

Universidad de los Andes
Facultad de Humanidades y Educación
Departamento de Lenguas y Literaturas Clásicas
Escuela de Letras

**Los filósofos llamados *perros*.
Análisis del discurso cínico y su relación con las escuelas
filosóficas helenísticas**

(Memoria de grado presentada como requisito parcial para optar al título de Licenciada en
Letras Mención Lenguas y Literaturas Clásicas)

Br. Laura Del Valle Porras A.

Tutor: Prof. Víctor D. Albornoz A.

Mérida, octubre de 2011

ABREVIATURAS¹

Aeliano (Ael.):	
<i>VH</i>	<i>Historias curiosas</i>
<i>NA</i>	<i>Sobre la naturaleza de los animales</i>
AP:	
	<i>Antología palatina</i>
Aristóteles (Arist.):	
<i>EN</i>	<i>Ética a Nicómaco</i>
<i>Met.</i>	<i>Metafísica</i>
<i>Pol.</i>	<i>Política</i>
<i>Ret.</i>	<i>Retórica</i>
Arriano (Arr.):	
<i>An.</i>	<i>Anábasis</i>
<i>Epict.</i>	<i>Disertaciones de Epicteto</i>
Cicerón (Cic.):	
<i>Fin.</i>	<i>Sobre los fines</i>
<i>Orat.</i>	<i>Sobre el orador</i>
<i>DT</i>	<i>Disputas tusculanas</i>
Demetrio (Demetr.):	
<i>Eloc.</i>	<i>Sobre el estilo.</i>
Demóstenes (D.):	
<i>Advers. Arist.</i>	<i>Contra Aristócrates</i>
Diógenes El Cínico (Dióg.):	
<i>Ep.</i>	<i>Epístolas</i>
Diógenes Laercio (D.L.):	
	<i>Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres</i>
Dión Crisóstomo (D.Cr.):	
<i>Dis.</i>	<i>Disertaciones</i>
Epicuro (Epicur.):	
<i>Her.</i>	<i>Carta a Heródoto</i>
<i>Men.</i>	<i>Carta a Meneceo</i>
<i>KD</i>	<i>Sentencias principales</i>
<i>SV</i>	<i>Sentencias vaticanas (colección de máximas)</i>
<i>Us.</i>	H. Usener, editor de <i>Epicurea</i> (colección de fragmentos y noticias, Leipzig, 1887)
Eratóstenes (Eratosth.):	
<i>Cat.</i>	<i>Catasterismoi</i>
Estrabón (Estr.):	
<i>Chr.</i>	<i>Geografía</i>
Eudocia (Eudoc.):	
<i>Vio.</i>	<i>Violar (Lugar plantado de violetas)</i>
Filodemo (Fld.):	
<i>Est.</i>	<i>Sobre los estoicos</i>
Heródoto (Hdt.):	
	<i>Historia</i>

¹ Hemos seguido el modelo de abreviaturas de *Liddel and Scott Greek-English Lexicon*, Londres, 1997.

Jenofonte (Jen.):	
<i>HG</i>	<i>Helénicas</i>
<i>Mem.</i>	<i>Memorabilia</i>
<i>Smp.</i>	<i>El Simposio</i>
Juliano (Jul.):	
<i>Dis.</i>	<i>Disertaciones</i>
Luciano (Luc.):	
<i>Hist. Conscr.</i>	<i>Acerca de cómo escribir la historia</i>
<i>DMort.</i>	<i>Diálogos de los muertos</i>
<i>Vit.Auct.</i>	<i>Venta de vidas</i>
Lucrecio (Lucr.):	
<i>DRN</i>	<i>De la naturaleza de las cosas</i>
Máximo de Tiro (Máx.Tir.):	
<i>Dis.</i>	<i>Disertaciones</i>
Platón (Pla.):	
<i>Ap.</i>	<i>Apología</i>
<i>Eut.</i>	<i>Eutidemo</i>
<i>Men.</i>	<i>Menón</i>
<i>Fdr.</i>	<i>Fedro</i>
<i>Prt.</i>	<i>Protágoras</i>
<i>Rep.</i>	<i>República</i>
Plutarco (Plu.):	
<i>Al.</i>	<i>Alejandro</i>
<i>Advers. Col.</i>	<i>Contra Colotes</i>
<i>Lic.</i>	<i>Licurgo</i>
<i>Quis.Suos.</i>	<i>Cómo percibir los propios progresos en la virtud (Moralia)</i>
<i>Vit.Al.</i>	<i>Vida de Alejandro Magno (Moralia)</i>
San Jerónimo:	
<i>Advers. Jovin.</i>	<i>Contra Joviniano</i>
Séneca (Sén.):	
<i>De tranq.</i>	<i>De la tranquilidad del ánimo</i>
<i>De otio.</i>	<i>Del ocio</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epístolas morales</i>
<i>Ir.</i>	<i>Sobre la ira</i>
Sexto Empírico (S.E.):	
<i>P.</i>	<i>Bosquejos pirrónicos.</i>
<i>SVF</i>	
	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta (Fragmentos de los estoicos antiguos), 4 vols., Ed. H. von Arnim, Leipzig, 1924.</i>
Tácito (Corn.Tác.):	
<i>Ann.</i>	<i>Anales</i>
Tucídides (Tuc.):	
<i>Hist.</i>	<i>Historia de la guerra del Peloponeso</i>

ÍNDICE

Capítulo I. Introducción

I.1. Planteamiento del problema	1
I.2. Marco teórico	5
I.3. Corpus	6
I.4. Metodología	9
I.5. Estado de la cuestión	10
I.6. Justificación	14

Capítulo II. Vidas de filósofos cínicos y sucesores inmediatos

II.1. Antístenes de Atenas	19
II.2. Diógenes de Sínope	24
II.3. Crates, Metrocles e Hiparquía	30
II.4. Otros cínicos más	35
II.5. Epicuro	36
II.6. Zenón de Citio	38

Capítulo III. Aspectos de la doctrina cínica recogidos por la filosofía helenística

III.1. La tradición cínica: ¿escuela, secta o actitud cínica?	41
III.2. El sabio como maestro ejemplar y la vida de acuerdo a la filosofía	43
III.3. El entrenamiento riguroso del sabio, el modelo de Heracles, el ascetismo y la adquisición de paz	52
III.3.1. Autosuficiencia y control	62
III.4. La vida acorde a la naturaleza y la virtud	66
III.4.1. La filosofía como terapia para el alma	73
III.5. Sobre el estilo de vida simple y la frugalidad del filósofo	75
III.5.1. Sobre la mendicidad y la pobreza del filósofo	80
III.6. Sobre la <i>pólis</i> y la participación política	82
III.7. La libertad del sabio	88
III.7.1. Cosmopolitismo	90

III.8. Sobre las falsas creencias de la <i>pólis</i> y los vanos deseos	94
III.8.1. Acerca del placer	97
III.9. Acerca de la comunidad de sabios y la amistad	98
III.9.1. ¿Sabio filantrópico o misantrópico?	102
III.10. Moralidad serioburlesca	105
III.11. Rechazo a las convenciones	107
III.11.1. La transmutación de los valores y la reacuñación de la moneda del cinismo	110
III.12. Tradición socrática	111
III.13. Rechazo a los estudios teóricos	115
III.13.1. Sobre Platón, la vanidad y los vicios	117
III.14. Acerca del matrimonio	119
III.15. La <i>paideía</i> tradicional y la educación ciudadana	121
III.15.1. Acerca del individualismo	123
III.16. La muerte y el suicidio	125
III.17. El incesto y la antropofagia	125
III.17.1. La desvergüenza cínica	126
Capítulo IV. Conclusiones	128
Capítulo V. Referencias bibliohemerográficas	
V.1. Fuentes antiguas	133
V.2. Bibliografía crítica	136
V.3. Diccionarios y enciclopedias	142

Capítulo I. Introducción

Planteamiento del problema

El período helenístico experimentó numerosos cambios políticos y sociales para el mundo heleno, “las conquistas de Alejandro cambiaron para siempre el mundo que los griegos conocían”². Pasaron de ser “ciudadanos de unas *pólis* minúsculas situadas en los márgenes del imperio persa (...) a socios de la dominación de un vasto territorio que se extendía desde el Mediterráneo hasta los confines de la India”³. La doctrina de la inquebrantable libertad del individuo, que una generación antes era una paradoja, ahora se convirtió en un consuelo que para muchos helenos no era ya paradójico ni trivial⁴. Así pues, como todos los componentes culturales que conforman el desarrollo de una civilización (el arte, la filosofía, la literatura, etc.), con el advenimiento de Alejandro y el Helenismo estos componentes sobrellevaron notorios cambios en su esencia. S. Pomeroy sostiene que las principales doctrinas filosóficas del período clásico (platónica y aristotélica) dirigían sus lecciones a quienes disponían de mucho dinero, tiempo libre y estaban interesados en “perfeccionar su actividad política”, mientras que las escuelas helenísticas pretendían “ayudar a la gente a enfrentarse a un mundo sobre el que ejercían un control muy escaso”⁵.

Una gran cantidad de obras filosóficas importantes y grandiosos personajes surgieron y vivieron durante el período clásico y el Helenismo. Por ejemplo, en la época clásica coexistían las escuelas platónica y aristotélica y, posteriormente en el período helenístico, las estoica y epicúrea, entre otras de menos renombre. De éstas, nos quedan los filósofos Aristipo, Fedón, Euclides, Antístenes, Diógenes, etc. La mayoría de estas escuelas, sino todas, se consideraban sucesoras de la tradición socrática⁶, cuyo eje principal consistía generalmente en el análisis y estudio antropológico. Las distintas escuelas y/o filósofos anteriores, es decir los presocráticos, se dedicaban al análisis y estudio del universo (κόσμος)⁷. L. Verdesoto expone que esta filosofía se caracterizaba por explicar el

² Pomeroy, S. *et al.*, *La antigua Grecia: historia política, social y cultural*, Barcelona, 2001, p. 453.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 474.

⁶ Tanto entre los estudios antiguos (D.L. I, 14, 15, 47), así como los investigadores de la modernidad (Reale G., *A History of Ancient Philosophy: from the Origins to Socrates*, Albany NY, 1987, p. 259).

⁷ *Ibid.*, pp. 137-138.

mundo en su totalidad utilizando por partes la mitología y las ciencias naturales⁸, adicionalmente, Ángel Cappelletti⁹ sostiene que muchos de los trabajos filosóficos de esta época se titulaban *Sobre la naturaleza* (Περὶ φύσεως), debido a la temática que abordaban y que procuraba dar explicación de todos los fenómenos de la *phýsis*.

Desde la mitad del siglo V a.C.¹⁰, surgió el movimiento filosófico que inició el apartamiento de los estudios de los filósofos de la *phýsis* (los estudios naturalistas) e introdujo los problemas de la filosofía moral, conocido como la sofística¹¹. Los sofistas constituyen el período de transición de la filosofía cosmológica a la antropológica¹², éstos son los que “preparan el ambiente”, con sus estudios de oposición entre *phýsis* y νόμος (norma, ley)¹³, para los nuevos temas dominantes de la filosofía: la ética, la política, la retórica, el arte, la lengua, la religión, la educación¹⁴, etc. A partir de Sócrates se sientan las bases de la filosofía natural en Grecia, y éste se centra en los estudios que atañen al hombre¹⁵. El enfoque de la filosofía se tornó hacia la búsqueda de los caminos que llevarían al hombre hacia la *eudaimonía* (felicidad)¹⁶. Así sostiene M. Nava: es a partir de Sócrates que subyace el sentido “eudemonológico”¹⁷ en la filosofía. “Jenofonte atestigua claramente la actitud negativa de Sócrates ante toda investigación naturalística y su propósito de mantenerse en el dominio de la realidad humana”¹⁸.

⁸ Verdesoto, L., et al., *Historia de la filosofía* (Tomo II). [En línea]. Lima – Quito, 2001, p. 16. <http://tinyurl.com/6cqfaxv> (Acceso: 13/09/09).

⁹ Cappelletti, Á., *Notas de filosofía griega*. [En línea]. 1990, p. 9. <http://tinyurl.com/4r9ojnq> (Acceso: 07/08/09).

¹⁰ Abbagnano, N., *Historia de la filosofía* (Vol. 1), Barcelona, 1994, p. 47.

¹¹ *Ibid.*, p. 47.

¹² Cf. Cappelletti, Á., *Notas de filosofía... Op. Cit.*, p. 25; Roig, A.A., “La primera propuesta de una filosofía para la liberación en Occidente: el ‘regreso a la naturaleza’ en los sofistas, los cínicos y los epicúreos”, *Ética del poder y la moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia* (1998), p. 2.

¹³ Verdesoto, L., et al., *Historia de la... Op. Cit.*, p. 25; Shields, J.C. (Ed.), *The Blackwell Guide To Ancient Philosophy*, Oxford, 2003, p. 37; Pla., *Prt.*

¹⁴ Reale, G.; Antiseri, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico: I Antigüedad y Edad Media*, Barcelona, 2005, p. 75.

¹⁵ Cf. Nava C., M., *Pensamiento político y social del estoicismo y epicureísmo helenísticos*, Granada, 2001, p. 39.

¹⁶ Martha Nussbaum sostiene que *eudaimonía* comúnmente se traduce por ‘felicidad’, olvidando el aspecto “de actividad y de plenitud de la vida” que contiene el término, de tal manera que, erróneamente, se interpreta como un “estado de sentimiento o satisfacción”. Nussbaum concluye que la acepción más apropiada, aunque “engorrosa”, es ‘florecimiento humano’. Cf. Nussbaum, M.C., *La terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona - Buenos Aires – México, 2003, p. 35.

¹⁷ Nava C., M., *Pensamiento político y... Op. Cit.*, p. 252.

¹⁸ Abbagnano, N., *Historia de la... Op. Cit.*, p. 58.

Giovanni Reale y Darío Antiseri llaman a este momento filosófico “el descubrimiento del hombre”¹⁹, y de este nuevo período surgía la secta cínica junto a una gran variedad de escuelas socráticas. El cinismo rechazaba las convenciones sociales y adoptaba la naturaleza como su hogar. Practicaba la desvergüenza (*ἀναιδεία*) y se guiaba por la simpleza de los animales como ejemplo de vida. Anthony A. Long sostiene que “detrás del exhibicionismo (de los cínicos) (...) y su deliberado enfrentamiento con el convencionalismo, yace una profunda preocupación por los valores morales, que se retrotrae a Sócrates”²⁰.

Según Jenofonte (*Smp.*, I 3), Antístenes de Atenas (el maestro de Diógenes el Cínico) fue amigo cercano de Sócrates e hizo que sus discípulos se hicieran condiscípulos de Sócrates (D.L., VI, 2). Igualmente, Diógenes de Sínope, o “el Can”, fue maestro de Crates de Tebas, quien instruyó a Zenón, el fundador del estoicismo (D.L., VI, 15) y fue el autor de una *República* compuesta “sobre la cola del perro”²¹. En este sentido, Mariano Nava expone que

Zenón (...) encarna lo mejor de la tradición socrática, en cuanto que asume paradójicamente la figura del filósofo que, aun conviviendo en el seno de la ciudad, se ubica fuera de ella para reflexionar acerca de la misma. Así Sócrates, que se atrevió a cuestionar la *pólis* como antes ningún otro y mostrar la crudeza de su conflictividad, es precisamente el ciudadano que no participa en la vida política, un *idiotés*²².

Esta idea socrática que llegó hasta Zenón, según los estudiosos que aceptan la sucesión Sócrates-Antístenes-Diógenes-Crates-Zenón (tesis que analizaremos más adelante), fue una de las pautas cínicas más explorada por estos filósofos. Así, conjuntamente con la *adiaphoría* (indiferencia) y la *autárkeia* (autosuficiencia) los cínicos predicaban un distanciamiento de todo aquello que consideraban vicioso, basándose en la capacidad de bastarse a sí mismo²³. De esta misma manera, el epicureísmo discurría sobre

¹⁹ Reale, G.; Antiseri, D., *Historia del pensamiento... Op. Cit.*, p. 6.

²⁰ Long, A.A., *Filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*, 1977, p. 15.

²¹ Haciendo referencia a la forma “perruna” de la filosofía cínica, sobre lo cual hablaremos más adelante.

²² Nava C., M., *Pensamiento político y... Op. Cit.*, p. 43.

²³ Dudley explica que, precisamente, Sócrates insistía en que se podía enseñar que la virtud del sabio consistía en la capacidad de autosuficiencia con respecto a la felicidad (Pla., *Fdr.*, 82a ss.). Así, el hombre por sobre todas las cosas buscará emanciparse de cualquier clase de subordinación o dependencia, incluso de la política. Cf. Dudley, D., *A History of Cynicism: From Diogenes to the 6th Century A.D.*, Londres, 1937, p. 12.

la no participación en asuntos políticos y el desapego de los “vanos deseos”²⁴. Así pues, durante el período helenístico los del Jardín (Κήπος) y los de la *Stoá* (Pórtico Pintado) discutían su pensamiento a quienes mostraban interés y habilidades filosóficas. Las escuelas helenísticas:

son mucho más abiertas y menos elitistas en su práctica de la filosofía de lo que era Aristóteles, se preocupaban mucho más por mostrar que sus estrategias tienen algo que ofrecer a cada uno de los seres humanos, con independencia de su clase, posición o género²⁵.

Mientras tanto, los cínicos deambulaban en el ágora, con sus proposiciones exageradas, su desfachatez y afirmaciones de alguna manera “anárquicas”²⁶ y/o “nihilistas”²⁷, sus normas y los caminos a seguir en la búsqueda de una vida feliz. Gonzalo Puente Ojea señala la posibilidad del surgimiento de esta cualidad no-discriminatoria en las escuelas helenísticas –sobre todo en el cinismo- como causa del elitismo tanto de la Academia como del Liceo²⁸.

La línea de pensamiento de los cínicos, a juicio de algunos “cuasi filosófica”²⁹ – comúnmente marginada³⁰ por no contener una doctrina sistemática sino un *modus vivendi*- se jactaba de su contenido filosófico, cuyo fin primordial era cambiar la forma de vivir y el pensamiento del hombre a través de un régimen que incitaba de manera fogosa a repensar y replantearse los valores tradicionales a través de lo que *ellos* consideraban virtud (ἀρετή), por ejemplo, el cínico Antístenes decía:

...καὶ τοὺς αὐτοὺς εὐγενεῖς τοὺς καὶ ἐναρέτους· αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος. τὴν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων. [...que los nobles no son sino los virtuosos. Que la virtud es suficiente en sí misma para la felicidad, sin necesitar nada a no ser la fortaleza socrática. Que la virtud está en los hechos, y no requiere ni muy numerosas palabras ni conocimientos].

D.L., VI, 11.

²⁴ “Epicuro (...) desafiaba de modo fundamental los valores de la sociedad griega. Los seres humanos, en su opinión, no poseen tendencias ‘naturales’ hacia la vida comunitaria (Us., 523)” Cf. Long, A.A., *Filosofía helenística: estoicos...* Op. Cit., p. 76.

²⁵ Nussbaum, M. C., *La terapia del...* Op. Cit., p. 29.

²⁶ Cappelletti, Á., *Notas de filosofía...* Op. Cit., p. 64.

²⁷ Vásquez Rocca, A. “Estética del Ideario Cínico: De Diógenes a Sloterdijk”, *Acontratiempo: Revista de cultura, arte, opinión y desvaríos*, [En línea]. Opinión (2007). http://www.acontratiempo.net/paginas/OpiVasquez_2.htm.

²⁸ Puente O., Gonzalo, *Ideología e historia: El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, 1995, pp. 81–82.

²⁹ Nussbaum, M. C., *La terapia del...* Op. Cit., p. 27.

³⁰ Annas, J., *Hellenistic Philosophy of mind*, Berkeley - Los Angeles - Londres, 1992, p. 19.

La época de mayor esplendor de esta doctrina o secta transcurrió en el Helenismo, luego de la muerte de Diógenes –quien fue su representante más conocido- y se vio afectada, a la par de sus escuelas contemporáneas, por los problemas sociopolíticos que enfrentaban, es decir, una época de agitación social³¹ que empezó a sobrevenir a raíz de la crisis de la *pólis* del siglo IV a.C. y el advenimiento macedón. Dadas estas circunstancias y los problemas que se produjeron, es posible asomar una continuidad en el discurso filosófico de los cínicos, desde Sócrates hasta las escuelas del período helenístico, cuyo estudio comprende el eje central de éste trabajo de investigación.

Marco teórico

Nuestro objeto de estudio se hace accesible a través del método de la filología clásica que, como expresa Víctor D. Albornoz³²,

Permite conocer el momento histórico en que ubicamos el texto en cuestión, valorar las ideas que en él se exponen y cotejarlas con sus antecedentes y los desarrollos posteriores que de él se desprenden³³.

Es decir, el método de la filología clásica nos permite confrontar las discrepancias e hipótesis variadas acerca de la doctrina cínica tanto de las fuentes antiguas, como de las exégesis posteriores, así como tomar en cuenta el contexto social y político del momento histórico del cinismo clásico y helenístico. Además, la filología nos permite valorar los textos no solo desde puntos de vista históricos y de diálogos de ideas, sino también en su elaboración retórica y/o artística.

Por otro lado, también nos hemos valido de los estudios discursivos sobre los actos del habla y el uso del lenguaje³⁴, que han sido considerados como acciones en el campo de los estudios pragmáticos del discurso³⁵. Teun A. Van Dijk sostiene que los efectos de los

³¹ Bryant, J.M., *Moral Codes and social structure in ancient Greece: a sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*, Albany NY, 1996, p. 374.

³² Siguiendo a Gaetano Rigui (*Historia de la filología clásica*, Barcelona, 1969).

³³ *El pacto patémico: amistad, política y sociedad en De la naturaleza de las cosas de Lucrecio*, Mérida, 2007, p. 21.

³⁴ Entendemos por actos del habla o uso del lenguaje la acción de poner en práctica la lengua, como se entiende desde las investigaciones de Ferdinand de Saussure, Cf. *Curso de lingüística general*. [En línea]. 2005. <http://tinyurl.com/4yhnn9x> (Acceso 16/08/11).

³⁵ Van Dijk, T.A, “Towards an empirical pragmatics: Some social psychological conditions of speech acts”, *Philosophica* 27 (1981), p. 127.

actos del habla deben ser estudiados de una forma más empírica³⁶. Es decir, el uso del lenguaje requiere de un modelo que refleje las formas en que los individuos manejan los actos del habla en un contexto social³⁷. Es así que, el análisis del discurso cínico lo realizamos con la pretensión de que el discurso no es sólo una forma específica del uso del lenguaje, sino también una forma específica de interacción y comunicación³⁸, ya que el discurso cínico era empleado principalmente como medio o instrumento para la interacción con el resto de la sociedad.

Van Dijk entiende el discurso como “un evento comunicativo completo en una situación social (...). El discurso no se encuentra en sí mismo sólo en el conjunto de palabras y oraciones expresadas en el texto y el habla”³⁹. El análisis del discurso debe realizarse, pues, bajo la premisa de que el discurso no es meramente un objeto lingüístico o psicológico, sino inherentemente social⁴⁰. Por lo tanto, éste se interpreta como un “factor dinámico” y comunicativo presente en todo aquello que rodea e involucra al sujeto en los diferentes ámbitos en los que coexiste⁴¹.

Corpus

Una de las principales razones por la cual se suscita la polémica acerca de considerar a los cínicos una escuela filosófica en el ámbito de la Antigüedad es el de las fuentes. No disponemos de mayores escritos auténticos de los filósofos cínicos, no obstante, de lo que sí disponemos es de una gran cantidad de anécdotas (χρειαί)⁴² acerca de los mismos. Diógenes Laercio facilita un testimonio amplio⁴³ de lo que la tradición anecdótica y oral griega nos ha dejado⁴⁴. Su *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 128.

³⁸ Meersohn, C., “Introducción a Teun Van Dijk: Análisis del discurso” *Cinta de Moebio: Revista de epistemología de ciencias sociales*. [En línea]. <http://tinyurl.com/4yvby5c> (Acceso 28/06/11).

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Van Dijk, T.A., “Discourse and cognition in society”. En Crowley, D. & Mitchell D., *Communication Theory Today*. Oxford, 1993, p. 122.

⁴¹ Meersohn, C., “Introducción a Teun”... *Op. Cit.*

⁴² Para más sobre las anécdotas de D.L., Cf. Kindstrand, J.F., “Diogenes Laertius and the *Chreia* Tradition”, *Elenchos* 7 (1986), pp. 219-243.

⁴³ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley - Los Angeles - Londres, 1996, p. 33.

⁴⁴ Para más, Cf. Kirk, G.S., *Homer and The Oral Tradition*, Cambridge, 1976; Christides, A.P., Arapopoulou, M., *A History of Ancient Greek: From the Beginnings to Late Antiquity*, Cambridge, 2007, p. 314ss; Ong, W.J., *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Londres, 1987.

más ilustres es la fuente más extensa que tenemos de estudios cínicos de la Antigüedad, sin embargo, es necesario ser cauteloso pues como sostiene R.B. Branham, “nada garantiza la historicidad de la tradición anecdótica”⁴⁵. García Gual sostiene que:

Las colecciones de *chreíai* (sentencias) comenzaron con un escrito de Metrocles, o acaso con la obra de Teofrasto, *Compendio de dichos de Diógenes*, y con otros textos de Teócrito de Quíos y de Demetrio de Falero. Pero esos centones suelen engrosar como bolas de nieve rodando de uno a otro copista, acumulando y perfilando chismes y chistes⁴⁶.

Además de estas anécdotas, existen otras fuentes antiguas –también posteriores a los cínicos⁴⁷– que exponen juicios acerca de los κυνικοί (cínicos) y algunos datos informativos de cierta utilidad. No obstante, con estas reflexiones ulteriores se debe tener la misma cautela, pues no sólo existe la posibilidad que encontramos en el texto de D.L. de que sus afirmaciones sean poco creíbles, sino que además se halla la probabilidad de que por intención de cada autor, el testimonio esté sujeto a un contenido excesivamente denigrante o bien de carácter demasiado elogioso. De cualquier forma, en los estudios de estos textos la precaución siempre es imperiosa; así pues, regresamos al problema inicial en el cual los datos biográficos fiables de los filósofos cínicos son delicadamente escasos. Siguiendo a G. Giannantoni, Carlos García Gual explica que “los cínicos históricamente seguros para nosotros”⁴⁸ son los que vienen después de Diógenes, es decir, Crates, Mónimo, etc., “en los que la actividad literaria está en primer plano”⁴⁹.

Goulet-Cazé nos explica, sin embargo, que los fragmentos que nos quedan de Crates de Tebas, claramente se nos han transmitido de una manera satírica o “serio-cómica”. Asimismo, expone que los críticos en la Antigüedad no descansaban ante una oportunidad de desvalorizar el estatus del cinismo como una filosofía⁵⁰. No obstante, no debemos menospreciar el cinismo y el hecho de que se nos ha transmitido anecdóticamente, ya que este hecho no es necesariamente casual:

⁴⁵ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 4.

⁴⁶ García Gual, C., *La secta del perro*, Madrid, 2007, p. 49.

⁴⁷ Recordemos que los filósofos a estudiar vivieron alrededor del siglo IV a.C. y el texto de las *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* fue compuesto en alrededor de 500 años después de la muerte de Diógenes en el año 323 a.C. Aún así, la referencia del término *cínico* más antigua está atestiguada en la comedia de Menandro (342-293 a.C.) *Ἐδελφοί*, aludida por D.L., VI, 93, al referir a Crates de Tebas.

⁴⁸ García Gual, C., *La secta del... Op. Cit.*, pp. 48-49.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, pp. 10, 23.

Diógenes (Laercio) es un humorista y aprovecha ese recurso didáctico de ese género que reúne varias ventajas: es popular y gráfico, porque un buen gesto o una afortunada imagen vale por muchas palabras; va bien con el carácter braquilógico y mordaz de esos predicadores de urgencia, que desprecian los largos fárragos de la retórica y prefieren un buen ejemplo a un buen discurso; ataca el *esprit du sérieux* que es burgués y respetuoso con lo tópico; combate el intelectualismo de la filosofía establecida y elevada –como la platónica– como asaeteándola con táctica de guerrillero⁵¹.

Luis Navia expresa que estaríamos equivocados al considerar las biografías de Diógenes Laercio simplemente como algo trivial o catalogarlas de chismes no sofisticados, ya que estas biografías dan una imagen de los filósofos que, como otras referencias antiguas reflejan, podrían no ser ficticias⁵². Así, tenemos otros tantos escritos como las denominadas epístolas cínicas⁵³, que nos han servido para consultar y cotejar. El traductor y compilador de estas cartas indica y separa –bajo los criterios de muchos estudiosos– cada epístola de acuerdo a su pseudo-autor cínico (ya que las epístolas son anónimas), su estilo o contenido. Estas cartas son importantes debido a que fueron redactadas con el fin de hacer “propaganda” cínica y en su contenido encontramos el mismo espíritu filosófico.

Así pues, la obra de D.L. conjuntamente con los testimonios de Dión Crisóstomo, Epicteto y Plutarco, entre varios otros autores de la Antigüedad que hacen breves referencias a los cínicos, creemos haber encontrado el soporte necesario para llevar a cabo esta investigación. Vale destacar que adicionalmente existe una serie de escritos que no son de origen griego ni latino sino arábigo, los cuales dan un cierto grado de credibilidad a los escritos clásicos. Entre los autores tenemos a Hunayn Ibn-Ishaq, Ibn-Hindu y Mubassir Ibn-Fatik⁵⁴, a los cuales hemos podido acceder gracias a los estudios del investigador Luis E. Navia, quien cita los textos de forma extensiva.

Hemos escogido revisar en el texto de Diógenes Laercio –principalmente– las vidas de los filósofos cínicos Antístenes de Atenas y Diógenes de Sínope (Libro VI), junto con algunas ideas filosóficas del fundador del estoicismo Zenón de Citio (Libro VII) y las cartas que han llegado hasta nosotros de Epicuro (Libro X). Primeramente, señalamos que

⁵¹ García Gual, C., *La secta del... Op. Cit.*, p. 49.

⁵² Navia, L.E., *Diogenes The Cynic: The Man in the Tub*, Westport – Connecticut, 1990, pp. IX, 7.

⁵³ Malherbe, Abraham J. (Ed. y Trad.), *The Cynic Epistles*. Missoula, 1977.

⁵⁴ Cf. Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 8; Gutas, D., “Sayings by Diogenes Preserved in Arabic” en *Le Cynisme acien. Actes du Colloque International du CNRS.*, Paris, 1993.

Antístenes es considerado por algunos estudiosos como discípulo inmediato de Sócrates, como fundador directo del cinismo e indirecto del estoicismo; para ello se han basado en las afirmaciones contundentes de Diógenes Laercio que indican, en principio, que Antístenes “fue el fundador del cinismo” (D.L., VI, 2). Posteriormente Diógenes Laercio declara que “se estima que (Antístenes) fundó el estoicismo más recio y viril” (D.L., VI, 14) y luego, al finalizar la biografía de Antístenes, señala que los próximos filósofos a tratar son los que procedieron de Antístenes –los cínicos y los estoicos- (D.L., VI, 19).

En segundo lugar, Diógenes el cínico constituye la máxima representación de esta filosofía⁵⁵ en su época más brillante y, además, la idea del sinopense como instructor en los asuntos de filosofía de Crates –el maestro de Zenón estoico y quien fue pareja de la única mujer cínica conocida, Hiparquía- convierte a Diógenes en el propulsor del cinismo para el mundo helénico. Asimismo, sin tomar en cuenta las diferencias entre los distintos estilos de vida que muchos de los cínicos podrían haber vivido, fue Diógenes quien permaneció por más de los ochocientos años que duró el cinismo clásico como el paradigma cínico por excelencia y como el ejemplo que todos los cínicos se sintieron obligados a imitar⁵⁶.

Metodología

La escogencia y traducción de los fragmentos de Diógenes Laercio se cotejarán con la traducción castellana del mismo hecha por Carlos García Gual⁵⁷, además de la traducción al francés hecha por la edición de M.O. Goulet-Cazé⁵⁸ y traducción de J. Ortiz y Sanz⁵⁹. Asimismo, trabajamos con gramáticas y diccionarios de griego antiguo de términos y textos claves que nos facilitan la comprensión amplia de las ideas expuestas. Los estudios posteriores y las referencias críticas sobre el tema sirven de gran utilidad para el desarrollo de nuestro análisis, puesto que la contraposición de ideas de alguna manera lleva de la mano el desarrollo de la investigación y conduce a la mejor comprensión de los textos antiguos. Finalmente, a través de la comparación de ideas, confrontamos las distintas

⁵⁵ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, pp. VIII, X; Kennedy, K., “Cynic Rhetoric: The Ethics and Tactics of Resistance”, *Rhetoric Review*, Vol. 18, N° 1 (1999), p. 27.

⁵⁶ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 55.

⁵⁷ Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres*, Madrid, 2007.

⁵⁸ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Varese, 1999.

⁵⁹ Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Buenos Aires, 1950.

nociones y preceptos de las escuelas helenísticas con los regímenes y cánones por los cuales se regía el cinismo antiguo.

Estado de la cuestión

Los estudios acerca del cinismo antiguo han sido, a lo largo de la historia de la filosofía, renegados en el sentido de catalogar al cinismo como una escuela, doctrina o sistema filosófico. Aparte del problema del material de apoyo, de las fuentes y/o del corpus, siendo éste puramente anecdótico, epistolar y algo dudoso, la autenticidad del mismo, de los distintos filósofos y sus principios, ha sido puesta en tela de juicio. Julia Annas sólo discute “marginalmente” el estudio de los cínicos debido a que aparentemente no contribuyen a la discusión continua sobre ética que encontramos en otras escuelas⁶⁰. De la misma manera, Nussbaum sostiene que “es demasiado poco” lo que se sabe de ellos, su influencia y apenas si tenían una doctrina explícita como para tratarlos de otra forma que no sea marginal⁶¹. Cappelletti, por su lado, repudia los estudios de los cínicos al afirmar que “el ideal político de Antístenes y los cínicos es una especie de comunismo anárquico que significaría un retorno hacia el originario *status naturae*”⁶² y no admite ningún valor filosófico en el ideario del cínico.

M.O. Goulet-Cazé sostiene que es a partir de la *Historia del cinismo* compuesta por Donald R. Dudley que los investigadores modernos comenzaron a prestarle atención a los estudios del cinismo. Donald Dudley realizó un estudio amplio, como su nombre lo indica “desde los tiempos de Diógenes de Sínope hasta los últimos años del Imperio Romano”⁶³, cuya tesis principal sostiene a Diógenes como el fundador del cinismo⁶⁴ y rechaza la sucesión de Sócrates hasta Zenón, pasando por los cínicos. Donald Dudley considera que Antístenes nunca tuvo contacto directo con Diógenes de Sínope y manifiesta que la historia los ha unido como una ‘plausible ficción’ debido a las similitudes entre ambas éticas⁶⁵. Sin embargo, Dudley no niega que los cínicos compartieran ciertas afinidades con los estoicos –el carácter austero, por ejemplo- y tampoco se opone a que los cínicos sí preservaran una

⁶⁰ Annas, J., *Hellenistic Philosophy of... Op. Cit.*, p. 19.

⁶¹ Nussbaum, M.C., *La terapia del... Op. Cit.*, p. 27.

⁶² Cappelletti, Á., *Notas de filosofía... Op. Cit.*, p. 64.

⁶³ Dudley, D., *A History of... Op. Cit.*, p. XI.

⁶⁴ “Cynicism cannot be shown to antedate Diogenes of Sinope”. Cf. Dudley, D., *A History of... Op. Cit.*, p. IX.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 2, 8.

clara versión de la ética de Sócrates puesta en acción⁶⁶. Así pues, el estudio de Dudley se centra en el rol individual de cada cínico, analizando a cada uno de ellos como emisario de Dios (Arr., *Epict.*, III, xxii, 70), maestro del hombre y doctor de la humanidad⁶⁷.

El “renacimiento”⁶⁸ de los estudios cínicos viene dado por una serie de publicaciones contemporáneas de las cuales podemos mencionar las siguientes: primeramente, tenemos a Peter Sloterdijk con su *Crítica de la razón cínica*⁶⁹, “obra cumbre del cinismo moderno” como expresa A. Vásquez Rocca, Sloterdijk revitaliza el pensamiento de la escuela cínica clásica de forma insumisa y su *Crítica de la razón cínica*

...tiene lugar con el descrédito de las utopías, en la trastienda de la posmodernidad, en el desencanto estético-político ante las sociedades neoliberales, donde se prefiere escapar de la alienación, optando por el camino autárquico (αὐτάρκεια) antes que andar embrutecido como el rebaño domesticado, gobernado por las rutinas y convenciones de la gran ciudad, los imperativos del consumo, el imperio de las marcas y la tiranía del mercado⁷⁰.

Así, Sloterdijk pretende “tematizar el iconoclasta ideario de la transgresión”⁷¹ al enfrentar los problemas de su tiempo con nuevas armas y con el fin de demostrar una gran divergencia hacia “el sueño ilustrado”⁷², mientras que desenmascara el nuevo cinismo, el cinismo actual que se caracteriza por la inacción y culmina en la desesperanza.

En segundo lugar, tenemos los estudios de Gabriele Giannantoni *Socraticorum Reliquiae*⁷³, y su versión expandida *Socratis et Socraticorum Reliquiae*⁷⁴, dos ediciones bastante completas que contienen los escritos y *testimonia* de los socráticos⁷⁵. Particularmente, en el Volumen II del *Socraticorum Reliquiae* Giannantoni nos lleva hasta los últimos “descendientes” de Sócrates en lo que respecta la línea de los cínicos Antístenes y Diógenes, es decir, hasta Menedemo⁷⁶, un filósofo que según D.L. vestía como una Furia y al estilo cínico predicaba que vino del Hades para denunciar a las divinidades del

⁶⁶ *Ibid.*, p. XI.

⁶⁷ *Ibid.*, p. XII.

⁶⁸ Así lo denominan Branham y Goulet-Cazè (Cf. *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. I).

⁶⁹ Sloterdijk, P., *Crítica de la razón cínica*, Madrid, 2006.

⁷⁰ Vásquez Rocca, A. “Estética del Ideario”... *Op. Cit.*, pp. 2-3.

⁷¹ *Ibid.*, p. 8.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Giannantoni, G., *Socraticorum reliquiae*, (3 vol.), Nápoles, 1983-85.

⁷⁴ Giannantoni, G., *Socratis et Socraticorum Reliquiae* vol 4, Nápoles, 1990.

⁷⁵ Diskin, C., “Reviewed work(s): *Socratis et Socraticorum Reliquiae* by Gabriele Giannantoni”, *The Classical Journal*, Vol. 88, No. 3 (Feb. - Mar., 1993), p. 296.

⁷⁶ *Ibid.*

inframundo los yerros que cometían los hombres (D.L., VI, 102). Así pues, como nos explica Diskin, a través de este trazo de filósofos que parten de la filosofía socrática, Giannantoni parece concordar con Dudley y la mayoría de los investigadores que sostienen que el cinismo de alguna u otra manera se retrotrae a Sócrates. Sin embargo, Giannantoni rechaza la idea de una sucesión directa del tipo Sócrates-Antístenes-Diógenes-Crates-Zenón⁷⁷, al igual que A.A. Long, quien sostiene que la relación entre Antístenes y Diógenes es una “fabricación biográfica”⁷⁸. F. Sayre asume la misma postura y sostiene que no hay información “confiable” que indique una conexión entre Antístenes y Diógenes además de que Antístenes nunca fue discípulo de Sócrates a pesar de haber estado siempre a su lado⁷⁹.

En tercer lugar, se encuentra el texto de Michel Onfray, *Cinismos*⁸⁰, cuya temática radica, por un lado, –y al igual que la de Sloterdijk– en rescatar el valor de los filósofos cínicos, dado que la generación actual o contemporánea de estudiosos se encuentra en un estado de malestar social y se hace necesaria la reaparición del cinismo clásico que en nada guarda relación con el cinismo actual. Por otra parte, Onfray evita, a diferencia de nuestros estudiosos anteriores, concentrarse en el tema de la sucesión de filósofos y el nacimiento del estoicismo a partir del cinismo, al advertir que:

La manía clasificatoria convertía al cinismo en un precursor del estoicismo. La constelación de los jóvenes socráticos habría dado origen a un linaje que, a través de Zenón de Citio, habría desembocado en el primer estoicismo. Diógenes se convertía así en un epifenómeno molesto que había que reducir y hasta destruir: y eso fue lo que se hizo en principio en nombre de la moral y las buenas costumbres, y luego de la ciencia y de la seriedad filosófica⁸¹.

Onfray, así pues, opta por remitirse al esfuerzo intelectual e individual de cada filósofo⁸², ya que popularmente el cinismo se considera más como una “constelación de figuras individuales” que como una escuela o sistema⁸³. Lejos de preocuparse por el tema de los sucesores y las fuentes, Onfray sostiene “ni siquiera me parece importante verificar la autenticidad de ciertos fragmentos: no tengo la aptitud ni el placer de juzgarla. Me

⁷⁷ Giannantoni, G., *Socratis et Socraticorum... Op. Cit.*, pp. 223-33

⁷⁸ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 32.

⁷⁹ Sayre, F., “Antisthenes the Socratic”, *The Classical Journal*, Vol. 43, Nº 4 (1948), p. 240.

⁸⁰ Onfray, M., *Cinismos: retrato de los filósofos llamados ‘perros’*, Barcelona–Buenos Aires–México D.F., 2004.

⁸¹ *Ibid.*, p. 28.

⁸² Onfray se apoya en Émile Bréhier para proseguir en el estudio de esta particularidad del cinismo, Cf. *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

importan el tono, el espíritu”⁸⁴. Lo significativo en este caso es, precisamente, que las fuentes han sido transmitidas hasta nosotros y en vez de preocuparnos por calificarlas por su veracidad, más bien, es preciso estudiar el contenido detrás de estos testimonios ya que el hecho de que han sido traspassados a través de los años representa lo valioso que ha sido considerado su mensaje.

Por su lado, Luis E. Navia ha dedicado al cinismo sus obras: *Classical Cynicism: A Critical Study*, *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub* y la más actual *Diogenes The Cynic: The War Against the World*⁸⁵. Navia, en su estudio, realiza una investigación sobre la historia del movimiento cínico y una documentación crítica acerca de las fuentes antiguas y los estudios actuales⁸⁶. El texto *A Critical Study* trata los puntos más debatidos del cinismo, como lo son: la contraposición entre el cinismo antiguo y el moderno –al cual Navia describe como “caracterizado por un penetrante nihilismo ético”⁸⁷–, los orígenes del cinismo y la polémica del fundador de la escuela, el problema de las fuentes, etc., presentando un análisis de los conceptos cínicos más importantes y una descripción de los considerados filósofos cínicos desde el siglo III a.C. hasta el siglo V de nuestra era⁸⁸.

Finalmente, consideramos importante la mención del brevísimo –más no insignificante- estudio acerca de los cínicos realizado por Carlos García Gual, *La secta del perro*⁸⁹ cuyos análisis sobre los variados preceptos cínicos constituyen en gran medida un punto de partida para la investigación que llevamos adelante. Consideramos que no se puede menguar el valor del cinismo simplemente por su falta de sistematización filosófica o por el problema de las fuentes. El texto de García Gual rescata los valores netamente filosóficos de las actitudes más desfachatadas y rechazadas de los cínicos, cuyo esfuerzo refleja la profundidad que involucraba ser un filósofo cínico en la Antigüedad y el sentido pertinente que se debe interpretar de sus acciones irreverentes⁹⁰.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Navia, L.E., *Classical Cynicism: A Critical Study*, Westport – Connecticut – Londres, 1996; *Diogenes The Cynic: The Man...* Op. Cit.; *Diogenes The Cynic: The War Against the World*, Nueva York, 2005; *Antisthenes of Athens: Setting the World Aright*, Westport CT, 2001.

⁸⁶ *Ibid.*, *Classical Cynicism: A...* Op. Cit., p. VII.

⁸⁷ *Ibid.*, p. VIII.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. VIII-IX.

⁸⁹ García Gual, C., *La secta del...* Op. Cit.

⁹⁰ Para más estudios sobre cinismo, Cf. Heinrich Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Múnich, 1979.

Justificación

La idea de una filosofía cuyos mayores expositores vivían mendigando y haciendo sus necesidades fisiológicas en público como parte de su “terapia”⁹¹ filosófica, como algo laudable, es una idea que hace que un investigador o un amante de la filosofía se pregunte qué tiene que ver la defecación o masturbación pública con la filosofía, sobre todo con la filosofía griega antigua que tiene tanta estima. Este dilema se presenta cuando nos referimos a la secta cínica como una filosofía “sistemática”. El estudioso de la historia del cinismo D.R. Dudley señala que en los cínicos no hay más que “una versión rudimentaria y básica de la ética de Sócrates, que exagera hasta un fanático ascetismo su austeridad (...) y no ofrece ningún paralelo al amor genuino de aquél por el conocimiento”⁹².

Como veremos, los cínicos llevaban un estilo de vida peculiar para lo que hoy consideramos filosofía. No obstante, el cinismo antiguo tenía una estrategia de transmisión mucho más profunda que la simple actitud desfachatada que observamos en sus protagonistas. Peter Sloterdijk expresa con certeza que en la insolencia cínica “hay un método digno de descubrirse”⁹³. Así, por ejemplo, cuando Diógenes Laercio nos cuenta que Diógenes el cínico caminaba en dirección opuesta a los que salían del teatro, tropezándose contra ellos y afirmando que esto (τοῦτο) es lo que ha tratado de hacer durante toda la vida, “ἐν παντὶ τῷ βίῳ ἐπιτηδεύω ποιεῖν” (D.L., VI., 64), podemos apuntar en principio, que Diógenes siempre ha intentado ir contra la sociedad y que el rechazo a las convenciones sociales es la propuesta de Diógenes y los cínicos. Además, podemos notar que en esta anécdota tenemos el testimonio preciso de toda la metódica cínica. Asimismo, observamos que la actitud de Diógenes y lo que se señala en esta anécdota podrían profundizarse: recordemos que “el teatro tuvo en Grecia un papel muy importante en la educación ciudadana”⁹⁴ (παιδεία). Para Diógenes, al igual que para Sócrates, esta *paideia* estaba desvirtuada por ser la causa principal de persecución de falsos valores como fama o reputación, dinero y riquezas materiales y los mayores honores (Pla., *Ap.*, 29e), en vez de preocuparse por la prudencia, la verdad y la sabiduría (en el caso de la filosofía socrática) o por la virtud (en el de los cínicos). Así pues, la tarea de Diógenes, en este caso, sería

⁹¹ Nussbaum, M. C., *La terapia del...* *Op. Cit.*, p. 76.

⁹² Cf. Dudley, D., *A History of ... Op. Cit.*, p. IX.

⁹³ Sloterdijk, P., *Crítica de la... Op. Cit.*, p. 175.

⁹⁴ García Gual, C., *Epicuro*, Madrid, 2002, p. 33.

manifestarse no sólo contra las simples actitudes humanas (no sólo llevar la contraria), sino también, revelarse contra las costumbres y tradiciones de la *pólis* como el teatro, modelo de falsas creencias. En esta anécdota Diógenes expresaba su intención de practicar la vida sin estos falsos ídolos de la *pólis*.

Este simbolismo no sólo es representado por Diógenes, sino también por la forma en que ha sido transmitida a través del tiempo la vida de Diógenes y demás cínicos, es decir, por medio del género anecdótico. El espíritu serio-cómico de toda la metódica cínica lo podemos encontrar detrás de las *chreíai*, que representa “actos mediante los cuales el filósofo afirma una teoría de la naturaleza, una posición relativa a la cultura y al artificio o una tesis sobre el pudor y las conveniencias sociales”⁹⁵. M. Onfray sostiene que “con frecuencia la anécdota recoge el sentido de toda una filosofía”⁹⁶ y este es el caso del cinismo: “Más que las anécdotas en sí mismas, conviene ver en estos relatos el proyecto cínico de transmutación de los valores”⁹⁷ y no “un revoltijo de anécdotas desprovistas de interés y de sentido”⁹⁸. No por casualidad la anécdota de Diógenes masturbándose en el ágora “ha atravesado los siglos”⁹⁹ y con ésta toda una serie de vivencias que representan, junto al género anecdótico, el ideal de un cambio del hombre tanto interno como social.

El cinismo antiguo floreció en el período helenístico, con los últimos años de Diógenes de Sínope y Crates de Tebas, casi a la par de las más grandes escuelas filosóficas de la época, y en el transcurso de la historia de la filosofía pocos estudiosos le han dedicado la misma atención al cinismo que a aquellas grandes escuelas¹⁰⁰. Vale destacar, claro está, que la secta cínica no fue un movimiento filosófico típico; no obstante, gracias a un cierto grado de vinculación de los cínicos con Sócrates y también con los estoicos (que convierte a los estoicos en una especie de tributarios involuntarios del cinismo), podemos decir que esta filosofía peculiar y *perruna* (κυνικός) está más empapada de la filosofía helenística (mayormente aceptada) de lo que usualmente se espera.

⁹⁵ Onfray, M., *Las sabidurías de la Antigüedad: contrahistoria de la filosofía* (I), Barcelona, 2007, p. 64.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 63.

⁹⁷ Onfray, M., *Cinismos: retrato de... Op. Cit.*, p. 33.

⁹⁸ *Ibid.*, *Las sabidurías de... Op. Cit.*, p. 64.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 134.

¹⁰⁰ Sloterdijk aclara que frente a Platón, Aristóteles y la Stoa, los cínicos a lo largo de la historia se han visto “como un mero juego satírico, como episodios a mitad de camino entre la diversión y la porquería”. Cf. Sloterdijk, P., *Crítica de la... Op. Cit.*, p. 175.

Diógenes provocó la ruptura de la imagen clásica del hombre griego, y la mera imagen que propuso fue muy pronto considerada como un paradigma. Durante la primera parte de la época helenística y, más tarde, durante la época imperial, se reconoció en dicha imagen la expresión de una parte esencial de las propias exigencias fundamentales¹⁰¹.

La época en que se desarrollaron las escuelas helenísticas provocó un crecimiento en la dependencia del individuo sobre sí mismo y un rechazo a cualquier sumisión externa. En este sentido, Anthony A. Long sostiene que los estoicos han llevado a cabo “un énfasis puesto en la *indiferencia* hacia las cosas exteriores”, siendo esto un reflejo claro de la adhesión de Zenón a las doctrinas cínicas¹⁰². El cinismo, así como sus escuelas contemporáneas helenísticas, atendían a las necesidades básicas que surgieron en su momento histórico y que de alguna forma eran inevitables para cubrir los cambios procurados por el advenimiento de Alejandro Magno y su pronta muerte¹⁰³. Antiseri y Reale expresan que las acciones de Diógenes el cínico respondían a algunas de las carencias de fondo de la época helenística. De modo que descartar el estudio de los cínicos como parte de las tendencias filosóficas importantes del período helenístico pareciera forjar una perspectiva un tanto distorsionada de la época. No podemos olvidar a Sócrates como maestro de Antístenes (D.L., VI, 14; Jen., *Smp.*, I 3), entre Platón y sus demás discípulos, como tampoco a Diógenes, quien más allá de la insolencia buscaba la virtud.

El “quinismo”, como lo llama Peter Sloterdijk para diferenciar al cinismo antiguo del “cinismo vulgar” actual, es una disciplina en la cual “vida y doctrina tienen que estar siempre de acuerdo”¹⁰⁴, por lo cual, Sócrates constituye un punto de partida muy importante debido a que éste, en su empeño por *demostrar* a sus oyentes una manera de vivir virtuosamente, tomaba el papel de maestro *ejemplar*¹⁰⁵. Esta es una actitud que luego adoptó Diógenes y que encarnó de forma exagerada. Diógenes se convirtió en un estilo de maestro loco y estricto convencido de la estupidez de sus estudiantes, a quienes quiere despertar del adormecimiento de la cotidianidad. La ironía socrática y el ahínco del filósofo de revelar la verdad a través de la misma constituyen el punto de partida cínico.

¹⁰¹ Reale, G.; Antiseri, D., *Historia del pensamiento... Op. Cit.*, p. 206.

¹⁰² Long, A.A., *Filosofía helenística: estoicos... Op. Cit.*, p. 114.

¹⁰³ Reale, G.; Antiseri, D., *Historia del pensamiento... Op. Cit.*, pp. 208, 210.

¹⁰⁴ Sloterdijk, P., *Crítica de la... Op. Cit.*, p. 176.

¹⁰⁵ García Gual, C., “El sabio epicúreo y el sabio estoico”, *Δαίμων: Revista de filosofía*, 30 (2003) p. 24.

Si bien, por un lado, Julia Annas expresa que no hace un estudio sobre los cínicos sino de manera “marginal”, por otro lado, aclara que los cínicos serían dignos de ser notados en un compendio histórico acerca de la ética griega. De la misma forma ocurre con Martha C. Nussbaum, quien también los discute poco y finalmente expresa: “los cínicos son ciertamente importantes en varios aspectos de la idea de la terapia filosófica”¹⁰⁶. Así pues, tomamos como referencia estos dos últimos comentarios para el análisis de los textos sobre los cínicos, con el fin de determinar cuáles son y en qué consisten las características primordiales de esta forma de pensar que las hace tener importancia en lo que Nussbaum denomina la “idea de la terapia filosófica” o, como sostiene Annas, una historia amplia acerca de ética griega. El “cinismo filosófico propone una gaya ciencia, un alegre saber insolente y una sabiduría práctica eficaz”¹⁰⁷.

El objetivo de nuestra investigación es rastrear cómo se fusionaron muchos de los postulados del ideario de los cínicos con otras escuelas helenísticas, específicamente el estoicismo y el epicureísmo. Hemos podido notar que a raíz de las prédicas de Sócrates, que luego fueron absorbidas por los cínicos como principios imprescindibles del sabio, existe una misma línea filosófica que recorre el pensamiento helenístico, en la que podemos resaltar las siguientes premisas: la importancia de la frugalidad del filósofo y la capacidad del sabio de bastarse a sí mismo y rechazar todos los bienes superfluos que las costumbres de la *pólis*, o la *paideia* tradicional, han implantado en los hombres como bienes necesarios para adquirir la felicidad.

¹⁰⁶ Nussbaum, M. C. *La terapia del...* Op. Cit., p. 27.

¹⁰⁷ Onfray, M., *Cinismos: retrato de...* Op. Cit., p. 32.

Capítulo II. Vidas de filósofos cínicos y sucesores inmediatos

Cuando se trata de las vidas de los protagonistas de los escritos cínicos que conservamos es difícil trazar una línea de tiempo de los hechos y eventos de las vidas de cada filósofo. Esto se debe, como ya lo hemos dicho, a las pocas fuentes que nos han llegado acerca de los cínicos, las cuales mencionamos en el apartado del *corpus*. El libro VI de las *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* de D.L. consiste en un estudio misceláneo que contiene algunas referencias biográficas expuestas al azar, junto con las opiniones y sentencias de cada filósofo, y muy pocas fechas –si acaso alguna- que sirvan de documentación¹⁰⁸. Como se sabe, estos escritos están basados en una vieja costumbre anecdótica y oral¹⁰⁹ que envuelve toda la tradición antigua¹¹⁰. Existen algunas hipótesis que han sido aceptadas en líneas generales por la mayoría de los investigadores. Aún así, la variedad de hipótesis expuestas son casi las mismas presentadas por los estudiosos de la Antigüedad. Hemos decidido pues, debido a la escasez de datos biográficos, presentar dichos datos casi en su totalidad con la intención de que pueda observarse cada variante.

Adicionalmente, advertimos que en cuanto a lo que la tradición de los estudios cínicos concierne, el cinismo en la Antigüedad consta de dos grandes períodos: (1) su nacimiento en el período clásico tardío y florecimiento helenístico, (2) su evolución y desarrollo posterior en el Imperio Romano¹¹¹. Además de esta clasificación, debemos mencionar el desarrollo ulterior y la influencia que procuró el cinismo en la literatura y los pensadores a partir del Medioevo pasando por el Renacimiento y la Modernidad¹¹². Nuestro estudio, valga la aclaratoria, está enfocado en los primeros y más importantes filósofos de la época griega. La documentación posterior, sobre todo de la época romana como las llamadas *Epístolas cínicas* de carácter espurio, sirve para completar algunos vacíos en los eslabones perdidos de las fuentes cínicas.

¹⁰⁸ Martín G., José A., *Filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca, Vol. 1*, Madrid, 2008, pp. 24-25.

¹⁰⁹ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 7.

¹¹⁰ “La doxografía antigua está saturada de anécdotas. Diógenes Laercio -¡hay que leerlo!- nos ofrece millares de ellas, cuyo sabor no es precisamente del agrado de los profesionales de la filosofía. En eso se equivocan, así como se equivocan cada vez que se privan del placer de ser inteligentes, o más aún, de la inteligencia de un placer” (Onfray, M., *Las sabidurías de... Op. Cit.*, p. 63).

¹¹¹ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, pp. 4-6.

¹¹² *Ibid.*, pp. 18-21.

Antístenes de Atenas

Antístenes nació en el año 445 a.C.¹¹³ y era hijo de Antístenes, el ateniense, y de una mujer cuyo nombre se desconoce pero se sabe que era originaria de Tracia (Macedonia), de donde provenían muchos de los esclavos residentes de Atenas, por lo que se cree que ella era esclava¹¹⁴. Por esta razón, D.L. (VI, 1) cuenta que Antístenes humillaba a los atenienses que se jactaban de su autoctonía mítica¹¹⁵ y se burlaban de él por ser oriundo de dos regiones (D.L., VI, 1). Sin embargo, se cuenta de Antístenes que luchó en la batalla de Tanagra (en las tierras de Beocia) durante la guerra del Peloponeso alrededor del año 426 a.C. (Tuc., *Hist.* 3-91)¹¹⁶. Así, obtuvo notoriedad¹¹⁷ y por ello Sócrates se refirió a él como un hombre más noble (γενναῖος) que otro que hubiese nacido de dos atenienses¹¹⁸.

Posteriormente, Antístenes se dedicó a la filosofía y en sus inicios fue discípulo del orador y sofista Gorgias (Eudoc., *Vio.*, 96; D.L., VI, 1)¹¹⁹, por lo cual se comenta que la mayoría de sus obras tenían un estilo retórico (D.L., VI, 1.), particularmente *Ajax* y *Odiseo*¹²⁰, y además se decía que tenía una gran elocuencia y habilidad persuasiva al hablar (D.L., VI, 14, 15; San Jerónimo, *Advers. Jovin.*, II 14). Es sabido que, aunque no nos han llegado hasta hoy, sus escritos eran numerosos y estaban divididos en diez tomos, por esto supuestamente Timón lo llamaba, burlándose, un “charlatán universal” (παντοφυῆ φλέδονά)¹²¹. Entre los tantos tratados de Antístenes (San Jerónimo, *Advers. Jovin.*, II 14), encontramos algunos dedicados al tema de la sofística, lógica o filosofía del lenguaje¹²²,

¹¹³ Según el orden cronológico hecho bajo la dirección de Brice Parain en *Historia de la filosofía: la filosofía griega*, Madrid, 2002, p. 316 y también disponible en <http://books.google.co.ve>

¹¹⁴ Macías, C., “Algunas notas sobre el ideario y modo de vida cínico”, *Analecta Malacitana* (Annal Electrónica), 26 (2009), 3-40, p. 6.

¹¹⁵ “Lejos de constituir una horda invasora en territorio conquistado, los atenienses se enorgullecían de ser indígenas del Ática.” (Cf. Farrington, B., *La civilización de Grecia y Roma*, Buenos Aires, 1979, p. 58).

¹¹⁶ José Antonio Martín manifiesta la posibilidad de que la participación de Antístenes en la guerra del Peloponeso no haya sido en Tanagra, sino más bien en Delio alrededor del 424-423, cerca de Tanagra y donde luchó también Sócrates. (Cf. Martín G., J.A., *Filósofos cínicos y... Op. Cit.*, p. 120) Varios autores presentan esta posibilidad, sin corroborar ni negar la hipótesis; sostienen que en este lugar Sócrates pudo haber conocido a Antístenes. Cf. Dudley, D., *A History of... Op. Cit.*, p. 3; Navia, L.E., *Antisthenes of Athens... Op. Cit.*, Westport CT, 2001, p. 21.

¹¹⁷ Martín G., José A., *Filósofos cínicos y... Op. Cit.*, p. 127.

¹¹⁸ D.L., VI, 1.

¹¹⁹ Martín J.A. explica la probable autenticidad de la instrucción de Gorgias a Antístenes manifestando que Gorgias “con seguridad estuvo en varias ocasiones en Atenas...” Cf. Martín G., José A., *Filósofos cínicos y... Op. Cit.*, p. 123.

¹²⁰ Sayre, F., “Antisthenes the Socratic”... *Op. Cit.*, p. 237.

¹²¹ *Ibid.*, 18.

¹²² Es sostenido, a partir de las afirmaciones de D.L., que Antístenes fue el primero en definir el *lógos* (Cf. Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 7). Por otra parte, J.A. Martín

otros a personajes homéricos o míticos¹²³ y finalmente, compuso tratados dedicados a la filosofía moral, a los problemas éticos y a los políticos (D.L., VI, 16).

De los primeros escritos tenemos, según D.L., *De la dicción o locución, De las figuras, Isócrates, De los sofistas, De la disciplina o de los nombres, De la pregunta y respuesta*, etc. Sobre los temas homéricos están los tratados *Oración de Ajax, De Homero, Helena y Penélope, De Odiseo o Ulises*, etc. Acerca de personajes míticos encontramos, por ejemplo, el escrito sobre la *Apología de Orestes* y en cuanto a los problemas éticos y morales se destacan los llamados *Del bien, De la fortaleza, De lo honesto y lo justo, De la justicia e impiedad, De la prudencia o de la fuerza*, etc. Igualmente, Antístenes compuso tratados acerca de gobernantes y de los temas que refieren a la política como *De la ley o de la República y De Alcibíades*. Finalmente, podemos resaltar los siguientes: *De la contradicción y del dialecto, De la naturaleza de los animales, Cuestión acerca de la física, Del morir, Opiniones*, etc.¹²⁴.

Luego de ser discípulo de Gorgias, Antístenes se encaminó a Sócrates, a quien acompañaba diariamente para oír sus lecciones. Tanto aprovechó de él que hizo que sus discípulos se hicieran condiscípulos de Sócrates. De él aprendió su firmeza de carácter, su impassibilidad, serenidad de ánimo y la capacidad de autodomínio (D.L., VI, 2). Estas enseñanzas “práctico-morales”¹²⁵ luego fueron aprendidas o heredadas por Diógenes, Crates, demás cínicos y también por los estoicos primeros como Zenón, por lo que D.L. llamaba a todos estos sucesores los que vienen a partir de Antístenes, “ἀπ’ Αντισθένους” (D.L., VI, 19; Arist., *Met.* 1043b 23).

Asimismo, de Antístenes sabemos que luego de la muerte de Sócrates, debatía en Cinosargo¹²⁶, un gimnasio que estaba en las afueras de la ciudad donde frecuentaban los

explica que debido a la influencia de los estudios de sofística predominantes, Antístenes tuvo una “sólida preparación no sólo en el arte oratoria y las figuras retóricas, a las que debe su elegante estilo, sino también (y en esto Martín transpola términos de nuestros tiempos a la ciencia retórica antigua) en lingüística, semántica y demás áreas filológicas de la época...” Cf. *Filósofos cínicos y...* *Op. Cit.*, p. 121.

¹²³ Abbagnano, N., *Historia de la...* *Op. Cit.*, p. 68.

¹²⁴ “A Patzer se debe la distribución temática de los volúmenes: Retóricos, I y X; Ético-políticos, II-V; Dialéctico-ontológicos, VI-VIII y Filológicos sobre poesía VIII-IX. Pero la autenticidad del X ha sido puesta en entredicho por algunos helenistas, basándose en D.L., II, 61, mientras que Giannantoni, editor y buen conocedor de la temática postsocrática y cínica, la defiende mediante un entendimiento o interpretación distinta de esa fuente”. Cf. Martín G., José A., *Filósofos cínicos y...* *Op. Cit.*, p. 123.

¹²⁵ Reale, G., Antiseri, D., *Historia del pensamiento...* *Op. Cit.*, p. 101.

¹²⁶ Dudley, D., *A History of...* *Op. Cit.*, p. 13; Recogido también por Abbagnano, N., *Historia de la...* *Op. Cit.*, p. 68.

extranjeros y otro tipo de rechazados sociales (D., *Advers. Arist.*, 23. 213)¹²⁷. Esta asociación con el Cinosargo ha sido interpretada por algunos estudiosos como una fabricación creada por los biógrafos de la Antigüedad para concederle al cinismo, como a otras escuelas, un lugar de origen¹²⁸. Por otro lado, J.A. Martín expone que cerca del Cinosargo estaba situado un templo dedicado a Heracles quien –al igual que Antístenes pero de un modo “mítico y ennoblecedor”- era hijo “bastardo” (ὑποβολιμαῖοι) de Zeus (en lugar de su padre mortal Anfitrión). Es así que, el Cinosargo, ubicado cerca del templo del héroe mítico, convierte a éste –según J.A. Martín- en el “patrono protector” del filósofo cínico¹²⁹. Las condiciones de vida que sufrió Antístenes (la amistad con Sócrates y la presencia de su trágica muerte [Pla., *Phdr.* 59b], además de sus esfuerzos como mitad extranjero¹³⁰) constituyen los principales elementos que resultaron en su dedicación a una vida filosófica.

Algunos dicen que del nombre del gimnasio donde predicaba Antístenes, “Κυνოსάργει” –perro ágil o blanco- (Hdt. V, 63; D.L., VI, 13)¹³¹, proviene la denominación de la secta cínica:

El Cinosargo concentraba toda la fuerza del emblema (del perro): estaba situado en lo alto de una colina, fuera de la ciudad, cerca del camino que conduce a Maratón. Durante un sacrificio ofrecido a Hércules, el dios preferido de los iniciados en la filosofía de Diógenes, un perro blanco, venido de no se sabe dónde, se habría apoderado con eficaz celeridad del trozo de carne destinado al dios. Rivalizar en impertinencia y ganarle de mano a los oficiantes era razón suficiente para situar al animal bajo auspicios favorables. Habiendo interrogado al oráculo sobre lo que convenía hacer, el sacrificador habría recibido la orden, o quizás el consejo, de erigir un templo en el lugar para celebrar al perro y su rapiña simbólica (...)¹³²

Sin embargo, como hemos mencionado, es considerada dudosa la conexión de Antístenes con Diógenes de Sínope y el resto de los cínicos¹³³. De la misma forma en que

¹²⁷ Goulet-Cazé explica que este gimnasio estaba reservado para los νόθοι, es decir, los hijos de las uniones ilegítimas. Cf. Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 4.

¹²⁸ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 53; Dudley, D., *A History of... Op. Cit.*, p. 6.

¹²⁹ Martín G., José A., *Filósofos cínicos y... Op. Cit.*, p. 120.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ Recogido también por Sylvester M., George *et ali*, *A History of Philosophy: From Thales to the Present Time. Vol. I.* [En línea]. 1981, p. 92. <http://tinyurl.com/6devnyc> (Acceso: 15/08/08)

¹³² Onfray, M., *Cinismos: retrato de... Op. Cit.*, pp. 36, 37.

¹³³ Por ejemplo, John Giber simplemente llama a Antístenes un “proto-cínico”. Cf. Shields, J.C. (Ed.), *The Blackwell Guide... Op. Cit.*, Oxford, 2003, p. 31.

D.L. explicaba esta posible etimología del cinismo, aclara que el mismo Antístenes se hacía llamar Ἀπλοκύων –“perro simple”, o bien, “simplemente un perro”- (D.L., VI, 13), por lo que la procedencia etimológica del cinismo pareciera ser la auto denominación de *perro* de Antístenes y luego de Diógenes, convirtiéndose así, en el nombre de los seguidores de este modo de vida¹³⁴. El término ‘cínico’ proviene del griego κυνικός, cuya raíz es la palabra κύων, que significa ‘perro’ u ‘osado’, así pues, alguien cínico o *kynicòs* es alguien perruno, semejante a un perro o tan desvergonzado como los perros. A partir de Diógenes de Sínope, esta referencia de los cínicos como “desvergonzados” se convirtió en la plataforma de la doctrina.

Vale destacar que, según la tradición más común, Antístenes es considerado el fundador de la secta cínica y el maestro de Diógenes el cínico, para D.L. no cabe duda de la autenticidad de Antístenes como maestro de Diógenes luego de haber sido seguidor de Sócrates¹³⁵. Laercio le acredita repetidas veces a Antístenes el nacimiento del cinismo y, a su vez, el de la Στοά o Pórtico (D.L., VI, 15, 19). Sin embargo, esto aún es considerado una afirmación polémica ya que la vinculación de Antístenes con Diógenes podría ser “cronológicamente imposible” y una fabricación de los estoicos deseosos de establecer un cierto linaje con el pensamiento socrático¹³⁶. Quizás esto sucedió a partir de los testimonios de Filodemo, quien manifestó que fueron los estoicos quienes fusionaron las enseñanzas de Diógenes y Antístenes dado que buscaban la vinculación con Sócrates (Fld., *Est., Papiro Herculanense* n.º 339, col. X 1)¹³⁷. Goulet-Cazé aclara que sería más preciso hablar de Antístenes como un “precursor” del cinismo¹³⁸, cuyas enseñanzas se transmitieron hasta Diógenes a través de sus escritos, tradición oral, o bien, personalmente. De tal manera que Antístenes le suministró a Diógenes sus enseñanzas de “praxis con algún fundamento en teoría”¹³⁹. El mismo Platón reconoció el “linaje ideológico”¹⁴⁰ que vinculaba a Diógenes con Sócrates, aunque de una forma un tanto distorsionada y pervertida desde su

¹³⁴ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 54.

¹³⁵ Esto es corroborado por Aeliano (VH X, XVI).

¹³⁶ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 8.

¹³⁷ Citado por J.A. Martín G. en *Filósofos cínicos y... Op. Cit.*

¹³⁸ J.A. Martín nos habla de otros autores también partidarios de la teoría de Antístenes como “iniciador” de los principios cínicos en vez de tenerlo como el fundador. Cf. *Ibid.*, p. 124.

¹³⁹ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 7.

¹⁴⁰ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, pp. 20-21.

perspectiva, ya que, afirmaba que Diógenes era un “Σωκράτης μαινόμενος” o Sócrates enloquecido (D.L., VI, 53).

Antístenes predicaba llevar un estilo de vida acorde a la naturaleza y, por lo tanto, a la virtud, mientras que despreciaba los bienes comunes de la *pólis*, pues solía decir: “καὶ τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν ἀρετῆς” (que el sabio no gobernará de acuerdo con las leyes establecidas, sino de acuerdo con las de la virtud)¹⁴¹. Durante el período en el cual vivió Antístenes –el período clásico–, el universo de cada *pólis* era bastante pequeño y cada una se regía por una élite de hombres libres por sobre el resto de la población¹⁴². No caben dudas de la posibilidad de que se encuentre parte del germen de su filosofía antinómica en el hecho de que Antístenes se encontraba constreñido a normas que éste, en su condición de mitad ciudadano y mitad extranjero (νόθος), no podía ejercer predominio ni fuerza moral, cuyas normas fueron las mismas que condenaron a Sócrates. Además, esto contribuyó a su tendencia filosófica, un tanto distinta al movimiento filosófico contemporáneo. Gonzalo Puente Ojea señala que la condición del habitante griego, integrado en la vida del ágora, debió haber procurado algún tipo de extrañamiento o alienación debido a la forma en que algunas élites intelectuales (la Academia y luego el Liceo) predicaban sus teorías en privado¹⁴³. Ojea señala, en la misma línea de B. Farrington, que debido a este enajenamiento de las escuelas filosóficas para con el resto de los hombres¹⁴⁴ surge el cinismo, una tendencia filosófica para todos los hombres, tal como Sócrates había urgido¹⁴⁵, y no como algo restringido para los miembros de los estratos privilegiados¹⁴⁶.

Luego de la guerra del Peloponeso (431-404), en la cual Antístenes parece haber contribuido, Macedonia encontró el momento perfecto en el que los griegos estaban más frágiles para conquistar las tierras helenas. Ya en el año 350 a.C. cientos de *póleis* habían cambiado su estatus de ‘ciudad independiente’ o ἀυτονομία¹⁴⁷ para formar parte de las

¹⁴¹ *Ibid.*, 11.

¹⁴² Pomeroy, S. *et al.*, *La antigua Grecia...* *Op. Cit.*, p. 275.

¹⁴³ Puente O., Gonzalo. *Ideología e historia...* *Op. Cit.*, pp. 81 – 82.

¹⁴⁴ Cf. Bryant, J.M., *Moral Codes and...* *Op. Cit.*, p. 369.

¹⁴⁵ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The...* *Op. Cit.*, p. 25.

¹⁴⁶ Bryant, J.M., *Moral Codes and...* *Op. Cit.*, p. 369.

¹⁴⁷ El término ‘autonomía’ en la antigua Grecia empezó a tener otro significado luego de la conquista Macedonia. A partir de Filipo II, ‘autonomía’ ya no significaba ‘independencia’ sino, más bien, representaba la capacidad de una *pólis* de gobernarse a sí misma, aunque rindiera cuentas y pagara tributos al rey o

demás *póleis* denominadas *koínon* o *éthnos*, que regularmente reducían todas las *póleis* a una región¹⁴⁸. Este fue un cambio importante que vivió Antístenes: decadencia económica, crisis social, la quiebra de los valores tradicionales, la ruina de las ciudades, el aumento de la pobreza, etc.¹⁴⁹. Antístenes llegó a decir que “τὰς πόλεις ἀπόλλυσθαι, ὅταν μὴ δύνωνται τοὺς φαύλους ἀπὸ τῶν σπουδαίων διακρίνειν” (las ciudades perecen en el momento en que no pueden distinguir a los malos de los buenos) (D.L., VI, 5).

Las fechas de su muerte varían entre los años 365 y 361 a.C. según distintos autores¹⁵⁰. Las razones de su muerte también son variadas: se dice que ya en su vejez sufría una terrible enfermedad¹⁵¹ que le causaba un espantoso dolor y D.L. cuenta que su amigo y discípulo Diógenes acudió a este con un puñal para ayudarle a deshacerse de sus dolencias. Mientras Antístenes gritaba cómo podría librarse de sus males, Diógenes le señalaba un cuchillo y le decía “éste”. Antístenes le replicó “τῶν πόνων”, εἶπον, “οὐ τοῦ ζῆν” (de los dolores dije, pero no de la vida) (D.L., VI, 18). Otros comentan que Antístenes habría aceptado el puñal de Diógenes y que murió por su propia mano.

Diógenes de Sínope

Nació hacia el 404 a.C.¹⁵² y fue hijo de un banquero llamado Hicesio, de quien se dice que fabricó una moneda adulterada por lo que su hijo tuvo que huir de su tierra natural Sínope al sur de Mar Negro (D.L., VI, 20). Otras fuentes, cuenta D.L., manifiestan que fue Diógenes quien adulteró la moneda y ambos –padre e hijo- huyeron desterrados (D.L., VI, 20). Una tercera fuente afirma que Diógenes fue director de la “Casa de Moneda” y que fue persuadido a adulterarla. Se dice que confundió el oráculo de Delfos o Delos y creyó que se

monarca de turno. Así, garantizando su libertad y proceso democrático (δημοκρατία). Cf. Herman Hansen, M., *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*, New York, 2006, p. 50.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 49.

¹⁴⁹ Mercado, J. y Espejo, C.M.R., *Consideraciones en torno al Siglo IV a C. en Atenas Clásica*. [En línea]. <http://tinyurl.com/4lb86oq> (Acceso: 02/02/09), p. 18.

¹⁵⁰ Dudley, por ejemplo, asegura que murió en el 361. Mientras que según Eudocia (*Vio.*, 96), Antístenes murió a los 70 años, es decir, en el año 375 ó 374 a.C. según la fecha de nacimiento que se acepte. Sin embargo, Plutarco (*Lic.*, 30) cita a Antístenes con comentarios acerca de la batalla de Leuctra (371 a.C.), por ende, se tiende a fijar su muerte entre los años 367 y 366 a.C. (Cf. Sayre, F., “Antisthenes the Socratic”... *Op. Cit.*, p. 240).

¹⁵¹ Parain, B. (Dir.), *Historia de la... Op. Cit.*, p. 261.

¹⁵² Generalmente se establece la vida de Diógenes de Sínope del 404 al 323 a.C., Cf. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>; Parain, B. (Dir.), *Historia de la... Op. Cit.*, p. 261; otros estiman la fecha alrededor del 413 a.C., Cf. Mondolfo, R., *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, 1952, p. 180; El antiguo Suidas reporta que Diógenes nació en el reino de los Treinta en Atenas, que duró diez meses en el año 404 a.C. (Cf. Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, pp. 8-9).

le permitiría falsificar la moneda; luego, cuentan que fue desterrado o bien que huyó por miedo a serlo. También se dice que fue su padre Hicesio quien le dio la moneda que luego falsificó y que por ello Hicesio murió en la cárcel mientras que Diógenes huyó hasta el oráculo de Delfos¹⁵³ para preguntar qué debía practicar para ser célebre, a lo que el oráculo le respondió: “τὸ νόμισμα παραχαράττειν” (falsificar o acuñar la moneda). Esto expresa también “reacuñar las convenciones” y/o “troquelar las normas con nuevo cuño”. La palabra *nómisma* es de la misma raíz que *nómos* “convención, acuerdo, ley”¹⁵⁴.

D.L. utiliza tres expresiones distintas aparentemente sinónimas del acto de falsificar la moneda, entre las cuales se encuentran –además del τὸ νόμισμα παραχαράττειν– los lemas “τὸ κέρμα ἐκιβδήλευσε” y “τὸ νόμισμα διαφθείραι”. Según F.C. Bordoy, Laercio utiliza la acepción τὸ κέρμα (dinero, monedas sueltas) para “deshacer cualquier equívoco en relación con el significado de la expresión oracular en la que τὸ νόμισμα puede ser entendida como (...) ‘costumbre’ o ‘legislación’”¹⁵⁵. No obstante, Bordoy explica posteriormente, que distintos testimonios de Aristóteles, Teognis, Eurípides y otros, demuestran que antiguamente la analogía entre la moneda adulterada y los falsos amigos, los malvados o los peores ciudadanos era muy frecuente y casi un tópico. Esto explica que la máxima hubiera pasado “sin dificultad del ámbito restringido de la falsificación monetaria, al de la política y la moral”¹⁵⁶.

La consulta al oráculo es un tópico en la vida de algunos filósofos, como para Sócrates (Pla., *Ap.*, 20e-21a) -hecha por Queronte- y para Zenón (D.L., VII, 2). Así, la hipótesis de la falsificación de la moneda tanto por parte de su padre (el banquero) como del mismo Diógenes –procedente o no del oráculo confuso¹⁵⁷- constituye el germen de la plataforma filosófica de Diógenes y su *modus vivendi*, que bien podría catalogarse como independiente del legado de Antístenes y una atribución propia en la filosofía cínica¹⁵⁸. Lo

¹⁵³ “Sorpresivamente, la evidencia numismática encontrada en este siglo pareciera confirmar la historia del exilio de Diógenes, aunque esto podría ser la única parte confiable de la biografía de Diógenes”. Cf. Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 8; Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 12.

¹⁵⁴ García Gual, C., *Epicuro, Op. Cit.*, p. 33.

¹⁵⁵ Casadesús Bordoy, F., “Diógenes Laercio VI 20-21: ¿En qué consistió la falsificación de la moneda (*to nomisma paracharattein*) de Diógenes de Sínope?”, *Estudios Clásicos*, 131 (2007), 45-62, pp. 52-58.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ Cf. Flacelière, R., *Adivinos y oráculos griegos*, Buenos Aires, 1993; Hernández De la Fuente, D., *Oráculos griegos*, Madrid, 2008.

¹⁵⁸ Francesc Casadesús B. explica que Diógenes Laercio “al situar el relato de la reacuñación de la moneda al comienzo de la biografía de Diógenes (...) pretendía resaltar lo que consideraba la característica más

más probable es que el pronunciamiento oracular haya sido un invento posterior, sin embargo, Luis Navia explica que la intención detrás de la invención radica en prestar credibilidad y respeto a la misión filosófica de Diógenes¹⁵⁹.

De cualquier forma, las distintas historias de por qué Diógenes huyó, o llegó a Atenas, están de alguna manera conectadas con su dedicación posterior a la filosofía¹⁶⁰, pues él mismo lo reconoce al afirmar que a causa del exilio se dedicó a la vida filosófica¹⁶¹: “A uno que le echaba en cara su exilio, le dijo: ‘Pero por ese motivo, miserable, vine a filosofar’. Y otra vez, cuando uno le dijo: ‘Los sinopenses te condenaron al destierro’, dijo: ‘Y yo a ellos a la permanencia en su ciudad’” (D.L., VI, 49).

D.L. cuenta que Diógenes se hizo discípulo de Antístenes cuando éste, con la intención de rechazarlo, “levantaba contra él su bastón” y Diógenes “le ofreció su cabeza y dijo: ‘¡Golpea! Sin duda no encontrarás un palo tan duro que me alejará de ti mientras que hablando me enseñes algo’” (D.L., VI, 21). Aunque esta vinculación podría ser una invención posterior tanto de D.L. como de algunos estoicos¹⁶² ésta es la suposición aceptada por D.L., quien afirma: “Desde entonces fue discípulo suyo, y, como exiliado que era, adoptó un modo de vida frugal” (D.L., VI, 21). Al igual que Antístenes y Sócrates, Diógenes vestía de la forma más simple, duplicó el palio, andaba con bastón y una alforja (D.L., VI, 22, 23). Además, según algunas representaciones antiguas Diógenes vivía en un tonel o barril, sin embargo, esto no ha sido aceptado del todo por los investigadores actuales¹⁶³.

importante del modo de vida del sinopense y que le había guiado en su modo de actuar y pensar a lo largo de toda su vida, y, por añadidura, explicaba el motivo por el que la expresión τὸ νόμισμα παραχράτειν adquirió, como símbolo y lema del comportamiento cínico, una dimensión paradigmática” (Casadesús Bordoy, F., “Diógenes Laercio VI”... *Op. Cit.*, p. 47).

¹⁵⁹ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 17.

¹⁶⁰ Goulet-Cazé llama esta “falsificación de la moneda” o “transmutación de los valores” (τὸ νόμισμα παραχράτειν) “la metáfora central de la actividad filosófica de Diógenes”. Cf. Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 8.

¹⁶¹ Casadesús Bordoy, F., “Diógenes Laercio VI”... *Op. Cit.*, p. 47.

¹⁶² Epicteto menciona la posibilidad de amistad entre Antístenes y Diógenes y éste, a su vez, como amigo de Crates. Cf. Arr., *Epict.*, 3.22.

¹⁶³ Las grandes autoridades en este respecto fueron Séneca (*Ep.* 99), Luciano (*Hist. Conscr.*, II y III) quien afirma que también usaba tina en Corinto, D.L. (VI, 23) y hasta Juvenal (14.308), quien dijo: “*Alexander testa vidit in ilia magnum habitatorem*” [Alejandro observó al gran habitante en aquella ánfora] y *Dolia nudi non ardent Cynici* [el cínico nudista no se atormenta por su tonel]. También podemos encontrar referencias de Diógenes y su tina en San Jerónimo (*Advers. Jovin.* II 14). Sin embargo, aunque tanto Plutarco como Arriano, Cicerón y Valerio Máximo refieren a Diógenes soleándose, éstos no mencionan el tonel. Más importante aún, tenemos a Epicteto (Arr. *Epict.* 3.24) quien a pesar de una descripción larga y cuidadosa del estilo de vida de

Jean Brun expone la probabilidad de que Diógenes haya viajado bastante, aunque existan pocos escritos que lo prueben¹⁶⁴; no obstante, William Smith nos cuenta de un viaje a Egina relatado por D.L., en el que iba Diógenes, el barco fue tomado por piratas (Arr., *Epict.*, 2.13) y Diógenes fue cogido como prisionero y vendido como esclavo¹⁶⁵, en cuya venta terminó como instructor de los hijos de Jeníades¹⁶⁶. Cuando le preguntaron qué sabía hacer, respondió: “Gobernar hombres (...) si alguien quiere comprarse un amo”¹⁶⁷. Así fue que Jeníades de Corinto lo compró y decidió que fuese el instructor de sus hijos y fue liberado para este efecto¹⁶⁸. De su viaje a tierras lacedemonias tenemos dos referencias en el texto de D.L., en la primera, se cuenta que “cuando le preguntaron en qué lugar de Grecia se veían hombres dignos, contestó: ‘Hombres en ninguna parte, muchachos en Esparta’” (D.L., VI, 27)¹⁶⁹; de la segunda referencia, se dice que Diógenes regresaba de Esparta a Atenas y que se le preguntó de dónde y adónde, a lo que respondió: “De la habitación de los hombres a la de las mujeres” (D.L., VI, 59). Es curioso, en este sentido, que se revele en su epístola veintisiete que haya sido desterrado de Esparta¹⁷⁰.

De su vida en Atenas se cuenta que recorría el ágora con una linterna encendida –en plena luz del día- en busca de un hombre (D.L., VI, 41). Diógenes buscaba un hombre que en vez de utilizar palabras y discursos inteligentes se comportara inteligentemente¹⁷¹, un hombre que no se dejara engañar por las tradiciones y costumbres desvirtuadas y un hombre que conduzca su praxis filosófica como un modo de vida en vez de una disciplina intelectual¹⁷². Entre todo el tumulto de gente y movimiento que transcurría en el mercado ateniense, Diógenes necesitaba de una lámpara durante el día para conseguir a dicho

Diógenes, no menciona el barril. Cf. Smith, W., *A dictionary of Greek and Roman biography and mythology*. [En línea]. London. <http://tinyurl.com/4eq7cmf> (Acceso: 10/12/08).

¹⁶⁴ Cf. Parain, B. (Dir.), *Historia de la... Op. Cit.*, p. 261.

¹⁶⁵ Smith, W., *A dictionary of... Op. Cit.*

¹⁶⁶ Parain, B. (Dir.), *Historia de la... Op. Cit.*, p. 261 partiendo del D.L., VI, 29-30, y éste, a su vez, de Menipo en la *Venta de Diógenes* y de Eubulo, cuyo escrito lleva el mismo nombre.

¹⁶⁷ Esta referencia también está en el texto de D.L. pero el compilador lo toma de Eubulo en su *Venta de Diógenes*.

¹⁶⁸ Smith, W., *A dictionary of... Op. Cit.*

¹⁶⁹ Esta admiración por los espartanos se debía al estilo de vida que llevaban, cuyos principios eran el ascetismo, la simpleza y severidad, principios muy alejados del materialismo y la vanidad que encontraba en los demás sitios (Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 60).

¹⁷⁰ Malherbe, Abraham J. (Ed. y Trad.), *The Cynic Epistles... Op. Cit.*, p. 119.

¹⁷¹ “He seems to have ridiculed and despised all intellectual pursuits which did not directly and obviously tend to some immediate practical good” [Diógenes parece haber ridiculizado y despreciado cualquier persecución intelectual que no encaminara de manera directa hacia algún bien práctico]. Cf. Smith, W., *A dictionary of... Op. Cit.*; D.L., VI, 22. En este sentido, el cinismo podría ser considerado un predecesor del epicureísmo.

¹⁷² Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 21.

hombre. Sus días constaban de este tipo de acciones, unas más atrevidas que otras¹⁷³, para despertar en lo más interior de algún ateniense la aptitud para la filosofía.

Decía de sí mismo que era un perro¹⁷⁴ de los que reciben muchos elogios (D.L., VI, 55). Desde una distancia y de forma vicaria el estilo de vida cínica era respetado por muchos pero pocos tenían el coraje y la claridad mental necesarios para imitar o emularlo¹⁷⁵. Al parecer, este “perro” era querido entre la comunidad ateniense: “cuando un muchacho rompió la tina donde habitaba, a éste le apalearon, y le procuraron otra a Diógenes” (D.L., VI, 43). A pesar de sus extravagancias había una gran cantidad de gente que estimaba su forma de vida, por ejemplo, se dice que después de su muerte una estatua de bronce¹⁷⁶ fue erigida en su nombre con la siguiente inscripción:

γηράσκει και χαλκὸς ὑπὸ χρόνου, ἀλλὰ σὸν οὔτι κῦδος ὁ πᾶς αἰὼν,
Διόγενες, καθελεί· μούνος ἐπεὶ βιοτᾶς αὐτάρκεα δόξαν ἔδειξας
θνατοῖς καὶ ζῶᾶς οἴμον ἔλαφροτάταν [Hasta el bronce envejece con el
tiempo, pero en nada tu gloria la eternidad entera, Diógenes, mellará.
Pues que tú sólo diste lección de autosuficiencia a los mortales con tu
vida, y mostraste el camino más ligero del vivir].

D.L., VI, 78; AP, XVI, 334.

Sus encuentros tanto con Alejandro Magno como con Filipo (bien sean ficticios o reales¹⁷⁷) son relatados exaltando la grandeza del filósofo¹⁷⁸. Según D.L., Hecatón en su primer libro de *Anécdotas* relata que Alejandro Magno había dicho que de no haber sido Alejandro, le hubiese gustado ser Diógenes el cínico (ὡς φησιν Ἐκάτων ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Χρειῶν. φασὶ δὲ καὶ Ἄλέξανδροδ εἰπεῖν ὡς εἶπερ Ἄλέξανδρος μὴ ἐγεγόνειν, ἠλέθησα ἂν Διογένης γενέσθαι) (D.L., VI, 32; Plu., *Al.*, 14). Otra anécdota cuenta que una vez Alejandro acudió a Diógenes y le dijo: “Yo soy Alejandro, el gran rey”, y Diógenes le respondió: “Y yo Diógenes el Perro”. Al preguntarle por qué se llamaba así, Diógenes

¹⁷³ Actos como masturbarse o evacuar en el ágora; D.L., VI, 46, 69.

¹⁷⁴ Ocasionalmente, Diógenes decía que era comparado con un perro por su habilidad de actuar como un guardián cuyo deber era mantener a la gente en el camino correcto (Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 45).

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ “Diógenes fue representado en numerosos monumentos conmemorativos de pequeñas dimensiones diseminados aquí y allá” (Onfray, M., *Cinismos: retrato de... Op. Cit.*, pp. 33-34; AP, VII, 63).

¹⁷⁷ En uno de los encuentros de Alejandro con Diógenes, en el cual Alejandro se llama a sí mismo *Magno* o *rey*, esto, al parecer, es cronológicamente imposible considerando que debió haber sucedido prontamente luego de la sucesión de Alejandro, y antes de su expedición persa, no se podría haber llamado a sí mismo “magno”, cuyo título no le fue conferido hasta haber obtenido las victorias del éste, después de las cuales nunca regresó a Grecia (Smith, W., *A dictionary of... Op Cit.*).

¹⁷⁸ Existen relatos de Diógenes con otros grandes hombres, como Perdicas (D.L., VI, 44) y Antípater (D.L., VI, 66).

respondió: “Porque muevo el rabo ante los que me dan algo, ladro a los que no me dan, y muerdo a los malvados” (D.L., VI, 60). En otro encuentro, Alejandro alzado ante él, le preguntó: “¿No me temes?”, Diógenes le dijo: “¿Por qué? ¿Eres un bien o mal?” y Alejandro le respondió: “Un bien”, entonces, Diógenes le replicó: “¿Pues quién teme un bien?” (D.L., VI, 68). De esta forma se presentaba Diógenes ante “el gran rey”, inmutable ante su magnanimidad. La anécdota más conocida y divulgada acerca de un encuentro entre Diógenes y Alejandro es la siguiente: “ἐν τῷ Κρανείῳ ἡλιουμένῳ αὐτῷ Ἀλέξανδρος ἐπιστάς φησιν, “αἰτησὼν με ὃ θέλεις.” καὶ ὅς, “ἀποσκότησόν μου,” φησί” (Cuando tomaba el sol en el Craneo se plantó ante él Alejandro y le dijo: “Pídeme lo que quieras”. Y él contestó: “No me hagas sombra”) (D.L., VI, 38).

Asimismo, tenemos una anécdota de un encuentro con el padre de Alejandro, Filipo de Macedonia: Diógenes fue tomado cautivo en la batalla de Queronea, en Beocia, durante la lucha de Atenas y Tebas contra Macedonia en el año 338 a.C. La anécdota cuenta que cuando Filipo le preguntó a Diógenes quién era éste le contestó: “un observador de tu ambición insaciable”. Entonces Filipo –al estar acostumbrado a vivir entre aduladores que siempre decían lo que quería oír o que temerosos y humillándose pedían piedad¹⁷⁹- puso en libertad a Diógenes tras sentir admiración por su valentía y honestidad (D.L., VI, 16; Arr., *Epict.*, 3.22).

Pausanias (2.2) nos cuenta que al pasar por Corinto, en la entrada, estaba ubicada la tumba de Diógenes¹⁸⁰ lo que pareciera corroborar la historia de que el cínico permaneció en su vejez, ya hasta su muerte, en la casa de Jeníades. Asimismo, podemos agregarle a esto el hecho de que las variadas hipótesis de la muerte de Diógenes son muy distintas y el mismo D.L. las comenta todas especificando que no se conoce su verdadero destino (D.L., VI, 76ss). Es posible que por llevar una vida tranquila y poco difundida en casa de Jeníades, acorde con una vejez normal durante los últimos días de su vida, haya existido tanta incertidumbre y distintos relatos rodeando de su muerte. Según algunas versiones, Diógenes habría muerto por suicidio. También se rumora que la muerte del filósofo fue

¹⁷⁹ Fernández Agis, D., “La política de la verdad”, *La lámpara de Diógenes: revista de filosofía*, 12 y 13 (2006), 153-159, p. 153.

¹⁸⁰ Cf. D.L.VI, 77.

alrededor del mismo momento en el que murió Alejandro Magno (D.L., VI, 45; Plu., *Virt. mor.*, 717c)¹⁸¹.

Diógenes el cínico es representado según distintas fuentes de la Antigüedad de un modo idealizado, moralizante, o bien, en una faceta completamente distinta como es el caso de Luciano de Samosata, quien en su *Venta de vidas* retoma el motivo literario de la venta del esclavo filósofo, en el que se destacan la autosuficiencia y la libertad al hablar punzantes del cínico, aunque sean poco atractivas al comprador y sólo se venda por dos óbolos. En los *Diálogos de los muertos*, Luciano se apega un poco más a la representación del cínico mordaz y moralizante en el que Diógenes pasea por el Hades reprochando a quienes en vida tenían orgullo de belleza o riqueza y en el Hades se encuentran igual de feos y pobres, sin reinos ni ejércitos¹⁸².

Según D.L., son suyos los siguientes diálogos: *Cefalión*, *Ictias*, *Corneja*, *Pórdalo*, *Pueblo de Atenas*, *República*, *Tratado de Ética*, *Acerca de la riqueza*, *Erótico*, *Hipsias*, *Aristarco*, *Sobre la muerte*, *Cartas*; También le acreditan las tragedias: *Helena*, *Tiestes*, *Heracles*, *Aquiles*, *Medea*, *Crisipo*, *Edipo*. Por otro lado, Sosícrates, en el primer libro de su *Tradición*, y Sátiro en el cuarto de sus *Vidas*, dicen que nada es de Diógenes. Sátiro le atribuye las tragedias a un amigo íntimo de Diógenes llamado Filisco de Egina y un tal Soción, en su séptimo libro, dice que sólo son del cínico las siguientes obras: *Sobre la virtud*, *Sobre el bien*, *Erótico*, *Mendigo*, *Tolmeo*, *Pórdalo*, *Casandro*, *Cefalión*, *Filisco*, *Aristarco*, *Sísifo*, *Ganimedes*, *Anécdotas*, *Cartas* (D.L., VI, 80).

Crates, Metrocles e Hiparquia¹⁸³

Según Goulet-Cazé, Crates de Tebas fue el cínico más influyente después de Diógenes¹⁸⁴, y como relata D.L., él fue dueño de muchas tierras y riquezas y al hacerse cínico (alrededor del 328 a.C.) las repartió todas entre sus conciudadanos (D.L., VI, 87). De

¹⁸¹ Sin embargo, estudiosos posteriores refutan esta hipótesis: “Murió de edad cerca de los noventa años, según algunos, el mismo día que murió Alejandro, pero otros quieren que sobreviviese algunos años a aquel príncipe”. Cf. Patxot, F., *Los héroes y las grandezas de la tierra* (Tomo III), Barcelona, 1855, p. 458.

¹⁸² Luc., *Vit.Auct.*; *DMort.*, I *Diógenes y Pólux*, XI *Crates y Diógenes*, XIII *Diógenes y Alejandro*, XXIV *Diógenes y Máusolo*, XXVII *Diógenes*, *Antístenes*, *Crates y un pobre*.

¹⁸³ Es necesario resaltar que de las vidas de estos cínicos es aún más escaso el material de apoyo, por ende, lamentamos la forma repetitiva y engorrosa de citar continuamente las mismas fuentes.

¹⁸⁴ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 9; D.L. lo llama uno de los más ilustres discípulos del *Perro*, no obstante, comenta que según Hipóboto, Crates no fue discípulo directo de Diógenes, sino, más bien, de Brisón de Acaya. Cf. D.L., VI, 85.

este tebano hijo de Ascondas se cuenta, además, que su apariencia era de estilo cómica y de joroba y que por ser tan feo al hacer gimnasia se burlaban de él (D.L., VI, 91). Acostumbrado a esto se decía a sí mismo: “¡Ánimo Crates! Es por bien de tus ojos y de todo tu cuerpo. A esos que se burlan, ya los verás, torturados por la enfermedad, felicitarte, mientras se hacen reproches a sí mismos por su negligencia” (D.L., VI, 91). William Smith comenta que Crates fue un personaje bastante peculiar en una época donde abundaban todo tipo de rarezas¹⁸⁵.

Tenía de amigo cínico a Metrocles, quien le presentó a su hermana Hiparquia de Maronea, a quien convirtió en su esposa (Arr., *Epict.*, 3.22). Este matrimonio no era como los típicos de Grecia¹⁸⁶, de hecho, de acuerdo al cinismo de Diógenes, estaban unidos sólo por mutuo acuerdo¹⁸⁷, como un matrimonio de perros (κυνογάμος). La historia cuenta que Hiparquia rechazó a todos los demás pretendientes de dinero, nobleza, o hermosura pues ella estaba enamorada de Crates y, al igual que su hermano Metrocles, quedó cautivada por sus doctrinas¹⁸⁸. Los padres de Hiparquia llamaron a Crates para que los ayudara a disuadirla pues ella había amenazado con el suicidio si no la entregaban a él, y éste, al no poder convencerla se desnudó ante ella y dijo: “Éste es el novio, ésta tu hacienda, delibera ante esta situación. Porque no vas a ser mi compañera si no te haces con estos mismos hábitos”¹⁸⁹. Ambos adoptaron la vida simple del cinismo, en condiciones iguales al estilo de vida del *Perro*¹⁹⁰. Así,

Hermana de la filosofía de los cínicos más populares, Hiparquia no vacilaba en exhibir su sexualidad como si se tratara de un *happening* destinado a los caminantes. El sibilino Sexto Empírico cuenta la anécdota¹⁹¹: “como cuando la mayoría de los hombres se retiran para unirse con sus mujeres, mientras que Crates se unía públicamente con Hiparquia”.

S.E., *P.*, I 14, 145; 150, 153.

Por otro lado, se sabe de Metrocles que fue discípulo de Crates luego de haber sido seguidor de Teofrasto el peripatético. Goulet-Cazé manifiesta la posibilidad de que

¹⁸⁵ Smith, W., *A dictionary of... Op. Cit.*

¹⁸⁶ Sobre el matrimonio ateniense Cf. Jones, J.W., *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford, 1956, pp. 176, 186-187.

¹⁸⁷ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 10; D.L., VI, 97.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 10; D.L., VI, 97.

¹⁹¹ Onfray, M., *Cinismos: retrato de... Op. Cit.*, p. 40.

Metrocles haya sido quien primero coleccionó y publicó las *chreíai* cínicas¹⁹², ya que compuso un escrito que llevaba este título. Según Smith, él mismo quemó sus trabajos. También se dice de él, que ya en su vejez se procuró la muerte bajo ahogamiento. Como hemos visto, el suicidio, o el rumor del mismo, continúa siendo un lugar común de la anecdótica cínica, y este es un elemento filosófico que luego acompañó al estoicismo (como veremos más adelante).

La forma en que D.L. nos relata cómo Metrocles se unió al cinismo de Crates es, en su esencia, una enseñanza o lección del cinismo. Veamos, Metrocles:

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

D.L., VI, 94.

Por su lado, Crates se sintió atraído a la filosofía cínica al ver en una tragedia a Télefo “que llevaba un pequeño hato y nada más en una situación lamentable” (D.L., VI, 87). Como Crates tenía muchas riquezas, sintió admiración por un estilo de vida en el que nada era necesario para obtener la virtud, sino sí mismo. Así, según D.L., éste era conocido como “el abre-puertas” (Θυρεπανοίκτης), puesto que entraba a cualquier casa aconsejando a sus habitantes (D.L., VI, 86). Hiparquia, al adentrarse en el mundo filosófico, comenzó a asistir a las reuniones reservadas exclusivamente para hombres y comúnmente defendía con éxito su posición de practicar filosofía en vez de dedicarse a una vida de la típica mujer griega¹⁹³:

Fue precisamente en un banquete en casa de Lisímaco donde rebatió a Teodoro el apodado el Ateo, dirigiéndole el sofisma siguiente: Lo que no sería considerado un delito si lo hiciera Teodoro, tampoco será considerado un delito si lo hace Hiparquia. Teodoro no comete delito si se golpea a sí mismo, luego tampoco lo comete Hiparquia si golpea a Teodoro. Él no replicó a esta frase, pero le arrancó el vestido. Pero Hiparquia ni se alarmó ni quedó azorada como una mujer cualquiera. Sino

¹⁹² Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 10.

¹⁹³ *Ibid.*

que, cuando él le dijo: “¿Ésta es la que abandonó la lanzadera en el telar?”¹⁹⁴, respondió: “Yo soy Teodoro. ¿Es que te parece que he tomado una decisión equivocada sobre mí misma, al dedicar el tiempo que iba a gastar en el telar en mi educación?”.

D.L., VI, 98.

Entre las pocas referencias que tenemos sobre Crates e Hiparquia, existe un dato curioso: supuestamente, la casa de Hiparquia fue destruida (o habitada) por Filipo de Macedonia, como la de Crates, a su vez, por Alejandro (D.L., VI, 88). Así, cuando Alejandro Magno le ofreció reconstruir Tebas, luego de desmantelarla (Plu., *Al.*, 11, 11; Arr., *An.*, I.9), Crates le dijo: “¿Qué más da? Probablemente otro Alejandro la arrasará de nuevo” (D.L., VI, 93). De estas referencias podemos constatar que ambos cínicos, en efecto, vivieron durante la misma época de Diógenes y hasta después de su muerte, lo que nos permitiría aceptar un período de vinculación entre Crates y Diógenes.

Eratóstenes cuenta que Crates e Hiparquia tuvieron un hijo llamado Pasicles –como el hermano de Crates¹⁹⁵–, y que al tener la edad apropiada y terminar la milicia, su padre lo llevó a casa de una esclava y prostituta para que se casara con ella, diciendo que “los amoríos de los adúlteros eran motivo de tragedia, pues tienen como pago destierros y asesinatos; mientras que los de los que se lían con heteras resultan cómicos, pues a partir de la intemperancia y la embriaguez concluyen en locura” (D.L., VI, 89). A su hija, según el mismo Crates, la entregó en matrimonio a sus discípulos dándole treinta días de prueba en asuntos de filosofía (D.L., VI, 93). También nos cuenta Demetrio de Magnesia que Crates confió su dinero a un banquero con la instrucción de dársela a sus hijos si resultaban ‘corrientes’, en cambio, si se dedicaban a la filosofía no lo necesitarían, en dado caso recomendó que repartiera su dinero al pueblo (D.L., VI, 88).

Crates decía que “tenía de patria la falta de renombre y la pobreza, invencibles ante la Fortuna, y que era conciudadano de Diógenes, a quien no pudo atacar la envidia” (D.L., VI, 93). Es de notar que intentó seguir fielmente a Diógenes y la doctrina cínica. Epicteto lo refiere como alguien que tenía seguridad en sí mismo y confianza en las cosas que practicaba, al igual que Diógenes. Asimismo, Epicteto comparó la forma en que Diógenes le habló al gran Alejandro, a los piratas que lo capturaron y a Jeníades, con la manera en

¹⁹⁴ Frase de Eurípides, *Bacantes*, 1236.

¹⁹⁵ Quien también fue discípulo de Crates, Cf. Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 10.

que Crates les habló a los tiranos (Jen., *HG*, II), a ciertos jueces y cómo habló alguna vez cuando estuvo en prisión (Arr., *Epict.*, 2.13).

Zenón de Citio lo refiere en sus *Anécdotas* diciendo que no le importaba la fealdad ni que otros lo notaran, al coser a su vestido una piel de cordero (D.L., VI, 91). Así pues, regularmente vivía envuelto en una muselina o sábana. Zenón fue discípulo de Crates, como cuenta D.L., y hace referencia a una vinculación con Sócrates al comentar la forma que el estoico siguió a Crates: Se dice que Zenón naufragó cerca del Pireo y al dirigirse a la ciudad se sentó en una tienda de libros a leer sobre Sócrates en los escritos de Jenofonte. Quedó maravillado y le preguntó al librero dónde se hallan hombres como aquél. Pasaba por allí Crates y el librero lo señaló diciendo “sigue a ese” (D.L. VII, 3). Así, Zenón lo siguió, y se le oía decir que “después de haber naufragado es cuando navego felizmente” (D.L., VII, 4) y “bien hace la Fortuna que me impele a la Filosofía” (D.L., VII, 5).

Cuenta también D.L. que Crates intentaba curar a Zenón de ser demasiado honesto aunque muy apto para la filosofía. Así, Zenón compuso una *República* bajo las enseñanzas de Crates (D.L. VII, 4) de la misma forma en que Crates compuso un libro bajo el mismo título, basado en las enseñanzas de Diógenes. Podemos observar que en los escritos de Zenón, de otros estoicos y hasta en diálogos del mismo Platón se defendían pautas similares a las expuestas en la *Politeía* de Diógenes (como el amor libre y la comunidad de hijos, que estudiaremos más adelante).

Finalmente, Zenón se apartó de Crates y fundó su propia escuela. Crates, por su lado, murió muy viejo y fue enterrado en Beocia¹⁹⁶, según D.L., después de haber escrito un libro de *Cartas* filosóficamente elevado y similar en estilo a Platón (D.L., VI, 98). Además compuso *Tragedias*, de excelente estilo y muy filosóficas, de donde provienen los siguientes versos:

οὐχ εἷς πάτρας μοι πύργος, οὐ μία στέργη, πάσης δὲ χέρσου καὶ πόλισμα καὶ δόμος ἔτοιμος ἡμῖν ἐνδαιτᾶσθαι πάρα. [No es mi patria una torre o una casa; sí que todos los pueblos de la tierra me sirven de mansión y de triclinio].

D.L., VI, 98.

¹⁹⁶ Plutarco compuso una biografía detallada del filósofo cínico, que lamentablemente se ha perdido.

Otros cínicos más

Hubo otros discípulos cínicos entre los cuales estaba Onesícrito, quien acompañó a Alejandro por Asia, y tuvo encuentros en la India con los gimnosofistas y, luego, en su avanzada vejez fue seguidor de Diógenes (Plu., *Al.*, 65). Mónimo de Siracusa fue discípulo de Crates y su obra se caracterizó en la *paignía* (juego, deporte) que tenía una cualidad “seriocómica” o serioburlesca, típica de los seguidores de Crates¹⁹⁷. El cínico más famoso después de Antístenes, Diógenes y Crates fue Menipo de Gádara. Menipo fue uno de los autores de más influencia en el período helenístico y el único específicamente llamado *spoudogeloíos* (serioburlesco) en la Antigüedad¹⁹⁸. Así, a pesar del poco valor dado por D.L. a este antiguo cínico, Goulet-Cazé nos explica su importancia aclarando que a éste se le acredita la invención de la sátira menipea, como su nombre lo indica. Las posteriores imitaciones por parte de Luciano y Varrón de sus obras –que le atribuye D.L.¹⁹⁹– reflejan la influencia posterior de este autor como propulsor del cinismo a través de su sátira como fuente primaria de este género en la literatura europea²⁰⁰. Además, vale destacar, “Menipo” se convirtió en personaje literario particularmente popular en autores neolatinos del renacimiento²⁰¹.

También fue discípulo de Crates –entre muchos otros maestros– Bión de Borístenes, quien vivió más o menos entre los años 335 y 245 a.C.²⁰². Prueba de su disposición cínica está atestiguada en una referencia que hace Cicerón en la que Bión afirma en un estilo irónico que no tiene sentido arrancarse los pelos de la cabeza al tener pesar, debido a que la calvicie no cura la aflicción (Cic., *DT*, 3.26). A éste cínico se le atribuye el origen de la *diatribé* y referencias en Horacio y otros escritos sugieren tendencias eclécticas e igualmente un extraordinario talento literario²⁰³. Finalmente, podemos mencionar a los

¹⁹⁷ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 11. Cf. Demetr., *Eloc.*, 170.

¹⁹⁸ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 11. Cf. Estr., *Chr.*, XVI 2.29, C 759.

¹⁹⁹ No obstante D.L. aclara que hay algunos que consideran que dichas obras no le pertenecen a Menipo (Cf. D.L., VI, 100).

²⁰⁰ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, pp. 11, 265-293; Cf. Weinbrot, H.D., *Menippean satire reconsidered: from antiquity to the Eighteenth century*, Baltimore, 2005.

²⁰¹ Cf. El capítulo “Menippus in Antiquity and the Renaissance” de Joel C. Relihan del estudio de los cínicos editado por Branham, R.B. y Goulet-Cazé, M.O.

²⁰² Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 11.

²⁰³ *Ibid.*

cínicos Cércidas de Megalópolis quien vivió alrededor de los años 290 y 220 a.C.²⁰⁴ y Menedemo, que fue discípulo de Colotes de Lámpsaco.

Epicuro

Hijo de Neocles y Queréstrata, Epicuro era Ateniense y vivió entre los años 341 y 271 a.C. (D.L., X, 1). Según D.L., Epicuro se crió en Samos y fue a Atenas a los dieciocho años, en los inicios del Helenismo (D.L., X, 1). El período helenístico se caracterizó por una vastedad de cambios políticos y sociales que indudablemente influyeron en las vidas de los habitantes de Grecia²⁰⁵. Este momento propició en los ciudadanos griegos una sensación de inestabilidad que el Estado heleno no podía satisfacer: “así, por primera vez para los griegos, el hogar deja de ser la ciudad misma, y se convierte en lo que hoy es para nosotros”²⁰⁶. Tras la muerte de Alejandro, Epicuro partió de Atenas a Colofón a reunirse con su padre para luego de unos años regresar a Atenas con algunos discípulos entre el 307 y el 306 a.C.²⁰⁷.

Al parecer, el espíritu inquieto de Epicuro le facilitó sus inicios filosóficos. Se cuenta que, insatisfecho con sus maestros al no poder explicarle el sentido del ‘caos’ en Hesíodo se inclinó hacia los estudios filosóficos (D.L., X, 2). Por otro lado, cuentan que fue al leer a Demócrito que Epicuro dejó de ser maestro para acceder a la filosofía²⁰⁸. De cualquier forma, Epicuro repudió los estudios de los maestros (γραμματιστής) para dedicarse a la vida filosófica, cuyos estudios abordó por primera vez a la edad de catorce años, según cuenta D.L. (X, 2). Luego, a pesar de los momentos penosos que atravesaba Grecia, Epicuro permaneció en Atenas, en un jardín o huerto (Κήπος) alejado de la *pólis*, en donde vivía con sus amigos y discípulos²⁰⁹. Según D.L., a los treinta y dos años fundó su escuela (D.L., X, 14).

Tras las variaciones del período helenístico, las relaciones entre lo que podría entenderse en el período clásico como parte del dominio doméstico o privado y parte del dominio del interés colectivo o de la *pólis* “se caracterizaron por una marcada absorción de

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 12.

²⁰⁵ Mercado, J. y Espejo, C.M.R., *Consideraciones en torno... Op. Cit.*, p. 15.

²⁰⁶ Nava C., M., *Pensamiento político y... Op. Cit.*, p. 25.

²⁰⁷ En el arcontado de Anaxícrates (D.L., X, 1).

²⁰⁸ Esto, según Hermino (*Ibid.*).

²⁰⁹ Reale, G.; Antiseri, D., *Historia del pensamiento... Op. Cit.*, p. 213.

la vida privada por la vida pública, entendida esta última como exclusivamente política”²¹⁰. La apreciación por el silencio y la paz del campo, en oposición al bullicio del ágora y la participación en asuntos de política²¹¹, son estimaciones nuevas directamente consecuentes de los cambios procurados en las *póleis* griegas entre finales del siglo V y los principios del siglo IV a.C.²¹². En consecuencia, la práctica de un sistema filosófico en un huerto alejado de la ciudad constituía un cambio derivado de las nuevas “sensibilidades” del período²¹³. Epicuro “revolucionó” con la idea de un Jardín o huerto alejado de la *pólis*²¹⁴.

Al parecer, antes de formar el Jardín en las afueras de Atenas, Epicuro había fundado su escuela en Mitilene y Lámpsaco, la cual duró cinco años y luego se fue a filosofar en Atenas (D.L., X, 15), en donde exhortó a sus tres hermanos a la vida filosófica junto a él (D.L., X, 3). D.L. cuenta que Epicuro murió, tras haber vivido setenta y dos años, de un cálculo renal, luego de catorce días de enfermedad y que le sucedió en la escuela Hermarco de Mitilene (D.L., X, 15). Según Hermipo, murió en una bañera de bronce, llena de agua caliente, mientras tomaba un trago de vino puro y exhortaba a sus amigos a recordar sus enseñanzas (D.L., X, 15-16):

χαίρετε, καὶ μέμνησθε τὰ δόγματα: τοῦτ' Ἐπίκουρος ὕστατον εἶπε φίλοις τοῦπος ἀποφθίμενος [Vivan alegres y recuerden mis doctrinas. Ésta fue la última frase que dijo Epicuro a sus amigos, al morirse].

D.L., X, 16.

D.L. atribuye a Epicuro las siguientes obras: *Acerca de la Naturaleza* (en treinta y siete libros), *Acerca de los átomos y el vacío*, *Sobre el amor*, *Epítome de las objeciones a los fisiólogos*, *Contra los megáricos*, *Problemas*, *Máximas capitales*, *Acerca del fin*, *Sobre el ángulo del átomo*, *Sobre el destino*, *Opiniones sobre las sensaciones (contra Timócrates)*, *Protréptico*, *Sobre las imágenes*, *Cartas* y varias otras (D.L., X, 27-28). Según Diógenes, la teoría de todas sus obras se reúne en sus tres cartas: *a Heródoto*, *a Pítocles* y *a Meneceo* (D.L., X, 28-29). Así, pues, describe Diógenes Laercio las distintas partes de la filosofía epicúrea y su contenido, resumidamente:

La Canónica forma la introducción al sistema doctrinal, y está contenida en un único libro, el titulado *Canon* (Κανών). La física trata de toda la

²¹⁰ Roig, A. A., “La primera propuesta...” *Op. Cit.*, p. 8.

²¹¹ Reale, G., *A History of Ancient Philosophy: The Systems...* *Op. Cit.*, p. 120.

²¹² *Ibid.*

²¹³ Reale, G.; Antiseri, D., *Historia del pensamiento...* *Op. Cit.*, p. 213.

²¹⁴ *Ibid.*

teoría acerca de la naturaleza, y está contenida en los treinta y siete libros de *Acerca de la naturaleza* (Περὶ φύσεως βίβλοις), y en las *Cartas*, en lo elemental. La ética trata de lo que respecta a elección y rechazo; y está presentada en los libros *Sobre los modos de vida* (Περὶ βίων βίβλοις) y en las *Cartas* y en el *Sobre el fin* (Περὶ τέλους).

D.L., X, 30.

Zenón de Citio

La escuela de mayor importancia o la más famosa²¹⁵ en el período helenístico fue el estoicismo, fundada por Zenón de Citio, en Atenas, un tiempo después de la fundación de la escuela epicúrea (alrededor del año 300 a.C.)²¹⁶. Podría decirse que, de las escuelas helenísticas el estoicismo ha tenido la influencia más grande en tanto la forma como el contenido de la filosofía moderna, ya que muchos de los interrogantes que hoy parecen obvios y muchos de los argumentos que actualmente parecen ser del común son encontrados por primera vez en los textos de los estoicos²¹⁷. Desde sus inicios, la escuela tuvo bastante celebridad, como veremos próximamente.

Zenón vivió entre los años 333 y 261 a.C., y cuentan que era de contextura delgada, que inclinaba su cuello hacia un lado, que su piel era oscura²¹⁸ (quizás por su influencia fenicia)²¹⁹, que era de baja estatura, de piernas gruesas, desgarbado y flojo (D.L., VII, 1). Así pues, como no era oriundo de Atenas, no podía comprar un edificio en la ciudad y por ello se dedicó a enseñar en el Pórtico (Στοά)²²⁰ “con la intención de utilizar un terreno libre de paseantes curiosos” (D.L., VII, 5).

Según cuenta D.L., a Zenón le gustaba solearse (D.L., VII, 1), al igual que Diógenes, y como mencionamos anteriormente, fue discípulo del cínico Crates aunque posteriormente tuvo otros maestros²²¹ apartados del cinismo. Antes de dedicarse a la filosofía, Zenón era comerciante y luego de un naufragio en el Pireo, se dirigió a Atenas en

²¹⁵ *Ibid.*, p. 224.

²¹⁶ En este sentido, M. Nava cita a B. Farrington, quien afirma que sería una equivocación asumir que el epicureísmo surgió como la contraparte del estoicismo dado que cuando nació la escuela del Pórtico ya el Jardín de Epicuro se había plantado, “la contraposición entre estoicos y epicúreos se reduce sólo a los días de Cicerón” (Cf. Nava C., M., *Pensamiento político y...* *Op. Cit.*, p. 205).

²¹⁷ Shields, J.C. [Ed.], *The Blackwell Guide...* *Op. Cit.*, p. 253.

²¹⁸ Esto según Apolonio de Tiro, que por su piel oscura dice que lo apodaron de “el sarmiento egipcio” (esto también según Crisipo en su primer libro de *Proverbios*), Cf. D.L., VII, 1.

²¹⁹ Citio quedaba en Chipre, una ciudad griega que había tenido colonos fenicios (*Ibid.*).

²²⁰ Reale, G.; Antiseri, D., *Historia del pensamiento...* *Op. Cit.*, p. 225.

²²¹ Estilpón, Jenócrates (durante diez años) –según Timócrates en su *Dión-* y Polemón, Cf. D.L., VII, 2.

donde conoció a Crates (D.L., VII, 2, 3). Zenón tenía alrededor de treinta años (D.L., VII, 2). Según, Zenón “era extraordinariamente aplicado a la filosofía”, sin embargo era muy temeroso de las actitudes desvergonzadas del cinismo por lo que sólo siguió a Crates por un tiempo (D.L., VII, 3) durante el cual se dice que redactó su *República* (D.L., VII, 4):

(...) hay que resaltar, en primer lugar, los abundantes préstamos socrático-platónicos de su *Politeía*²²² y, en segundo lugar, un fragmento de una de sus obras, las *Memorables de Crates*, transmitido por Estobeo, en el que encontramos una situación típicamente socrática: una conversación de carácter protréptico entre el filósofo Crates y un zapatero²²³.

Además de su *República*, podemos mencionar las siguientes obras que D.L. le atribuye a Zenón: *Acerca de la vida acorde a la Naturaleza*, *Acerca del impulso* o *Sobre la naturaleza humana*, *Sobre las emociones*, *Sobre el deber*, *Sobre la ley*, *Sobre la educación helénica*, *Sobre la vista*, *Sobre el universo*, *Sobre los signos*, *Cuestiones pitagóricas*, *Cuestiones generales*, *Sobre los estilos*, *Problemas homéricos* (en cinco libros), *Acerca de la audición poética*, *De Retórica*, *Soluciones*, *Refutaciones* (dos libros), *Memorables de Crates*, *Ética* (D.L., VII, 4).

Así, Zenón exponía sus lecciones en la *Stoa*, a donde acudía la gente y sus discípulos para escucharlo (D.L., VII, 5) y de donde proviene la denominación de “estoico”, como explica D.L.:

προσῆσαν δὴ λοιπὸν ἀκούοντες αὐτοῦ καὶ διὰ τοῦτο Στωικὸὶ ἐκλήθησαν καὶ οἱ ἀπ’ αὐτοῦ ὁμοίως, πρότερον Ζηνώνεοι καλούμενοι, καθὰ φησι καὶ Ἐπίκουρος ἐν ἐπιστολαῖς. [En adelante la gente comenzó a acudir (a la *Stoa*) para escucharle y por eso éstos fueron llamados estoicos, y de igual modo sus discípulos, que antes eran denominados zenónicos, según atestigua Epicuro en sus *Cartas*].

D.L., VII, 5.

D.L. cuenta, según Eratóstenes en su libro octavo de *Sobre la comedia antigua*, que estos que acudían a oír a Zenón “aumentaron la fama del calificativo” ‘estoico’ (D.L., VII, 5). Así pues, con el florecimiento del estoicismo, y también del epicureísmo, en la generación siguiente al esplendor cínico, el cinismo dejó de ofrecer o proporcionar una opción suficientemente poderosa para soportar las atracciones más complejas de las

²²² D.L., VII, 121, 131.

²²³ Luri Medrano, G., *Guía para no no entender a Sócrates: reconstrucción de la atopía socrática*, Madrid, 2004, p. 166.

filosofías rivales, quienes reinterpretaron e incorporaron las contribuciones éticas más efectivas del cinismo²²⁴, las cuales estudiaremos próximamente.

Muchos apreciaban a Zenón, tanto los atenienses como sus compatriotas de Cítio quienes querían que la estatua erigida para él en Atenas estuviera en su ciudad natal (D.L., VII, 6). El mismo rey Antígono de Macedonia gozaba de sus lecciones y lo invitó a acompañarlo en su corte en busca de esa “felicidad plena” (τῆς τελείας εὐδαιμονίας) (D.L., VII, 7) que Zenón había conseguido, éste declinó debido a su estado de salud por su avanzada edad y envió a sus discípulos (D.L., VII, 6,9). Cuando Zenón murió, el rey se lamentó afirmando que lo admiraba, pues al éste obsequiarle muchos y grandes regalos Zenón nunca “se envaneció ni se le vio humillado” (D.L., VII, 15). Se cuenta que murió a los noventa y ocho años, otros dicen que a los setenta y dos y según Apolonio, estuvo frente a la escuela durante cincuenta y ocho años (D.L., VII, 28). Según la tradición filosófica, murió ahogado (D.L., VII, 28) y, según otros, él mismo “se liberó” al dejar de comer ya en su vejez (AP, VII 118). D.L. cuenta que Zenón fue el primero en dividir la filosofía en Física, Ética y Lógica (τὸ μὲν τι φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ δὲ λογικόν) (D.L., VII, 39).

²²⁴ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 41.

Capítulo III. Aspectos de la doctrina cínica recogidos por la filosofía helenística

III.1. La tradición cínica: ¿escuela, secta o actitud cínica?

Antes de iniciar el siguiente apartado, es necesario aclarar algunos puntos importantes que diferencian al cinismo de las otras escuelas helenísticas a estudiar, cuyo eje central son las distintas concepciones del cinismo como una escuela filosófica propia o una simple secta, problema que radica en el tema de la fundación de la doctrina y la sucesión de sus filósofos. El cinismo difícilmente podría ser denominado como una escuela al estilo de las filosofías helenísticas, dado que, aunque las ideas cínicas siempre fueron firmemente mantenidas y adheridas, carecían del nivel necesario de desarrollo y contenido que les hubiera permitido ser integradas a un sistema²²⁵. Vale resaltar que algunos estudiosos del cinismo, como L.E. Navia y R.B. Branham, arguyen que los cínicos –en especial Diógenes– hubiesen rechazado de forma radical la idea del cinismo como un sistema filosófico a la par de las escuelas helenísticas; aunque esta afirmación efectivamente contiene talantes cínicos, no existen testimonios fidedignos que corroboren dicha afirmación.

El estudioso de cínicos y socráticos H.D. Rankin sugiere usar el término ‘escuela’ para referirnos al cinismo por falta de una mejor acepción²²⁶. Sobre el movimiento cínico existen cuatro distintas teorías e interpretaciones dentro de la historiografía moderna acerca de la historia del cinismo y sus fundadores, basándose en la esquematización de G. Giannantoni²²⁷, y las cuales expondremos brevemente.

A continuación, encontramos la postura de E. Zeller que “considera el cinismo como una tendencia homogénea en la que contribuyeron Antístenes, Diógenes y Crates”²²⁸ por igual, disminuyendo así la contribución escolar de Diógenes de Sínope. En segundo lugar, está la teoría que concibe a Diógenes como fundador del ‘cinismo práctico’ y que fue llevado al extremo partiendo del *kynikòs bíos* y de “las ideas de Antístenes sobre la oposición de la *phýsis* contra el *nómos* y la *dóxa*”²²⁹, postulada por M. Pohlenz y R. Höistad²³⁰. En tercer lugar, tenemos la posición de P. Windelband, A. Norden y K. von

²²⁵ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 54.

²²⁶ Rankin, H.D., *Sophists, Socratics and and Cynics*. [En línea]. Nueva Jersey, 1983, p. 178. <http://tinyurl.com/4mjwyly> (Acceso: 10 de septiembre de 2009).

²²⁷ Giannantoni, G., *Socraticorum Reliquiae... Op. Cit.*

²²⁸ Cf. *Ibid.*

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala, 1948.

Fritz quienes ven a Diógenes como un personaje escandaloso y no como un pensador²³¹. Según Chappuis y Joël, Diógenes exageró y distorsionó la filosofía de Antístenes rechazando la mayoría de sus componentes. Ambos estudiosos, además, insisten en que no hay pruebas contundentes que retrotraigan las raíces del cinismo hasta Antístenes²³². Finalmente, la cuarta postura a la cual parece aferrarse el mismo Giannantoni, expuesta por Schwartz, Wilamowitz, Dudley y Sayre, hace de Diógenes el fundador práctico del cinismo sin vinculación con Antístenes, y por lo tanto rechaza al cinismo como una ‘escuela’ con una sucesión propia.

En la Antigüedad ya se discutía la valoración del cinismo como una escuela filosófica auténtica, una secta (αἵρεσις) o una actitud (ἔνστασις βίου), es decir, un modo de vida encaminado a la felicidad “con pocas ideas básicas y sin sentido escolar”²³³. D.L. (VI, 103), por ejemplo, valoraba al cinismo como una filosofía propia, pues decía: “αἵρεσιν καὶ ταύτην εἶναι ἐγκρίνοντες τὴν φιλοσοφίαν, οὐ, καθά φασί τινες, ἔνστασιν βίου” (porque juzgamos que esta filosofía es también una escuela, y no, como afirman algunos, un modo de vida). Por nuestro lado, llegamos a una postura ecléctica: estamos de acuerdo con la teoría de Pohlenz y Höistad, en cuanto que establece a Diógenes como partidario de las ideas de Antístenes llevadas al extremo. Sin embargo, en oposición a aquéllos proponemos a Antístenes como fundador del cinismo puesto que sólo desde sus enseñanzas –claramente preceptos al estilo cínico²³⁴– es posible que Diógenes llevara a cabo esta filosofía o modo de vida. Conjuntamente, existen numerosos testimonios de la Antigüedad que llamaban a Antístenes “perro” y que lo definían como un cínico²³⁵. Antístenes prelude, al menos en parte, el ideal de vida cínico autárquico y ascético²³⁶.

Si consideramos el nacimiento de Diógenes tanto en una fecha temprana (404 a.C.) así como en una tardía (414 a.C.) es plausible que haya existido alguna relación biográfica

²³¹ Cf. García Gual, C., *La secta del...* Op. Cit., p. 45.

²³² Cf. Navia, L.E., *Classical Cynicism: A...* Op. Cit., p. 17.

²³³ García Gual, C., *La secta del...* Op. Cit., p. 140.

²³⁴ Cf. Rappe-Ahbel, S. & Kamtekar, R., *A companion to Socrates*, Oxford, 2006, p. 78. Los historiadores de la filosofía del siglo XIX (Hegel, Zeller, Ueberweg, Grote, Gomperz, Windelband) en su mayoría afirmaban que el “honor” de ser fundador del cinismo le pertenecía a Antístenes y concedían que aún así Diógenes era la figura arquetipo de la secta. Asimismo, aceptaban la relación cercana entre Antístenes y Sócrates. Cf. Navia, L.E., *Classical Cynicism: A...* Op. Cit., p. 17.

²³⁵ Como Cicerón (*Orat.*, III, 17) y Estobeo (II, xxxi, 34). Para más, Cf. Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man...* Op. Cit., p. 52.

²³⁶ Martín G., José A., *Filósofos cínicos y...* Op. Cit., p. 124.

entre él y Antístenes, ya que la muerte de Antístenes más temprana data hasta el año 366 a.C.²³⁷. Estos testimonios hacen posible la existencia de un período razonable de asociación entre ambos filósofos²³⁸. De tal manera que coincidimos con E. Zeller al considerar al cinismo como una tendencia filosófica en la que contribuyeron Diógenes, Antístenes y Crates por igual, ya que “desde un punto de vista doctrinal Antístenes fue el fundador del cinismo o, por lo menos, en sus aspectos principales”²³⁹ y luego tanto Diógenes como Crates llegarían a practicar estos principios más “quínicamente”²⁴⁰.

Así pues, veremos a continuación que el cinismo en efecto era una postura ante la vida –un *modus vivendi*-; sin embargo, también veremos que esta situación surgió a partir de la noción de que el sabio cínico practicaba de forma activa lo que declaraba y sermoneaba en sus discursos filosóficos y vivía al pie de la letra sus prédicas, es decir, conectaba su modo de vida con su discurso. En fin, las nociones socráticas de Antístenes (el trabajo, la autosuficiencia del sabio, el ascetismo –con ejemplos de Heracles y Ciro- son retomadas por Diógenes, que radicaliza la actitud de enfrentamiento a las tradiciones, cuyos principios estudiaremos en detalle próximamente.

III.2. El sabio como maestro ejemplar y la vida de acuerdo a la filosofía

R.B. Branham, quien expone las cualidades y aptitudes de Diógenes como partes de una actitud en correspondencia con los principios de una retórica propia del cínico, sostiene que una dimensión literaria o retórica pudo haber sido más fundamental para el cinismo que para otras escuelas filosóficas que no dejaron un legado tan amplio como el de estos filósofos. De hecho, Branham arguye que no existe otro movimiento filosófico en la Antigüedad que tuviera consecuencias que llegaran tan lejos para la institución literaria como tal²⁴¹ u otro movimiento que extendiera su influencia mucho más allá del discurso escrito como sucedió con el cinismo²⁴². Las escuelas del período helenístico se nutrieron

²³⁷ Diod., XV 76, 4. Además, según Aristóteles, Diógenes ya era famoso en Atenas hacia el año 362 a.C. (Arist., *Ret.* 1411a 24).

²³⁸ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 9.

²³⁹ Reale, G.; Antiseri, D., *Historia del pensamiento... Op. Cit.*, p. 206.

²⁴⁰ Cf. *supra*, p. 16.

²⁴¹ “El mapa de la literatura griega simplemente no fue el mismo después de los cínicos”, para más Cf. Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, pp. 85-86.

²⁴² *Ibid.*, p. 82.

del cinismo en cuanto a la concepción de la filosofía como parte de la vida, en la que tanto el discurso como el pensamiento del sabio son inseparables de su modo de vida.

Según D.L. (VI, 14, 15, 74, 75), Antístenes y Diógenes tenían una gran habilidad persuasiva al hablar²⁴³. En la Antigüedad, las teorías sobre retórica reconocían, por supuesto, que las *chreíai* podían girar en torno a acciones significativas tan efectivamente como en torno a las palabras²⁴⁴. La tradición anecdótica sugiere que la invención cínica más brillante no fue un conjunto de doctrinas, ni mucho menos un método específico, sino más bien una demostración –aunque muy concreta pero también maleable– de un *modus dicendi*, una forma de adaptarse verbalmente a distintas circunstancias²⁴⁵. Otra de las particularidades que caracterizaba a los cínicos era que éstos fijaban un énfasis en su discurso para criticar la poca acción que empleaban tanto los filósofos contemporáneos, como los hombres comunes en los asuntos de la vida diaria. Así, Diógenes:

πρὸς δὲ τοὺς περὶ τὰ ὀνειράτα ἐπτοημένους ἔλεγεν ὡς ὑπὲρ ὧν μὲν πράττουσιν ὕπαρ, οὐκ ἐπιστρέφονται, ὑπὲρ ὧν δὲ καθεύδοντες φαντασιοῦνται, πολυπραγμόνοισιν. [A los que se angustiaban por sus sueños les reprochaba no ocuparse de lo que hacían despiertos, pero preocuparse gravemente de lo que fantaseaban dormidos].

D.L., VI, 43.

Precisamente, los cínicos desarrollaban el *lógos* que predicaban en sus discursos en sus propias vidas, en sus acciones y sus cuerpos a fin de generar una verdad que no pudiera ser reducida a la dimensión del lenguaje²⁴⁶. Este elemento físico distingue a la retórica cínica de cualquier otra justamente por el énfasis puesto sobre la equidad entre principio, discurso y acción²⁴⁷. Por lo tanto, las acciones cínicas –que generalmente eran muy escandalosas (Jul., *Dis.*, 6, 185c) y disruptivas²⁴⁸– contenían siempre un propósito más allá del acto en sí, es decir, el cinismo práctico se realizaba en función de algo más profundo que la simple acción insolente²⁴⁹. Es así que el sabio cínico permanecía dentro de la *pólis* sin participar en sus costumbres, a fin de cumplir una función de maestro liberador de las

²⁴³ Cf. San Jerónimo, *Advers. Jovin.*, II 14.

²⁴⁴ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 87.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ McGushin, E.F., *Foucault's Askesis: An Introduction to the Philosophical Life*, Evanston, 2007, p. 151.

²⁴⁷ Kennedy, K., "Cynic Rhetoric: The" ... *Op. Cit.*, p. 26.

²⁴⁸ Sayre, F., "Greek Cynicism", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 6, Nº 1 (1945), p. 115.

²⁴⁹ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 40.

mismas. El cínico no sólo ejercía su autonomía²⁵⁰ sino que, además, invitaba a los demás por medio de su discurso de acción al mismo tipo de vida.

Adicionalmente, bajo este mismo principio de mantener una costumbre o *éthos* de correspondencia entre palabra y acción (como sucede también en los epicúreos, para quienes la manera de pensar, o el *modus cogitandi*, determinaba de manera decisiva la forma de vivir²⁵¹), los cínicos distribuían su filosofía de forma gratuita en un intento de democratizar ‘la buena vida’, la cual demostraban a través de su práctica²⁵². De hecho, el pensamiento del cínico derivaba de lo social –o antisocial- y de la misma práctica, no de fundamentos metafísicos que el cínico consideraba, al igual que Epicuro y Zenón, completamente remotos y alejados de la experiencia²⁵³.

Al mismo tiempo, esta política filosófica que aplicaban los cínicos, a pesar de su carácter elitista, la empleaban como una especie de ‘invitación abierta’ que ayudó a generalizar la educación a todos los que estaban interesados, tanto hombres como mujeres por igual²⁵⁴. Si bien los cínicos repudiaban todo lo que consideraban contrario a la virtud (como luego harán los estoicos), e incluso a las personas, estaban comprometidos con enseñar a través de su propio ejemplo que la virtud es asequible: D.L. decía que uno de los temas favoritos de Antístenes era “demostrar que la virtud es enseñable” (VI, 10), así como los estoicos²⁵⁵. De hecho, estos también hacían hincapié en la necesidad de vivir y practicar la filosofía²⁵⁶.

Sin embargo, según Anthony A. Long, de todos los filósofos de su época “Diógenes fue el que escarbó más según predicaba”²⁵⁷, ya que desafiaba con palabras y hechos hasta los más sacrosantos valores²⁵⁸:

τρίβωνα διπλώσας πρώτος κατά τινας διὰ τὸ ἀνάγκην ἔχειν καὶ ἐνεύδειν αὐτῷ, πήραν τ' ἐκομίσατο, ἔθνα αὐτῷ τὰ σιτία ἦν, καὶ παντὶ τόπῳ ἐχρήντο εἰς πάντα, ἀριστῶν τε καὶ καθεύδων καὶ διαλεγόμενος.

²⁵⁰ El estudioso R.B. Branham rechaza las nociones comúnmente aceptadas de los filósofos cínicos como sabios autónomos y ascetas (*Ibid.*, p. 92).

²⁵¹ Casadesús Bordoy, F., *Epicuro y el epicureísmo*. [En línea]. Madrid, 2007, p. 8. <http://tinyurl.com/4rv5ngq> (Acceso: el 10 de marzo de 2010).

²⁵² Kennedy, K., “Cynic Rhetoric: The”... *Op. Cit.*, p. 29.

²⁵³ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 89.

²⁵⁴ Kennedy, K., “Cynic Rhetoric: The”... *Op. Cit.*, p. 29.

²⁵⁵ Para más sobre este tema Cf. Guthrie, W.K.C., *A history of Greek philosophy: The fifth-century enlightenment*, Cambridge, 1969, p. 250ss.

²⁵⁶ Gourinat, J.B., Barnes, J. (Dir.), *Lire les stoïciens*, París, 2009, p. 7.

²⁵⁷ Long, A.A., *Filosofía helenística: estoicos...* *Op. Cit.*, p. 309.

²⁵⁸ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man...* *Op. Cit.*, p. 6.

ὄτε καὶ τοὺς Ἀθηναίους ἔφασκε, δεικνὺς τὴν τοῦ Διὸς στοὰν καὶ τὸ Πομπεῖον, αὐτῷ κατεσκευακέναι ἐδραιῶσθαι. [Fue el primero en doblarse el palio, según algunos, por tener necesidad incluso de dormir en él. Tenía una alforja donde llevaba su comida, y disponía de cualquier lugar para todo: comer, dormir o conversar. En ocasiones decía, señalando el Pórtico de Zeus y el camino de las procesiones, que los atenienses lo habían equipado para él mismo vivir ahí].

D.L., VI, 22.

Kristen Kennedy sostiene que la retórica del cinismo radicaba en la “táctica de la resistencia”²⁵⁹, es decir, los cínicos abogaban por un ejercicio público de la resistencia ante las convenciones sociales. A través de este ejercicio público, el cínico generaba su discurso en concordancia con sus circunstancias y viceversa. La retórica cínica constituía esta complementación continua e inseparable de decir como se actúa y de actuar como se dice, en cuya retroalimentación se observa la teoría del discurso de Van Dijk, que sostiene que tanto las (inter)acciones sociales como las oraciones o los actos del habla representan una sola cosa, es decir, el discurso.

Como sostiene Long, Diógenes fue el que más escudriñó en este respecto. Es muy probable que, con el interés que solían tener los antiguos de ser recordados, Diógenes intentaba ser reconocido en la posteridad como un perro cuyo ladrido seguía haciendo eco en las historias que luego se contarían sobre él²⁶⁰, es decir, Diógenes intentaba llegar a ser distinguido bajo la concepción y el renombre del filósofo como un modelo para la vida²⁶¹. Diógenes “τοὺς μαθηματικούς ἀποβλέπειν μὲν πρὸς τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, τὰ δ’ ἐν ποσὶ πράγματα παρορᾶν” (se extrañaba de que los matemáticos estudiaran el sol y la luna y descuidaran sus propios actos) (D.L., VI, 28), y asimismo, a los músicos los criticaba por molestarse en afinar las cuerdas de la lira mientras que mantenían el alma desafinada (D.L., VI, 27). Sócrates, en *Apología*, hacía una acotación similar sobre el perfeccionamiento del alma mientras declaraba su defensa: “¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?” (Pla., *Ap.*, 29d-e).

²⁵⁹ Kennedy, K., “Cynic Rhetoric: The”... *Op. Cit.*, p. 30.

²⁶⁰ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The ... Op. Cit.*, p. 31.

²⁶¹ *Ibid.*

A partir de las prédicas de Sócrates sobre la importancia de la filosofía por encima de las riquezas y los honores, el cínico adoptó esto como parte de su estilo de vida, ya que el sabio que lograba vivir de acuerdo a sus prédicas, es decir, su discurso, era el que con mayor facilidad alcanzaba el propósito de las mismas²⁶² y con ello la felicidad. Tanto Sócrates como Diógenes ocupan un lugar especial dentro del panteón de filósofos precisamente porque en su intento de representar o encarnar una *sophía* participaban en lo tradicionalmente conocido como ‘filo-sophía’, cuya idea básica manifestaba que la superioridad de un filósofo se otorga a raíz del éxito que obtiene al encarnar lo que enseña²⁶³. A partir de esta noción nacieron las prácticas de las filosofías helenísticas, las cuales tomaron a Sócrates como ejemplo, tal como los cínicos habían hecho anteriormente.

Para Antístenes, lo más importante era vivir de acuerdo a la virtud, cuyos principios no se encontraban en las normas creadas por el hombre²⁶⁴. Así pues, el cinismo se opuso a las normas de la sociedad, en función de la virtud, y Diógenes encaró estos principios de una forma más real que cualquier otro filósofo, precisamente a raíz del concepto de la filosofía como un modo de vida. Los demás filósofos, aunque podrían reconocer en Diógenes su habilidad de vivir así, no tenían la misma disponibilidad²⁶⁵. Diógenes se esforzaba en desempeñar el papel del filósofo que mantenía un perfecto equilibrio entre su discurso oral y sus acciones: se inquietaba de que “los oradores dijeran preocuparse por las cosas justas (τὰ δίκαια) y no las practicasen jamás” (D.L., VI, 28), así como,

ἔλεγέ τε περὶ μὲν τοῦ παρορύπτειν καὶ λακτίζειν ἀγωνίζεσθαι τοὺς ἀνθρώπους, περὶ δὲ καλοκάγαθίας μηδένα. τοὺς τε γραμματικούς ἐθαύμαζε τὰ μὲν τοῦ Ὀδυσσεύς κακὰ ἀναζητοῦντας, τὰ δ’ ἴδια ἀγνοοῦντας [decía que los hombres compiten en cavar zanjas y en hollar, pero ninguno en ser honrado. Se extrañaba que los eruditos investigaran las desventuras de Odiseo, mientras que ignoraban las propias].

D.L., VI, 27.

Los cínicos, en líneas generales, no aceptaban esta disociación entre vida y filosofía, por lo tanto llevaban la filosofía como un *modus vivendi*. En este sentido, el cinismo se anticipó a las filosofías helenísticas que denominaban al saber como un “arte de vivir”²⁶⁶.

²⁶² Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 42.

²⁶³ *Ibid.*, p. 91.

²⁶⁴ “El sabio no gobernará de acuerdo con las leyes establecidas, sino de acuerdo con las de la virtud” (καὶ τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν ἀρετῆς) D.L., VI, 11.

²⁶⁵ Navia, L.E., *Diogenes The Cynic: The War... Op. Cit.*, p. 133.

²⁶⁶ “La filosofía es el arte de la vida” (Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, III, § 443, Madrid, 2009, p. 316).

El tema del debate del cinismo como un modo de vida se torna a su favor cuando se plantea la teoría de que tanto el estoicismo como el epicureísmo, en sus respectivos sistemas, manifestaron que no se podía filosofar sin llevar un estilo de vida que estuviera de acuerdo con su pensamiento, como ya lo hemos venido abordando.

Martha Nussbaum sostiene que para Epicuro “cada rama de la filosofía ha de valorarse por su contribución a la práctica. Si no contribuye en absoluto, es vana e inútil (...). La filosofía se limita a todo aquello que sirve al arte magistral de vivir”²⁶⁷. Así, aunque Epicuro tenía la intención de “distanciarse de la licenciosidad de los cínicos”²⁶⁸ no se distanció de las normas fundamentales que éstos exhortaban²⁶⁹. Los cínicos al radicalizar los principios de la frugalidad y parquedad del sabio en su *modus vivendi* se tornaron hacia una vida mendigante y Epicuro, por su parte, decía que el sabio “οὐδὲ τυραννεύσειν: οὐδὲ κυνείν” (no se hará tirano ni pasará por cínico) y “οὐδὲ πτωχεύσειν” (tampoco practicará la mendicidad) (D.L., X, 119). Al parecer Epicuro hacía estas afirmaciones para crear una separación entre sus teorías “sobre las formas de vida” (D.L., X, 117) y aquellas del cínico, con las que claramente guardaba similitudes.

Lo más probable sea que la raíz socrática que subyace en el discurso cínico haya servido de efecto neutralizante: “Sócrates encarna la figura del ‘filósofo’ no como profesión, sino como vocación y hasta misión. Muchos ven en él al sabio auténtico y comprometido, quien convence más por su ejemplo que por su mensaje racional”²⁷⁰ y esto es precisamente lo que tan arduamente buscaba el cínico. D.L. cuenta que cuando Antístenes sacó su manto roto hacia afuera y lo vio Sócrates, le dijo a aquel “ὄρω σου διὰ τοῦ τρίβωνος τὴν φιλοδοξίαν” (a través de tu manto veo tu afán de gloria) (D.L., VI, 8), aparentemente refiriéndose a que, al ver lo roto, se notaba su compromiso con el estilo de vida filosófico, en el cual las apariencias y los bienes materiales no tenían importancia mayor. La *philodoxía* por la que Antístenes se afanaba tanto era la de la gloria filosófica.

Más allá de esto, el cínico procuraba siempre estar de acuerdo con sus propias convicciones y lo que sermoneaba a los demás: “Teoría y praxis están entrelazadas de una manera incalculable en su filosofía, y no hay lugar para una aprobación meramente

²⁶⁷ Nussbaum, M. C., *La terapia del...* Op. Cit., pp. 160-161.

²⁶⁸ Nava C., M., *Pensamiento político y...* Op. Cit., p. 203; D.L., X, 119.

²⁶⁹ Los moradores del Jardín efectivamente practicaron lo que predicaban (Nava C., M., *Pensamiento político y...* Op. Cit., pp. 191-192).

²⁷⁰ Verdesoto, L., et al., *Historia de la...* Op.Cit., p. 27.

teórica”²⁷¹. Según testimonios de Sosícrates de Rodas y Sátiro de Callias Póntica, Diógenes –como también Sócrates- no dejó escritos, sus enseñanzas eran estrictamente orales y transmitidas por él sólo a través del ejemplo de su vida²⁷². Sin embargo, también tenemos testimonios de la posibilidad de los escritos de Diógenes, aunque no les diera mayor importancia por encima de la práctica y de lo real:

Ἡγησίοι παρακαλοῦντος χρῆσαι τι αὐτῷ τῶν συγγραμμάτων, “μάταιος,” ἔφη, “τυγχάνεις, ὦ Ἡγησία, ὅς ἰσχάδας οὐχ αἰρή, ἀλλὰ τὰς ἀληθινάς: ἀσκησιν δὲ παριδὼν τὴν ἀληθινὴν ἐπὶ τὴν γεγραμμένην ὀρμᾶς” [A Hegesias que le exhortaba que le prestara alguno de sus escritos, dijo: “¡Vanidoso! Tú que no tomas higos escritos, sino los verdaderos y en el ejercicio de la virtud dejas de lado lo verdadero, y meditas sobre lo que está escrito”].

D.L., VI, 48.

Así pues, el sabio cínico debe distinguirse como un ‘practicante’ de la filosofía puesto que el cinismo constituía mucho más una práctica que un conjunto sistemático de ideas²⁷³. La teoría cínica constituía, más que todo, una continuación de la práctica²⁷⁴ y resultó de una exteriorización del *bíos philosophikós* proveniente de la práctica teórica de la filosofía²⁷⁵. Así, la práctica de dichos actos, es decir, la realización de las ideas, era aquello que daba estructura y sentido al cinismo²⁷⁶, de lo contrario, esta filosofía –al igual que la estoica y epicúrea- sería ampliamente desacreditada²⁷⁷. La filosofía estoica, sin embargo, aunque surgió a raíz de las influencias de Crates y sus defensores, también interpretaba la filosofía como un arte de vivir, procedía de una manera distinta: “los estoicos están pensando siempre bajo la óptica utópica”²⁷⁸. Tanto la *República* de Zenón como las prédicas del sabio están en un plano de la utopía que conciben los estoicos y no lo que es en concreto. El sabio cínico, en cambio, al practicar la filosofía es concretamente lo que predica. Plutarco (*Lic.*, 31) solía afirmar que la *República* de Diógenes no era utópica sino, más bien, una descripción del estilo de vida cínica como realmente existió y D. Dawson sostiene, a raíz de sus investigaciones, que la obra se titulaba “República” de

²⁷¹ Sloterdijk, P., *Crítica de la... Op. Cit.*, p. 249.

²⁷² Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 5.

²⁷³ *Ibid.*, p. 55.

²⁷⁴ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 98.

²⁷⁵ McGushin, E.F., *Foucault's Askesis: An... Op. Cit.*, p. 150.

²⁷⁶ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 55.

²⁷⁷ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 43.

²⁷⁸ Nava C., M., *Pensamiento político y... Op. Cit.*, p. 104.

manera burlona a fin de insinuar que este estilo de vida ofrecía una alternativa distinta a la de la sociedad de la *pólis*²⁷⁹.

Como cuenta D.L., su homónimo cínico era “terrible para denostar a los demás” (D.L., VI, 24) y así como criticaba a otras escuelas, a las costumbres griegas y a los hombres necios, también acostumbraba a desafiar pública y activamente las convenciones. Veamos:

καὶ τὴν μὲν Ἐυκλείδου σχολὴν ἔλεγε χολήν, τὴν δὲ Πλάτωνος διατριβὴν κατατριβήν, τοὺς δὲ Διονυσιακοὺς ἀγῶνας μεγάλα θαύματα μωροῖς ἔλεγε καὶ τοὺς δημαγωγοὺς ὄχλου διακόνους. ἔλεγε δὲ καὶ ὡς ὅτε μὲν ἴδοι κυβερνήτας ἐν τῷ βίῳ καὶ ἰατροὺς καὶ φιλοσόφους, συνετώτατον εἶναι τῶν ζῶων νομίζειν τὸν ἄνθρωπον: ὅτε δὲ πάλιν ὄνειροκρίτας καὶ μάντις καὶ τοὺς προσέχοντας τούτοις ἢ τοὺς ἐπὶ δόξῃ καὶ πλούτῳ πεφουσημένους, οὐδὲν ματαιότερον νομίζειν ἄνθρωπον. [Así, llamaba a la escuela de Euclides aversión²⁸⁰, a la de Platón diatribas deterioradas²⁸¹, a las representaciones dionisiacas grandes espectáculos para insensatos y a los demagogos los calificaba de siervos de la masa. Decía también que cuando en la vida veía a pilotos, médicos y filósofos, pensaba que el hombre era el más inteligente de los seres vivos pero cuando advertía, en cambio, la presencia de intérpretes de sueños y adivinos y sus adeptos, o veía los envanecidos por fama y riquezas, pensaba que nada hay más vacío que el hombre].

D.L., VI, 24.

De la misma forma, “una vez que se masturbaba en medio del ágora, comentó: ‘¡Ojalá fuera posible frotarse también el vientre para no tener hambre!’” (D.L., VI, 46). Esta respuesta de Diógenes ante el mundo es el discurso del cinismo, en el cual se manifiestan una serie de gestos, actitudes y comentarios sobre personas y lugares específicos, que bajo su aparente carácter “amorfo” contienen la manifestación de ciertas propuestas filosóficas que son claramente identificables²⁸². En este sentido, la correspondencia entre discurso y realidad. Así, por ejemplo, Diógenes explicaba en referencia a sus acciones más excéntricas y exageradas: “Μιμεῖσθαι ἔλεγε τοὺς χοροδιδασκάλους: καὶ γὰρ ἐκείνους ὑπὲρ τόνον ἐνδιδόναι ἔνεκα τοῦ τοὺς λοιποὺς ἄψασθαι τοῦ προσήκοντος τόνου” (que imitaba a los directores de un coro: ellos también dan la nota más alta para que el resto capte el tono adecuado) (D.L., VI, 35).

²⁷⁹ Dawson, D., *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*, 1992, p. 112.

²⁸⁰ Juego de palabras entre *scholèn* (escuela) y *cholén* (bilis, aversión).

²⁸¹ Juego de palabras entre *diatribèn* (diálogo) y *katatribén* (de *katatribo*, deteriorado).

²⁸² Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. IX.

Precisamente, los cínicos esperaban ofrecer un ejemplo para el resto de la sociedad²⁸³, exclamaban que tenían la máxima libertad de expresión “παρησία” (D.L., VI, 69) y el mayor conocimiento sobre cómo obtener la felicidad (toda la filosofía cínica estaba orientada a evidenciar una forma de alcanzar la felicidad así como en el estoicismo), naturalmente esto los convertía en maestros²⁸⁴. El filósofo se presenta, pues, como una especie de mentor que enseña a los hombres cómo vivir a través de su propia vida. Según Navia, en tiempos de Epicteto un cínico era concebido de forma respetuosa e idealizado en términos de excelencia espiritual e intelectual: la definición del vocablo ‘perruno’ (κυνικός) pasó de ser una concepción “theriomórfica” a la encarnación misma de la filosofía²⁸⁵.

Según explica K. Kennedy, la *parresía* representaba para el cínico la práctica de un discurso ético que constituía decir y vivir una vida verdadera, y la verdad significaba para éste una estricta unidad entre acción y principio, es decir, para el practicante de la *parresía* la verdad se manifestaba a través del reconocimiento público y la franqueza de todo aquello que podía ser concebido como privado²⁸⁶. La verdad es, entonces, el discurso de la autosuficiencia o ascetismo cínico, o sea, decir y mostrar la verdad de sí mismo ante los demás sin tomar en cuenta lo disruptivo que pueda llegar a ser²⁸⁷, ya que, para el cinismo no hay separación entre discurso y vida, cuya enseñanza representa el germen de las filosofías posteriores más inmediatas.

Los cínicos regularmente tomaban como ejemplo a artesanos y músicos para demostrar cómo con la práctica constante se lograba el dominio de cualquier arte (D.L., VI, 70) y explicaban que asimismo sucedía con la sabiduría: que con varios intentos, pruebas y adversidades se lograba adquirir²⁸⁸. Diógenes se esforzaba tanto en vivir sus prédicas discursivas que se rumora que murió por comer carne cruda (D.L., VI, 34) pero, como explica Michel Onfray, “nadie muere por ingerir pescado o mariscos crudos pero convengamos que la anécdota irradia virtudes pedagógicas”²⁸⁹. Diógenes se negaba a usar

²⁸³ Cf. Dawson, D., *Cities of the... Op. Cit.*, p. 112.

²⁸⁴ Sayre, F., “Greek Cynicism”... *Op. Cit.*, p. 115.

²⁸⁵ Navia, L.E., *Classical Cynicism: A... Op. Cit.*, p. 15.

²⁸⁶ Kennedy, K., “Cynic Rhetoric: The”... *Op. Cit.*, p. 35.

²⁸⁷ *Ibid.*, 36.

²⁸⁸ Onfray, M., *Cinismos: retrato de... Op. Cit.*, p. 66.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 61.

el fuego en protesta activa contra Prometeo, el símbolo de civilización por excelencia de la Antigüedad, por lo tanto se esforzaba en comer alimentos crudos²⁹⁰.

III.3. El entrenamiento riguroso del sabio, el modelo de Heracles, el ascetismo y la adquisición de paz

Según la representación de Sócrates hecha por Platón en *Apología* (22a), éste comparaba su esfuerzo con las hazañas llevadas adelante por el héroe de los doce trabajos, Heracles²⁹¹. No es sorpresa, por lo tanto, que su acompañante y seguidor Antístenes (Jen., *Smp.*, I) ensalzara el trabajo como esfuerzo “πόνος” (D.L., VI, 2) y que utilizara a Heracles como su mayor ejemplo de vida. Así pues, sostuvo:

καὶ ὅτι ὁ πόνος ἀγαθὸν συνέστησε διὰ τοῦ μεγάλου Ἡρακλέους καὶ τοῦ Κύρου, τὸ μὲν ἀπὸ τῶν Ἑλλήνων, τὸ δὲ ἀπὸ τῶν βαρβάρων ἐλκύσας [Y el trabajo es un bien con el ejemplo del gran Heracles y de Ciro, sacando a uno del mundo griego y a otro de entre los bárbaros].

D.L., VI, 2.

De hecho, Antístenes hasta compuso un tratado sobre el héroe mítico titulado *Heracles el mayor* o *Sobre la fuerza* (Ἡρακλῆς ὁ μείζων ἢ περὶ ἰσχύος) (D.L., VI, 16) y afirmaba que para ser virtuoso sólo hacía falta la fortaleza socrática (Ζωκρατικῆς ἰσχύος) (D.L., VI, 11). El cínico relacionaba la correspondencia entre el esfuerzo y los trabajos del héroe con Sócrates y con el entrenamiento al que se sometía él mismo para rechazar los valores sancionados por la naturaleza y para prepararse para todas las eventualidades del azar²⁹². Antístenes, además, se sentía especialmente atraído por el lado ascético de Sócrates y por su independencia de los bienes mundanos, por lo tanto conllevó dichos aspectos hasta casi un extremo²⁹³. El filósofo cínico solía decir que la virtud “está en los hechos” y que no necesita de mucha habladuría ni de conocimientos (D.L., VI, 11).

Donald Dudley manifiesta acertadamente que según los testimonios de Aristófanes en *Las nubes* y en diversas partes de la obra de Platón, Sócrates era representado como

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ Noussia, M., “Fragments of Cynic ‘Tragedy’”, *Hellenistica Groningana: Beyond The Canon*, Vol. 11 #7 (2004), pp. 237-238.

²⁹² Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 35; Martín G., José A., *Filósofos cínicos y... Op. Cit.*, p. 61.

²⁹³ Guthrie, W.K.C., *A history of... Op. Cit.*, p. 306.

seguidor del estilo de vida ascético²⁹⁴. Además nos cuenta cómo Antístenes en el *Banquete* o *Simposio* de Jenofonte (IV) expresaba en fraseología socrática los principios del ascetismo (que en la filosofía posterior griega será considerado como el camino más seguro para alcanzar el estado de felicidad)²⁹⁵. La autosuficiencia ascética aconsejada por Antístenes representaba un método alternativo para asegurar el individualismo de la *psyché* en contra de las turbaciones e incomodidades externas²⁹⁶, ya que la riqueza del alma poco tenía que ver con los bienes materiales (Jen., *Smp.*, IV).

A partir de la influencia de Antístenes en Diógenes y de la imitación de las aptitudes de Heracles (su disciplina y ascetismo, su dureza de carácter y resistencia al sufrimiento)²⁹⁷ se iniciaron los fundamentos de la *áskesis* en el cinismo. Los cínicos, en especial Diógenes y Crates, escogieron a Heracles como ejemplo precisamente porque representaba constantemente un punto de referencia, ya que era la encarnación de las virtudes que invariablemente enfatizaban los cínicos como características dominantes de la filosofía²⁹⁸. El ascetismo antiguo, particularmente el que practicaba el cínico, dista mucho de la concepción espiritual que hoy en día conocemos. P. Sloterdijk explica, pues, la distinción entre el ascetismo antiguo y el moderno, afirmando sobre Diógenes que en realidad

Sería incorrecto denominarle asceta, debido a los falsos tonos concomitantes que la palabra ascetismo ha tomado a través de un milenario malentendido masoquista. Tendremos que eliminar de nuestro pensamiento el sentido cristiano de la palabra para reencontrar su significado original. Carente de necesidades, tal como Diógenes aparece, él podría casi pasar como el padre original del pensamiento de autoayuda, es decir un asceta en el sentido de que se ayudaba a sí mismo través del distanciamiento e ironización de las necesidades, cuya satisfacción la mayoría de los hombres paga con su libertad²⁹⁹.

Antiguamente, el propósito de este principio consistía en la posibilidad de estar en tranquilidad bajo cualquier circunstancia. En esta afirmación resuenan las palabras de Epicuro expuestas en el texto de D.L., en el cual decía “κἂν στρεβλωθῆ δ' ὁ σοφός εἶναι αὐτὸν εὐδαίμονα” (aún en medio de la tortura el sabio es feliz) (D.L., X, 87). Como

²⁹⁴ También encontramos testimonios de este tipo en el *Simposio* (219B) de Alcibíades y en *Mem.* de Jenofonte, para más Cf. Dudley, D., *A History of... Op. Cit.*, pp. 10-11.

²⁹⁵ Dudley, D., *A History of... Op. Cit.*, pp. 8-9.

²⁹⁶ Bryant, J.M., *Moral Codes and... Op. Cit.*, p. 470.

²⁹⁷ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 16.

²⁹⁸ Noussia, M., “Fragments of Cynic...” *Op. Cit.*, p. 238

²⁹⁹ Sloterdijk, P., *Crítica de la... Op. Cit.*, p. 251.

veremos, uno de los fines del epicureísmo era, precisamente, alcanzar esa tranquilidad mental (*ἀταραξία*), es decir esa imperturbabilidad indiferente que los cínicos practicaban a través del ascetismo. Esta virtud se obtenía a través del ejercicio, la práctica, el entrenamiento y la disciplina³⁰⁰. Estos términos engloban el estilo de vida asceta del sabio cínico, cuya práctica constituía la finalidad de servir de acto preventivo, es decir, diariamente el sabio se entrenaba en las artes de la paciencia y la resistencia “*καρτερία*” (D.L., VI, 15) a fin de que el cínico pudiera soportar cualquier acción desafortunada y, más importante aún, lograr vivir sin miedo al porvenir desconocido. En líneas generales, hasta Zenón estoico se valía de esta misma cualidad que, según D.L., heredó de Antístenes, es decir, la aptitud de ser firme, perseverante y de soportar cualquier cosa. Branham³⁰¹ nos explica que el azar y las circunstancias desafortunadas eran la fuente del pragmatismo cínico, por esto Diógenes tras una pregunta replicó que lo mejor que había sacado de la filosofía era “de no ser alguna otra cosa, al menos el estar preparado contra cualquier azar”: (*καὶ εἰ μηδὲν ἄλλο, τὸ γοῦν πρὸς πᾶσαν τύχην παρεσκευάσθαι*) (D.L., VI, 63). Así pues, el ideal ascético se implementaba para soportar cualquier situación adversa y no como un fin en sí mismo.

La calidad de experiencia ante el azar imprevisible “*τύχη*” (D.L., VI, 63), arguye Branham, es la madre de todas las invenciones cínicas. *Pareskeuásthai* (o prepararse) como dice Diógenes, curiosamente es una palabra propia de los contextos retóricos³⁰², es decir, esta aptitud que los cínicos practicaban constituía parte del ejercicio de la retórica del cinismo. El discurso de ‘estar preparados para todo’ sería fútil sin la aceptación de las contingencias inadvertidas de la vida y sin la escogencia de vivir tan sobriamente, por lo que el énfasis empleado en el discurso del cínico, para una vida necesariamente ascética, provenía única y exclusivamente de la experiencia del cínico ante las adversidades de la vida en la antigua *pólis*.

Diógenes se entrenaba para soportar los temores existenciales tales como el exilio, la pobreza, el hambre y la muerte³⁰³. Cuando le reprochaban su exilio claramente el cínico lo veía como un beneficio (Dióg., *Ep.*, I), ya que gracias a la práctica de la filosofía había

³⁰⁰ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 26.

³⁰¹ *Ibid.*, pp. 90-91.

³⁰² *Ibid.*, pp. 81-104.

³⁰³ *Ibid.*, p. 26.

aprendido a lidiar con su destierro sin preocupaciones mayores y gracias al destierro practicaba filosofía: “Πρὸς τε τὸν ὀνειδίσαντα αὐτῷ τὴν φυγὴν, ‘ἀλλὰ τούτου γ’ ἔνεκεν,’ εἶπεν, ‘ὦ κακόδαιμον, ἐφιλοσόφησα’” (A uno que le reprochaba su exilio, le dijo: “Pero por ese motivo, miserable, vine a filosofar”) (D.L., VI, 49). Así pues, el cínico vivía su exilio tanto literal como metafóricamente³⁰⁴. El ejercicio de la filosofía le permitía al cínico hacer frente sin ambages a cualquier situación y, es así que, Diógenes exhortaba a Crates, a fin de estar siempre preparado para el rechazo, a pedir a las estatuas del ágora:

Καὶ τοὺς ἀνδριάντας τοὺς ἐν ἀγορᾷ προσιῶν αἴτει τὰ ἄλφιτα. καλὴ γάρ που καὶ ἡ τοιαύτη μελέτη· ἐντεῦξεν γάρ ἀνθρώποις ἀπασθεστέροις ἀνδριάντων [cuando te acerques pide harina de cebada a las estatuas del mercado, sin duda dicha práctica es de alguna manera noble: pues encontrarás hombres más insensibles que las estatuas].

Dióg., *Ep.*, XI.

Diógenes no sólo se exhortaba a sí mismo y a los demás a vivir acorde a la naturaleza “κατὰ φύσιν” (D.L., VI, 71) sino que también exhortaba a ejercitarse “ἀσκήσεως” (D.L., VI, 71) para adquirir el estado mental necesario a fin de resistir las adversidades³⁰⁵:

Οὐδέν γε μὴν ἔλεγε τὸ παράπαν ἐν τῷ βίῳ χωρὶς ἀσκήσεως κατορθοῦσθαι, δυνατὴν δὲ ταύτην πᾶν ἐκικῆσαι. δέον οὖν ἀντὶ τῶν ἀχρήστων πόνων τοὺς κατὰ φύσιν ἐλομένους ζῆν εὐδαιμόνως, παρὰ τὴν ἄνοιαν κακοδαιμονοῦσι. [Decía que en la vida nada en absoluto se consigue sin el entrenamiento, y que éste es capaz de mejorarlo todo. Que quienes son desgraciados por su insensatez, y que quieren vivir felices, deben, desde luego, elegir trabajos que están de acuerdo con la naturaleza en lugar de aquellos inútiles].

D.L., VI, 71.

D.L. cuenta en sus anécdotas que cuando Diógenes el cínico quiso hacerse discípulo de Antístenes, éste lo rechazó levantando su bastón para golpearlo, a lo que Diógenes le replicó ofreciendo su cabeza: “‘παῖε,’ εἶπεν: ‘οὐ γὰρ εὐρήσεις οὕτω σκληρὸν ξύλον ὅ μὲ ἀπείρξεις ἕως ἄν τι φαίνη λέγων’” (¡Golpea! Sin duda no encontrarás un palo tan duro

³⁰⁴ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 90.

³⁰⁵ Se especula que la naturaleza ascética del sabio cínico pudo haberse nutrido, luego del aprendizaje de Antístenes de las enseñanzas socráticas, a través de la experiencia de Diógenes durante su infancia en su ciudad natal Sínope. Es sabido que Sínope tenía una ruta comercial y cultural envidiable que constituía una ventaja para cierto estilo de vida. Se cree que el contacto con otras culturas, en especial la india, era algo común, y la conjeturas apuntan a que Diógenes pudo haber sido influenciado por las ideas de ascetismo de los gimnosofistas (Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 10). Para más sobre este tema, Cf. Oliver Segura, J.P., “Los gimnosofistas indios como modelos del sabio asceta para cínicos y cristianos: cristianismo y aculturación en tiempos del imperio romano”, *Antigüedad y Cristianismo*, VII (1990), 53-62.

que me alejará de ti mientras que hablando me enseñes algo) (D.L., VI, 21). Desde entonces Antístenes pudo notar la dedicación de Diógenes a la vida filosófica y su capacidad de soportar los dolores y esfuerzos necesarios para sobrellevarla.

En Antístenes el ascetismo representaba un compromiso racional con entrenamiento disciplinado a fin de endurecer el carácter y asegurar la autosuficiencia³⁰⁶ y en Diógenes se observa una actitud de persecución de las vicisitudes y adversidades, una actitud que le da la bienvenida a los insultos, a la miseria y a la indigencia y que de forma jovial recibe las circunstancias adversas que, en su opinión, sirven para endurecer su carácter moral³⁰⁷. En todo caso, para un cínico era necesario tener la capacidad de soportar cualquier cosa así como “prescindir de todo lo superfluo, y, de los refinamientos de la educación y la cultura”³⁰⁸. La primera enseñanza del sabio es que “el dominio de uno mismo es la primera virtud: el sabio debe mostrar que supera el acontecimiento en lugar de dejarse superar por él”³⁰⁹. Así pues, Diógenes se entrenaba constantemente para esto:

καὶ θέρους μὲν ἐπὶ ψάμμου ζεστής ἐκυλινοῦτο, χειμῶνος δ’ ἀνδριάντας κεχιονισμένους περιελάμβανε, πανταχόθεν ἑαυτὸν συνασκῶν [durante el verano se echaba a rodar sobre la arena ardiente, mientras que en invierno abrazaba las estatuas heladas por la nieve, acostumbrándose a todos los rigores].

D.L., VI, 23.

El cínico buscaba a través del entrenamiento ascético la tranquilidad mental ante cualquier devenir de la vida, así como la capacidad de soportar una vida mendigante y pobre que, aunque constituía un modo de vida mal visto por la sociedad, al cínico no le importaba ya que éste renegaba ante cualquier sufrimiento inútil regido por las costumbres sociales³¹⁰. Por ejemplo, Antístenes decía que “τὴν τ’ ἀδοξίαν ἀγαθὸν καὶ ἴσον τῷ πόνῳ” (la falta de renombre es un bien y otro tanto el trabajo) (D.L., VI, 11). E.R. Dodds³¹¹ explica que, desde los tiempos homéricos el más alto bien que apreciaban los helenos era el de la estimación pública o *timé*, y la fuerza moral más poderosa que el hombre homérico conocía no era el temor a los dioses, sino el respeto por la opinión pública o *aidós*. Por lo tanto, este rechazo cínico a la falta de renombre repudiaba los valores más tradicionales

³⁰⁶ Navia, L.E., *Classical Cynicism: A... Op. Cit.*, p. 70.

³⁰⁷ *Ibid.*, *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 59.

³⁰⁸ García Gual, C., *Epicuro, Op. Cit.*, p. 32.

³⁰⁹ Onfray, M., *Cinismos: retrato de... Op. Cit.*, p. 64.

³¹⁰ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 59.

³¹¹ *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951, pp. 17-18.

desde los tiempos más antiguos. El ejercicio fatigoso que comprendía el *pónos*, practicado en circunstancias singulares, retribuía al cínico la tranquilidad de permanecer perfectamente sereno ante cualquier situación, hasta la infamia. Peter Sloterdijk revela que precisamente lo más fascinante del cínico y de su estilo de vida “es su asombrosa, incluso casi increíble serenidad”³¹².

Es así que la tranquilidad del cínico se obtenía a través del entrenamiento corporal, sin embargo su serenidad era de índole tanto física como mental (Dióg., *Ep.*, XV). Esta suposición del entrenamiento corporal y mental se asemeja en algunos aspectos a la práctica de los epicúreos para alcanzar la paz mental que llamaban *ataraxía*, caracterizada por la falta de turbación en el alma y la *aponía* (la falta de dolor corporal). Epicuro decía que había que

πάσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἔστι τέλος [referir cualquier elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque eso es la conclusión del vivir feliz].

Epicur., *Men.*, 128.

Diógenes, por otra parte:

Διττὴν δ' ἔλεγεν εἶναι τὴν ἀσκησιν, τὴν μὲν ψυχικὴν, τὴν δὲ σωματικὴν: ταύτην καθ' ἣν ἐν γυμνασίᾳ συνεχεῖ γινόμεναι φαντασίαι εὐλυσίαν πρὸς τὰ τῆς ἀρετῆς ἔργα παρέχονται. εἶναι δ' ἀτελὴ τὴν ἑτέραν χωρὶς τῆς ἑτέρας, οὐδὲν ἦττον εὐεξίας καὶ ἰσχύος ἐν τοῖς προσήκουσι γενομένης, ὡς περὶ τὴν ψυχὴν καὶ περὶ τὸ σῶμα. [Decía que hay un doble entrenamiento: el espiritual y el corporal. En éste, por medio del ejercicio constante, se crean imágenes que contribuyen a la ágil disposición a favor de las acciones virtuosas. Por lo cual es incompleto el uno separado del otro, porque la buena salud y la fortaleza eran ambas muy convenientes tanto para el espíritu como para el cuerpo].

D.L., VI, 70.

Una buena condición física promovía estados de la mente que facilitaban acciones virtuosas, es decir, es necesario e importante que no haya disociaciones entre las actividades del cuerpo y la mente ya que resultaría en atletas imbéciles y/o sacerdotes contritos³¹³. Tal cual el cínico predicaba la unión entre discurso y praxis, predicaba de la misma manera la unión entre la condición apropiada de la mente y del cuerpo. La vida

³¹² Sloterdijk, P., *Crítica de la... Op. Cit.*, p. 262.

³¹³ Es sabido que Diógenes ridiculizaba los juegos de estadio y que no era partidario de las prácticas religiosas, Cf. Onfray, M., *Cinismos: retrato de... Op. Cit.*, p. 65.

ascética del cínico también comprendía una especie de enseñanza moral. Así por ejemplo, Diógenes decía a Antípater:

Μέμφη μου τὸν βίον ὡς ἐπίπονον καὶ διὰ χαλεπότητα ὑπ' οὐδενὸς ἐπιτηδευησόμενον· ἐγὼ δὲ ἐκὼν αὐτὸν ἐπέτεινα, ἵνα γνῶσιν οἱ μιμούμενοι με μὴ τέλεον ἡδυπαθεῖς εἶναι [tu encuentras agravamientos con mi estilo de vida por ser un trabajo muy fatigoso y juzgas que no será cultivado por nadie debido a su austeridad, sin embargo yo incremento a propósito la intensidad a fin de que sepan los que me imiten que no se debe disfrutar de ningún tipo de lujo”].

Dióg., *Ep.*, XIV.

Y en la siguiente carta le dice también Diógenes a Antípater, hablando de lo mismo:

οὐ γὰρ μόνον τὸ σῶμα ταύτη δεῖ κεχρηῆσθαι τῇ λιτότητι, ἀλλὰ καὶ τὴν ψυχὴν σὺν αὐτῷ [no sólo es necesario que el cuerpo ejercite esta simplicidad³¹⁴, sino que el espíritu también, conjuntamente].

Dióg., *Ep.*, XV.

Se cuenta que Diógenes aparte de instruir en asuntos de filosofía a los hijos de Jeníades también los enseñó a cabalgar, a entrenar en disparos de arco y la honda e igualmente en lanzar la jabalina, sin embargo, en la palestra no los dejaba entrenar como atletas “ἀλλ’ αὐτὸ μόνον ἐρυθήματος χάριν καὶ εὐεξίας” (sino exclusivamente para enrojecimiento atractivo y buena salud) (D.L., VI, 30). De hecho, Diógenes opinaba que los simples atletas que no ejercitaban a la vez sus cuerpos y mentes eran estúpidos “ἀναισθητοί” (D.L., VI, 49) y al preguntarle por qué, respondía que estaban “hechos de carne de cerdo y de buey” (D.L., VI, 49).

Esta combinación física y mental le retribuía al practicante compensaciones de las dos índoles, es decir, obtenía su independencia y libertad de las imposiciones sociales o *eleuthería* y, asimismo, alcanzaba un estado de tranquilidad “que viene acompañado indisolublemente de la imperturbabilidad emocional (*ataraxía*) ante circunstancias consideradas negativas por la gente, pero que son meros productos del azar o *týche* que se han de superar”³¹⁵. De tal manera que para el cínico sólo era necesario de las manos para comer y beber, y de la filosofía para vivir. Es así que los cínicos se tornaron hacia una vida mendigante que ensalzaba la capacidad de sobrellevar este modo de subsistencia, puesto que las condiciones de vivir de acuerdo a la naturaleza y el rechazo a las convenciones

³¹⁴ Haciendo referencia a que duplicaba el palio y lo llevaba todo roto junto con su alforja (Epístola XV a Antípater, 5).

³¹⁵ Martín G., José A., *Filósofos cínicos y...* *Op. Cit.*, p. 61.

tradicionales eran las cosas que hacían del hombre un ser virtuoso que indudablemente se encontraría feliz en su autosuficiencia y en su capacidad de resistir cualquier tribulación. El sabio cínico es indiferente e inmutable ante las desdichas mundanas.

Diógenes, el animal político, eleva la existencial presencia de espíritu a un principio que halla su más breve expresión en la fórmula “estar preparado para todo”. En un mundo de riesgos incalculables, en el que de toda planificación surgen por doquier casualidades y transformaciones y en el que los antiguos ordenamientos no están ya a la altura de los nuevos acontecimientos, no le queda al individuo biófilo apenas otra salida que no sea esa fórmula huidiza. Política es aquello en lo que se tiene que estar preparado para todo; la vida social no es tanto la cuna de la seguridad cuanto la fuente de todo peligro³¹⁶.

Por el mismo camino van los epicúreos, como veremos próximamente en el apartado sobre la práctica del *mé politeúesthai*.

Diógenes y otros cínicos consideraban la tierra Esparta como la tierra donde había verdaderos hombres, ya que ejercitaban su cuerpo hasta el nivel de la excelencia –al igual que Heracles- y eran capaces de soportar cualquier tribulación, así, cuando le preguntaron a Diógenes en qué lugar de Grecia se veían hombres dignos, contestó: “ἀνδρας μέν,” ἔειπεν, “οὐδαμοῦ, παῖδας δ’ ἐν Λακεδαίμονι” (Hombres en ninguna parte, muchachos en Esparta) (D.L., VI, 27); y cuando regresaba de Esparta a Atenas y que se le preguntó de dónde y adónde, dijo: “ἐκ τῆς ἀνδρωνίτιδος,” ἔειπεν, “εἰς τὴν γυναικωνίτιν” (De la habitación de los hombres a la de las mujeres) (D.L., VI, 59).

Diógenes exhortaba que a través del entrenamiento ascético era posible la obtención de una resistencia balanceada ante los placeres y las dificultades (*Ep.*, XII), al igual que Epicuro en su teoría sobre los vanos placeres y los no necesarios (como veremos más adelante). Diógenes “enseñó que también el sabio come pasteles, al igual que puede prescindir de ellos”³¹⁷. J.M. Rist explica que el desprecio por los placeres o emociones y la *autárkeia* del sabio cínico, no implicaban que él deba permanecer aislado sino que puede escoger relacionarse con otros (o indagar en el placer) sin preocuparse si la situación se da o no³¹⁸. De hecho, esto es lo que implica su rechazo a las pasiones o *apátheia* cínica³¹⁹, como luego afirmarán los estoicos de una forma similar sobre la extirpación de las

³¹⁶ Sloterdijk, P., *Crítica de la... Op. Cit.*, pp. 265-266.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 251.

³¹⁸ Rist, J.M., *La filosofía estoica*, Barcelona, 1995, p. 73.

³¹⁹ *Ibid.*

pasiones³²⁰. Es necesario resaltar, como bien explica J.M. Rist, que “el origen del concepto de *apátheia* como fin de la vida es desconocido”³²¹, sin embargo, uno de los postulados por los estudiosos es Antístenes junto con Espeusipo. Diógenes:

ἐβόα πολλάκις λέγων τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ῥάδιον ὑπὸ τῶν θεῶν δεδῶσθαι, ἀποκεκρῦφθαι δ’ αὐτῶν ζητούτων μελίπηκτα καὶ μύρα καὶ τὰ παραπλήσια. ὄθεν πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ οἰκέτου ὑποδοῦμενον, “οὐπω,” εἶπε, “μακάριος εἶ, ἂν μὴ σε καὶ ἀπομύξῃ: τοῦτο δ’ ἔσται πηρωθέντι σοι τὰς χεῖρας.” [Clamaba a menudo que los dioses pusieron a los pie de los hombres una vida fácil, pero que ellos mismos la perdieron de vista buscando pasteles de miel, bálsamos y cosas por el estilo. Por lo cual, a uno que su esclavo le ataba el calzado, dijo: “Aún no eres feliz, si no te limpia los mocos también pero eso llegará cuando seas mutilado de tus manos”].

D.L., VI, 44.

El ascetismo enseñaba que se podía ejercitar la autosuficiencia y que se podía obtener paz mental con la eficacia de la práctica de la resistencia ante las cosas externas. Sin embargo, por más intensa que podría resultar esta práctica, este ejercicio no comprendía un sacrificio que hacía del renunciamiento, la abnegación y la abstinencia los principios cardinales, sino que más bien suministraba al hombre un ejemplo de qué debía hacer en caso de no poder evitar una situación desfavorable³²², por esto Diógenes decía que el sabio comía tortas y todo, “ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἄνθρωποι” (como los demás hombres) (D.L., VI, 56).

El ascetismo enseñaba una indiferencia ante las necesidades superfluas, que los cínicos consideraban que eran inducidas por las costumbres de la *pólis* corrupta. Esta fue, también, una práctica epicúrea que los filósofos del Jardín continuaron a raíz de los cínicos, si bien de forma menos radical³²³. Asimismo, los estoicos concibieron un ideal del sabio que permanecería impasible ante ciertos elementos de la *paideia* o la *dóxa* comunes. El radicalismo ascético del cínico encontró su aceptación en los ideales de la *ataraxía* epicúrea y la *apátheia* estoica. Epicuro decía, en referencia a la *ataraxía*, que hasta en medio de torturas el sabio es feliz, dado el grado de imperturbabilidad que éste aspira adquirir y que representa el mismo estado de tranquilidad que los cínicos practican a través del ascetismo. Asimismo, esta tranquilidad conlleva de manera innata el estado de *apátheia* tan importante

³²⁰ Gourinat, J.B., Barnes, J. (Dir.), *Lire les stoïciens... Op. Cit.*, pp. 6-7.

³²¹ Rist, J.M., *La filosofía estoica... Op. Cit.*, p. 66; Martín G., José A., *Filósofos cínicos y... Op. Cit.*, p. 61.

³²² Onfray, M., *Cinismos: retrato de... Op. Cit.*, pp. 63-64.

³²³ Reale, G., *A History Of Ancient Philosophy: The Systems... Op. Cit.*, pp. 119-120.

para los estoicos. Según Zenón, los *páthe* representaban falsos juicios que eran contrarios a la naturaleza (D.L., VII, 100), por lo tanto, había que permanecer indiferente ante las situaciones (como el exilio o la pobreza) que podían ocasionar la afección de los *páthe*³²⁴.

El ideal del sabio estoico y también del epicúreo, constituía este estado de indiferencia ante las aquellas cosas que podían causar alguna especie de turbación. En el cinismo no existe un ideal del sabio como tal, puesto que el cínico en su discurso de acción lo representa, lo encarna y lo vive. Esta unión entre vida y pensamiento, que los cínicos personificaban tan particularmente, resultó en la manifestación de autosuficiencia más real de todas las practicadas en las filosofías de la Antigüedad y, por ende, representa un acercamiento mayor, sino total, al estado de felicidad que ubica al sabio cínico en un rango más elevado que el del resto de los hombres y otros filósofos.

En el cinismo la superioridad del sabio es conferida casi de forma automática puesto que mientras el cínico permanecía en la práctica constante de sus principios ascéticos, éste se encontraba imperturbable ante todas y cualquiera de las normas, desdichas y condicionantes de la vida en sociedad –el cínico es perfectamente virtuoso³²⁵- y esta cualidad de imperturbabilidad hacía del sabio una persona con completa libertad e independencia de los vicios que apresan al resto de la sociedad. Diógenes es descrito como alguien que no anhelaba ninguna de las cosas necesarias para vivir regaladamente (D.L., VI, 22), de esta manera, el sabio cínico se ubicaba automáticamente por encima de cualquier persona que padecía algún mal a causa de dichas necesidades.

J.A. Martín expresa que, curiosamente, la imperturbabilidad del sabio cínico es una de las virtudes que será retomada después por el epicureísmo a pesar de lo irreconciliable de los representantes de ambas filosofías³²⁶. La tranquilidad del cínico claramente prefigura la ataraxia epicúrea, como bien se puede observar en el estilo de vida indolente que llevaba el sabio cínico. Los filósofos de la época helenística compartían un interés general de internalizar completamente la felicidad, es decir, para la ética helenística la felicidad dependía del “carácter moral” de la persona y de sus creencias minimizando su dependencia de las eventualidades externas³²⁷. A.A. Long expone que, si bien el crédito

³²⁴ Desmond, W., *Ancient Philosophies: Cynics*, Berkeley, 2008, p. 149.

³²⁵ Kamtekar, R., “αἰδώς in Epictetus”, *Classical Philology*, Vol. 93, Nº 2 (1998), 136-160, p. 158.

³²⁶ Martín G., José A., *Filósofos cínicos y...* *Op. Cit.*, p. 61.

³²⁷ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 30.

principal de esta tesis le pertenece a Sócrates, fueron los cínicos quienes dieron la más vívida representación de este concepto en los inicios del período, probablemente bajo la influencia de las enseñanzas de Antístenes³²⁸. El principio de la independencia del sabio “probablemente sea el principio básico de la ética de Antístenes”³²⁹.

Así, según las *chreíai* de D.L., Antístenes afirmaba que con fortaleza de carácter y virtud “no nos regiremos por las demandas externas”³³⁰. Zenón decía que “διαστρέφεσθαι δὲ τὸ λογικὸν ζῶον, ποτὲ μὲν διὰ τὰς τῶν ἕξωθεν πραγματειῶν πιθανότητας, ποτὲ δὲ διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων” (el animal racional se pervierte, unas veces a causa de las seducciones de las cosas externas, y otras por la influencia de las circunstancias) (D.L., VII, 89). Según los estudios de M. Foucault sobre el ascetismo, la purificación del alma y del cuerpo ocurre cuando ambos son liberados, en diversos grados, de las posesiones materiales y de la dependencia de estas cosas; esto más radicalmente significa purificar nuestros deseos³³¹. La imagen perfecta del sabio autosuficiente nos la relata Máximo de Tiro (*Dis.*, XXXVI, 5) cuando describe a Diógenes completamente despojado de las cosas innecesarias y libre de todas las cadenas que previamente le habían aprisionado su espíritu y asimismo nos cuenta que Diógenes se dedicó a una vida vagante, llena de libertad, como un ave, sin temor a tiranos y gobernantes no constreñido por leyes humanas e inalterado por la política, entre otras cosas.

III.3.1. Autosuficiencia y control

Sócrates, de acuerdo con Platón en la *República* (369b), atribuye el nacimiento de la *pólis* a la imposibilidad del individuo de bastarse a sí mismo: “Tanto Platón como Aristóteles habían combatido la idea de que el individuo pudiera ser autosuficiente; el hombre, para ellos, es fundamentalmente un miembro de la *pólis*, y sólo la ciudad es autosuficiente”³³². Sin embargo, a partir del decaimiento de la *pólis*, la ciudad perdió su independencia y, por ende, “lo que desapareció pronto fue el sentimiento ciudadano de pertenecer a una comunidad autosuficiente y libre que gracias a la colaboración activa y

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ Rist, J.M., *La filosofía estoica... Op. Cit.*, p. 67.

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ Cf. McGushin, E.F., *Foucault's Askesis: An... Op. Cit.*, p. 154.

³³² García Gual, C., *Epicuro, Op. Cit.*, p. 73.

ferviente de todos sus miembros subsiste y progresa”³³³. Antístenes y Diógenes vivieron estos cambios de la *pólis* en carne propia, pasaron de pertenecer a un mundo en el que los órdenes de la *pólis* les aseguraba su puesto³³⁴ a uno en el que cada quien debía asegurarse por sí mismo³³⁵.

Estos cambios procuraron que el movimiento cínico, como otras escuelas helenísticas, se apartaran de los ideales de ciudadanía y de la *pólis* comunal a favor de un concepto individualista libre de estatus³³⁶. Esta tesis comprendía una parte importante del ideario del cínico, tanto así que es posible que la historia del suicidio de Antístenes haya sido fabricada posteriormente a fin de ensalzar el final de un filósofo que predicaba en sus discursos autodominio y control y lo logró hasta en su muerte³³⁷. Antístenes afirmaba que “el sabio se basta a sí mismo” (αὐτάρκη τ' εἶναι τὸν σοφόν) (D.L., VI, 11) y lo practicaba a diario para estar en correspondencia con su discurso. Esto lo podemos observar en la práctica asceta del cínico, sobre todo en Diógenes, a quien se le erigió una estatua luego de morir con una inscripción que decía “μοῦνος ἐπεὶ βιοτᾶς αὐτάρκεα δόξαν ἔδειξας θνατοῖς καὶ ζωᾶς οἶμον ἐλαφροντάταν” (tú solo diste la lección de autosuficiencia a los mortales con tu vida y mostraste el camino más ligero de vivir) (D.L., VI, 78; AP, XVI, 334). En esta inscripción se puede observar que también Diógenes demostraba a través de sus acciones aquello que predicaba en sus discursos.

Así, el ascetismo se constituía en la autosuficiencia o *autárkeia* del sabio a la par de la resistencia³³⁸. En esta praxis el sabio repudiaba los bienes externos que no estuvieran acorde con su propia naturaleza (asunto que estudiaremos en el apartado a continuación) y también todos aquellos bienes que no fueran necesarios para la vida humana, como también llegaron a predicar los epicúreos. El punto principal de la *autárkeia*, pues, sostenía que el sabio no necesitaba nada más que a sí mismo para ser feliz³³⁹. En este sentido, el

³³³ *Ibid.*, p. 22.

³³⁴ Grimal, P., *El helenismo y el auge en Roma: el mundo mediterráneo en la edad antigua* (II), Madrid, 2002, p. 11.

³³⁵ Las antiguas ciudades pasaron a formar parte de un vasto imperio regidas por convenios impuestos por reyes extranjeros en los que el ciudadano no tenía posibilidades de acceder a la forma de regir su ciudad (Nava C., M., *Pensamiento político y...* *Op. Cit.*, p. 25).

³³⁶ Bryant, J.M., *Moral Codes and...* *Op. Cit.*, p. 471.

³³⁷ También se rumoraba que Diógenes se provocó la muerte a sí mismo al dejar de respirar. Esta es una anécdota que, aunque poco factible y probablemente también fabricada, contiene los mismos principios. Cf. D.L., VI, 78 para más de la muerte y el suicidio del sabio.

³³⁸ Navia, L.E., *Classical Cynicism: A...* *Op. Cit.*, p. 70.

³³⁹ También un punto de encuentro con la filosofía socrática (Pla., *Phdr.*, 82a).

estoicismo, el epicureísmo y el cinismo se interrelacionan en la noción de que la adquisición de la felicidad no depende de lo externo y, por ende, se puede lograr a través de la práctica de la autosuficiencia o independencia (sobre todo de la *pólis*):

Tanto los estoicos como los epicúreos tuvieron que recoger el reto a las instituciones lanzado por los cínicos, a quienes no se podía rebatir desde los presupuestos platónico-aristotélicos, pues tanto epicúreos como estoicos consideran que la autarcía o independencia básica no es de la *pólis* sino del individuo³⁴⁰.

Curiosamente, en la Antigüedad le atribuían a Zenón estas prácticas que fueron llevadas a cabo primero por los cínicos, así, Zenodoto el estoico compuso el siguiente epigrama: “Fundaste la autosuficiencia, despreciando la vana riqueza, Zenón, venerable, de canoso entrecejo, encontraste una doctrina viril, y con tu previsión fundaste arduamente una escuela, madre de intrépida libertad” (*AP*, VII 117).

Epicteto, quien parecía seguir los lineamientos más cínicos presentes en el estoicismo, promovía practicar la indiferencia ante las opiniones de los demás “*δόξαι*” (*Epict.*, *Ench.*, 4.5.22-23) dado que, según explica R. Kamtekar, Epicteto sostenía que el hombre sabio sólo puede depender de las cosas que están bajo el control propio y sólo puede ser vituperado “correctamente”³⁴¹ por lo que está bajo su control mas no por lo que está fuera de éste. Es sabido que tanto los cínicos como el mismo Zenón ejercitaban a sus discípulos en la práctica de liberación de los falsos pudores de la sociedad, haciendo a sus seguidores pasar por situaciones que en la antigua *pólis* se consideraban vergonzosas (*D.L.*, VII, 22), todo esto a fin de enseñar los principios de la autosuficiencia. La indiferencia ante todas estas cosas (el sentimiento de vergüenza, las opiniones de los demás, etc.) jugaba un papel importante en la capacidad de ser autosuficiente.

Epicuro, por su parte, afirmaba que la autosuficiencia era un bien, cuya importancia radicaba en la obtención del placer de adquirir pocas cosas, ya que “más gozosamente disfrutaban de la abundancia quienes menos tienen necesidad de ella” (*Epicur.*, *Men.*, 130-1). Es decir, los epicúreos practicaban la autosuficiencia con el fin de obtener placer y no de tener la capacidad de bastarse a sí mismos. El discurso asceta del cínico se enfocó, en cambio, en que el sabio se acostumbre a sí mismo a requerir de la menor cantidad de

³⁴⁰ García Gual, C., *Epicuro, Op. Cit.*, p. 36.

³⁴¹ Kamtekar, R., “*αἰδώς* in Epictetus”, *Op. Cit.*, p. 156.

necesidades posibles con el fin de ser autosuficiente, es decir, como un fin en sí mismo. La capacidad de bastarse a sí mismo era, pues, una gran virtud.

Se cree que este modelo de sobrevivir con lo mínimo y no necesitar nada surgió a raíz de Sócrates y su comedimiento. Es sabido que Sócrates siempre andaba descalzado y que Antístenes lo solía acompañar en sus caminatas, tanto así que se ha reconocido en Antístenes posiblemente el testigo más auténtico de la presencia socrática³⁴². Como hemos venido observando, en los filósofos de la tradición socrática la vida y el discurso estaban relacionados de una forma demasiado estrecha³⁴³. De hecho, como venimos diciendo, los dos se fusionaron al punto de llegar a ser una sola cosa, es decir, todo es discurso, como sostiene Van Dijk. Así, la autosuficiencia del sabio constituía la práctica de la libertad de la *pólis* y sus leyes, así como la práctica de la libertad de cualquier tipo de necesidades superfluas.

Así, por ejemplo, Epicuro sostenía que el sabio no necesitará de ninguna de estas cosas, ni siquiera de los dioses³⁴⁴. Diógenes, en su énfasis de bastarse a sí mismo y sólo obedecer a las normas de la *phýsis* (en este caso su propia naturaleza) se masturbaba en medio del mercado en presencia de todos (D.L., VI, 46) en vez de buscar una hetera o prostituta, ni mucho menos pretendía casarse para satisfacer sus necesidades. Las acciones del cínico claramente eran mucho más insolentes que aquellas de otras escuelas filosóficas, sin embargo, el mismo principio de la independencia de todas las cosas y del control sobre sí mismo y sus necesidades está presente las escuelas del período helenístico.

El acto onanista, pues, “exonera al sabio de su necesidad de ayuda exterior en satisfacer las demandas de la naturaleza”³⁴⁵ y la emancipación del sabio constituye el “haber deshecho en sí mismo las instancias de la opresión”³⁴⁶. De una forma similar, Lucrecio (*DRN*, IV, 1052) describe la importancia del acto sexual, sin incluir al amor, como una forma de liberación del deseo o de la pasión³⁴⁷. Es así que, Lucrecio “invoca únicamente la razón fría y firme”³⁴⁸ para desenmascarar las falsas nociones sobre el amor³⁴⁹

³⁴² Navia, L.E., *Diogenes The Cynic: The War... Op. Cit.*, p. 132.

³⁴³ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 42.

³⁴⁴ Reale, G.; Antiseri, D., *Historia del pensamiento... Op. Cit.*, p. 213.

³⁴⁵ Rist, J.M., *La filosofía estoica... Op. Cit.*, p. 70.

³⁴⁶ Sloterdijk, P., *Crítica de la... Op. Cit.*, p. 265.

³⁴⁷ “Es la pura compasión por los sufrimientos de los demás lo que hace que Lucrecio quiera liberar a los amantes atrapados” (Singer, I., *La naturaleza del amor: De Platón a Lutero*, Chicago, 1999, p. 166).

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 170.

y, de tal manera, independizar al hombre de cualquier tipo de ataduras o sufrimientos provocados por el deseo sexual.

En fin, cuando el gran Alejandro le ofrece lo que quiera al cínico y éste lo rechaza sin interés alguno (D.L., VI, 38), se ve reflejada la autosuficiencia de Diógenes y la impasibilidad no sólo ante el gran rey, sino también ante cualquier riqueza que éste le pudiese ofrecer: “No me hagas sombra”, es lo único que pide el cínico al hombre más poderoso de su tiempo, jactándose de su autarquía, a pesar de que sólo tiene un tonel como domicilio. El filósofo, así pues, se emancipa del político y rechaza la necesidad de figurar, libre del deseo de poder que apresa a los hombres involucrados en la vida en sociedad³⁵⁰ y más aún a Alejandro, “a quien el hambre de poder lo empujó hasta los confines de la India”³⁵¹.

III.4. La vida acorde a la naturaleza y la virtud

Para los cínicos, el héroe mítico Heracles servía de ejemplo de una vida conforme a la virtud por su entrenamiento constante, cuya práctica comprendía para estos sabios la encarnación de las acciones virtuosas³⁵². D.L. nos cuenta que los cínicos

Ἄρῃσκει δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ὡς Ἀντισθένης φησὶν ἐν τῷ Ἑρακλεῖ, ὁμοίως τοῖς στωικοῖς [Reparan que el fin de la vida es vivir de acuerdo a la virtud, como manifiesta Antístenes en el *Heracles*, del mismo modo que los estoicos].

D.L., VI, 104.

Como bien expresa Mariano Nava, tanto los estoicos como los epicúreos remitían a la naturaleza la conducta humana, es decir, la convirtieron en principio (ἀρχή) universal y antropológico³⁵³. Diógenes practicaba intensamente el ascetismo a fin de demostrar que los hombres estaban tan innatamente constituidos por la naturaleza que la felicidad era posible

³⁴⁹ Nussbaum, M.C., *La terapia del...* Op. Cit., p. 201.

³⁵⁰ Sloterdijk, P., *Crítica de la...* Op. Cit., pp. 254-255.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 255.

³⁵² Diógenes, en presencia de uno que se envanecía en manos de una piel de león, le dijo: “Desiste de deshonrar la manta de la virtud” (παῦσαι τὰ τῆς ἀρετῆς στρώματα κατασχύνων), recordando la piel de león de Nemea que solía llevar Heracles (D.L., VI, 45). El sinopense afirmaba, según D.L. (VI, 71), que él era la representación fiel de la vida de Heracles (τὸν αὐτὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου λέγων διεξάγειν ὄνπερ καὶ Ἑρακλῆς) y le decía a Crates que viera en su palio una piel de león como la que llevaba el héroe de los doce trabajos. Cf. Epístola XXVI a Crates, 5-6 (Malherbe, Abraham J. [Ed. y trad.], *The Cynic Epistles...* Op. Cit., p. 119).

³⁵³ Nava C., M., *Pensamiento político y...* Op. Cit., p. 100.

hasta en las circunstancias más desfavorables³⁵⁴: “La *phýsis* de una cosa es su *arché*, su principio, y esto es así porque la Naturaleza es en sí y por sí misma el principio de todo cuanto hay”³⁵⁵. El sinopense decía que por medio de la observación de los animales aprendió el arte de vivir, puesto que la naturaleza le había proveído todo el conocimiento necesario para el buen vivir (D.Cr., *Dis.*, VI, 31-33), es decir, a través de la virtud. Por lo tanto, también predicaba que por medio de la observación de su vida los demás podían aprender a ser virtuosos³⁵⁶.

Desde Antístenes el cínico siempre había predicado una vida acorde a la virtud en la cual se ensalzaban los principios del hombre a favor de la *phýsis* en oposición a las leyes del *nómos* civilizado (D.L., VI, 11). Es decir, la vida acorde a la naturaleza constituía seguir las normas de ésta y los animales representaban el mejor modelo a seguir. Diógenes le escribía a Crates, enalteciendo la importancia de la naturaleza:

πολλὴ γὰρ ἡ φύσις, ἣν ἐκβαλλομένην ὑπὸ τῆς δόξης ἐκ τοῦ βίου ἐπὶ σωτηρίᾳ ἀνθρώπων κατάγομεν ἡμεῖς [sin duda la naturaleza es poderosa, la cual ha sido desechada de la vida por causa de la opinión popular, nosotros la restituimos como medio de la salvación de los hombres].

Dióg., *Ep.*, VI 27-28.

Luis E. Navia nos explica que, según el cínico, el tipo de hombre que había en la tierra escogió distanciarse lo más posible de la naturaleza y había tenido éxito en la construcción de un mundo en donde ni la paz ni la felicidad podían ser encontradas³⁵⁷. Por ello, en la ética cínica rige “el principio del retorno y la adaptación mediante la razón a la vida de la naturaleza, puesto que su concepción de vivir conforme a la naturaleza es vivir conforme a la virtud”³⁵⁸. Como bien expresa M. Onfray, para el cínico “no hay nada fuera de la naturaleza: el materialismo invalida toda condición de posibilidad de lo sagrado”³⁵⁹.

La teoría ética de Diógenes y su práctica sólo tienen sentido bajo el supuesto de que la naturaleza humana es racional y que esta razón debe desplegarse para remover los

³⁵⁴ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 25.

³⁵⁵ Laín Entralgo, P., *La medicina hipocrática*, Madrid, 1970.

³⁵⁶ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 5; Sin duda, este empirismo fue una característica que Diógenes heredó de Antístenes, quien en su escrito *De la naturaleza de los animales* se estima que “sacaba de los animales modelos o ejemplos para la vida humana” (Abbagnano, N., *Historia de la... Op. Cit.*, p. 68).

³⁵⁷ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 48.

³⁵⁸ Martín G., José A., *Filósofos cínicos y... Op. Cit.*, p. 58.

³⁵⁹ Onfray, M., *Cinismos: retrato de... Op. Cit.*, p. 155.

impedimentos de la convención irracional³⁶⁰. Por ello la vida de acuerdo a la naturaleza constituía para el cínico nada más que un bien. Dión Crisóstomo relata las palabras de Diógenes en las que explicaba cómo los animales vivían perfectamente siguiendo el ritmo natural de la *phýsis*:

τὰ δὲ τοιαῦτα ἔγη καὶ τὰ θερία διορᾶν. τοὺς μὲν γὰρ πελαργοὺς τὰ θερμὰ τοῦ θέρους ἀπολείποντας εἰς τὸν εὐκρατον ἀέρα ἀφικνεῖσθαι, καὶ διαγαγόντας ἐνταῦθα ὅποσον ἥδιστον τοῦ χρόνου, μετὰ ταῦτα ἀθρόους ἀπιέναι, τὸν χειμῶνα ὑποχωροῦντας, τὰς δὲ γεράνους ἐπιφοιτᾶν τῷ σπόρῳ, χειμῶνα μετρίως φερούσας, καὶ τῆς τροφῆς ἕνεκα. τὰς δὲ ἐλάφους καὶ τοὺς λαγῶς τοῦ μὲν ψύχους εἰς τὰ πεδία καὶ τὰ κοῖλα καταβαίνειν ἐκ τῶν ὄρων, κἀνταῦθα ὑποστέλλειν τοῖς ἀπηνέμοις καὶ προσηνέσι, τοῦ δὲ καύματος εἰς τὴν ὕλην ἀποχωρεῖν καὶ τὰ βορειότατα τῶν χωρίων. [Hasta los animales salvajes, decía, lo habían comprendido claramente: Las cigüeñas, cuando dejan atrás el calor del verano, van en busca del aire templado permaneciendo allí mientras sea agradable y, evadiendo el invierno, parten en conjunto. Las grullas, que pueden soportar el invierno, en tiempo de siembra visitan habitualmente para encontrar alimento. Los corzos y las liebres, en tiempos de invierno, bajan de las montañas a huecos cómodos en las llanuras protegidos del viento, y en los calores tórridos departen hacia un lugar al norte].

D.Cr., *Dis.*, VI, 31-33.

Los animales están más cerca que los hombres de la *phýsis* y también a lo divino, puesto que los animales practican mejor el estado sereno que también se atribuye a los dioses: “Los animales se encuentran a mitad de camino entre los hombres y los dioses; por lo tanto, ellos ofrecen los medios para que cualquier individuo se haga demiurgo si el proyecto lo seduce”³⁶¹. El hombre sabio, por lo tanto, debe seguir el ejemplo animal para vivir de la manera más semejante posible a los dioses³⁶² (que equivale a no necesitar nada y satisfacerse con lo mínimo “que la propia naturaleza pone al alcance de todos”)³⁶³. El mismo Diógenes se hacía llamar un perro celestial (κύων ὁ οὐρανοῦ) (Dióg., *Ep.*, VII 9) y afirmaba que vivía libre bajo Zeus, “ζῶν οὐ κατὰ δόξα, ἀλλὰ κατὰ φύσιν ἐλεύθερος ὑπὸ τὸν δία” (no en conformidad con las falsas creencias, sino, más bien, con la naturaleza) (Dióg., *Ep.*, VII 10-11).

³⁶⁰ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 39.

³⁶¹ Onfray, M., *Cinismos: retrato de... Op. Cit.*, p. 67.

³⁶² Diferimos con la postura de María Daraki y Gilbert Romeyer-Dherbey, quienes sostienen que la intencionalidad de Diógenes y los cínicos es ponerse “a la altura” de los dioses (Cf. *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Madrid, 2008, p. 11).

³⁶³ Martín G., José A., *Filósofos cínicos y... Op. Cit.*, p. 60.

Susan Price sostiene que las exageraciones de Diógenes iban más allá de los efectos discursivos y prácticos ya que liberaban al hombre a fin de que éste se dedicara a la praxis de la virtud y a la encarnación de la misma³⁶⁴. Conforme a esto, Diógenes llevaba sus actos a tal extremo para asegurar que el resto de los hombres alcanzaran los estándares correctos de virtud³⁶⁵. Vale aclarar que, como bien sostiene A.A. Long, si en algún momento el cínico Diógenes habría afirmado que tenía una tesis o una teoría acerca de la virtud, ésta no ha llegado hasta nosotros³⁶⁶. Para Luis Navia, las virtudes cínicas son aquellas cualidades que tenían los animales, en especial los perros, que los cínicos consideraban dignas de imitación como la independencia, la simpleza, la habilidad de adaptarse a circunstancias cambiantes, una ausencia de inhibiciones con respecto a sus emociones y necesidades físicas, una indiferencia que concierne a cómo viven y lo que comen, honestidad absoluta y libertad de palabra³⁶⁷.

Las afirmaciones sobre la virtud que han llegado hasta nosotros reflejan que los cínicos asociaban la virtud con acciones no conformes con las leyes establecidas (D.L., VI, 11). Además, los cínicos oponían la naturaleza a dichas leyes (D.L., VI, 38), por lo que se tiende a vincular la virtud con las acciones conformes con la *phýsis*. Por lo general, la naturaleza comprendía lo más importante para el cínico (Dióg., *Ep.*, VI 27-28) y esto implicaba aceptar lo que ésta ponía al alcance de todos sin requerir de agregaciones: Diógenes

Ἰδὼν ποτε νεανίσκου θηλυνόμενον, “οὐκ αἰσχύνῃ,” ἔφη, “χείρονα τῆς φύσεως περὶ σεαυτοῦ βουλευόμενος; ἢ μὲν γὰρ σε ἄνδρα ἐποίησε, σὺ δὲ σεαυτὸν βιάζῃ γυναῖκα εἶναι.” [Viendo alguna vez a un joven afeminado, dijo: “¿No te avergüenzas de decidir sobre ti mismo una decisión peor que la de la naturaleza? Pues te hizo hombre, mientras que tú te obligas a ser mujer”].

D.L., VI, 65.

Como bien explica Philip Mitsis³⁶⁸, los estoicos también abogaban por una vida de acuerdo a la virtud y esta comprendía los principios de la *phýsis*. Así lo expresa D.L. en el

³⁶⁴ Rappe-Ahbel, S. & Kamtekar, R., *A companion to... Op. Cit.*, p. 89.

³⁶⁵ Diógenes decía “que imitaba a los directores de un coro: que también ellos dan la nota más alta para que el resto capte el tono adecuado” (D.L., VI, 35).

³⁶⁶ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 38

³⁶⁷ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, pp. 48-49.

³⁶⁸ Shields, J.C. (Ed.), *The Blackwell Guide... Op. Cit.*, p. 258.

Libro VII de Zenón, el relato más completo de la historia del estoicismo que se ha conservado de las fuentes de la Antigüedad³⁶⁹:

Διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν: ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις. ὁμοίως δὲ καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ Περὶ ἡδονῆς καὶ Ποσειδώνιος καὶ Ἐκάτων ἐν τοῖς Περὶ τελῶν. πάλιν δ' ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὡς φησι Χρυσίππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τελῶν: μέρη γὰρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου. [Zenón fue el primero que, en el libro *De la naturaleza del hombre*, dice “que el fin es vivir conforme a la naturaleza”, quiere decir “vivir según la virtud”, puesto que la naturaleza nos conduce a ella. Lo mismo dicen Cleantes en el libro *Del placer*, Posidonio y Hecaton en sus libros *De los fines*. Asimismo, “que vivir según la virtud” es lo mismo que “vivir según la experiencia de las cosas acaecidas conforme a la naturaleza”, como dice Crisipo en el libro I *De los fines*, pues nuestra naturaleza es una parte de la naturaleza universal].

D.L., VII, 87

Según Mitsis, este pasaje es de especial importancia dado que indica que existía un acuerdo básico durante los primeros doscientos años del estoicismo con respecto a la finalidad (τέλος) de la vida humana³⁷⁰, es decir, vivir acorde a la naturaleza y a la virtud, tal como los cínicos.

Tanto para los estoicos como para los epicúreos el objetivo de la vida era alcanzar la felicidad, y ésta se obtenía viviendo según la naturaleza³⁷¹. Sin duda, la idea de vivir acorde a la naturaleza era una característica cínica de la cual se valió Zenón y aplicó de manera mucho más afinada y provechosa. Para el estoico esto tenía que ver con el *lógos* –la razón o el ser racional- germinador de todo el universo y todas las cosas: “vivir conforme a la naturaleza será un vivir conciliándose con el propio ser racional, conservándolo y actualizándolo plenamente”³⁷². Esto es conocido como el principio de *oikeiosis* o *conciliatio* estoico. Así, muchos estudiosos han notado cierto “progreso histórico” en el estoicismo, desde un punto de vista más cínico³⁷³ a uno más aristotélico (en lo que refiere a este tópico de vivir conforme a la naturaleza).

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 259.

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ Reale, G.; Antiseri, D., *Historia del pensamiento... Op. Cit.*, p. 233.

³⁷² *Ibid.*

³⁷³ Algunos rechazan enteramente esta conexión, Cf. Dawson, D., *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford, 1992, pp. 117-118.

J.M. Bryant sostiene que es claro el “endeudamiento” que tienen las nociones de Zenón para con el “primitivismo cultural” de las aseveraciones cínicas³⁷⁴, sobre todo en lo que respecta a la práctica de la virtud³⁷⁵, ya que, según los cínicos “la felicidad ha de definirse como una actividad del alma en concordancia con la virtud perfecta”³⁷⁶. Los estoicos por su parte “niegan todo valor a objetos distintos de la virtud”³⁷⁷. Por ello, D.L. afirmaba que Antístenes “fundó el estoicismo más recio y viril” (D.L., VI, 14) pues fue el primero que afirmó que la virtud bastaba para la felicidad y que se debían elegir las normas de la virtud por sobre las de la ciudad (D.L., VI, 7).

Los epicúreos, por otro lado, se esmeraban en “escuchar la voz amena de la naturaleza”³⁷⁸ y en “aprender a escuchar lo que ella pide”³⁷⁹. Luego, a partir de ahí, se esmeraban en realizar acciones que estén de acuerdo con la misma, pues conducirán a una vida placentera con total ausencia de dolor “ἀπονία” (D.L., X, 136). Epicuro planteó su régimen como uno en el cual el hombre y cualquier ser vivo saludable estaban genéticamente programados para buscar el placer y evitar el dolor, por ende, así es como el hombre debe regir su vida, esto es lo “natural”³⁸⁰. El hombre en busca de la felicidad sigue “el flujo natural de las cosas” evitando el dolor y así obtiene el mayor placer³⁸¹: “Con esta gracia, pues, hacemos todo, para no sentir dolor ni temor” (D.L., X, 128), decía Epicuro.

Martha Nussbaum explica que en los epicúreos “encontramos una oposición recurrente: entre ‘naturaleza’ –al parecer, una cierta condición saludable no reprimida- y enseñanza social corrompida”³⁸²; una posición que guarda claras similitudes con las afirmaciones de Antístenes y Diógenes sobre la oposición de las leyes establecidas para con las normas de la *phýsis*. Nava explica que “los epicúreos consideraban que es ‘propio’ de su

³⁷⁴ Bryant, J.M., *Moral Codes and... Op. Cit.*, p. 440.

³⁷⁵ Sayre, F., “Greek Cynicism”... *Op. Cit.*, p. 116.

³⁷⁶ Rist, J.M., *La filosofía estoica... Op. Cit.*, p. 12.

³⁷⁷ Nussbaum, M.C., *La terapia del... Op. Cit.*, p. 451.

³⁷⁸ Otto, W.F., *Epicuro*, Madrid, 2006, p. 15.

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ Long, A.A., *Filosofía helenística: estoicos... Op. Cit.*, pp. 68-69.

³⁸¹ Según Epicuro, existen placeres menores y mayores. Generalmente los denominados como ‘menores’ son aquellos que producen placer a corto plazo pero al final podrían ser perjudiciales. El mayor placer, en cambio, está constituido por una acción que finalmente procurará placer de forma prolongada (aunque en el acto inicial no lo procure). Cf. Long, A.A., *Filosofía helenística: estoicos... Op. Cit.*, pp. 68-71; D.L., X, 129 (Epicur., *Men.*, 129).

³⁸² Nussbaum, M.C., *La terapia del... Op. Cit.*, p. 144.

naturaleza que los hombres elijan el placer”³⁸³, todo lo demás era considerado ajeno a la naturaleza humana:

Πάθη δὲ λέγουσιν εἶναι δύο, ἡδονὴν καὶ ἀλγηδόνα, ἰστάμενα περὶ πάντων ζῶν, καὶ τὴν μὲν οἰκεῖον, τὴν δὲ ἀλλότριον: δι’ ᾧ κρίνεσθαι τὰς αἰρέσεις καὶ φυγὰς. [Dicen que hay dos pasiones: el placer y el dolor, que se presentan a todo ser vivo, y el uno es propio y el otro es ajeno. Por lo que de éstas escogemos nuestras elecciones y rechazos.].

D.L., X, 34.

Así pues, Epicuro categorizaba de la siguiente forma los deseos o placeres: “Reflexionemos de los deseos que unos son naturales, otros vanos; y de los naturales unos son necesarios, otros sólo naturales; y de los necesarios unos lo son para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo y otros para la vida misma” (Epicur., *Men.*, 127). El sistema epicúreo para la distinción de los placeres que producen la felicidad lo constituía la naturaleza y Epicuro usaba la conciliación con la *phýsis* “para definir y distinguir inmediatamente el bien del mal”³⁸⁴. Es así que para los epicúreos el placer era el fin primordial (D.L., X, 11) y esto se refería a los placeres que estaban acorde con la *phýsis* y apartados de la ignorancia del vulgo libertino.

Cicerón (*DT*, 3 XX, 49) nos cuenta que “*negat Epicurus iucunde posse vivi, nisi cum virtute vivatur*” (Epicuro negaba la posibilidad de vivir agradablemente si no es con la virtud), sin embargo, a diferencia de los cínicos, para Epicuro la virtud constituía esencialmente un instrumento para la felicidad y no un fin en sí mismo, es decir, el *télos* del epicureísmo lo constituía el placer en concordancia con las normas de la naturaleza: “De los deseos unos son naturales y necesarios; los otros naturales y no necesarios; y otros no son ni naturales ni necesarios, sino que se originan en la vana opinión” (Epicur., *KD*, XXIX). Así, no sólo los placeres acordes con la *phýsis* constituían el último fin, sino también aquellos exclusivamente determinados como ‘necesarios’ para el hombre, tal cual afirmaban Diógenes y los cínicos de una forma un tanto más exagerada.

Epicuro decía “si no refieres en todo momento cada uno de tus actos al fin de la naturaleza, sino que te desvías hacia algún otro, sea para perseguirlo o evitarlo, tus acciones no serán consecuentes con tu racionamiento” (*KD*, XXV; D.L., X, 148). En cierto grado, esta afirmación alude al primitivismo cínico de vivir de acuerdo a la naturaleza que el

³⁸³ Nava C., M., *Pensamiento político y... Op. Cit.*, p. 258.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 99.

propio Epicuro repudiaba. Sin embargo, debemos recordar la larga tradición en el pensamiento griego de invocar a la naturaleza para justificar cualquier tipo de comportamiento. Por ejemplo, tenemos el argumento de Aristófanes en *Las nubes* que afirmaba que era natural que los hijos dieran golpizas a sus padres y que durmieran con sus madres, dado que los gallos y las gallinas lo hacían. Por otro lado, según Aristóteles, estar acorde a la naturaleza consistía en la convivencia en la *pólis*, perfeccionando el rango intelectual de todos y de las virtudes prácticas para ser lo más semejante a Dios posible. Vemos, entonces, que la noción antigua de vivir de acuerdo a la *phýsis* es excesivamente elástica y permite el mandato de tanto vivir como dioses así como las bestias³⁸⁵.

Podemos notar que hay algunas similitudes tanto con la postura de los estoicos sobre la naturaleza³⁸⁶, así como con las teorías epicúreas sobre la naturaleza no corrompida por la educación y la cultura³⁸⁷ con los cínicos. Según J.L. Moles, el *nómos* de la naturaleza por el cual los estoicos se regían –o bien, el que predicaba Zenón– es aquel que estaba interconectado con el universo (κόσμος) y por lo tanto podría considerarse compatible con la prédica de vivir acorde a la naturaleza de los cínicos³⁸⁸. En este sentido, Nava se apoya en Radice³⁸⁹ para explicar que el concepto de la *oikeiosis* estoica “no procede del ámbito filosófico, sino del campo médico”³⁹⁰. En efecto, los orígenes de esta idea provienen de los cínicos, quienes “reciben la doctrina en clave peripatética”³⁹¹. A partir de este concepto, es posible fijar signos de esta misma reflexión extendida por la mayoría de las escuelas del período³⁹².

III.4.1. La filosofía como terapia del alma

Según cuenta D.L. (VI, 41), Diógenes de Sínope caminaba con una linterna en plena luz del día, P. Sloterdijk sostiene que el hombre común “necesita la luz del filósofo para orientarse, incluso en el día (...). Como moralista, Diógenes desempeña el papel de médico

³⁸⁵ Cf. Shields, J.C. (Ed.), *The Blackwell Guide... Op. Cit.*, p. 259.

³⁸⁶ Nava C., M., *Pensamiento político y... Op. Cit.*, p. 346.

³⁸⁷ *Ibid.*

³⁸⁸ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 118.

³⁸⁹ Radice, R., “*Oikeiosis*” *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milán, 2000, p. 98.

³⁹⁰ Nava C., M., *Pensamiento político y... Op. Cit.*, p. 98.

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² *Ibid.*

de la sociedad”³⁹³. En efecto, esta es una concepción que se refleja constantemente en las anécdotas: por ejemplo, al ser preguntado Antístenes “διὰ τί πικρῶς τοῖς μαθηταῖς ἐπιπλήττει, ‘καὶ οἱ ἰατροί,’ φησί, ‘τοῖς κάμνουσιν”” (por el motivo de que satirizara cáusticamente a sus discípulos, dijo: “También los médicos a los enfermos”) (D.L., VI, 4) y en otra ocasión, Diógenes le dijo a Jeníades, quien lo había comprado: “ἄγε ὅπως τὸ προσταττόμενον μοιήσεις” (Ven, para que cumplas mis órdenes) (D.L., VI, 36) y éste le respondió citando un verso de *Medea* convertido en frase proverbial (hacia arriba corren las aguas de los ríos), a lo que Diógenes replicó: “εἰ δὲ ἰατρὸν ἐπρίω νοσῶ, οὐκ ἂν αὐτῷ ἐπέιθου, ἀλλ’ εἶπες ἂν ὡς ἄνω ποταμῶν χωροῦσι παραί” (si hubieras comprado un médico y estuvieras enfermo, ¿no le harías caso, sino que le replicarías “hacia arriba corren las aguas de los ríos?”) (D.L., VI, 36).

Podemos notar que ambos filósofos asemejaban su misión filosófica a la de un médico, en la cual la filosofía representaba la cura para el alma. Diógenes, al observar médicos y pilotos pensaba que el hombre era el más inteligente de los animales (D.L., VI, 24) y le decía a Jeníades que le convenía obedecerle, pues aunque el médico y el piloto sean esclavos, también a ellos conviene obedecerlos (D.L., VI, 30). M.C. Nussbaum sostiene que este argumento terapéutico se puede observar en “las tres grandes escuelas helenísticas”³⁹⁴ (refiriéndose al estoicismo, al epicureísmo y al escepticismo) y que representa una tradición antiquísima “muy arraigada en el discurso griego”³⁹⁵.

Los cínicos claramente formaron parte de las tendencias filosóficas que empleaban esta analogía como parte de su discurso. La finalidad principal del discurso del *filósofo médico* para los cínicos era totalmente práctica³⁹⁶, puesto que permitía a los hombres obedecerle al filósofo sin contestaciones y sin importar cuán descabellada pudiera ser la propuesta del filósofo. El filósofo, tal como el médico, es visto por el discípulo o paciente como una autoridad en el tema³⁹⁷ y, así, es posible para el sabio cumplir su misión de “curar” al discípulo. Diógenes, pues, reprendía tan fuertemente a los hombres dado que se

³⁹³ Sloterdijk, P., *Crítica de la... Op. Cit.*, p. 257.

³⁹⁴ Nussbaum, M. C., *La terapia del... Op. Cit.*, p. 34.

³⁹⁵ *Ibid.*, 76.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 72.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 73.

veía a sí mismo como un médico que debía infligir dolor a fin de curarlos, tal como los padres castigan a sus hijos para enseñarles³⁹⁸.

El epicureísmo y el estoicismo, a pesar de las distinciones entre sus sistemas filosóficos, también veían en la filosofía una cura o fármaco para el alma. Los cínicos consideraban que los hombres perseguían tantos falsos valores que se habían enfermado a causa de estos y a través de su discurso filosófico era posible curarlos de tales males. Es así que, las filosofías helenísticas se vieron inmersas en la práctica de una tradición ya bastante explorada por los cínicos. Cicerón (*DT*, III 6), pues, sostenía: “*est profecto animi medicina, philosophia*” (en efecto, hay una medicina para el alma, la filosofía), y Epicuro decía:

Vacío es el argumento del filósofo que no permite sanar ningún sufrimiento humano. Pues, de la misma manera que no sirve nada una medicina que no elimine la enfermedad de los cuerpos, tampoco hay alguna utilidad en la filosofía si no elimina los sufrimientos del alma.

Us. 423³⁹⁹.

III.5. Sobre el estilo de vida simple y la frugalidad del filósofo

El tipo de vida cínica que hemos venido retratando era similar a la de un perro, en la que se ensalzaba la sencillez y parquedad del filósofo. En Antístenes y sus sucesores observamos que llevaban un tipo de vestimenta particular muy acorde a la filosofía que predicaban en su discurso, cuyo énfasis constituía una vida simple y sin necesidades. Así pues, los cínicos representaban, o exponían, su discurso con su vestimenta, o bien, con la falta de esta. D.L. le atribuye a Neantes y a Diocles la afirmación de que Antístenes fue el primero en “*πρωτος ἐδίπλωσε τὸν τρίβωνα*” (duplicar el palio), sin llevar otra ropa, usando bastón y cargando una alforja (D.L., VI, 13), sin embargo, Donald Dudley⁴⁰⁰ expone que Antístenes sólo vestía de esa forma por complacer o asemejarse a Sócrates, quien generalmente estaba descalzado⁴⁰¹ y vestía de forma ligera⁴⁰². Otros atribuyen este acto por primera vez a Diógenes de Sínope (D.L., VI, 22). De cualquier forma, la manera de vestir de Antístenes y sus herederos se estableció en la Antigüedad como parte de la manifestación auténtica del cinismo.

³⁹⁸ Navia, L.E., *Classical Cynicism: A... Op. Cit.*, p. 104.

³⁹⁹ Citado por F.C. Bordoy en *Epicuro y el... Op. Cit.*, p. 7.

⁴⁰⁰ Dudley, D., *A History of... Op. Cit.*, p. 1.

⁴⁰¹ Rappe y Kamtekar hacen un estudio de distintas representaciones de Sócrates en la cuales aparece descalzo. Cf. Rappe-Ahbel, S. & Kamtekar, R., *A companion to... Op. Cit.*, pp. 104, 114, 128, 131, 159.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 104; Reale G., *Historia del pensamiento... Op. Cit.*, p. 357; Saxonhouse, A.W., *Free Speech and Democracy in Ancient Greece*, Cambridge, 2006, p. 75.

No obstante, vale resaltar que la simpleza en la forma de vida constituye una de las pautas cínicas legadas por Sócrates. Recordemos que Sócrates reconoció en Antístenes su “afán de gloria” (D.L., VI, 8) filosófica al verlo sacar su manto roto sin vergüenza. Según D.L., cuando Diógenes de Sínope le pidió una capa a Antístenes éste le dijo que se doblara el vestido (D.L., VI, 6). García Gual nos explica que “frente al uso de túnica (χιτών) y manto (ἱμάτιον) los cínicos se impondrán como austera y única prenda el tejido basto de estameña: el famoso *tribon*, que puede doblarse para protegerse del frío y por la noche como cobertor”⁴⁰³. Que haya sido primero Antístenes o Diógenes es hasta cierto punto irrelevante, puesto que hay suficientes testimonios de la forma ligera de vestir de Antístenes en compañía de Sócrates, y también de Diógenes viviendo en un barril (D.Cr., Or., 6.1-3) únicamente con su palio.

C. Ramnoux sostiene, a partir de sus investigaciones, que Antístenes era de origen “muy humilde”⁴⁰⁴ y J.A. Martín lo describe de la misma manera, como un filósofo de “aire severo y porte descuidado”⁴⁰⁵. Es así que, la vida de Antístenes estaba llena de mesura y templanza en una sociedad que adoraba lujos y excesos: a uno que elogiaba los lujos le dijo “¡ojalá vivieran en el lujo los hijos de mis enemigos!” (D.L., VI, 8). Diógenes, al igual que Antístenes y Sócrates, vestía de la forma más simple y andaba con bastón y una alforja cuyo interior fue vaciando al darse cuenta de que necesitaba poco del contenido excesivo:

Θεασάμενος ποτε παιδίον ταῖς χερσὶ πίνον ἐξέριψε τῆς πήρας τὴν κοτύλην, εἰπών, “παιδίον με νενίκησεν εὐτελείᾳ.” ἐξέβαλε δὲ καὶ τὸ τρυβλίον, ὁμοίως παιδίον θεασάμενος, ἐπειδὴ κατέαξε τὸ σκεῦος, τῷ κοίλῳ τοῦ ψωμίου τὴν φακὴν ὑποδεχόμενον. [Al observar una vez a un niño que bebía de las manos, arrojó fuera de su alforja su vaso, diciendo: “Un niño me ha aventajado en sencillez”. Arrojó igualmente el plato, al ver a un niño que, como se le había roto el cuenco, recogía sus lentejas en la corteza cóncava del pan].

D.L., VI, 37.

Como mencionamos anteriormente, Diógenes mendigaba para sobrevivir y exaltaba el valor de la indigencia y la pobreza “πενία” (D.L., VI, 93)⁴⁰⁶: al observar cómo un ratón

⁴⁰³ García Gual, C., *La secta del...* Op. Cit., p. 95.

⁴⁰⁴ Parain, B. (Dir.), *Historia de la...* Op. Cit., p. 261.

⁴⁰⁵ Éste se apoya en M.-C. Hellman, Cf. Martín G., José A., *Filósofos cínicos y...* Op. Cit., p. 121.

⁴⁰⁶ Según F. Sayre, la mendicidad tan alabada por Diógenes simplemente fue algo que se vio obligado a hacer dada su circunstancia y fue Crates, su discípulo, quien sí optó voluntariamente por una vida de mendigo (Sayre, F., “Greek Cynicism”... Op. Cit., p. 115). No obstante, consideramos que aunque ciertamente la

deambulaba sin preocuparse por dónde dormir, sin cuidarse de la oscuridad o de buscar las comodidades convencionales, obtuvo la solución para su circunstancia como exiliado sin hogar (D.L. VI, 22). Según Plutarco (*Quis.Suos.*, 77e-78a), Diógenes se sintió avergonzado al darse cuenta del festín que se daba el ratón con sus migas y que pudiese sobrevivir con tan poco:

τί φῆς, ὦ Διόγενες; τοῦτον μὲν εὐωχεῖ τὰ σὰ λείμματα, σὺ δ' ὁ γενναῖος ὅτι μὴ μεθύεις ἐκεῖ κατακείμενος ἐν ἀπαλοῖς καὶ ἀνθίνοις στρώμασιν καὶ θρηνεῖς σεαυτόν; [¿Qué dices, Diógenes? Aquí un pequeño ratón se entretiene suntuosamente de tus migajas, y tu ¿te quejas y sufres, a pesar de tu claro razonamiento, por no poder embriagarte recostado ahí en mantas suaves y floreadas?].

Plu., *Quis.Suos.*, 78a.

Se cuenta que a partir de este momento Diógenes se dedicó al estilo de vida mendigante (D.L., VI, 22). Lo cierto es que desde entonces se hizo un filósofo parco y frugal⁴⁰⁷.

Así, la sencillez del cínico “εὐτελεία” (D.L., VI, 8), la llevaban a cabo requiriendo de lo más mínimo, como hemos podido observar. Tanto las referencias de D.L. como otras fuentes antiguas, entre estas Dión Crisóstomo, relatan que Diógenes vivía en un barril grande o tonel. Según su carta XVI, dirigida a Apolexis, el sinopense explica que la idea le vino en el momento de ver un caracol que llevaba “su casa” sobre sus espaldas, es decir, su concha⁴⁰⁸. Así, Diógenes encontró la solución de la naturaleza para protegerse de los ventarrones sin acudir a la convencional casa, con paredes y techo. Diógenes despreciaba de forma abismal los intereses comunes y estaba convencido de que los bienes materiales eran el fundamento de las confusiones habituales y del descontento en el que la mayoría vivía⁴⁰⁹. Claramente al vivir en un barril demostraba su desprecio por dichas posesiones y así se lo enseñó a Crates, su discípulo, que decía:

ἔχειν δὲ πατρίδα ἀδοξίαν καὶ πείναν ἀνάλωτα τῇ τύχῃ καὶ Διογένους εἶναι πολίτης ἀνεπιβουλεύτου φρόνῳ. [tenía de patria la falta de renombre y la pobreza, invencibles ante la Fortuna, y que era conciudadano de Diógenes, a quien no pudo atacar la envidia].

D.L., VI, 93.

indigencia de Diógenes le ocurrió a raíz de su exilio, sin que necesariamente la haya escogido él mismo, fue Diógenes quien abiertamente aceptó el estilo de vida animal y filosófica.

⁴⁰⁷ Onfray, M., *Cinismos: retrato de... Op. Cit.*, p. 57.

⁴⁰⁸ En la epístola, Diógenes le pide a su remitente que se regocije junto a él gracias a este descubrimiento de la naturaleza (σύγχειρε ἡμῖν φύσιν ἀνευρίσκουσιν).

⁴⁰⁹ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, pp. 59-60.

Es así que los cínicos abogaban por una sabiduría práctica o φρόνησις (prudencia) que les permitía aunar el estilo de vida templada con la vida mendigante y el rechazo a todo tipo de posesiones superfluas. La *phrónesis* también tuvo un rol importante en el epicureísmo así como en la tradición de los grandes filósofos griegos de la Antigüedad. En su *Carta a Meneceo*, Epicuro afirmaba que esta práctica era incluso más primordial que la filosofía, puesto que de la *phrónesis* provenían todas las demás virtudes y ésta nos enseñaba que no es posible vivir placenteramente sin ser prudente o sensato (Epicur. *Men.* 132). Antístenes, por su parte, decía que:

τείχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν· μήτε γὰρ καταρρεῖν μήτε προδίδοσθαι. τείχη κατασκευαστέον ἐν τοῖς αὐτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς [La prudencia es un muro segurísimo, que ni se destruye ni se deja traicionar. Hay que prepararse muros en nuestros propios razonamientos inexpugnables].

D.L., VI, 13.

Es así que los devotos de ambas filosofías se adentraron en la práctica de la *phrónesis*, ya que ésta permitía al sabio una evaluación racional de las circunstancias⁴¹⁰ para elegir una forma de vivir acorde a la virtud, en el caso de los cínicos, y para elegir el placer y rechazar el dolor, en el caso de los epicúreos. Esta sabiduría práctica otorgaba al sabio la habilidad de distinguir entre los bienes necesarios para el hombre y aquellos que estaban de más. D.L. cuenta que cuando Diógenes el cínico enseñaba a los hijos de Jeníades, los instruía en estas cosas:

ἐν οἴκῳ τ' ἐδίδασκε διακονεῖσθαι λιτῇ τροφῇ χρωμένους καὶ ὕδωρ πίνοντας, ἐν χρῶ κούριαν τε καὶ ἀκαλλωπίστους εἰργάζετο καὶ ἀχίτωνας καὶ ἀνυποδήτους καὶ σιωπηλοὺς καὶ καθ' αὐτοὺς βλέποντας ἐν ταῖς ὁδοῖς [En casa les enseñaba a servirse a sí mismos y disponer de una alimentación sencilla, bebiendo sólo agua, el pelo rapado y sin adornos, y los habituaba a ir sin túnica y descalzos, en silencio y sin ver más que a sí mismos en las calles].

D.L., VI, 31.

Los epicúreos despreciaban, al igual que los cínicos, aquellos apetitos que esclavizaban al hombre y lo enajenaban de su esencia⁴¹¹. Epicuro decía que “los alimentos sencillos procuran igual placer que una comida costosa y refinada una vez que se elimina

⁴¹⁰ Bryant, J.M., *Moral Codes and... Op. Cit.*, p. 344.

⁴¹¹ Nava C., M., *Pensamiento político y... Op. Cit.*, p. 188.

todo el dolor de la necesidad” (Epicur., *Men.*, 130), por lo que todos los hombres debían inclinarse a una vida moderada, como lo hacían sus seguidores:

Diocles en el tercer libro de su *Breviario* dice que allí (en el Jardín) llevaban un régimen de vida muy frugal y sencillísimo. Pues se contentaban, dicen, con un cuartillo de vino pero su bebida de siempre era el agua (...) Él mismo (Epicuro) afirma en sus cartas que se contentaba sólo con agua y un pan sencillo.

D.L., X, 11.

Epicuro también decía que con un tarrito de queso se podía dar un festín cuando le provocara (D.L., X, 11). Este principio constituye, gracias al legado socrático, una tradición proverbial de los filósofos griegos⁴¹². Sócrates, mientras caminaba por el ágora observando todas las cosas en venta en el mercado, exclamaba “¡cuántas cosas no necesito!” (D.L., II, 2). Antístenes decía durante el banquete de Jenofonte que era mucho más placentero satisfacer el apetito cuando genuinamente experimentaba hambre o sed que cuando no había necesidad alguna (Jen., *Smp.*, 4.34-44). También afirmaba que el hombre que hacía de la frugalidad su objetivo –y no de las riquezas y los bienes mundanos- era una persona mucho más correcta, dado que quien se encuentra contento con lo que tiene será el hombre menos propenso a aferrarse a lo que no le pertenece (Jen., *Smp.*, 4.34-44). Así, el cínico promovía una vida moderada desde las comidas hasta las posesiones materiales. A partir de Diógenes estas sabidurías prácticas serían aplicadas de forma más radical, como lo hemos venido retratando.

Por ejemplo, a Diógenes le inquietaba que los atenienses ofreciesen sacrificios a los dioses por la salud y que en los sacrificios mismos hubiese banquetes que le son contrarios (D.L., VI, 28). Este es uno de los casos en que el cínico debe actuar para apartar los estorbos de la convención irracional⁴¹³. El sinopense también reclamaba a los hombres que en las celebraciones del festival de Hermes o en los juegos panateneos, celebrados en los gimnasios y en el ágora, se emborrachaban, tenían relaciones sexuales, los hombres actuaban afeminada y profanamente, siendo todas estas cosas repudiadas por el Perro (Dióg., *Ep.*, XXVIII 4). Opinaba que las representaciones dionisiacas eran “grandes espectáculos para insensatos” (D.L., VI, 24).

⁴¹² Casadesús Bordoy, F., *Epicuro y el... Op. Cit.*, p. 14.

⁴¹³ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 39

Para los estoicos, en especial Zenón, tanto la *euteleía* como la *phrónesis* eran principios importantes que el sabio debía practicar. La prudencia consistía en tener una habilidad o experticia en la forma de vivir⁴¹⁴, cuya destreza conducía al sabio hacia una moderación de ciertos placeres, hacia el autocontrol y la temperancia (σωφροσύνη)⁴¹⁵, ya que se consideraba que todas las virtudes eran “recíprocas”⁴¹⁶. D.L. cuenta que Zenón “era enormemente frugal y se mantenía con una cicatería propia de un bárbaro, bajo el pretexto de economizar” (D.L., VII, 16). Así pues, vestía de forma ligera (D.L., VII, 26) y se decía de él que por ser tan cicatero era un filósofo muy sufrido, de hecho, se hizo una figura proverbial el dicho “τοῦ φιλοσόφου Ζήνωνος ἐγκρατέστερος” (más sufrido que el filósofo Zenón) (D.L., VII, 27).

Como nos cuenta D.L., los atenienses describían a Zenón como un hombre de bien (ἀνὴρ ἀγαθός) que siempre había exhortado a los jóvenes a la virtud y templanza (παρακαλῶν ἐπ’ ἀρετὴν καὶ σωφροσύνην) (D.L., VII, 10), “proponiendo a todos su propia vida como el mejor modelo, siempre conforme a su doctrina” (D.L., VII, 10). Según Miriam Griffin, los principios sobre la frugalidad –y hasta la pobreza- eran nociones del estoicismo romano que guardaban similitudes con el cinismo⁴¹⁷. Séneca (*De Tranq.* VIII, 7-9; IX, 1-2) expresaba que debido a que le faltaba la dureza de carácter que poseían sus antepasados, es decir Diógenes y Sócrates, los filósofos debían reducir sus posesiones y practicar la frugalidad, más no la pobreza. Es por esta razón que los estoicos difundían la práctica de una vida simple y templada desde Zenón hasta finales del estoicismo, el mismo Epicteto luego de irse de Roma estableció una escuela en la cual vivía en profunda frugalidad⁴¹⁸.

III.5.1. Sobre la mendicidad y la pobreza del filósofo

Los estoicos, a diferencia de los cínicos, no llegaron a valorar ni la mendicidad ni la pobreza (quizás sólo en planos discursivos⁴¹⁹), aunque predicaban a favor de la frugalidad

⁴¹⁴ Annas, J., *The Morality of Happiness*, Oxford, 1993, p. 79.

⁴¹⁵ Para más, Cf. Cic., *DT*, III 16.

⁴¹⁶ Annas, J., *The Morality of...* *Op. Cit.*, p. 81.

⁴¹⁷ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 202. Sin embargo, William Desmond explica que las tradiciones romanas regularmente no coincidían con las prédicas cínicas, Cf. *Ancient Philosophies: Cynics... Op. Cit.*, pp. 45-46.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 58.

⁴¹⁹ Siendo Séneca el mayor ejemplo, Cf. Sén., *De tranq.*, IX.

del sabio. Sin embargo, se cuenta que cuando Zenón todavía era discípulo de Crates, y éste se encontraba necesitado, Zenón mendigaba y pedía “para alivio de las necesidades del maestro” (D.L., VII, 11); de tal manera que muchas de las asperezas del estoicismo inicial recibieron cambios leves con el tiempo y, en algunos casos, la negación total⁴²⁰. Crates decía, como ya hemos comentado, que tenía de patria la falta de renombre y la pobreza, invencibles ante la Fortuna⁴²¹. Los del estoicismo tardío, en cuestiones de posesión apelaban a los principios de la austeridad, pero este requerimiento parece haberse quedado en la teoría pues, como es bien sabido, “el estoicismo era, visto en conjunto, una filosofía de los acomodados”⁴²². Tácito (*Ann.*, XIV 2) recoge las acusaciones a Séneca, por ejemplo, en las que sus detractores hacen hincapié en las riquezas que poseía por su influencia en la corte de Nerón, asunto que contradecía enteramente su discurso a favor de la sobriedad que se puede observar en sus *Epístolas morales*⁴²³.

Según Michel Foucault⁴²⁴ existen tres modalidades de la práctica filosófica de la pobreza: la socrática, que el francés la concibe como negativa; la pobreza estoica, que Foucault la llama pobreza virtual; y la cínica, concebida como una pobreza activa, real e infinita. El cínico practicaba la pobreza de una forma positiva, ya que le permitía estar libre de las ataduras sociales, de las dependencias superfluas y en este sentido, se encontraba por encima de los demás hombres que permitían que sus vidas fueran controladas por deseos y/o necesidades emocionales o pasionales. Diógenes, en su epístola X dirigida a Metrocles, sostenía que el estilo de vida indigente no era vergonzoso siempre que lo mendigado por el sabio estuviera acorde con la *phýsis* y los actos de Heracles, con vistas de retribuir algo mucho mejor que lo recibido que representaba la lucha constante del cínico.

Sócrates afirmaba que los sabios no piden sino, más bien, demandan pues todo le pertenece a los sabios como a los dioses⁴²⁵, como Diógenes luego afirmaría (D.L., VI, 37,

⁴²⁰ Por ejemplo, las declaraciones más escandalosas como la aprobación del incesto y la antropofagia. La *República* de Diógenes, pues, no fue mencionada por los estoicos entre las obras pertenecientes del cínico precisamente por el carácter impúdico de estas declaraciones (Navia, L.E., *Classical Cynicism: A... Op. Cit.*, p. 102).

⁴²¹ Cf. *supra*, p. 33, 77.

⁴²² Sloterdijk, P., *Crítica de la... Op. Cit.*, p. 262; Cf. McGushin, E.F., *Foucault's Askesis: An... Op. Cit.*, pp. 154-155.

⁴²³ Cf. Sén., *De tranq.*, IX.

⁴²⁴ McGushin, E.F., *Foucault's Askesis: An... Op. Cit.*, p. 154 ss.

⁴²⁵ Malherbe, Abraham J. (Ed. y Trad.), *The Cynic Epistles... Op. Cit.*, pp. 103-105.

72)⁴²⁶. J.A. Martín sostiene que el principio de la pobreza representaba en el cinismo una “aproximación a la fácil, feliz e inmovible existencia de los dioses, que son todopoderosos y nada necesitan, según la creencia tradicional helena”⁴²⁷. En tanto la tradición del sabio estoico al igual que en la tradición cínica, nos encontramos con la creencia de que el filósofo ideal debe verse a sí mismo como un emisario y mensajero (σκοπός) de Dios entre sus compañeros humanos (Arr., *Epict.*, III, xxii, 24-25, 70). Así, la mendicidad de Diógenes⁴²⁸ era un lugar marginado por la sociedad que el filósofo se impuso a sí mismo⁴²⁹: “Su espectacular pobreza es el precio de la libertad, si se entiende correctamente. Si él pudiera ser acaudalado sin sacrificar su indiferencia, entonces no encontraría nada que objetar”⁴³⁰.

Es así que la pobreza representaba en el cinismo la práctica de los principios de *autárkeia*, *kartería* y *euteleía* que los cínicos expresaban en su discurso y que también se pudo observar posteriormente en el estoicismo⁴³¹ y en el epicureísmo, aunque en una tonalidad distinta⁴³². La práctica de la pobreza también denotaba la desvinculación del cínico con la ciudad sin que este, necesariamente, se apartara de la misma. Más bien, constituía el acto de liberación de las costumbres y de lo considerado como tradicional de la vida en sociedad que el cínico repudiaba en su discurso filosófico y lo representaba mediante el acto de vivir como mendigo. En sí, este acto era la manifestación tangible del repudio a todos los asuntos que conciernen la *pólis* y la cultura⁴³³.

III.6. Sobre la *pólis* y la participación política

Desde el fin de la guerra del Peloponeso hasta el dominio macedón, la ciudad como *pólis* perdió su carácter central. Asuntos cotidianos como la salud, la paz y la riqueza se

⁴²⁶ Diógenes decía a los amigos que les pedía limosna que el dinero no lo pedía como prestado, sino como debido (D.L., VI, 46).

⁴²⁷ Martín G., José A., *Filósofos cínicos y...* *Op. Cit.*, p. 59.

⁴²⁸ El parco modo de vivir de Antístenes parece un prelude atenuado del modo de vivir de Diógenes (Martín G., José A., *Filósofos cínicos y...* *Op. Cit.*, p. 34).

⁴²⁹ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man...* *Op. Cit.*, p. 52.

⁴³⁰ Sloterdijk, P., *Crítica de la...* *Op. Cit.*, p. 251.

⁴³¹ Representa un mensaje al que se sintieron atraídos hombres como Plutarco, Epicteto, Dión Crisóstomo y el emperador Juliano, como se puede observar en su divertido diálogo *Venta de Diógenes* (Cf. Reale, G., *A History of Ancient Philosophy: The Systems...* *Op. Cit.*, p. 28).

⁴³² La vida mendigante y pobre como parte de la vida filosófica formó una parte fundamental del discurso filosófico del estoicismo y del epicureísmo al resaltar su valor al menos en teoría.

⁴³³ Reale, G., *A History of Ancient Philosophy: The Systems...* *Op. Cit.*, p. 38.

convirtieron en divinidades y ocuparon un lugar central en la veneración de los atenienses⁴³⁴, además, los dioses cuyo culto estaba vinculado a la ciudad decayeron⁴³⁵. De hecho, gran parte de los helenos se desentendieron de la expedición triunfante de los ejércitos de Alejandro por confines lejanos y las sorprendentes noticias de sus avances no despertaron en los círculos intelectuales gran interés ni respeto⁴³⁶. Todos los hechos apuntaban a un cambio social substancial de la desvinculación entre ciudadano y ciudad, cuyo problema fue enfrentado por las filosofías nacientes: “Las formas de gobierno se hicieron cada vez más inaccesibles, impersonales, intangibles, y la política quedó para la fantasía utópica, o bien para la negación en el contexto ético”⁴³⁷. Es así que, en su mayoría, el cinismo y las demás escuelas helenísticas enseñaban a los ciudadanos el apartamiento del hombre de la *pólis* y las funciones que deben desempeñar para a sí mismos y no para la ciudad.

Giovanni Reale manifiesta que la acción de los epicúreos de filosofar en las afueras de la *pólis* resulta “revolucionario” y novedoso en el Helenismo⁴³⁸. Sin embargo, es necesario considerar que si se toma en cuenta el rechazo radical de los cínicos a las convenciones de la *pólis* y las demostraciones de autosuficiencia, resistencia, impasibilidad e indolencia de Diógenes en medio del ágora durante el período clásico, se observa que esto sirvió de apertura para el ideal del sabio epicúreo que no sólo vive separado de la *pólis* sino también permanece impasible ante sus costumbres. Los cínicos en su repudio a los asuntos de la *pólis* vituperaban a los oradores y políticos de su época⁴³⁹: así, por ejemplo, Diógenes “a los demagogos los calificaba de siervos de la masa” (D.L., VI, 24) y Antístenes “no había vacilado en criticar a Pericles y a sus hijos en términos casi violentos”⁴⁴⁰, también recriminó a Alcibíades “por su impudicia y su intemperancia”⁴⁴¹. Este solía decir que era:

ἄτοπον ἔφη τοῦ μὲν σίτου τὰς αἴρας ἐκλέγειν καὶ ἐν τῷ πολέμῳ
τοὺς ἀχρείους, ἐν δὲ πολιτείᾳ τοὺς πονηροὺς μὴ παραιτεῖσθαι

⁴³⁴ Miralles, C., *El Helenismo: épocas helenística y romana de la cultura griega*, Barcelona, 1981, p. 13.

⁴³⁵ *Ibid.*

⁴³⁶ Tarn, W., *Alexander The Great* (Volume II), Cambridge – New York – Madrid, 1948, p. 69.

⁴³⁷ Nava C., M., *Pensamiento político y...* *Op. Cit.*, p. 25.

⁴³⁸ Reale, G., *A History of Ancient Philosophy: The Systems...* *Op. Cit.*, p. 120

⁴³⁹ Del mismo modo, el cínico representaba vívidamente el “antídoto” de aquellos filósofos que “prostituían sus talentos” para acompañar y aconsejar a los políticos en sus guerras y conquistas (Onfray, M., *Cinismos: retrato de...* *Op. Cit.*, p. 159).

⁴⁴⁰ Chappuis, Ch., *Antisthène*, Paris, 1854, p. 46 (Cf. Onfray, M., *Cinismos: retrato de...* *Op. Cit.*, p. 162).

⁴⁴¹ *Ibid.*

[absurdo apartar del trigo las pajas y en la guerra a los inútiles y, en cambio, no eximir a los malos de los asuntos de la *pólis*].

D.L., VI, 6.

La participación en asuntos de la *pólis* era, quizás, la tradición más importante de las costumbres griegas que los cínicos llegaron a objetar, dado que ésta era considerada uno de los mayores bienes de vivir en sociedad y además, como explica M. Nava, este tratamiento de la cosa pública formaba parte de una larga tradición de filosofía política⁴⁴². A excepción de algunos pocos⁴⁴³, los cínicos rechazaban radicalmente la participación política ya que consideraban que los asuntos de la convención –como la costumbre de practicar política– estaban al revés⁴⁴⁴. Epicuro también predicó y practicó siempre en su vida un desprecio hacia la vida política⁴⁴⁵, D.L. afirmó que “ὑπερβολῇ γὰρ ἐπιεικείας οὐδὲ πολιτείας ἤψατο” (en efecto, por exceso de moderación no se dedicó a la política) (D.L., X, 10; Epicur., *KD*, 119).

Además de las necesidades político-sociales del momento, fueron los cínicos quienes abrieron el camino para la práctica de abstención de la participación en asuntos de la *pólis* (μὴ πολιτεύεσθαι). Aunque Epicuro prefería alejarse de los asuntos públicos y vivir apartado de la *pólis*, a diferencia de los cínicos él no hacía una “denuncia revolucionaria de la sociedad contemporánea, sino una directiva de alcanzar sosiego”⁴⁴⁶. Epicuro consideraba que era más seguro para el hombre el abandono del foro público y retraerse a lo privado⁴⁴⁷. En el epicureísmo no existía, pues, una intención de revalorizar la *pólis* o las costumbres del hombre dentro de la misma y esto era una intención clara dentro de las prácticas cínicas.

⁴⁴² Nava C., M., *Pensamiento político y... Op. Cit.*, p. 190.

⁴⁴³ Cércidas de Megalópolis, quien vivió alrededor de los años 290 y 220 a.C., cuyo cinismo tomó un camino distinto al ser éste el primero en llevar una vida política, no obstante, el contenido de su *melíambi* (poemas escritos en verso meliámbico de los cuales fue creador) no contradice, en absoluto, la hipótesis del cínico ya que criticaba la política de su época en un intento de una revalorización de la actividad. Cf. Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The ... Op. Cit.*, p. 12. Además tenemos a Onesícrito de Egina o Astipalea (Arr., *An.*, VIII 18; Ael. *NA*, 16.39), quien supuestamente acompañó a Alejandro en sus campañas. M. Nava llama a Onesícrito “el creador de la tradición cínico-estoica acerca de Alejandro”, pues juega un papel importante en la idealización del mismo (Nava C., M., *Pensamiento político y... Op. Cit.*, p. 23).

⁴⁴⁴ Por ejemplo, Diógenes decía que las cosas de poco valor se vendían a costos muy elevados y viceversa (D.L., VI, 35).

⁴⁴⁵ Nava C., M., *Pensamiento político y... Op. Cit.*, p. 190. Un fragmento de Epicuro citado por Plutarco y recogido por Usener (fr. 555) explica que para Epicuro era permisible la participación en asuntos de las *pólis* sólo en el caso de que esta actividad fuese el fundamento de felicidad para el agente, ya que los amantes de honor y gloria se verían más perturbados e intranquilos por la inactividad política.

⁴⁴⁶ Long, A.A., *Filosofía helenística: estoicos... Op. Cit.*, p. 27.

⁴⁴⁷ Bryant, J.M., *Moral Codes and... Op. Cit.*, p. 415.

Este principio, en el epicureísmo, se basaba en que la participación política causaba perturbaciones en el alma, por ende, cuando ya estaba adentrada la época helenística, los epicúreos abandonaron la sociedad para remitirse al interior del Jardín a fin de vivir tranquila y ocultamente (λάθη βιώσας), lejos de la política. Como explica A.A. Long, los discípulos que acompañaban a Epicuro en el Jardín (D.L., X, 10) eran “hombres y mujeres dedicados a un estilo de vida”⁴⁴⁸ y todo su círculo –y él mismo– vivían en la misma austeridad⁴⁴⁹ como reflejan las *chreíai* de Diógenes Laercio. En efecto, Epicuro y sus discípulos se retiraban hacia las afueras de Atenas, a su Jardín, porque estaba lo suficiente alejado de la ciudad como para no ser alcanzados por las revueltas de la vida política⁴⁵⁰.

Los habitantes del Jardín, según cuenta Apolodoro, también eran amigos de Epicuro que lo visitaban desde las tierras de Jonia y convivían allí con él (D.L., X, 10). Esta convivencia “no consistía en un movimiento a la moda, con un atractivo exclusivo o predominantemente intelectual, sino una llamada a un tipo de vida del todo inhabitual”⁴⁵¹ que requería el apartamiento de los tumultos y de los compromisos políticos⁴⁵². El Jardín “era, ante todo, un retiro para la vida en común y la meditación amistosa de unas personas dedicadas a filosofar, un tanto desengañadas a la repercusión mundana de las enseñanzas de la auténtica filosofía”⁴⁵³, a diferencia tanto de la Academia como del Liceo, que pretendían ser “un centro de atracción intelectual” para “destacar en el mundo”⁴⁵⁴.

Los cínicos, por su parte, consideraban al individuo –y no a la *pólis*– lo más importante y rechazaron su relación con cualquier parte del Estado o de la gobernación⁴⁵⁵. Antes de la época en que vivieron los cínicos, el individuo como tal tenía muy poca importancia y ningún tipo de relevancia si se apartaba de la *pólis*⁴⁵⁶. Es a partir de sus prédicas y discursos, sobre la importancia de la paz del individuo apartado de las actividades políticas, que otras escuelas empezaron a hacer lo mismo a fin de rehuirle a las

⁴⁴⁸ Long, A.A., *Filosofía helenística: estoicos...* Op. Cit., p. 26.

⁴⁴⁹ Otto, W.F., *Epicuro...* Op. Cit., p. 55.

⁴⁵⁰ Nava C., M., *Pensamiento político y...* Op. Cit., p. 187.

⁴⁵¹ Reale, G.; Antiseri, D., *Historia del...* Op. Cit., p. 213.

⁴⁵² “Epicuro ofrecía un estilo de vida positivo fundamentado en un ‘exilio colectivo’ y voluntario” (Bryant, J.M., *Moral Codes and...* Op. Cit., p. 419).

⁴⁵³ García Gual, C., *Epicuro*, Op. Cit., pp. 40-41.

⁴⁵⁴ *Ibid.*

⁴⁵⁵ Sayre, F., “Greek Cynicism”... Op. Cit., p. 114.

⁴⁵⁶ *Ibid.*

turbulencias sociales que atacaban todos los frentes de la vida comunal en Grecia⁴⁵⁷. Así pues, se propició el surgimiento de las nociones epicúreas sobre la virtud que G. Reale define como “la virtud del hombre privado”, que perfeccionaba a los hombres como individuos, es decir, que el hombre se considere a sí mismo fuera de la vida política para dedicarse a sí mismo⁴⁵⁸.

Si bien muchas de las afirmaciones en la *República* de Zenón estaban basadas en su aprendizaje de los cínicos y a pesar de que ni Zenón, ni Cleantes, ni Crisipo se dedicaron a la cosa pública (Sén., *De tranq.*, I 7), en el estoicismo no encontramos una negación radical al nexo clásico entre ciudadano y *pólis*, ya que ninguno de ellos dejó de recomendar la participación política (Sén., *De tranq.*, I 7): Zenón decía “πολιτεύσεσθαι φασὶ τὸν σοφὸν ἂν μὴ τι κωλύῃ” (el sabio se vinculará con la cosa pública, a no ser que algo se lo impida) (*SVF*, I 271; Sén., *De otio*, 3, 2; D.L., VII, 121). No obstante, como se puede notar, tampoco existe un compromiso con este ideal⁴⁵⁹ que, vale destacar, antes de los cínicos era poco común, sino inexistente⁴⁶⁰ (excluyendo a Sócrates)⁴⁶¹.

J.M. Bryant manifiesta que el repudio al ideal “*pólis*-ciudadano” fue un concepto que rigió a todas las escuelas helenísticas por igual (estoicismo, epicureísmo, cinismo y hasta los cirenaicos) dadas las condiciones del período. Sin embargo, desde nuestra modesta perspectiva, consideramos que el estudioso parece escurrir la mirada al hecho de que los cínicos surgieron mucho antes del Helenismo y que practicaron de manera explícita este principio con anterioridad a las otras escuelas mencionadas. Ángel Cappelletti explica que los cínicos estaban “activamente interesados en los problemas de la Sociedad; más aún pretendían con su crítica revolucionaria subvertir todo el orden existente. Tal actitud se prolonga en el estoicismo, que proporciona al Imperio romano hombres de Estado como Séneca y Marco Aurelio”⁴⁶².

Sin embargo, los estoicos predicaban que el sabio debía dedicarse a los asuntos de la *pólis* a fin de obtener una posición influyente para inducir y orientar a los demás a la

⁴⁵⁷ *Ibid.*

⁴⁵⁸ Reale, G., *A History of Ancient Philosophy: The Systems...* *Op. Cit.*, pp. 119-120.

⁴⁵⁹ Bryant, J.M., *Moral Codes and...* *Op. Cit.*, p. 445.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 461.

⁴⁶¹ Rist, J.M., *La filosofía estoica...* *Op. Cit.*, p. 65.

⁴⁶² Cappelletti, Á., *Notas de filosofía...* *Op. Cit.*, p. 56.

práctica de la virtud⁴⁶³ que, como hemos resaltado anteriormente, era el fin primordial del estoicismo; mas los del Pórtico no consideraban virtuosa en sí misma esta participación política. Así pues, “las contribuciones más importantes de los estoicos al pensamiento político estriban en la exposición de la terapia del excesivo apego al dinero, el poder y los honores”⁴⁶⁴, que constituye la misma línea de pensamiento y del discurso filosófico que aplicaban los cínicos, cuyo fin principal era liberar a los hombres del apego a todas estas vacuidades de la *pólis*.

Antístenes y Diógenes en muchos aspectos se aproximaron más a Sócrates que Platón o cualquier otro de los acompañantes socráticos⁴⁶⁵: “Sócrates no hace política, no actúa en la política (...) el distanciamiento de la política se asocia, pues, con la decisión de dar batalla, *desde fuera*, por la justicia”⁴⁶⁶. Los cínicos, también permanecían dentro de la *pólis* sin participar en sus costumbres con el compromiso y la intención de exponer sus engaños e injusticias⁴⁶⁷. Diógenes, por ejemplo, en su epístola VIII le reclamaba a Dionisio (el tirano de Sicilia) el hecho de vivir en libertad (ἐλευθεριάζεις) y de haber logrado escapar con vida cuando, más bien, debió haber muerto por tantos males que había causado. Sloterdijk explica que:

La rebelión cínica contra la arrogancia y los secretos morales del ajetreo de la civilización superior presupone la ciudad, sus éxitos y sus fracasos. Sólo en ella, como en su perfil negativo, puede la figura del cínico, bajo la presión de las habladurías públicas y del amor-odio general, cristalizar en una agudeza completa⁴⁶⁸

En este sentido, el cínico plantea su protesta ciudadana la cual no sólo rechaza los valores centrales inmiscuidos en la vida cívica, sino que se aprovecha de la presencia de dichos valores para comprobar su teoría, que es la falsedad de los mismos. En vez de apartarse completamente de la ciudad o distanciarse de los hombres comunes, el cínico al ubicarse en el estatus más elevado de la *pólis*, desde adentro, expulsa todo lo opuesto a la virtud.

⁴⁶³ Nava C., M., *Pensamiento político y...* Op. Cit., p. 103.

⁴⁶⁴ Nussbaum, M.C., *La terapia del...* Op. Cit., p. 399.

⁴⁶⁵ Cf. Guthrie, W.K.C., *A history of...* Op. Cit., p. 305.

⁴⁶⁶ García Gual, C. (Ed.), *Historia de la filosofía antigua.*, Madrid, 1997, pp. 121-122 (Las cursivas son de G. Gual).

⁴⁶⁷ Diógenes exhortaba a la educación de hombres injustos para ser justos, Cf. *Ibid.*, p. 123.

⁴⁶⁸ Sloterdijk, P., *Crítica de la...* Op. Cit., p. 38.

III.7. La libertad del sabio

Se cree que a raíz tanto del precedente histórico de la venta de Platón en Egina como esclavo, tras el viaje a Sicilia, como de los paralelos literarios de la venta de Heracles en el *Sileo*, un drama hoy perdido de Eurípides, y el famoso pasaje de la *Vida de Esopo* en el que el astuto fabulista propone al pregonero que lo venda para “gobernar a otros” (como también dijo Diógenes)⁴⁶⁹, la literatura ha creado la historia de la venta de Diógenes y la compra de Jeníades con el propósito de presentar a Diógenes como el “protagonista irónico”⁴⁷⁰. Es decir, presentar la idea del esclavo gobernante en el que la verdadera libertad es representada por la sabiduría –como luego recalcarán los estoicos- y que sin importar la posición social, conviene que el sabio sea obedecido. Es necesario resaltar, sin embargo, que, como bien expresa F. Sayre⁴⁷¹, el objetivo del cinismo era la felicidad y los cínicos la perseguían a través de la libertad. La práctica de la libertad constituiría la felicidad para el cínico, sin necesidad de mayores justificaciones⁴⁷². Crates al deshacerse de todos sus bienes a fin de dedicarse al cinismo, exclamó: “Κράτης Κράτητος Κράτητα ἀφίησιν ἐλεύθερον” (Crates, hijo de Crates, libera a Crates)⁴⁷³.

En Epicuro, según Otto, la libertad se representa a través de la autosatisfacción que es la fuente del verdadero bienestar en el cual el hombre puede disfrutar de la *eudaimonía*⁴⁷⁴. En este mismo sentido se representa la libertad en la desvergüenza de Diógenes, quien en busca de librarse del aprisionamiento de las necesidades fisiológicas como evacuar, comer o sentir placer sexual, realiza los actos en el lugar y en el instante que siente las necesidades para liberarse rápidamente de ellas: “No hay manera más clara de expresar hasta qué punto es imperioso el deseo y en qué medida es importante satisfacerlo con la mayor de las celeridades”⁴⁷⁵. Para el cínico la mejor manera de superar un deseo era obedecer al antojo⁴⁷⁶.

A través de la desvergüenza Diógenes buscaba, más allá del escándalo, la libertad de las imposiciones de la *pólis* que ataban al hombre al *aidós*. Este efecto ocasionaba

⁴⁶⁹ En el relato de Esopo, el astuto esclavo logra mediante su habilidad imponer su voluntad en la casa de Janto.

⁴⁷⁰ García Gual, C., *La secta del...* *Op. Cit.*, p. 64.

⁴⁷¹ Sayre, F., “Greek Cynicism”... *Op. Cit.*, p. 114.

⁴⁷² Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The...* *Op. Cit.*, p. 97.

⁴⁷³ Malherbe, Abraham J. (Ed. y Trad.), *The Cynic Epistles...* *Op. Cit.*, pp. 102-103.

⁴⁷⁴ Otto, W.F., *Epicuro...* *Op. Cit.*, p. 15-16.

⁴⁷⁵ Onfray, M., *Cinismos: retrato de...* *Op. Cit.*, p. 62.

⁴⁷⁶ *Ibid.*

perplejidad en el espacio público al introducir lo otro, lo excluido⁴⁷⁷. No obstante, en el fondo la intencionalidad cínica era una de las más humanitarias de todas las filosofías que existieron en la Antigüedad y su principio de liberar al hombre de sus ataduras comprende una noción vigente en cualquier período y necesaria en las vidas de todos los hombres. El uso público de su cuerpo y de la desvergüenza es el ejemplo más claro de su compromiso con la libertad⁴⁷⁸.

La contraparte “positiva” de la desvergüenza cínica la constituía la libertad al hablar (παρρησία)⁴⁷⁹. Para Diógenes lo mejor del mundo era la libertad en el decir y, según nos cuenta D.L., no había nada para su homónimo que estuviera por encima de la libertad. Como expresa Onfray, “Diógenes era un anarquista, puesto que no aceptaba otro poder que no fuera el que cada uno dispone sobre sí mismo, pero también era libertario, si se define este tipo de hombre como el que no reconoce ningún valor por encima de la libertad”⁴⁸⁰. M. Foucault nos explica sobre la *parresía*:

Esta franqueza que pone lo dicho en franquía es la libertad, la apertura que permite decir lo que ha de decirse, cuando haya de decirse, en la forma que se considere conveniente decirlo. Tiene este componente de elección, de decisión, y con tal alcance que ha de hacerse notar que los latinos traducían *parresía* por *libertas*. Efectivamente, la cuestión es la de la libertad de quien habla, que pone en franquía el hablar. Y lo hace también respecto de las posiciones más convencionales y estrictas de la retórica, entre otras razones para no rendir la palabra al servicio de la adulación⁴⁸¹.

Las reprimendas al estilo cínico, pues, conformaban parte del discurso filosófico que en teoría buscaba liberar a los demás⁴⁸² y en la práctica liberaba al sabio. El discurso aportaba una sensación excitante de libertad ante la convención formal⁴⁸³. Todo el sistema de prédicas y acciones cínicas iban dirigidas a un propósito teleológico de liberación que conducía a la felicidad⁴⁸⁴.

⁴⁷⁷ McGushin, E.F., *Foucault's Askesis: An... Op. Cit.*, p. 153.

⁴⁷⁸ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 100.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁸⁰ Onfray, M., *Cinismos: retrato de... Op. Cit.*, p. 162.

⁴⁸¹ Foucault, M., *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona – Buenos Aires – México D.F., 2004, p. 24.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 26.

⁴⁸³ Cf. Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 96.

⁴⁸⁴ Onfray, M., *Cinismos: retrato de... Op. Cit.*, p. 65.

El estoicismo de Zenón tomó en cuenta la importancia de estas prácticas y con el tiempo los estoicos posteriores fueron suavizando las asperezas hasta un punto en el cual la vinculación de ambas escuelas era cuestión del pasado. Así pues, “la libertad del hombre sabio es la libertad de actuar de acuerdo con lo que es correcto y de decir lo que es correcto, sin considerar otra cosa que no sea su propio juicio”⁴⁸⁵. Zenón afirmaba “que sólo él es libre; los malos e ignorantes son siervos” (D.L., VII, 121). En la epístola VII dirigida a su padre, Diógenes le explicaba que debía contentarse por su hijo pues se había liberado de la opinión popular, a la cual tanto griegos como bárbaros le son esclavos (δουλέουσιν). El choque de los cínicos contra los valores de la *pólis* constituye una lucha que sólo podía culminar cuando el hombre se encontrara completamente liberado e independiente de tanto las opiniones populares como de las reglas civiles.

En la introducción al Libro II de *DRN* de Lucrecio vemos cómo el sabio epicúreo observa a los demás que andan ciegos, vagando por la vida mientras que él permanece inmutable y libre de los sufrimientos y las angustias que afectan a los demás. Epicuro también decía que “τῆς αὐταρκείας καρπὸς μέγιστος ἐλευθερία” (el más grande fruto de la autosuficiencia es la libertad) (SV, 77), “hay en eso un deseo de salvaguardar la serenidad del sabio, reduciendo al mínimo los contactos con todo aquello que queda al árbitro del azar, de la inconstancia e insensatez de las masas, y, en efectiva, está al margen del poder del individuo”⁴⁸⁶.

III.7.1. El cosmopolitismo

Diógenes era el tipo de filósofo que se jactaba de sus aptitudes filosóficas, tomando en cuenta que, para los cínicos, lo más importante era que el sabio hacía lo que predicaba, su discurso era su realidad y esta realidad comprendía una vida en la que el sabio era completamente autosuficiente, por lo que era capaz de sobrevivir sin la mayor parte de las cosas con las que acostumbraban a vivir los hombres comunes. Los cínicos sacrificaban todas estas cosas, sin embargo, lo único que Diógenes no estaba dispuesto a aceptar era el sacrificio por su libertad. A través del cosmopolitismo, el cínico rechazaba las tentaciones y “seducciones confortables”⁴⁸⁷, por demás esclavizantes, que la civilización ofrecía.

⁴⁸⁵ Rist, J.M., *La filosofía estoica... Op. Cit.*, p. 68.

⁴⁸⁶ García Gual, C., *Epicuro, Op. Cit.*, p. 72.

⁴⁸⁷ Sloterdijk, P., *Crítica de la... Op. Cit.*, p. 262.

En este sentido, la condición del filósofo como exiliado es relevante. Cuando Diógenes afirmaba que gracias al exilio se dedicó a la vida filosófica (D.L., VI, 49), claramente aceptaba su destierro de una forma positiva. A través del exilio, Diógenes se libró fácilmente de todas las nociones patrióticas o nacionalistas que lo tenían constreñido a una vida centrada en la comunidad. El cosmopolitismo fue “la reacción contra cualquier tipo de coerción impuesta por la comunidad sobre el individuo”⁴⁸⁸. La manera más poderosa de luchar contra la falta de autonomía y libertad de la *pólis* fue desechar el ideal de la misma. Esta fue una de las invenciones más grandes del cinismo al ser Diógenes de Sínope el primero en declararse cosmopolita “κοσμοπολίτης” (D.L., VI, 63), es decir, ciudadano del mundo.

Diógenes desconocía cualquier lealtad ante alguna asociación civil o política a favor de una alianza más universal. Sloterdijk nos explica que “esta grandiosa acuñación lingüística contiene la más atrevida respuesta de la Antigüedad a su más inquietante experiencia: la razón se hace apátrida en el mundo social y la idea de la auténtica vida se libera de las comunidades empíricas”⁴⁸⁹. No es casualidad que en la época de mayor conquista y propagación del mundo heleno haya nacido la idea del cosmopolitismo, cuyo ideal rechazaba casi radicalmente la necesidad de constantes guerras (con el fin conquistar tierras)⁴⁹⁰ y también objetaba la obligación de obtener la ciudadanía, que hace unos años tenía tanto valor⁴⁹¹. Al declarar al mundo entero como hogar, las fronteras se tornarían obsoletas.

El filósofo tomó el cosmopolitismo como una posición totalmente anárquica y extremadamente individualista⁴⁹², cuya acción vaciaba de todo valor al ideal de ciudadanía de su época conocido hasta entonces. Así, Diógenes fue el primer filósofo que abiertamente repudió el ideal de la *pólis*⁴⁹³ a favor de uno más universal y luego fue seguido Crates, que

⁴⁸⁸ Dudley, D., *A History of ... Op. Cit.*, pp. 34-35.

⁴⁸⁹ Sloterdijk, P., *Crítica de la... Op. Cit.*, p. 259.

⁴⁹⁰ “En el pensamiento general de la Antigüedad la paz no era un objetivo considerado importante, pues la guerra no constituía un mal en sí misma. Muy al contrario, era el lugar y la ocasión para demostrar el valor y la fuerza, y además la oportunidad para ser recordado por la posteridad”. Cf. Duque, O., “Influencia del cosmopolitismo griego en el pensamiento ecuménico de San Pablo y San Agustín” *Praesentia* [En línea] (2008) <http://vereda.saber.ula.ve/sol/praesentia9/oto.html> (Acceso: 23 de junio de 2010).

⁴⁹¹ Otorgada por legitimidad de nacimiento o por ser “hijos y nietos de matrimonios legítimos entre ciudadanos”. Gómez Pantoja, J. (Coord.), *Historia antigua (Grecia y Roma)*, Barcelona, 2003, p. 250.

⁴⁹² “Él defiende de una manera individualista lo general frente a lo peculiar colectivo que, en el mejor de los casos, es sólo medianamente racional, una peculiaridad que nosotros denominamos Estado y sociedad” (*Ibid*).

⁴⁹³ Bryant, J.M., *Moral Codes and... Op. Cit.*, p. 370.

se llamó a sí mismo “Διογένης εἶναι πολίτης” (ciudadano de Diógenes) (D.L., VI, 93), “basándose en que ambos pertenecían al reino de los sabios”⁴⁹⁴. Este ideal no fue repudiado por los estoicos, por el contrario lo continuaron, pero el cosmopolitismo estoico contenía una función política, por lo tanto, como expresa M. Nava, “debe diferenciarse, aunque de él proceda, del cosmopolitismo cínico”⁴⁹⁵.

Los estoicos opinaban que cada hombre es como un mundo en miniatura, un “microcosmos”, que a su vez es reflejo del “macrocosmos” o universo. Posiblemente, según J.L. Moles, tanto la noción del universo unificado en un solo organismo físico, así como el principio de que el hombre sabio se distingue de los animales por la posesión del *lógos*, hayan sido inicialmente propuestas cínicas a punto de realizarse y que los estoicos luego desarrollaron (Moles acepta el carácter atrevido de su declaración y nota las consecuencias que podría producir)⁴⁹⁶. Quizás, a raíz de las prédicas cínicas, tales nociones llegaron a progresar naturalmente en el estoicismo.

Con todo, el estoicismo buscaba los mismos ideales cínicos sobre la liberación del hombre de los asuntos y las circunstancias externos⁴⁹⁷. Esta búsqueda culminó en la sistematización del cosmopolitismo. A partir de este precepto los estoicos plantearon el ideal del micro y macro cosmos al cual suponen que pertenece el hombre y todo el universo y que “se fundamenta en la naturaleza en su sentido universal, y ya no solamente ético”⁴⁹⁸. Sin embargo, a partir de este punto, el estoicismo se ve obligado a romper con los cínicos y a “reintroducir el estudio de la física entre las actividades del hombre sabio”⁴⁹⁹. Los cínicos inversamente no podían “usar la inducción ni reposar en las definiciones”, por lo tanto tampoco podían “tender hacia el concepto universal”⁵⁰⁰.

⁴⁹⁴ Rist, J.M., *La filosofía estoica... Op. Cit.*, p. 69.

⁴⁹⁵ Nava C., M., *Pensamiento político y... Op. Cit.*, p. 175 (Siguiendo a Schofield).

⁴⁹⁶ Moles llega a esta conclusión basándose en las anécdotas de Diógenes sobre el canibalismo y la vinculación particular que tenía el cínico con los animales, Cf. Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 112.

⁴⁹⁷ Bryant, J.M., *Moral Codes and... Op. Cit.*, p. 455.

⁴⁹⁸ Para Decleva Caizzi (“The Porch and the Garden: Early Hellenistic Images of the Philosophical life”, pp. 84-88) “el paso del cinismo al estoicismo, finalmente, se traduce en el paso ‘de un modelo de vida a una visión del mundo’, en el sentido de que las posiciones de aquellos carecían de un fondo filosófico sistemático, mientras que en éstos, el problema filosófico de la virtud ‘había sido implantado en un terreno filosófico sistemático, más profundo y originario, reconducible al concepto de naturaleza en todas sus acepciones””, Cf. Nava C., M., *Pensamiento político y... Op. Cit.*, pp. 85.

⁴⁹⁹ Rist, J.M., *La filosofía estoica... Op. Cit.*, p. 80.

⁵⁰⁰ Cappelletti, Á., *Notas de filosofía... Op. Cit.*, p. 63.

El ideal de Zenón de Citio, según nos cuenta Plutarco (*Vit.Al.*, 329a-b), era que todos los humanos fuesen conciudadanos de un mismo estilo de vida y de un solo cosmos, así como todos eran organismos de un mismo universo: “El hombre que observa la ley se constituye en un cosmopolita, acomodando sus actos a la voluntad de la naturaleza y según aquello que el mundo entero se prescribe a sí mismo” (*SVF*, III 336) y esto implica que el sabio se ha independizado y ha obtenido una libertad “personal” de las imposiciones de la sociedad (ἐλευθερία)⁵⁰¹. En este sentido el estoicismo es cinismo, enriquecido con numerosos refinamientos, claro está. Así pues, la *República* de Zenón se resume en lo siguiente:

ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν ἰδίους ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἰς δὲ βίος καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῶ συντρεφομένης [que no debemos ser ciudadanos de Estados y pueblos diferentes, separados por leyes particulares, sino que hemos de considerar a todos los hombres como paisanos y conciudadanos; que el modo de vida y el orden deben considerarse uno solo, como corresponde a una multitud que convive alimentada por una ley común].

Plu., *Vit.Al.*, I 6, 329a.

Los cínicos, desprovistos de posesiones y de una patria específica, representan “el ataque decisivo contra la ideología del domicilio agradable y de la alienación confortable”⁵⁰². Como expresa J.L. Moles, la liberación de la *pólis* o *eleuthería* cínica se debe interpretar como una revaluación de la patria a favor de un ideal internacionalista o cosmopolita⁵⁰³.

Esto aclara la posición positiva que tenía el cínico dentro del universo, ya que servía de explicación del motivo por el cual, a pesar de la autosuficiencia que tanto profesaba el sabio, el cínico se preocupó por la vida y la moralidad de otros, es decir, el cosmopolitismo le advirtió al sabio que un ciudadano del cosmos reconoce en sí mismo su afiliación o parentesco con otros que bien podrían ser sus semejantes y por lo tanto el sabio podría tener la necesidad de servirles a través de la enseñanza del camino correcto a seguir⁵⁰⁴. Este principio, que también pasó por el estoicismo, lo vemos en el epicureísmo imperial⁵⁰⁵, en el

⁵⁰¹ Martín G., José A., *Filósofos cínicos y...* *Op. Cit.*, p. 61.

⁵⁰² Sloterdijk, P., *Crítica de la...* *Op. Cit.*, p. 261.

⁵⁰³ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The...* *Op. Cit.*, p. 109.

⁵⁰⁴ *Ibid.*

⁵⁰⁵ Nava C., M., *Pensamiento político y...* *Op. Cit.*, pp. 389-390.

cual –además– algunos estudiosos ven una prefiguración del cristianismo⁵⁰⁶. El cosmopolitismo cínico, pues, no dejó un legado exclusivamente negativo en el cual simplemente se repudiaba la patria o los valores de la misma (como se tiende a interpretar superficialmente), sino más bien el cosmopolitismo ya tenía un valor positivo, desde el cinismo, que las filosofías posteriores dotaron de una exposición más completa, así como integrarlo –en el caso del estoicismo– en un sistema filosófico totalmente desarrollado⁵⁰⁷.

III.8. Sobre las falsas creencias de la *pólis* y los vanos deseos

Martha Nussbaum sostiene, hablando de la tesis de los sentidos de Epicuro, que “si la sociedad no es digna de crédito”⁵⁰⁸ el sabio debe remitirse a lo que conoce y confía para saber la verdad de las cosas. Antístenes en su intención de revalorizar las costumbres y tradiciones⁵⁰⁹, ya que tampoco consideraba a la sociedad digna de crédito, predicaba en su discurso constantemente todo lo que hacía de la *pólis* y de sus costumbres elementos falsos que hay que rechazar. Así, por ejemplo, para Antístenes según dice Chappuis, los dioses “no eran más que las fuerzas de la naturaleza o las pasiones humanas divinizadas por la ignorancia o la locura”⁵¹⁰, Epicuro de una forma similar llegará a afirmar que los dioses no existían en el mismo plano que el de los hombres, a fin de erradicar los miedos irracionales de la gente.

El cinismo tomó de Sócrates la profunda necesidad de develar la verdad de las cosas que comúnmente están nubladas por las creencias convencionales. Sócrates, en su búsqueda por entender el oráculo de Apolo que afirmaba que él era el hombre más sabio, concluyó que la diferencia entre él y los demás era que aquéllos no solamente eran ignorantes, sino que además ignoraban su propia ignorancia, mientras que él la reconoce y por eso aquéllos no eran más sabios que él (Pla., *Ap.*, 21b-d). La misión socrática se convertiría, pues, en demostrar esa ignorancia y, además, señalar a través de sus interlocuciones las falsas

⁵⁰⁶ Cf. *ibíd.*, p. 386; Además, en variados principios del cinismo se puede observar una prefiguración de los ideales posteriores cristianos, para más Cf. Cappelletti, Á., *Notas de filosofía... Op. Cit.*, p. 64; Navia, L.E., *Classical Cynicism: A... Op. Cit.*, p. 70; McGushin, E.F., *Foucault's Askesis: An... Op. Cit.*, pp. 149, 164-172; “Cynicism and Christianity from the Middle Ages to the Renaissance” (Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*) pp. 240-264.

⁵⁰⁷ Nussbaum, M. C., *La terapia del... Op. Cit.*, p. 119.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 145.

⁵⁰⁹ Antístenes pensaba que los “hombres de Estado elogiados en Atenas no le habían dado a ésta sino falsos bienes”. Cf. Parain, B. (Dir.), *Historia de la... Op. Cit.*, p. 261.

⁵¹⁰ Cf. Onfray, M., *Cinismos: retrato de... Op. Cit.*, p. 154.

opiniones que afectaban la sociedad. Los cínicos desarrollaron a raíz de estas manifestaciones la práctica de una misión y visión más extremista.

La justificación de esto se concebía bajo el principio de que la ciudad y los ciudadanos buscaban ideales falsos. A.A. Long expresa que esta hipótesis no sólo es una propuesta cínica que propulsa el valor filosófico del discurso del cinismo, sino que realza su valor histórico por su carácter influyente en las escuelas filosóficas helenísticas⁵¹¹. Los cínicos veían la fama como una forma de esclavitud, esto es, como una especie de dependencia puesta en las opiniones de los demás para poder ser feliz. Antístenes decía que la falta de celebridad es un bien (D.L., VI, 11) y Diógenes exhortaba a Péricles a que lo ayudara a liberarse de las *dóxai*, es decir, las opiniones del vulgo que él las veía como los peores males (*Ep.*, V). También le escribió a Crates (*Ep.*, IX) que estaba encantado de que el tebano había renunciado a sus prosperidades, pues esto era indicio de que había superado rápidamente las falsas creencias de la opinión popular⁵¹².

En este sentido, Epicuro decía que “no libra de la turbación del alma ni produce alegría estimable la mayor riqueza que exista ni el honor y la consideración entre el vulgo, ni ninguna otra cosa que guarde relación con una causa indeterminada” (*SV*, 81). Epicuro remitía la verdad de su filosofía a la naturaleza y a los sentidos (*Epicur.*, *Her.*, 38) porque a través de los mismos era posible acceder al conocimiento de las cosas de acuerdo con sus causas verdaderas y no con aquellas sometidas por las falsas creencias, a las que consideraba como “la más grande perturbación que se apodera del alma” (*Epicur.*, *Men.*, 120). Epicuro concibió su teoría atómica en función de la emancipación del hombre por sobre muchas ataduras de la época.

W.F. Otto explica que la teoría de los átomos estaba destinada, esencialmente, para “liberar al hombre de prejuicios y preocupaciones huecas”⁵¹³. Así pues, a través de la teoría atómica, el hombre podía vivir tranquilamente bajo la concepción de que él mismo podía tomar las decisiones y acciones necesarias para su propio bien y descartar los valores falsos de la sociedad. Así pues, los epicúreos “en lugar de hacer lo necesario para llevar los bienes de este mundo a cada ser humano, se centran en los cambios de creencias y deseos que

⁵¹¹ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.). *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 29.

⁵¹² Según Epicteto, fue Antístenes el que liberó a Diógenes de las de las opiniones (*Arr.*, *Epict.*, III 24, 67-69).

⁵¹³ Otto, W.F., *Epicuro... Op. Cit.*, p. 72.

hacen a sus discípulos menos dependientes de los bienes de este mundo”⁵¹⁴: Epicuro afirmaba que “no es insaciable el vientre, como suele decir el vulgo, sino la falsa opinión (δόξα ψευδῆς) acerca de la ilimitada avidez del vientre” (SV, 59).

Epicuro trataba de “erradicar falsas creencias”⁵¹⁵ y demostrar “los elementos básicos de la realidad”⁵¹⁶, ya que consideraba que la ignorancia subyugaba, amedrentaba y hacía crédulo al hombre⁵¹⁷. En este sentido, el epicureísmo se asemeja mucho al cinismo en su intento de proveer al hombre las herramientas para alcanzar la felicidad. Los hombres que viven durante el Helenismo se encuentran plagados de miedos irracionales⁵¹⁸ infundidos por la sociedad y estos miedos son los causantes de la turbación en el alma⁵¹⁹. La propuesta es, por lo tanto, eliminar la raíz del problema que es representado por los falsos deseos del hombre. Así, las necesidades que han sido incitadas corruptamente por la sociedad o los vanos deseos son aquellas que necesariamente hay que erradicar. Se hace necesario, además, definir de forma clara qué realmente produce placer al hombre y qué necesidades se encuentran entre las falsedades de la *pólis*.

Para los estoicos, por otro lado, las pasiones (la pena, el temor, el deseo y el placer) formaban parte de las falsas creencias (D.L., VII, 111), ningún mal es innato del hombre⁵²⁰, así, “por ejemplo la avaricia es la suposición de que el dinero es bello e igualmente la embriaguez, la incontinencia y las demás” (D.L., VII, 111). Estos eran los mismos falsos ideales contra los que actuaban los cínicos, que luego formaron parte del discurso de Zenón y Crisipo, como también de Epicuro. Es así que la filosofía se constituye en una cura de las enfermedades del hombre, enfermedades que son producidas por las falsas creencias⁵²¹, creencias como la nacionalidad y la actividad política. De allí que Epicuro recomendara no hacer política (μὴ πολιτεύεσθαι) en donde se puede observar el emparentamiento evidente con el cinismo.

⁵¹⁴ Nussbaum, M. C., *La terapia del... Op. Cit.*, p. 29.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 168.

⁵¹⁶ Otto, W.F., *Epicuro... Op. Cit.*, p. 43.

⁵¹⁷ *Ibid.*

⁵¹⁸ Como la muerte, por ejemplo, de la cual Epicuro dice a Meneceo “acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo mal y bien residen en la sensación, y la muerte es privación del sentir (...) Nada hay, pues, temible en el vivir para quien ha comprendido rectamente que nada temible hay en el no vivir” (Epicur., *Men.*, 4-5.).

⁵¹⁹ Shields, J.C. (Ed.), *The Blackwell Guide... Op. Cit.*, p. 246.

⁵²⁰ Nussbaum, M.C., *La terapia del... Op. Cit.*, p. 415.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 34.

III.8.1. Acerca del placer

Existe un punto importante y polémico en la filosofía epicúrea que refiere al *télos*, o bien, a la realización del hombre, que era alcanzar la felicidad a través del placer (ἡδονή)⁵²²: “Los del Jardín, en efecto, identificaban el placer con el *télos*”⁵²³ y Epicuro decía que éste era el fin natural dado que los animales desde que nacen están contentos con él y, por experiencia natural, evitamos el dolor (D.L., X, 137). Long manifiesta que el análisis que hace Epicuro acerca del placer “descansa en el supuesto de que la condición natural de los seres vivientes es la del bienestar corporal y mental, y que esta condición sea *ipso facto* satisfactoria”⁵²⁴. Esta “condición natural” refiere a un punto muy importante en el epicureísmo, dado que expone que el hombre en su condición primigenia estaría inclinado hacia la búsqueda del bienestar o placer. Únicamente después de que el hombre ha sido corrompido por las falsas creencias es que él mismo se adentra en la persecución de los vanos deseos.

Para Epicuro era importante no sólo estar acorde al fin de la naturaleza, sino también que sus actos permanecieran armónicos con los razonamientos del *lógos* (Epicur., *KD*, XXV; D.L., X, 148). El razonamiento permitía distinguir las falsas creencias del placer. Long explica que “para Epicuro ningún placer, de por sí puede ser sino un bien, dado que bien significa lo que es o causa placer”⁵²⁵ y, en este sentido, Epicuro especificó y diferenció los placeres naturales y necesarios para el hombre de aquellos que no lo eran (Epicur., *KD*, XXIX). En su *Carta a Meneceo* decía: “un conocimiento firme de estos deseos sabe, en efecto, referir cualquier elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque eso es la conclusión de vivir feliz” (Epicur., *Men.*, 128). Esta afirmación denota que cuando el hombre es capaz de distinguir los vanos deseos inculcados por la sociedad de los deseos o placeres naturales y necesarios el hombre realizará razonablemente acciones que le procuren el mayor bien (Epicur., *Men.*, 127).

El cínico, por su lado, repudiaba los placeres ya que los consideraba parte de las cadenas que esclavizan al hombre. Antístenes decía “μανείην μᾶλλον ἢ ἐσθείην” (prefiero someterme a la locura antes que al placer) (D.L., VI, 3). Sin embargo, este repudio a los

⁵²² Otto, W.F., *Epicuro... Op. Cit.*, p. 49.

⁵²³ Nava C., M., *Pensamiento político y... Op. Cit.*, p. 246.

⁵²⁴ Long, A.A., *Filosofía helenística: estoicos... Op. Cit.*, p. 70.

⁵²⁵ *Ibid.*, pp. 68-69.

placeres comprendía el mismo repudio de los epicúreos a los placeres, ya que constituían principalmente los vanos placeres y aquellos considerados como superfluos e innecesarios para la felicidad del hombre. Es decir, en el cinismo:

Este desprecio por los placeres (...) resulta esencial para la vida del cínico, puesto que el placer no sólo ablanda el cuerpo y el espíritu, sino que pone en peligro la libertad, convirtiendo al hombre en esclavo (...) de las cosas y de los hombres que se hallan relacionados con los placeres⁵²⁶.

En este aspecto la filosofía de Zenón era bastante consecuente con el cinismo. S. Pomeroy nos explica que para Zenón era importante que sus esclavos estuvieran conscientes de que gozaban prácticamente de la misma libertad que sus amos, puesto que no eran esclavos de los placeres como la lujuria o la avaricia, como el resto de los hombres⁵²⁷. Estas cosas eran consideradas indiferentes para los estoicos. Así pues, Zenón aconsejaba, como los cínicos, al desapego del placer. Diógenes, sostenía que:

καὶ γὰρ αὐτὴ τῆς ἡδονῆς ἢ καταφρόνησις ἡδυτάτη προμελετηθεῖσα, καὶ ὥσπερ οἱ συνεθισθέντες ἡδέως ζῆν, ἀηδῶς ἐπὶ τοῦναντίου μετίασιν, οὕτως οἱ τοῦναντίου ἀσκηθέντες ἡδίων αὐτῶν τῶν ἡδονῶν καταφρονοῦσι. [El desprecio del placer, una vez practicado, resulta muy placentero. Así como los acostumbrados a vivir placenteramente cambian a la situación contraria con disgusto, así los que se han ejercitado en lo contrario desprecian con gran gozo los placeres mismos].

D.L., VI, 71.

III.9. Acerca de la comunidad de sabios y la amistad

Epicuro decía que “de los bienes que la sabiduría procura para la felicidad de la vida entera, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad (φιλία)” (KD, XXVII)⁵²⁸. El hombre del Jardín permanecía autárquico ante los “placeres de los viciosos” (Epicur., *Men.*, 131), libre para cultivar la amistad. Epicuro consideraba la *philía* como algo muy valioso, la llamaba “un bien inmortal” (SV, LXXVIII) y opinaba que ésta debía provenir de “la íntima convicción de los amigos”⁵²⁹ y en ningún sentido debía ser una obligación política.

⁵²⁶ Reale, G.; Antiseri, D., *Historia del pensamiento... Op. Cit.*, p. 208.

⁵²⁷ Pomeroy, S. *et al.*, *La antigua Grecia... Op. Cit.*, p. 456.

⁵²⁸ “La lengua griega del período clásico es muy rica en palabras que significan amor o afectión. La atracción sexual apasionada es denotada por el término *erôs* (del verbo *eran*, o sea, ‘erótico’) y el amor de los padres hacia los hijos por *storgê* (del verbo *stergein*). *Agapan* significa ‘gustar,’ aunque el sustantivo *agapê*, que a veces traduce como ‘amor fraternal,’ primero ocurre en el Nuevo Testamento. Sin embargo, el término más general y usado para ‘amor’ es *philía*, con el verbo asociado *philein* (...)” Cf. Konstan, D., *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Greek Literature*, Toronto/Búfalo/Londres, 2006, p. 169.

⁵²⁹ Otto, W.F., *Epicuro... Op. Cit.*, p. 60.

En el cinismo la amistad también era considerada como algo importante, Diógenes “ἐλεγε δὲ καὶ δεῖν τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς φίλους ἐκτείνειν μὴ συγκεκαμμένοις τοῖς δακτύλοις” (decía que a los amigos se debe tender la mano abierta sin cerrar el puño) (D.L., VI, 29), reflejando su respeto hacia la *philía* y una cualidad de fraternidad incondicional hacia los amigos que irradiaba siempre y en cualquier circunstancia.

Antístenes decía “οἱ σπουδαῖοι φίλοι” (los virtuosos son amigos)⁵³⁰ (D.L., VI, 12). Es de notar que entre los filósofos cínicos la *philía* estaba íntimamente ligada al *sophós* y a la idea de que todos los que viven de acuerdo a la virtud comparten el vínculo de la amistad⁵³¹. Recordemos que hasta ese entonces la noción común de *philía* era aquella expuesta por Platón y más aún por Aristóteles que, básicamente, constituía una comunidad de sabios con igualdad de intereses para vivir en sociedad y regir el Estado⁵³². En cambio, los cínicos concibieron la *philía* como un vínculo entre sabios que actúan virtuosa y justamente, en función de sí mismos y su perfeccionamiento auténtico⁵³³.

Con todo, la *philía* epicúrea no es heredera del aristotelismo ni del cinismo, sino más bien, del materialismo de Demócrito, ya que su principal valor era su utilidad (D.L., X, 120)⁵³⁴: “En efecto, primero se busca la amistad para conseguir determinadas ‘ventajas’ extrañas a la misma pero luego, una vez nacida, llega a ser fuente de placer y por lo tanto

⁵³⁰ Vale resaltar que el término *phíloi* contiene una idea de vinculación que se refleja en la concepción de los sabios como parientes sin que los filósofos sean necesariamente consanguíneos.

⁵³¹ Esta concepción de amistad se diferencia del concepto “institucional” de *philía* expuesto por Aristóteles, y a su vez Platón, que exhibe la amistad de una manera idealizada en la que hombres y mujeres toman la decisión de vivir en una sociedad acorde a la virtud y en la que estos constituyen una especie de élite moral y política, con intereses comunes, que expulsa del vínculo de amistad a quienes transgreden el código bajo el cual todos han acordado vivir (Singer, I., *La naturaleza del amor... Op. Cit.*, pp. 130-131). “Para Aristóteles la amistad es un contrato participativo-unitivo que en la ciudad toma el nombre de ‘concordia’, *homónoia*, esto que apunta al bien común de la ciudad”. V.D. Albornoz siguiendo a Pangle, L.S. en *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge, 2004, pp.155-168.

⁵³² “Aristóteles distingue, en efecto, tres formas de la amistad, según que tenga como fin la utilidad, el placer o la virtud. Esta tripartición muestra que el concepto aristotélico de amistad (φιλία) es más amplio que el nuestro y engloba el conjunto de relaciones interindividuales. De este modo, las relaciones del padre y sus hijos, del marido y de la mujer, del jefe y sus subordinados se deducen de un análisis de la amistad. Se le ha enlazado a Aristóteles, inventor de esta tipología de las relaciones humanas, como precursor de la ‘microsociología’ (Gurvitch)”, Cf. Parain, B. (Dir.), *Historia de la... Op. Cit.*, p. 234.

⁵³³ Esta noción guarda semejanzas con los preceptos sobre la ἐγκράτεια (autodominio) y la *philía* del Sócrates de Jenofonte (*Mem.*, 2.6.1) que, como expresa Louis-André Dorion, la *enkráteia* es una condición *sine qua non* de la *philía*, ya que, quien no posee autodominio es incapaz de formar una amistad genuina (Rappe-Ahbel, S. & Kamtekar, R., *A companion to... Op. Cit.*, p. 98). Estamos convencidos que los principios cínicos sobre la *philía* nacieron a raíz de las nociones socráticas del autodominio que conforman gran parte del ideario cínico.

⁵³⁴ Cf. Nava C., M., *Pensamiento político y... Op. Cit.*, p. 399.

un fin”⁵³⁵. Vale resaltar, sin embargo, que el concepto de amistad epicúreo comparte algunos rasgos con las filosofías del momento, como notamos anteriormente. El epicureísmo buscaba orientar a los individuos perdidos entre el tumulto y los problemas hacia una nueva forma de vivir entre ellos:

En una época de inestabilidad política y de desilusión privada, Epicuro vio que la gente, como los átomos, son individuos, y que muchos de ellos andan vagando en el vacío. Pensó que podía ofrecerles direcciones, señalizadas por el testimonio y la razón, hacia un modo de ser, un modo de vivir, un modo de relacionarse con otros, los otros individuos⁵³⁶.

En el estoicismo existía un ideal de *philía* entre los filósofos cuya raíz se puede retrotraer a las afirmaciones de los cínicos⁵³⁷. Los estoicos afirmaban, como Antístenes, que la amistad “sólo se da entre los virtuosos (σπουδαίους), por su semejanza mutua” (D.L., VII, 124). *Philía*, como explica David Konstan, no es simplemente “amor” sino que generalmente se traduce como “amistad” y su cognado *phílos*, que traduce “querido”, comúnmente significa “amigo”⁵³⁸. Según J.M. Rist, “*eros* es un lazo entre los buenos –lazo que Zenón tomará en consideración. Ya en Antístenes parecen hallarse las semillas del concepto del reino de los sabios, quienes están unidos entre sí por un respeto mutuo”⁵³⁹. Al parecer, en cuanto a la relación de amor y/o amistad entre los sabios, ambos términos eran usados y se intercambiaban entre sí (ἔρος y φιλία)⁵⁴⁰. Crisipo decía que el amor no era más que la amistad (D.L., VII, 130) y D.L. explica que en la *República* de Zenón y en *Sobre las formas de vida* de Crisipo sostienen que el sabio sentirá amor “ἐρασθήσεται” hacia los jóvenes que evidencien una tendencia natural hacia la virtud (D.L., VII, 129).

Los cínicos admitían un parentesco o una comunidad entre los sabios que más comúnmente se designaba con el término *philía*⁵⁴¹. Entre las variadas explicaciones que

⁵³⁵ Reale, G.; Antiseri, D., *Historia del pensamiento... Op. Cit.*, p. 415.

⁵³⁶ Long, A.A., *Filosofía helenística: estoicos... Op. Cit.*, pp. 78-79.

⁵³⁷ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 120; M. Nava expresa que, con respecto a que “todos los sabios, por ser hombres buenos, son amigos entre sí (...) se ve claramente un nexo con el pensamiento aristotélico” (Nava C., M., *Pensamiento político y... Op. Cit.*, p. 91).

⁵³⁸ Konstan, D., *The Emotions of... Op. Cit.*, pp. 169-170.

⁵³⁹ Rist, J.M., *La filosofía estoica... Op. Cit.*, p. 67.

⁵⁴⁰ Por ejemplo, Martha Nussbaum explica que Aristóteles trata al amor erótico (ἔρος) “como un caso especial de *philía* que se caracteriza por una especial intensidad” (Nussbaum, M.C., *La terapia del... Op. Cit.*, p. 125).

⁵⁴¹ Según D. Konstan, muchos estudios disputan si, en efecto, el término contiene valores afectivos (Malcolm Heath, Simon Goldhill, Michael Peachin) o bien, si el término simplemente era una cuestión del deber. Elizabeth Belfiore arguye que el vocablo no puede ser admitido en términos de amistad sino, más bien, en términos familiares. David Konstan es partidario de la concepción de *philía* con valores afectivos y, aunque es muy disputado, éste parte de los escritos de la *Retórica* de Aristóteles en donde cataloga la amistad entre las

Diógenes el cínico proporcionaba sobre por qué se consideraba a sí mismo un perro, éste decía que el filósofo, es decir él mismo, era un perro guardián que protegía a sus amigos sabios (*Gnomolia Vaticana* 194). Según Foucault, la vida del cínico es como la de un perro guardián que protege a su dueño y se sacrifica a sí mismo por el bien de los demás⁵⁴². La referencia de Diógenes es similar a una afirmación de Epicuro que nos cuenta Cicerón (*Fin.*, II, 84) en la que dice: “*utilitatis amicitia est quaesita*” (la amistad ha sido buscada por la utilidad) y luego afirma que esta es “*praesidium amicorum*” (la protección de los amigos).

Tal como los cínicos, la *República* de Zenón se basaba en el principio de que sólo los que son *spoudaíoi* son conciudadanos, amigos, afines y libres (D.L., VII, 33). De esta manera, la comunidad sólo era posible entre una lazo de virtuosos⁵⁴³ sin importar, siquiera, la consanguinidad, pensamiento que según D.L. era muy criticado⁵⁴⁴. Los cínicos desde mucho antes admitían esta vinculación entre los sabios, cosa que Zenón parece haber absorbido para su sistema filosófico⁵⁴⁵. Para los cínicos, esta afinidad o vinculación (*philia*) entre los sabios –y a su vez con los dioses- implicaba que el cosmos era el lugar común tanto para los dioses como para los hombres sabios, cuya tesis se vincula, a su vez, con la teoría del cosmopolitismo cínico que representa una visión positiva del sabio cínico para con el resto de los hombres y el cosmos⁵⁴⁶.

Las anécdotas que expresan el rechazo de Diógenes para con el resto de los hombres representan un repudio generalizado para quienes no son *phílos*, y sirven de aclaratoria de que el cínico consideraba que los demás, y no él mismo, eran los que habían enloquecido⁵⁴⁷ a pesar de que a él lo llamaban un “Sócrates loco” (D.L., VI, 53). Para Diógenes, el mundo de los demás (su moneda, sus leyes, sus costumbres y convenciones, sus juegos y

pasiones (2.4, 1380b35-6). El mismo Aristóteles (*EN*, 8.1, 1155a3-4), según, tenía problemas sobre cómo clasificar al vocablo –si dentro de las virtudes, como una disposición o dentro de las emociones (110826-30)-. Para más detalles sobre el tema, Cf. Konstan, D., *The Emotions of...* *Op. Cit.*, p. 170.

⁵⁴² Cf. McGushin, E.F., *Foucault's Askesis: An...* *Op. Cit.*, p. 151.

⁵⁴³ Bryant, J.M., *Moral Codes and...* *Op. Cit.*, p. 440.

⁵⁴⁴ Es decir, la idea de que padres e hijos y hasta hermanos sean considerados enemigos porque no son sabios que comparten el vínculo de la *philia* (D.L., VII, 33).

⁵⁴⁵ “La concordia opera aquí a nivel individual, entre individuos de la misma especie, los sabios, pues no hay otra distinción. Se trata de un anarquismo igualitario, de común origen con el anarquismo cínico, en el que la igualdad de los sexos juega también un importante papel” (Cf. Nava C., M., *Pensamiento político y...* *Op. Cit.*, p. 97).

⁵⁴⁶ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The...* *Op. Cit.*, p. 114.

⁵⁴⁷ Navia, L.E., *Classical Cynicism: A...* *Op. Cit.*, pp. 103-104.

entretenimiento, sus reyes y gobiernos, sus supersticiones y religiones farsantes) era lo que estaba al revés⁵⁴⁸. Dadas las características de autosuficiencia en el cinismo, “el hombre sabio mantiene tratos con otros hombres sabios, que son compañeros ciudadanos, pero no *depende* de ellos”⁵⁴⁹. Los estoicos comparten con los cínicos, como expresa C. Miralles, esos “modos y tendencias de crítica social, un empeño moral en no dejarse perturbar por las circunstancias de un mundo hostil”⁵⁵⁰. Para ello, la solución no puede estar en el apartamiento radical de los demás, sino más bien en lo contrario: “preconizan la amistad entre todos”⁵⁵¹, un ideal un poco más tenue en comparación con los cínicos.

Así, aunque la mayoría de los hombres estaban cegados y adormecidos por los falsos valores, para el cínico cualquiera de ellos tenía el potencial de llegar a ser *phíloi*⁵⁵² y es así que el cínico se convirtió en maestro e instructor cuya intención era disminuir la brecha entre el hombre sabio y el hombre común⁵⁵³. Como bien expresa Susan Price, la mayoría de las anécdotas que tenemos de los cínicos reflejan la misión básica del filósofo de educar a otros sobre la verdadera virtud y el vicio real⁵⁵⁴. Antístenes decía que la virtud es enseñable a cualquiera y después de haberla aprendido no se puede olvidar (D.L., VI, 10, 105), así, para los cínicos hasta los más escasos de razón podían llegar a ser *phíloi* dado que todos los hombres estaban dotados de la virtud y el *logos* para adquirirla⁵⁵⁵. A pesar del claro repudio de los cínicos al mundo civilizado, extrañamente las prédicas de Diógenes fueron las más prácticas y útiles, las más universales y las más nobles de todas las *Politeíai* de la Antigüedad⁵⁵⁶.

III.9.1. ¿Sabio filantrópico o misantrópico?

J.L. Moles explica que el cosmopolitismo cínico implicaba una actitud positiva hacia el mundo natural y todas sus riquezas⁵⁵⁷. Del mismo modo esto involucraba una

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 106.

⁵⁴⁹ Cf. Rist, J.M., *La filosofía estoica... Op. Cit.*, p. 71 (las cursivas son de Rist).

⁵⁵⁰ Miralles, C., *El Helenismo: épocas... Op. Cit.*, p. 36.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁵² Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.). *The Cynics: The... Op. Cit.*, pp. 117-118.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 116.

⁵⁵⁴ Rappe-Ahbel, S. & Kamtekar, R., *A companion to... Op. Cit.*, p. 82.

⁵⁵⁵ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 116.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 120.

⁵⁵⁷ Moles nos incita a recordar el placer de Diógenes bajo el sol y aclara que esta “actitud positiva” fue menos desarrollada, menos lírica y menos integral que los sistemas correspondientes a las actitudes tanto epicúrea como estoica (Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 112).

especie de misión filantrópica⁵⁵⁸ que aunque pareciera oponerse al elitismo que caracterizaba a los filósofos perrunos, podría resolverse bajo la concepción hipotética de diferentes niveles de realidad (como lo expresa Moles) o también a través de los preceptos que distinguían lo ideal de lo real, cuyo conflicto aparece paralelamente exacto en el estoicismo⁵⁵⁹. Desmond manifiesta que, en efecto, el cosmopolitismo reflejaba al menos una afirmación incipiente sobre la fraternidad humana⁵⁶⁰, puesto que el cínico al dedicarse a predicar por las calles pareciera tener la intención de persuadir e invitar a los demás a unirse a su secta filosófica⁵⁶¹.

Según parece, el cinismo intentaba “evangelizar”⁵⁶² a sus oyentes, contrariamente a lo que hacían las escuelas del período clásico. En ningún sentido el cinismo podría ser considerado una filosofía que excluye ya que lo primordial consistía en liberar a los demás de las ilusiones de la convención a fin de que vivan libres como *phíloi*. Ésta era la metódica cínica, como se puede observar en el acto de iniciación:

Quería uno filosofar en su compañía. Diógenes le dio un arenque seco y le invitó a seguirle. El otro, por vergüenza, arrojó el arenque y se fue. Algún tiempo después se lo encontró y riendo le dijo: “Un arenque ha quebrado nuestra amistad” (τὴν σὴν καὶ ἐμὴν φιλίαν σαπέρδης διέλυσε). Diocles lo relata de este modo: Como uno le dijera: “Estoy a tus órdenes, Diógenes”, lo apartó a un lado y le dio un queso de medio óbolo para que lo llevara. Cuando él se negó, le dijo: “Nuestra amistad la ha quebrantado un quesillo de medio óbolo” (καὶ ἐμὴν φιλίαν ἡμιωβολίου τυρίδιον διαλέλυκε).

D.L., VI, 37.

Los cínicos implementaron estos principios basándose en una concepción de la filosofía como una “misión moral”⁵⁶³ que requería de una transformación y, de la misma manera que Sócrates, buscaban demostrar la ignorancia de los demás y los alentaban a algo mucho más virtuoso. Sin embargo, esta intencionalidad no representaba un odio hacia los demás sino, más bien, un amor hacia los hombres puesto que el primer paso para ser virtuoso era reconocer la ignorancia propia. Luis Navia explica que para entender este aspecto de

⁵⁵⁸ W.W. Tarn rechaza radicalmente esta teoría, así como la mayoría de las hipótesis cínicas normalmente aceptadas, Cf. Tarn, W., “Alexander, Cynics and Stoics”, *The American Journal of Philology*, Vol. 60, N°. 1 (1939), pp. 41-70.

⁵⁵⁹ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The ... Op. Cit.*, pp. 114-115.

⁵⁶⁰ Desmond, W., *Ancient Philosophies : Cynics... Op. Cit.*, p. 203.

⁵⁶¹ *Ibid.*

⁵⁶² *Ibid.*

⁵⁶³ Shields, J.C. (Ed.), *The Blackwell Guide... Op. Cit.*, p. 59.

Diógenes, es necesario reconocer el optimismo y el idealismo que tenía dentro de sí mismo⁵⁶⁴. Con todo, Diógenes veía en su misión antinómica un acto humanitario por que proponía el camino a la liberación de todos los hombres de sus preocupaciones falsas y de la convencionalidad⁵⁶⁵.

Anthony A. Long explica que la actitud exagerada y extremista de Diógenes no sólo se trataba de una forma de sacudir a sus oyentes del letargo complaciente en el que se encontraban⁵⁶⁶, sino que aseguraba a su filosofía como una práctica de estilo misionero: “Encarnar una doctrina significa convertirse en su medio”⁵⁶⁷. Los cínicos intentaban, pues, transformar de manera energética a los demás hombres al estilo de vida virtuosa⁵⁶⁸. Según J.L. Moles, el cínico disfrutó de una amplia gama de apodosos que implicaban un papel didáctico y proselitista ante los demás y este rol parece dar testimonio de una profunda filantropía, benevolencia y amor por el hombre⁵⁶⁹. Además, según Luis Navia, el mismo Crates de Tebas fue quien acuñó el término *philanthropía*⁵⁷⁰. Recordemos que Crates iba de de casa enseñando y corrigiendo a los hombres (D.L., VI, 86).

Claramente Diógenes tenía una especie de lado misantrópico aunque este lado actuaba “en su efecto práctico de una manera equilibrada y humanizante”⁵⁷¹ y esto es una ambivalencia no se puede solucionar teóricamente⁵⁷². Es difícil saber si Diógenes era más misántropo que filántropo ya que en su repudio de la ciudadanía y cualquier cosa que se relacionara con la forma de vida típica de los hombres es muy fácil tomarlo como una actitud misantrópica⁵⁷³. Mas consideramos que esta misantropía constituía gran parte de la metódica cínica, en la cual a través del discurso oral el cínico expresaba su desprecio por ciertas actitudes del hombre mientras que en la praxis el sabio le enseñaba qué tipo de acciones podían ayudar al hombre a alcanzar la felicidad. Lo que en últimas instancias probaría representar una filantropía profunda que no encontramos otras escuelas filosóficas.

⁵⁶⁴ Navia, L.E., *Classical Cynicism: A... Op. Cit.*, p. 103.

⁵⁶⁵ Bryant, J.M., *Moral Codes and... Op. Cit.*, p. 372.

⁵⁶⁶ Kennedy, K., “Cynic Rhetoric: The...” *Op. Cit.*, p. 30.

⁵⁶⁷ Sloterdijk, P., *Crítica de la... Op. Cit.*, p. 176.

⁵⁶⁸ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.). *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 114.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, pp. 114-115.

⁵⁷⁰ Lamentablemente no encontramos los testimonios de la Antigüedad que utiliza, Cf. Navia, L.E., *Classical Cynicism: A... Op. Cit.*, p. 129.

⁵⁷¹ Sloterdijk, P., *Crítica de la... Op. Cit.*, p. 257.

⁵⁷² *Ibid.*

⁵⁷³ Desmond, W., *Ancient Philosophies: Cynics... Op. Cit.*, p. 113.

Está claro que las filosofías helenistas buscaban suplir las necesidades de los hombres de su época y ayudarlos a encontrar el camino a la virtud o el placer aunque su técnica de enseñanza no llegaba a ser tan extrema como aquellas de los cínicos. Sin embargo, el método extremista del cinismo formaba parte de su discurso y de su forma de enseñanza, lo que se convirtió en una de las asperezas de la escuela que las filosofías helenísticas luego suavizaron. Los cínicos tenían un compromiso con la filosofía y este compromiso requería enseñar a través de su discurso y demostrar por medio de acciones desvergonzadas e insolentes las prácticas que consideraban virtuosas y útiles para alcanzar el florecimiento humano.

III.10. Moralidad serioburlesca

Diógenes, como parte de su discurso filosófico, imitaba las actividades sin sentido del mundo humano a su alrededor, ridiculizaba la estupidez de la guerra y el nacionalismo y denunciaba a través de sus acciones el bullicio insensato que caracterizaba la mayoría de la existencia humana⁵⁷⁴. Así nos cuenta Luciano (*Hist. Conscr.*, 3), que mientras Diógenes estaba en Corinto, llegó la noticia de que Filipo de Macedonia se acercaba a la ciudad e inmediatamente toda la ciudad se vio inmersa en una ráfaga de movimiento y actividad: arreglaban armas, rodaban piedras para remendar las fortificaciones, reforzaban las almenas, todos haciendo algo de utilidad para la protección de la ciudad. Diógenes, que no tenía nada que hacer y a quien nadie estaba dispuesto a pedirle algo, tan pronto notó el bullicio de todos a su alrededor empezó a rodar con mucha energía su tonel hacia arriba y hacia abajo. Cuando le preguntaron por qué, replicó: “sólo para hacerme ver tan ocupado como el resto de ustedes”.

A través de esta acción, Diógenes intentaba reflejar que lo que él hacía era tan absurdo como lo que hacían todos los demás⁵⁷⁵. En esto consistía el discurso serio-cómico del cínico, es decir, en una especie de humor bajo el cual se esconde un mensaje serio e importante⁵⁷⁶. Su forma de expresar era lúdica y paradójica y, sin embargo, era habitual que erradamente fuese confundida por obtusa. La intencionalidad era retar las prenociones de su

⁵⁷⁴ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 23.

⁵⁷⁵ *Ibid.*

⁵⁷⁶ “Lo jocoso siempre está en función de algo serio y por lo tanto siempre es metódico” (Reale, G.; Antiseri, D., *Historia del pensamiento... Op. Cit.*, p. 96).

audiencia y de los supuestos hombres sabios, filósofos y sofistas⁵⁷⁷. Los cínicos asumían un papel polémico y punzante partiendo del mismo carácter refutativo que tenía Sócrates. Así, la ironía cínica tomó un papel mucho más mordaz ante las réplicas de sus interlocutores: “su arma no es tanto el análisis cuanto la carcajada”⁵⁷⁸. Así, Diógenes “φωνήσας ποτέ, ἰὼ ἄνθρωποι, [καὶ] συνελθόντων, καθίκετο τῇ βακτηρίᾳ, εἰπὼν, ἄνθρώπους ἐκάλεσα, οὐ καθάρματα” (una vez llamaba: “¡Hombres!”, cuando acudieron algunos los ahuyentó con su bastón diciendo: “¡Hombres he llamado, no desperdicios!”) (D.L., VI, 32).

Según C.M. Villalobos, en la Antigüedad el género de la sátira era conocido como *seriocómico* (σπουδογέλοιος) y éste era el género que cultivaban los que simpatizaban de alguna u otra forma con los preceptos de los cínicos⁵⁷⁹. Sin embargo, J.A. Martín sostiene que, originariamente el género con el cual se identificaban e implementaban los filósofos cínicos era conocido como *kynikòs trópos* y posteriormente adquirió la denominación de seriorburlesco⁵⁸⁰. La forma principal del género también ha sido conocida como *diatribé*⁵⁸¹, cuya función era erradicar mediante burlas los yerros del alma⁵⁸², que por lo general es una crítica o denuncia “abusiva”⁵⁸³. Algunos hablan de “diatriba seriorburlesca”⁵⁸⁴ dado que

Incide en el aspecto primordial de la cara seria de su exhortativa y ejemplar índole pedagógica, resaltada también por C. Miralles, y que es, como advierte Roca Ferrer, la base que justifica la comicidad del seriorburlesco por su intención general de mejorar a los seres humanos y la particular de demostrar o refutar una tesis moral, positiva o negativamente, por consiguiente, según el caso⁵⁸⁵.

Este reproche era popularmente denominado censura “al estilo cínico”⁵⁸⁶: “Diógenes remeda los gestos de los demás, pero vaciándolos de contenido y de lógica, dando a todo un

⁵⁷⁷ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 105.

⁵⁷⁸ Sloterdijk, P., *Crítica de la... Op. Cit.*, p. 254.

⁵⁷⁹ Martín G., José A., *Filósofos cínicos y... Op. Cit.*, p. 12.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁵⁸¹ “Sabemos que el término ‘diatriba’ es puesto por Platón en boca de Sócrates, coordinado con el vocablo ‘diálogo’, aludiendo a su alegato de las actividades que motivaron su proceso y que se menciona por primera vez como publicaciones entre las obras de sus discípulos Aristipo de Cirene y algunos otros contemporáneos que también reproducían en ellas diálogos socráticos. Precisamente se decía que de la diatriba de Sócrates provenían las escuelas socráticas” (*Ibid.*).

⁵⁸² Crates de Tebas en su *Gastronomía*, Cf. Demetr., *Eloc.*, 170.

⁵⁸³ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 67.

⁵⁸⁴ Para más sobre la diatriba como instrumento de los cínicos Cf. Kennedy, K., “Cynic Rhetoric: The...” *Op. Cit.*, pp. 37-39.

⁵⁸⁵ Martín G., José A., *Filósofos cínicos y... Op. Cit.*, p. 30.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 64.

aire de farsa y parodia absurda”⁵⁸⁷, como hacía con su barril mientras todos corrían frenéticos. Así pues, el humor representa el cincel del discurso cínico⁵⁸⁸: la broma que implementaba el cínico implicaba que todo es posible, más allá de las reglas y cánones y hasta los ritos helenos⁵⁸⁹. En sí, estos elementos constituyen las herramientas didácticas – junto con el humor, la ironía y sarcasmo- que aunadas al espíritu serio del cínico (σπουδή) desenmascaran las costumbres sociales.

La moralidad serioburlesca del cínico es la línea separativa más importante entre el cinismo para con el estoicismo y el epicureísmo. Como bien expresamos en el apartado anterior, el fin último de las tres filosofías constituía la misma esencia, que es ayudar al individuo que se encuentra en una violenta exaltación debido al mundo que lo rodea. Sin embargo, el espíritu seriocómico del cínico es una herencia socrática que, como toda la metódica cínica, los cínicos llevaron a un extremo. Representa, pues, una alternativa a todo lo modélico de su época incluyendo las filosofías contemporáneas. Sócrates exageraba hasta un punto extremo los preceptos de sus interlocutores “para luego invertirlos con la lógica peculiar”⁵⁹⁰ de sus métodos, “de forma que se hiciese patente la contradicción”⁵⁹¹ del interlocutor. El cínico, por otro lado, aprovechaba su aptitud filosófica para ridiculizar a los colegas más serios⁵⁹², y ganar credibilidad.

III.11. Rechazo a las convenciones

D.L cuenta que su homólogo dejó la orden de que cuando muriera se utilizara su cuerpo para alimentar a los perros y pájaros (D.L., VI, 79). Así pues, no sólo el cadáver del cínico podría resultar útil a la naturaleza sino también, claramente hasta en su muerte Diógenes desafiaría las convenciones, ya que dejar un cadáver en la intemperie constituía en la Antigüedad un motivo de horror, especialmente en la guerra⁵⁹³. El cínico clamaba en su discurso un repudio hacia las costumbres de la *pólis* y esperaba hasta en su muerte estar acorde con lo que predicaba, es decir, Diógenes fusionaba el hacer con el decir y esto era lo que constituía su discurso filosófico, tal como sostiene Van Dijk en relación al discurso

⁵⁸⁷ García Gual, C., *Epicuro, Op. Cit.*, p. 33.

⁵⁸⁸ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 93.

⁵⁸⁹ R.B. Branham siguiendo a Mary Douglas, Cf. *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 95.

⁵⁹⁰ Reale, G.; Antiseri, D., *Historia del pensamiento... Op. Cit.*, p. 96.

⁵⁹¹ *Ibid.*

⁵⁹² Sloterdijk, P., *Crítica de la... Op. Cit.*, p. 254.

⁵⁹³ *Passim*, Homero.

como una prédica oral y práctica sin separación. No ha existido una manera más visual ni más gráfica que el *tò nómisma paracharáttein* de los cínicos (a partir de Diógenes, por supuesto) para demostrar el desafío a lo convencional⁵⁹⁴.

La hipótesis que se plateaba en el discurso del *tò nómisma paracharáttein* argumentaba que el hombre sólo podía alcanzar la felicidad si se gobernaba a sí mismo bajo las normas de la *phýsis* en desconsideración absoluta de las tradiciones de la *pólis*. El máximo representante de la práctica de esta tesis fue Diógenes, quien realizaba cualquiera de sus necesidades fisiológicas en medio del ágora para demostrarla. Una vez, mientras comía en el foro muchos le rodeaban y gritaban “¡Perro!”, a lo que el cínico contestó “¡Perros sois vosotros que me rondáis cuando como!” (D.L., VI, 61). De tal forma, Diógenes apuntaba que comer en cualquier lugar, simplemente donde le apetecía, era completamente natural y tan satisfactorio como en cualquier otro sitio⁵⁹⁵.

Además, reflejaba que uno de los pilares de la tradición helénica, el *aidós*⁵⁹⁶ (el sentimiento de vergüenza o en algunos casos el honor, el pudor y la dignidad), impedía realizar ciertos actos en el ágora que realmente no constituía un emblema importante en la vida de los hombres. R. Kamtekar manifiesta que los cínicos, paradójicamente, eran el caso ejemplar de *aidós*, dado que el cínico al encontrarse liberado de las obligaciones de la convención, estaba sujeto a otro esquema más elevado e importante que lo hacía independiente de todo a excepción de su propio juicio, es decir, su propio *aidós*⁵⁹⁷. El cínico utilizaba su *aidós* como protección, era su casa, sus paredes y su puerta⁵⁹⁸, por lo que era muy fácil para él repudiar todos estos bienes convencionales.

Diógenes constantemente “reprochaba a las personas en relación a sus oraciones el que suplicaran las cosas que les parecían a ellos bienes, pero que no eran tales en realidad” (D.L., VI, 42). Por lo tanto, el cínico declaraba en sus discursos en medio del mercado que

⁵⁹⁴ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 51.

⁵⁹⁵ “Al reprocharle que comía en el ágora, (Diógenes) repuso: ‘Es que precisamente en medio del ágora sentí hambre’” (D.L., VI, 58).

⁵⁹⁶ Sloterdijk, P., *Crítica de la... Op. Cit.*, p. 264. Silvio J. Maresca explica que *áidomai* y *Aidós* “son términos importantes para la psicología social de los héroes homéricos. Psicología social que mantuvo su vigencia en los griegos posteriores, creo yo, por lo menos hasta los experimentos democráticos tardíos del decadente siglo IV a.C., preámbulo de la invasión macedónica y de la disolución de la *pólis*”. Cf. Yunis, J. (Comp.), *Actualidad de la desvergüenza*, Santa Fe, 2005, p. 44; Para más sobre este término Cf. Cairns, D., *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, NY, 2002.

⁵⁹⁷ Kamtekar, R., “*αἰδώς* in Epictetus”, *Op. Cit.*, p. 158.

⁵⁹⁸ *Ibid.*

estas cosas eran malas y vivía sin ellas para demostrar no sólo que esto era posible, sino también, que esta era la forma de alcanzar la felicidad. Asimismo, Diógenes, según D.L.

ἐπῆνει τοὺς μέλλοντας γαμεῖν καὶ μὴ γαμεῖν, καὶ τοὺς μέλλοντας καταπλεῖν καὶ μὴ καταπλεῖν, καὶ τοὺς μέλλοντας πολιτεύεσθαι καὶ μὴ πολιτεύεσθαι, καὶ τοὺς παιδοτροφεῖν καὶ μὴ παιδοτροφεῖν καὶ τοὺς παρασκευαζόμενους συμβιοῦν τοῖς δυνάσταις καὶ μὴ προσιόντας. [Elogiaba a los que se disponían a casarse y no se casaban, a los que iban a hacerse a la mar y no zarpaban, a los que iban a entrar en política y no lo hacían, a los que iban a criar a sus hijos y no los criaban y a los que estaban preparados para servir de consejeros a los poderosos y no se acercaban a ellos].

D.L., VI, 29.

Todo esto porque el cínico admiraba la capacidad de repudiar las convenciones en los demás, ya que consideraba esto un paso hacia la virtud. En Diógenes predomina un fuerte anticonvencionalismo que, de acuerdo con J.A. Martín:

entra en pugna radical ya de base con la civilización humana y la mayoría de sus valores sociales convencionales como el poder, los honores y la riqueza, por cuanto, aunque sean circunstancias indiferentes en sí mismas para estos filósofos (*adiaphóra* en griego), resultan ser falsos valores por antinaturales en relación con su doctrina del bien y del mal, es decir, del vicio o *kakía* y de la virtud o *areté*⁵⁹⁹.

Así pues, en su interpretación de la filosofía socrática, la forma de vida cínica contradecía directamente los valores centrales típicos del mundo greco-romano, es decir, contradecía la belleza, la independencia y el honor. Los cínicos ensalzaban la fealdad y suciedad de la pobreza, daban un sentido positivo a la dependencia de los demás mediante el acto de mendigar y, más radicalmente, buscaban de forma activa la humillación a favor de la práctica de pruebas y ejercicios a través de los cuales el filósofo se endurecía y se convertía en su propio amo⁶⁰⁰. El rechazo a las convenciones representaba en el cinismo, pues, una virtud que lo acercaba a alcanzar la autosuficiencia.

Muchos de los relatos que tenemos del cínico son manifestados a través de gestos corporales o referencias al cuerpo⁶⁰¹. Este era el instrumento ideal para atacar los artificios y falsedades de los códigos oficiales de la vida civilizada⁶⁰². Para el cínico, el cuerpo está

⁵⁹⁹ Martín G., José A., *Filósofos cínicos y...* Op. Cit., p. 58.

⁶⁰⁰ McGushin, E.F., *Foucault's Askesis: An...* Op. Cit., p. 156.

⁶⁰¹ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man...* Op. Cit., p. 61; Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The...* Op. Cit., pp. 98, 100.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 100.

confinado y falsificado por las costumbres y los valores sociales, así que tanto el cuerpo como el espacio que este ocupa y el tiempo que atraviesa deben ser despojados de cualquier elemento falso⁶⁰³. La manifestación corporal del cínico es tanto una presencia física como un enfrentamiento material para con la sociedad que éste resiste⁶⁰⁴. Las escuelas helenísticas nunca practicarían un enfrentamiento tan fuerte como el de los cínicos.

Sin embargo, sí hay en el estoicismo y en el epicureísmo algunos rasgos que se podrían poner en comparación con el rechazo a las convenciones de los cínicos. Recordemos, en principio, que los epicúreos practicaban su filosofía en las afueras de la ciudad precisamente para alejarse de las reglas y de los lineamientos de la convención tradicional. Los estoicos, por su parte, crearon una teoría universal que partía de las nociones cosmopolitas de los cínicos, en el cual planteaban una vida en comunidad (entre sabios) que proponía, como ya hemos resaltado, una ciudad ideal y universal en la que los filósofos se regían como hermanos bajo los preceptos de la filosofía y de la naturaleza y no bajo los regímenes y cánones del Estado.

III.11.1. La transmutación de los valores y la reacuñación de la moneda del cinismo

La ética del sabio cínico no sólo consistía en mejorarse a sí mismo, sino también en procurar que la praxis filosófica resulte en un cambio de valores por parte de la sociedad. Diógenes decía que odiaba a la gente malvada por cometer depravaciones y a la gente buena por su silencio ante la presencia de depravación moral⁶⁰⁵. Es así que, la ya conocida falsificación de la moneda de Diógenes, *tò nóμισμα παραχαρᾶτειν*, comprende el principio de transmutar los valores: *Paracharattein tò nóμισμα* expresa también “reacuñar las convenciones” y/o “troquelar las normas con nuevo cuño”. La palabra *nóμισμα* es de la misma raíz que *nóμος* “convención, acuerdo, ley”⁶⁰⁶.

Diógenes vivió su infancia y juventud cuando los griegos sobrellevaban las secuelas de la guerra del Peloponeso y se adentraban en nuevas batallas, es precisamente por las revueltas a su alrededor que se hace necesario para Diógenes “troquelar” las convenciones:

τοιαῦτα διελέγετο καὶ ποιῶν ἐφαίνετο, ὄντως νόμισμα παραχαράττων, μηδὲν οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ὡς τοῖς κατὰ φύσιν

⁶⁰³ McGushin, E.F., *Foucault's Askesis: An... Op. Cit.*, pp. 148-149.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 149.

⁶⁰⁵ Muntahab Siwan al-hikma (Diógenes 17).

⁶⁰⁶ *Epicuro, Op. Cit.*, p. 33.

διδούς [Conversaba sobre estas cosas y las ponía en práctica abiertamente, troquelando con nuevo cuño lo convencional de un modo auténtico, sin hacer ninguna concesión a las convenciones de la ley, sino sólo a los preceptos de la naturaleza].

D.L., VI, 71.

Según Casadesús Bordoy, el mandato del oráculo para Diógenes “conserva el sentido primitivo de ‘mezclar’ con la intención de adulterar la moneda mediante la aleación con metales de ínfima calidad”⁶⁰⁷, por lo que Diógenes se dedicó enteramente a esta orden al “introducir elementos de la naturaleza o *phýsis* en las costumbres sociales de la *pólis* regidas por el severo *nómos* ateniense, como si se mezclara el vino con el agua, con la intención de rebajar su poder”⁶⁰⁸.

La reacuñación de la moneda hace no sólo del humor, de la parodia y de la sátira un instrumento discursivo útil, sino uno necesario e indispensable⁶⁰⁹. El *tò nómisma paracharattein* representa el discurso del cínico que no sólo rechaza las convenciones, sino que también se afianza a la naturaleza como ejemplo de vida e implementa sus herramientas para liberar al hombre de las falsas creencias y de los falsos ídolos que ha aprendido a raíz de la educación ciudadana. Es así que, el cínico a través de sus acciones peculiarmente insolentes intentaba curar a los hombres comunes de los males procurados por la *paideia* tradicional.

III.12. Tradición socrática

A partir de las enseñanzas socráticas los griegos empezaron a ver el mundo de una manera distinta, las personas que interactuaron con Sócrates que no llegaron a condenarlo emprendían un viaje de autoexamen que los llevaban a dudar de sus propias convicciones⁶¹⁰. A raíz de la muerte de Sócrates se inició el desarrollo de un movimiento filosófico que constituía “el debate acerca de las condiciones de la ciudad ideal”⁶¹¹ y es así que la *pólis* en sí empezó a perder su protagonismo en la vida del ciudadano y entró en una discusión permanente en la que el individuo se encontraba en una hesitación constante

⁶⁰⁷ Casadesús Bordoy, F., “Diógenes Laercio VI...” *Op. Cit.*, p. 59.

⁶⁰⁸ *Ibid.*

⁶⁰⁹ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 93.

⁶¹⁰ Sócrates decía que por orden del oráculo hacía un llamado a examinarse a sí mismo y a los demás: “ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους” Pla., *Ap.*, 28e, 38a.

⁶¹¹ Nava se apoya en B. Farrington, Cf. Nava C., M., *Pensamiento político y... Op. Cit.*, p. 205.

acerca de la utilidad vital de la ciudad. El cinismo fue una respuesta a las condiciones de la existencia humana que los cínicos encontraron inaceptables⁶¹².

Antístenes de Atenas, aparte de heredar las capacidades práctico-morales de Sócrates (D.L., VI, 2), también adquirió la habilidad de crear en sus oyentes la necesidad de repensar y replantearse algunas de sus creencias más típicas⁶¹³. Posteriormente, a través del *tò nómisma paracharattein* de Diógenes, el cinismo se convirtió en un movimiento filosófico que pretendía al *sophós* como una especie de liberador del hombre del mundo alienante y enfocaba a la filosofía como una necesidad vital: “para el sabio nada hay extraño ni imposible” (D.L., VI, 12), decía Antístenes. En lo que respecta a la influencia de la tradición socrática sobre el cinismo, este es un punto importante dado que el concepto de filosofía como un arte de vivir, es decir, como un razonamiento práctico es necesariamente una posición socrática⁶¹⁴. Luego de los cínicos y a raíz de estos, los estoicos y los epicúreos tomarán como modelo a Sócrates en esta concepción de vivir y practicar la filosofía, es decir, no adherirse a una concepción puramente teórica de la filosofía⁶¹⁵.

Sócrates, como bien hemos expresado, fue el primero que aún conviviendo dentro de la *pólis* ateniense la criticaba y así permanecía apartado de la misma. Los cínicos llevaron este punto al extremo y se enajenaron completamente de los asuntos de la *pólis*, haciendo ver las grietas en su sistema. La práctica del arte de vivir proporcionaba al individuo una existencia serena que posicionaba al filósofo no sólo como el “buscador impenitente de una sabiduría para la vida, sino el que sabe vivir con su saber”⁶¹⁶. Esta es la esencia del discurso cínico. Posteriormente, las escuelas del Helenismo pregonaban transmitir un arte de vivir que conducía al *télos* que caracterizaba cada escuela⁶¹⁷, como ya hemos venido resaltando.

La influencia de Sócrates en el cinismo iba más allá de su pensamiento, ya que la vida y experiencia de Sócrates eran para Diógenes una forma de guía que lo llevaba a efectuar de la mejor manera posible su misión filosófica de volver de abajo a arriba y de un

⁶¹² Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, pp. VIII-IX.

⁶¹³ Generalmente se interpreta el carácter de Antístenes como una respuesta a la crisis de desorganización social y anarquía normativa que entonces dominaba la sociedad de la *pólis* por las secuelas de la ruinoso guerra peloponesia (Bryant, J.M., *Moral Codes and... Op. Cit.*, p. 369).

⁶¹⁴ Reale, G., *A History of Ancient Philosophy: The Systems... Op. Cit.*, p. 11.

⁶¹⁵ Gourinat, J.B., Barnes, J. (Dir.), *Lire les stoïciens... Op. Cit.*, p. 7.

⁶¹⁶ García Gual, C., *Epicuro, Op. Cit.*, p. 59.

⁶¹⁷ Parain, B. (Dir.), *Historia de la... Op. Cit.*, p. 276.

lado a otro las convenciones. Es curioso, además, que hasta el aspecto físico de ambos fuera tema de discusión en la antigua Grecia. La fealdad de los dos era ampliamente reconocida⁶¹⁸. William Desmond⁶¹⁹ expresa que Sócrates de un modo “cuasi-cínico” renegó de sus obligaciones sociales en función de la filosofía; pasaba poco tiempo con su esposa y sus hijos, pues regularmente caminaba en el mercado ateniense conversando con los transeúntes sobre interrogantes, en particular lo referente a la naturaleza de la moral y del bien. Sócrates caminaba descalzo y hablaba gratuitamente con ricos y pobres por igual⁶²⁰ (claro está que sus conversaciones eran dialécticas y no polémicas) exhortando a sus interlocutores a no idealizar la riqueza y la fama⁶²¹.

Los cínicos, como Sócrates, manifestaban que el verdadero bien de la vida no era el dinero, ni el placer, ni el estatus social, ni el poder, ni siquiera el conocimiento científico⁶²²: el bien es la virtud y la filosofía que la respalda⁶²³. El llamado de Sócrates a la virtud violaba y trascendía todos los modelos sociales de propiedad establecidos y entre sus seguidores fue Antístenes quien respondió de forma más positiva al lado antinómico y ascético de él, pues elevó los principios de *autárkeia* y *enkráteia* a los estándares más altos⁶²⁴. Los cínicos encontraron en Sócrates un modelo para su desdén hacia las cosas materiales, aunque no esté muy claro el desprecio de Sócrates por tales cosas⁶²⁵.

Sin embargo, el estilo de vida filosófico de Sócrates no rechazaba los valores centrales griegos sino que, más bien, los reemplazaba: la belleza física fue suplida por la espiritual, el dominio de los demás sustituido por el autodomínio como verdadera forma de independencia y la práctica del honor como una manera de vivir acorde a la razón y a la justicia reemplazó la búsqueda del honor como fama o reputación⁶²⁶. El cinismo tomó y

⁶¹⁸ Una referencia sobre la fealdad de Diógenes la encontramos en los escritos arábigos de Muhtasar Siwan al-hikma (Diógenes, 16); Cf., Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, pp. 31-32.

⁶¹⁹ Desmond, W., *Ancient Philosophies: Cynics... Op. Cit.*, p. 15.

⁶²⁰ A Sócrates le gustaba mantener su libertad de conversar con quien sea (Cf. Rappe-Ahbel, S. & Kamtekar, R., *A companion to... Op. Cit.*, p. 104).

⁶²¹ Desmond, W., *Ancient Philosophies: Cynics ... Op. Cit.*, p. 15.

⁶²² Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.). *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 30. Thomas C. Brickhouse y Nicholas Smith explican que estas cosas tradicionalmente valoradas como importantes para Sócrates no eran ni buenas ni malas, sino más bien, eran meros instrumentos que puestos al servicio de acciones virtuosas llegarían a ser buenas y, por el contrario, a fin de asuntos malos, llegarían a ser malas (Shields, J.C. [Ed.], *The Blackwell Guide... Op. Cit.*, p. 61). Cf. Pla., *Eut.*, 281a-e; *Men.*, 78c-d.

⁶²³ Desmond, W., *Ancient Philosophies: Cynics ... Op. Cit.*, p. 15.

⁶²⁴ Bryant, J.M., *Moral Codes and... Op. Cit.*, p. 369.

⁶²⁵ Shields, J.C. (Ed.), *The Blackwell Guide... Op. Cit.*, p. 67.

⁶²⁶ McGushin, E.F., *Foucault's Askesis: An... Op. Cit.*, p. 156.

reinterpretó las nociones socráticas sin que éstas perdieran su esencia original “pues suponen un claro intento de subvertir totalmente la sociedad tanto en lo que respecta a sus instituciones como a sus costumbres y comportamientos convenidos aceptados por el común de la gente”⁶²⁷.

Tomás Calvo Martínez sostiene que los seguidores de Sócrates tenían “varias opciones para elegir”⁶²⁸ en cuanto a los distintos principios socráticos. Por ejemplo, su austeridad y autodominio del cuerpo, que los cínicos empleaban arduamente en su rechazo a los vicios de la *pólis*; su afán de poner en evidencia los falsos saberes de los demás a fin de alcanzar la virtud; la búsqueda del bien, etc.⁶²⁹. Se puede trazar una línea desde el pensamiento de Sócrates, pasando por el discurso cínico, hasta las escuelas helenísticas. Antístenes afirmaba que “τὰγαθὰ καλὰ, τὰ κακὰ αἰσχροῦ” (las buenas acciones son hermosas y las malas penosas) (D.L., VI, 12). Las acciones hermosas eran la intencionalidad del cínico, dado que dichas acciones convertían al hombre en virtuoso y esto le procuraba la felicidad.

En su mayoría, la tradición socrática en el cinismo forma parte de la herencia que los cínicos dejaron a los estoicos y a los epicúreos. Como hemos resaltado, el hecho de que tantos preceptos cínicos tengan su raíz en Sócrates hizo permisible para las escuelas helenísticas regirse bajo los mismos principios, a pesar de los extremismos. Así, por ejemplo, el fin último del cínico era morir feliz (D.L., VI, 5) –un precepto socrático- y la felicidad alcanzada a través de la virtud constituía el propósito del estoicismo. Como sostiene P. Mitsis, el sabio que no atiende a las cosas externas sino a su propia virtud obtiene la felicidad⁶³⁰. Este principio de filosofar con el fin de proporcionar la felicidad al hombre también formó parte del epicureísmo. Como resalta B. Farrington: dentro de un mundo lleno de guerras civiles y supersticiones, Epicuro tenía el propósito de devolver la felicidad al hombre⁶³¹. Aunque los epicúreos buscaban la felicidad por medio del placer y los cínicos a través de la virtud, el objetivo filosófico de alcanzar el estado de *eudaimonía* era el mismo.

⁶²⁷ Martín G., José A., *Filósofos cínicos y...* Op. Cit., p. 66.

⁶²⁸ García Gual, C. (Ed.), *Historia de la...* Op. Cit., p. 203.

⁶²⁹ Todos estos principios fueron llevados a cabo más por los cínicos que por cualquier otra escuela socrática, Cf. *Ibid.*

⁶³⁰ Shields, J.C. (Ed.), *The Blackwell Guide...* Op. Cit., Oxford, 2003, p. 262.

⁶³¹ Farrington, B., *The faith of Epicurus*, Michigan, 1967, p. XI.

III.13. El rechazo a los estudios teóricos

Diógenes de Sínope contradecía el estudio de las ciencias comunes puesto que no consideraba este estudio como un camino para el progreso moral, así como repudiaba las discusiones filosóficas basadas puramente en teoría (D.L., VI, 24). De ahí que los cínicos renegaran de las disciplinas tradicionales como la música y la astronomía, dado que su estudio distraía al hombre de su auténtico estudio, que es el hombre mismo⁶³². Los cínicos “deciden, desde luego, prescindir del estudio de la lógica y del de la física (...) y aplicarse sólo al de la ética (...). Rechazan los conocimientos generales (...). Prescinden también de la geometría, la música y otros saberes semejantes” (D.L., VI, 103-104).

Esto sucedió de una forma similar con el epicureísmo que se caracterizaba por cierto desinterés hacia otros de saberes, más formales, como los de tipo matemático, tan gratos para Platón y sus seguidores, y los de la lógica, tan desarrollados por Aristóteles y por los estoicos⁶³³. Curiosamente, los estoicos también promovían dedicarse, a pesar de sus estudios de lógica, a la filosofía como un arte de vivir más que a los estudios formales de otras ciencias. Como vemos, el Torcuato de Cicerón preguntaba en este respecto:

...aut se, ut Plato, in musicis, geometria, numeris, astris conteret, quae et a falsis initiis profecta vera esse non possunt et, si essent vera, nihil afferent, quo iucundius, id est quo melius viveremus, eas ergo artes persequeretur, vivendi artem tantam tamque et operosam et perinde fructuosam relinqueret? [¿Había de ocuparse, como Platón, de música, geometría, aritmética y astronomía que, partiendo de falsos principios, no pueden ser verdaderas y, si lo fueran, no ayudarían en nada a que viviéramos más gozosamente, es decir, mejor? ¿Había de cultivar esas artes y renunciar al arte de vivir, tan grande y trabajoso y, por tanto, tan provechoso?].

Cic., *Fin.*, 1, 72.

El rechazo a estos estudios, como se puede observar en la cita, provenía de la tesis cínica de las falsas creencias. El epicureísmo, por otro lado, basaba su filosofía en las sensaciones y en los sentidos⁶³⁴: lo que se puede ver, tocar, sentir, oír, etc.; principalmente

⁶³² Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 23.

⁶³³ Grimal, P., *El helenismo y... Op. Cit.*, Madrid, 2002, p. 173.

⁶³⁴ “La exposición que hace Epicuro del fin ético es inseparable de su epistemología general, según la cual los sentidos son totalmente dignos de confianza y todo error procede de la creencia” –igual que en los cínicos- Cf. Nussbaum, M.C., *La terapia del... Op. Cit.*, p. 146.

lo empírico⁶³⁵ era el fundamento de la verdad: “la fe epicúrea es una fe en este mundo, negadora de toda trascendencia y radicalmente ligada con la dimensión de lo natural y lo físico”⁶³⁶. Epicuro decía que la sensación “capta el ser de modo infalible”⁶³⁷ por lo que ponía la verdad de las cosas en la confianza de lo perceptible, en el plano físico y corpóreo. Diógenes de alguna forma también predicaba en función de lo tangible, por así decirlo. Cuenta D.L. (VI, 28) que su homónimo señalaba que los filósofos perdían mucho tiempo en plegarias o buscando soluciones a sus vidas en las estrellas o en las matemáticas, mientras que no se daban cuenta de que podrían tener las soluciones manifiestas en la praxis de la virtud en el día a día, como le decía a Hegesias (D.L., VI, 48).

Frente a la plataforma metafísica de las teorías platónica y aristotélica “ahora el naufragio político obliga a plantearse la función de filosofar de un modo más directo, inmediato y vital (...), la filosofía se vuelve fármaco soteriológico, cauterio medicinal, instrumento para la salvación en una circunstancia caótica y ruinosa”⁶³⁸. Hasta Aristón de Quíos, discípulo de Zenón, rechazó la física y la lógica como algo inútil, pues la consideraba desligada de los asuntos de los hombres⁶³⁹. Desde los estudios de Zenón el estoicismo renegaba de la metafísica y de toda forma de trascendencia ya que concebía la filosofía como un arte de vivir⁶⁴⁰. Crisipo decía que los estudios matemáticos son bienes inútiles (D.L., VII, 129).

El anti-intelectualismo que caracterizaba a los cínicos hacía necesaria la ejemplificación de sus ideales a través de anécdotas que iban de la mano del discurso⁶⁴¹. Según Diógenes “lo real no podría reducirse al concepto ni a las palabras”⁶⁴² (pensamiento que va acorde con Van Dijk, quien explica que el análisis del discurso se realiza evaluando todos sus elementos, más allá de la oración y, dirigido hacia la unión entre discurso y hecho⁶⁴³), por lo tanto, era necesario el rechazo de teorías y manifestar lo real. Según explica Sloterdijk, Diógenes presentía que las teorías, sobre todo la platónica, eran “el

⁶³⁵ Anthony A. Long habla de un “empirismo epicúreo”. Cf., Long, A.A., *Filosofía helenística: estoicos...* Op. Cit., pp. 30-31, 33-34.

⁶³⁶ Reale, G.; Antiseri, D., *Historia del pensamiento...* Op. Cit., p. 409.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 214.

⁶³⁸ Nava C., M., *Pensamiento político y...* Op. Cit., p. 190.

⁶³⁹ Navia, L.E., *Classical Cynicism: A...* Op. Cit., p. 16.

⁶⁴⁰ Reale, G.; Antiseri, D., *Historia del pensamiento...* Op. Cit., p. 431.

⁶⁴¹ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man...* Op. Cit., p. 55.

⁶⁴² Onfray, M., *Cinismos: retrato de...* Op. Cit., p. 59.

⁶⁴³ Meersohn, C., “Introducción a Teun”... Op. Cit.

engaño de las abstracciones idealistas y la insipidez esquizoide de un pensar cerebralizado”⁶⁴⁴. El ideal platónico perdía sus fundamentos ante la lógica de Antístenes (Plu., *Advers. Col.*, XXII)⁶⁴⁵, por lo que “los cínicos atacan con ironía y ardor la teoría platónica de las Ideas: se interesan por la inmanencia y las cosas próximas, por la vida cotidiana y lo concreto”⁶⁴⁶.

Diógenes no habla contra el idealismo, vive contra él⁶⁴⁷: “Platón dio su definición de que ‘el hombre es un animal bípedo implume’ y obtuvo aplausos. Él (Diógenes) desplumó un gallo y lo introdujo en la escuela y dijo: ‘Aquí está el hombre de Platón’. Desde entonces a esa definición se agregó ‘y de uñas planas’” (D.L., VI, 40). Asimismo, cuando el sinopense presenciaba a un discípulo de Zenón de Elea que con sus aporías afirmaba que el movimiento no existe Diógenes “se levantó y se echó a andar” (D.L., VI, 39), refutándolo con una simple acción y sin ningún tipo de análisis científico.

III.13.1. Sobre Platón, la vanidad y los vicios

A lo largo de la biografía de Diógenes en el texto de D.L., el sinopense es mencionado teniendo encontronazos con Platón en los que se resaltan sus diferencias filosóficas. Para Diógenes, Platón era un filósofo que había traicionado la filosofía ya que era vanidoso y adoraba los lujos, a pesar de predicar una vida filosófica y frugal. Diógenes buscaba a Platón así fuera sólo para “ladrarle”⁶⁴⁸ y recordarle de su contradicción filosófica. Para un filósofo en el cual el discurso y la acción estaban tan íntimamente ligados esto era una grave traición a la vida filosófica. Así, “una vez que Platón recibía como invitados a unos amigos de Dionisio, (Diógenes) pisoteaba sus alfombras diciendo: ‘Pisoteo la vacuidad de Platón’ (πατῶ τὴν Πλάτωνος κενοσπουδίαν)” (D.L., VI, 26).

Como era común que ocurriera entre la comunidad filosófica ateniense⁶⁴⁹, estas constantes contraposiciones con Platón y sus enseñanzas hacen notar claramente los

⁶⁴⁴ Sloterdijk, P., *Crítica de la... Op. Cit.*, p. 177.

⁶⁴⁵ La teoría lógica de Antístenes expresaba que la contradicción no puede existir dado que a cada cosa le corresponde una definición, Cf. D.L., VI, 3; Arist., *Met.*, 1024b 32, 1043b 24.

⁶⁴⁶ Onfray, M., *Cinismos: retrato de... Op. Cit.*, p. 60.

⁶⁴⁷ Sloterdijk, P., *Crítica de la... Op. Cit.*, p. 179.

⁶⁴⁸ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 46.

⁶⁴⁹ Nava C., M., *Pensamiento político y... Op. Cit.*, p. 204.

antagonismos y las rivalidades entre ellos⁶⁵⁰. Antístenes, por ejemplo, “se burlaba de Platón por vanidoso (τετυφωμένον): Durante un desfile vio un caballo que pifiaba con estruendo y dijo a Platón: ‘A mí me parece que tú también eres un potro jactancioso’. Eso también es porque Platón elogiaba de continuo al caballo” (D.L., VI, 7). Los principios de austeridad de los cínicos encontraban su opositor en las vanidades “τύφοι” (D.L., VI, 24) de Platón y éstas siempre eran objeto de burlas cínicas, que estaban dirigidas a fin de incitar el abandono de las altanerías superfluas: En una ocasión Antístenes fue a visitar a Platón pues estaba muy enfermo y al ver la vasija donde había vomitado éste, Antístenes le dijo: “Aquí veo tu bilis, pero no veo tu vanidad” (D.L., VI, 7), indicando así que para recuperarse Platón no sólo debía expulsar la bilis, sino también sus *týphoi* (que los cínicos interpretaban como vicios).

Diógenes veía que Platón y otros filósofos tenían el hábito de participar e incitar a otros a participar en habladurías⁶⁵¹. Es así que, los cínicos implementaban reprimendas basándose en la oposición entre las cosas buenas y las cosas malas, es decir, un sistema que se basaba en la definición de vicios y virtudes. Las virtudes podían ser cardinales, como la fortaleza o la autosuficiencia, y sus defectos contrarios considerados signos de debilidad y reblandecimiento; en su defecto, los vicios como la riqueza conducida por la codicia o la avaricia dirigida hacia el derroche, la desmedida ambición, el mal humor del que siempre está descontento con su suerte, la tristeza del ignorante causada por males que realmente no lo son (como el destierro, la indigencia o la muerte de un ser querido, entre otros)⁶⁵². Existía un claro desprecio por parte de los cínicos a los hombres viciosos que, para aquellos, no eran más que basura⁶⁵³. Los hombres –como la *pólis*– estaban desviados: Diógenes siempre criticaba que los avaros reprocharan el dinero pero lo amaban por sobre todas las cosas (D.L., VI, 28).

Zenón, al igual que los cínicos, hacía énfasis en la oposición moral entre la sabiduría y la ignorancia (que equivalía a los vicios y las falsas creencias)⁶⁵⁴. Para Antístenes, el más importante de sus preceptos lo representaba el reconocimiento del *lógos*

⁶⁵⁰ Recordemos que Diógenes decía que las enseñanzas de Platón eran una pérdida de tiempo (τὴν δὲ Πλάτωνος διατριβὴν κατατριβὴν), D.L., VI, 24.

⁶⁵¹ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 57.

⁶⁵² Martín G., José A., *Filósofos cínicos y... Op. Cit.*, pp. 39-40.

⁶⁵³ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 46.

⁶⁵⁴ SVF, I 216; En este sentido, M. Nava se apoya en las tesis de Radice y Decleva Caizzi, Cf. Nava C., M., *Pensamiento político y... Op. Cit.*, pp. 84-85.

como criterio principal para la valoración de las acciones, de las ideas y de los sentimientos del hombre. Según Antístenes, la tradición y las emociones no pueden tener un rol determinante en el comportamiento humano, ya que el *lógos* es lo que emite un dictamen sobre las acciones o los pensamientos del hombre⁶⁵⁵. Las cosas malas residen en un estado de testarudez e ignorancia que caracteriza a la mayoría de las personas la mayor parte del tiempo, por lo que las personas, las comunidades y las naciones andan a tientas y sin rumbo⁶⁵⁶.

Según M. Nava, tanto en el estoicismo como en el cinismo hay una especie de “maniqueísmo ético” en el cual nada existía aparte del vicio y la virtud, a excepción de los indiferentes⁶⁵⁷. Para los estoicos y los cínicos la virtud bastaba para alcanzar la felicidad y todo lo demás era considerado vicio o indiferente⁶⁵⁸. Para ambas filosofías, no obstante, el vicio era cuestión de ignorancia⁶⁵⁹ y, como ya hemos resaltado, la virtud era enseñable y una vez adquirida no se podía perder. En el epicureísmo, vale resaltar, podemos encontrar una posición similar en la cual todos los placeres o deseos del hombre que no están en correspondencia con su naturaleza y sus necesidades vitales son considerados como totalmente innecesarios y hasta vanidosos, dado que “se originan en la vana opinión” (Epicur., *KD*, XXIX) y por lo tanto son causa de la ignorancia.

III.14. Sobre el matrimonio

Es sabido que el cínico realizaba en público los actos comúnmente considerados como privados debido a que los consideraba naturales. Asimismo, desconocía el amor y otras pasiones, por lo tanto se unía a variadas mujeres, como recomendaba Antístenes⁶⁶⁰. En este sentido, Diógenes predicaba el matrimonio libre (D.L., VI, 72). Nos llama la atención que, según Máximo de Tiro (*Dis.*, III, 9), Diógenes repudiaba el matrimonio por las historias que había escuchado de Jantipa, la esposa de Sócrates, de quien se contaba que era una mujer muy impaciente. No obstante, Diógenes decía que las mujeres debían ser comunes “sin establecer ningún matrimonio, sino que el que persuadiera a una se uniera

⁶⁵⁵ Nava, L.E., *Classical Cynicism: A... Op. Cit.*, p. 69.

⁶⁵⁶ *Ibid.*

⁶⁵⁷ Nava C., M., *Pensamiento político y... Op. Cit.*, p. 86.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 352; Rist, J.M., *La filosofía estoica... Op. Cit.*, p. 67.

⁶⁵⁹ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 116.

⁶⁶⁰ García Gual, C., *La secta del... Op. Cit.*, p. 55.

con la que había persuadido. Por eso también los hijos habían de ser comunes⁶⁶¹, como afirmaba también Zenón en su *Politeía* (D.L., VII, 33) y que, además, la abolición del matrimonio era un bien: “amaremos con amor natural a todos los hijos, como si fuésemos padres de todos, y se quitarán adulterios y celos” (D.L., VII, 131; *SVF*, III, 728). Los estoicos consideraban que el amor y las relaciones sexuales entre hombres y mujeres “han de depender de las elecciones libres de los miembros, como en el caso de Crates e Hiparquia⁶⁶²”.

Esta noción era completamente opuesta a la concepción aristotélica pues ésta establece que los hombres y las mujeres están naturalmente inclinados a conformar parejas y a tener hijos (Arist., *Pol.*, 1.1, 1252a 26-30). Según M. Nava, la idea de una comunidad de mujeres cínico-estoica se fundamenta “en la observación de la naturaleza y obedece a este deseo del sabio cínico-estoico de vivir de acuerdo a las leyes de la *phýsis*”⁶⁶³. Así, Diógenes

Con su masturbación pública comete una desvergüenza con la que se opone a los adiestramientos políticos de la virtud de todos los sistemas. Esta desvergüenza fue el ataque frontal a toda política familiar, la pieza nuclear de cualquier conservadurismo. Dado que él, tal y como dice vergonzosamente la tradición, se canta su canción nupcial con sus propias manos, no sucumbió a la necesidad de llegar al matrimonio para satisfacer sus necesidades sexuales⁶⁶⁴.

Cuenta D.L. (VI, 54) que al ser “preguntado por alguien sobre cuál es el momento oportuno para casarse, dijo: ‘Los jóvenes todavía no, los viejos ya no’”. En su carta XLVII, Diógenes manifiesta que quien confía en los cínicos permanecerá soltero y quienes no, procrearán. Epicteto nos recuerda que el matrimonio y los hijos no pueden ser una fuente de interferencia para un cínico puesto que su vocación es servir como un emisario de Dios entre sus semejantes que andan errantes y confundidos. La única posibilidad de matrimonio para los cínicos es aquella de Crates e Hiparquia, dado que ambos estaban dedicados al mismo estilo de vida perruna (Arr., *Epict.*, III, xxii, 67-76).

En cuanto al epicureísmo, Martha Nussbaum sostiene que la posición de Epicuro con respecto al matrimonio es dudosa aunque, al parecer, no lo fomentaba, a diferencia de

⁶⁶¹ Este es un concepto desarrollado también por Platón (*Rep.*, 457a-458d).

⁶⁶² Rist, J.M., *La filosofía estoica...* *Op. Cit.*, p. 76.

⁶⁶³ Cf. Nava C., M., *Pensamiento político y...* *Op. Cit.*, p. 125.

⁶⁶⁴ Sloterdijk, P., *Crítica de la...* *Op. Cit.*, p. 265.

su seguidor Lucrecio⁶⁶⁵. Sin embargo, Lucrecio promovía el matrimonio con el mismo fin que el cinismo, ya que fomentaba la unión con varias mujeres con la finalidad de procrear, por lo que promovía las relaciones sexuales con este fin⁶⁶⁶. Epicuro se encontraba en total oposición con esta preferencia de Lucrecio, ya que consideraba a los hijos, al igual que Demócrito, una molestia puesto que procuraban “el olvido de las cosas necesarias” (Us. 521). Sin embargo, es necesario resaltar que este asunto está en discusión ya que en el Testamento de Epicuro (D.L., X, 19), éste claramente recomendaba el matrimonio para la hija de Metrodoro con alguno de los discípulos que escogiera Hermarco. Además, refiere que entre Leonteo y Temisa, sus discípulos más ilustres, contaba el matrimonio (D.L., X, 17)⁶⁶⁷. Al parecer, para Epicuro el matrimonio es un bien y la procreación una distracción de asuntos de mayor importancia.

III.15. La *paideia* tradicional y la educación ciudadana

Desde la época de Homero, lo tradicional en Grecia era que los niños se formaran observando todo a su alrededor y que aprendieran a comportarse siguiendo el ejemplo de sus venerables padres⁶⁶⁸. Más adelante, Grecia aún no contaba con escuelas públicas y la educación estaba reservada sólo para quienes podían costear instructores como los sofistas, que enseñaban a “hablar con propiedad”⁶⁶⁹. Antes de la era macedonia en Grecia no existían instituciones específicas para una instrucción o educación superior aparte de los gimnasios (*γυμνασιάρχαι*) que se constituían exclusivamente para el adiestramiento corporal de los atletas⁶⁷⁰.

El objetivo de la educación griega era una mezcla de adoctrinamiento y socialización destinada a fomentar la perpetuación de los valores tradicionales. Es de suponer que la poesía se memorizara, no ya que se analizara (...) la cultura no daba en general demasiado valor a la innovación. Lo que se enseñaba a jóvenes griegos era ante todo la copia de los modelos ya sancionados⁶⁷¹.

⁶⁶⁵ Nussbaum, M.C., *La terapia del...* Op. Cit., pp. 199-200.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, 201.

⁶⁶⁷ Cf. Albornoz, V.D., *El pacto patémico...* Op. Cit., p. 151.

⁶⁶⁸ Pomeroy, S. et al., *La antigua Grecia...* Op. Cit., p. 297.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, pp. 296-297.

⁶⁷⁰ Hermann, A., et al., *A sketch of the Political History of Ancient Greece*, Oxford, 1829, p. 240. También disponible en <http://books.google.com>

⁶⁷¹ Pomeroy, S. et al., *La antigua Grecia...* Op. Cit., p. 299.

Así pues, el trabajo sucio de romper con los cánones de la educación tradicional en Grecia correspondió a los cínicos, quienes en su intención de rechazar y troquelar las convenciones se opusieron abiertamente a la normativa, actuando de manera radical y tajante en contra de cualquier avance de la civilización. Dado que para los cínicos la virtud en sí parece tan difícil de describir⁶⁷², éstos no plantearon explícitamente qué comportamiento, práctica o estudio habría de ocupar el lugar de la *paideia* griega⁶⁷³, sino que más bien promovían un retorno a la *phýsis* que renegaba de cualquier bien ciudadano, más allá de los valores y de las costumbres de la *pólis* y de la vida en comunidad.

Como sabemos, las enseñanzas que se practican en una sociedad son un espejo de la misma y éste refleja los valores, las aspiraciones y las tensiones que la envuelven⁶⁷⁴. Así, podemos ver en los cínicos y las otras escuelas helenísticas, aunque con algunas excepciones, la tendencia de instruir al hombre en aspectos que difieren de la *paideia* tradicional dado que repudian lo que está sucediendo en la sociedad. Por ejemplo:

El epicureísmo se enfrenta a la cultura tradicional sin ambages. No tanto a la cultura como progreso material, y como logro civilizador –que los epicúreos aceptaban plenamente, y en esto se distingue su rechazo del predicado por el cinismo–, sino a la *paideia* como repertorio de ideales y normas de conducta. El ataque epicúreo se dirige directamente contra la cultura helénica, y contra la educación tradicional como vehículo de la transmisión de los valores culturales⁶⁷⁵.

J.M. Rist sostiene que en la *Politeía* de Zenón hay referencias sobre la inutilidad de la educación común griega⁶⁷⁶, y en su carta al rey Antígono podemos observar que el estoico felicitaba al rey por repudiar la educación popular a favor de una vida filosófica. Así, decía, pues:

Ἐποδέχομαι σου τὴν φιλομάθειαν καθόσον τῆς ἀληθινῆς καὶ εἰς ὄνησιν τεινούσης, ἀλλ' οὐχὶ τῆς δημώδους καὶ εἰς διαστροφήν ἡθῶν ἀντέχει παιδείας. [Aprecio tu afán de aprender, en cuanto que anhelas la educación auténtica y verdaderamente provechosa y no esa popular que lleva a la corrupción moral].

D.L., VII, 8.

⁶⁷² Rist, J.M., *La filosofía estoica... Op. Cit.*, p. 81.

⁶⁷³ Susan Price nos explica que lo más probable es que Antístenes –y por tanto los demás cínicos– esperaba, como lo hacía Platón, que sus oyentes o lectores utilizaran su propio juicio para discernir sobre la virtud y no que se les dijese directamente qué era la virtud (Rappe-Ahbel, S. & Kamtekar, R., *A companion to... Op. Cit.*, p. 80).

⁶⁷⁴ Pernot, L. (Dir.), *À l'école des Anciens: Professeurs, élèves et étudiants*, París, 2008, p. VIII.

⁶⁷⁵ García Gual, C., *Epicuro, Op. Cit.*, p. 64.

⁶⁷⁶ Rist, J.M., *La filosofía estoica... Op. Cit.*, p. 82; Cf. D.L., VII, 32.

III.15.1. Acerca del individualismo

A finales del período clásico y principios del Helenismo, los ciudadanos en busca de su propio resguardo desarrollaron un creciente individualismo en el cual éstos procuraban sólo por sí mismos, “por su familia y sus bienes, desentendiéndose de los demás”⁶⁷⁷. El ciudadano griego se abstrajo de la tumultuosa e incontrolable colectividad para sumergirse en el seno de lo que aún podía controlar. Giovanni Reale manifiesta que el surgimiento del individualismo sucedió de una manera un tanto distinta⁶⁷⁸. Para Reale, este fenómeno puede explicarse en líneas generales de una forma más positiva que negativa, es decir, que en este período el hombre ya no podía seguir confinado a la *pólis* de la manera que lo había estado antes. Entonces, Reale sostiene que lo ocurrido fue que el individuo se descubrió a sí mismo en un nuevo contenido moral y con nuevos propósitos de vida. De cualquier forma, consideramos que los hechos del momento fueron de gran influencia en esta nueva manera de ver la vida del individuo⁶⁷⁹.

La incertidumbre del período hizo de las escuelas filosóficas un sistema de apoyo para el individuo por su aislamiento progresivo de la ciudad y porque esta fue una época en la cual los modelos arquetipos de la cultura griega sufrieron una desvalorización importante, tanto, que dicho cambio se convirtió en el punto central de la ética helenística. Según Tucídides (*Hist.* 3-23), las secuelas de la guerra en la ética griega fueron formidables. Los hombres llegaron a considerar como persona laudable a quien lograra anticipar a uno en una acción injusta y era considerado ejemplar quien animaba a uno a injuriar a otro. Indiscutiblemente, ante la corrupción moral que ocurría en Grecia, los ciudadanos notaron los cambios.

Diógenes nunca paró de denunciar lo que consideraba falsedades de la *pólis*: “Al contemplar una vez a los hieromnemes de un templo llevar detenido a uno de los sacristanes que había robado un copón, exclamó: ‘Los grandes ladrones han apresado al pequeño’” (D.L., VI, 45). En definitiva, los cínicos resaltaban los problemas que estaban a la vista de todos y que en vez de disminuir acrecentaron violentamente. Así pues, vemos

⁶⁷⁷ García Gual, C., *Epicuro, Op. Cit.*, p. 23.

⁶⁷⁸ Reale G., *A History of Ancient Philosophy: The Systems... Op. Cit.*, p. 7.

⁶⁷⁹ Coincidimos con G. Reale, sin embargo, al considerar necesario aclarar que el surgimiento de la denominación de ‘individuo’ en la Antigüedad no debe degenerarse a la determinación de ‘individualismo’ como sinónimo de egoísmo. Reale se apoya en Ettore Bignone para llegar a esta idea Cf. *Ibid.*, p. 8.

una sociedad que mata a miles de personas con ingenios bélicos cada vez más ingeniosamente devastadores a fin de escapar del miedo corrosivo a la vulnerabilidad (...) una sociedad, sobre todo, cada una de cuyas empresas se halla envenenada por el temor a la muerte, un temor que no deja que sus miembros puedan paladear ningún gozo humano estable y los convierte en esclavos implorantes de corruptos maestros religiosos⁶⁸⁰.

A.A. Long explica que el cínico notó que las mismas normas de la *pólis* estaban siendo utilizadas tanto para recriminar una conducta inmoral como para justificarla⁶⁸¹. El cínico reconocía la pobreza espiritual y la depravación moral de su época y estaba dispuesto a denunciarlo a través de acción y palabra sin considerar las consecuencias sobre sí mismo⁶⁸². Filosofar se convierte, así, en la única opción para el individuo. Tanto el estoicismo, como el epicureísmo y el cinismo dirigían sus prédicas filosóficas hacia los individuos perdidos entre la locura y los vicios de las falsas creencias que los rodeaban. Nussbaum explica:

Vemos gentes que corren frenéticamente tras el dinero, la fama, las delicias gastronómicas, el amor pasional; gentes convencidas por la cultura misma, por las historias con que se las ha educado, de que esas cosas tienen mucho más valor del que tienen en realidad. Por todas partes vemos víctimas de la falsa publicidad social: gentes últimamente convencidas de que no les es posible vivir sin sus montañas de dinero, sin sus exquisiteces importadas, sin su posición social, sin sus amantes⁶⁸³.

En las escuelas helenísticas podemos observar cómo se refleja el individualismo en las distintas nociones y prácticas filosóficas que comprenden sus sistemas. Por ejemplo, en el estoicismo, la idea del cosmopolitismo fue una respuesta social e intelectual ante la desmilitarización y despolitización de la eficacia de los ideales cívicos del pasado⁶⁸⁴, que guarda claras similitudes con los principios cínicos. Paradójicamente, a raíz de este fenómeno social, surgió en el estoicismo y en el cinismo el ideal de *philía* y la comunidad de sabios. Tanto el cosmopolitismo como la fraternidad entre filósofos, que predicaban cínicos y estoicos por igual, son principios que hacen frente al contexto social que separa cada vez más al ciudadano de la *pólis*, por lo que los filósofos buscan la unidad entre ellos.

⁶⁸⁰ Nussbaum, M.C., *La terapia del...* Op. Cit., p. 141.

⁶⁸¹ *Ibid.*

⁶⁸² Navia, L.E., *Diogenes The Cynic: The War...* Op. Cit., p. 133.

⁶⁸³ Nussbaum, M. C., *La terapia del...* Op. Cit., p. 140.

⁶⁸⁴ Bryant, J.M., *Moral Codes and...* Op. Cit., p. XIV.

III.16. La muerte y el suicidio

Es probable que la historia del suicidio de Antístenes haya sido fabricada posteriormente a manera de enlazar el cinismo con la filosofía estoica y su teoría que aceptaba el suicidio. De Diógenes también se rumora la posibilidad del suicidio dado que “la fortaleza de ánimo le permitiría a un cínico acabar con su vida cuando las adversas circunstancias o una vejez extrema no le dejaban otra salida digna”⁶⁸⁵. Es curioso que hasta en los ideales de la muerte del sabio el estoicismo obtuvo del cinismo los principios básicos, pues en la Antigüedad se rumoraba que Diógenes se suicidó aguantando la respiración y que aunque no es posible cometer suicidio de esta manera se rumora que el cínico Metrocles murió de la misma forma y que Zenón de Citio también⁶⁸⁶. Del mismo modo, se dice que otros filósofos murieron así, es decir, esto era una forma bastante común tanto en estoicos como cínicos y según otros como Peregrino hasta murieron por quemarse a sí mismos. Básicamente, la concepción del suicidio estaba engranada en la tradición cínica y las nociones de autosuficiencia y, a través de éstas, pasó a formar parte de la tradición estoica⁶⁸⁷.

III.17. Sobre el incesto y la antropofagia

Otro aspecto que los estoicos “aprendieron muy bien de los cínicos”⁶⁸⁸ fue el rechazo de las inhibiciones sexuales y la aceptación del incesto. Esto formaba parte del principio del repudio a las instituciones cívicas que practicaban los filósofos perrunos, al igual que la admisión de la antropofagia⁶⁸⁹. Diógenes, en su defensa sobre el consumo de carne humana se expresaba en vocablos paralelos a las declaraciones de Anaxágoras de Clazomene⁶⁹⁰ y hasta en los términos de la teoría de los “poros”⁶⁹¹ de Empédocles. Así, D.L. afirmaba que al cínico:

ni siquiera le parecía impío devorar trozos de carne humana, como ejemplificaba con otros pueblos. Incluso comentaba que, según la recta razón, todo estaba en todo y circulaba por todo. Así, por ejemplo, en el

⁶⁸⁵ García Gual, C., *La secta del...* Op. Cit., p. 67.

⁶⁸⁶ Navia, L.E., *Classical Cynicism: A...* Op. Cit., p. 86.

⁶⁸⁷ *Ibid.* Cf. Sén., *Ir.* i, 15; Arr., *Epict.*, I, ix, 16.

⁶⁸⁸ Nava C., M., *Pensamiento político y...* Op. Cit., p. 123.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 132.

⁶⁹⁰ Cf. Dióg., *Ep.*, XXVII.

⁶⁹¹ Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man...* Op. Cit., p. 5; Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The...* Op. Cit., p. 112.

pan había carne y en la verdura pan, puesto que todos los cuerpos se contaminan con todos, interpenetrándose a través de poros invisibles y transformándose conjuntamente en exhalaciones.

D.L., VI, 73.

Tanto los estoicos como los cínicos compartían creencias que los podían haber llevado a la misma conclusión de que vivir acorde a la naturaleza significaba vivir de acuerdo al orden natural que fue divinamente realizado⁶⁹² y a raíz de este “orden natural” aprobaban del incesto, que entre los atenienses no fue bien recibido. Sin embargo, ¿quién habría reaccionado de una manera distinta al escuchar la sugerencia de que Edipo podría haber solventado sus problemas si simplemente hubiese legalizado el incesto en Tebas?⁶⁹³ Diógenes argumentaba, según nos cuenta Luis Navia, que si las aves, los perros, los asnos y hasta los persas aparentaban no tener ningún problema con el incesto, ¿por qué habrían de tenerlo los griegos? (D.L., VI, 73).

Zenón decía, cuando afirmaba que el sabio vivirá como un cínico, que “incluso probará la carne humana en alguna circunstancia” (D.L., VII, 121). En su epístola XXVII, Diógenes afirmaba que la única razón válida que podría haber para cometer un asesinato (hablando de lo insensato que era mandar a matar alguien por cometer un delito en vez de educarlo y enseñarle) era la de alimentarse de la carne de los cadáveres como se hacía con las víctimas de los sacrificios. Es probable que esta sea la única circunstancia bajo la cual Zenón podía admitir la práctica de la antropofagia.

III.17.1. Sobre la desvergüenza cínica

Crates enseñó a Metrocles lo natural de expulsar gases y lo innecesario de la actitud vergonzosa por expelerlos (D.L., VI, 94). Esta es una acción física y corporal completamente natural y, por lo tanto, no hay motivos para reprimirla. El sabio cínico es el único que dentro de su práctica y su repudio gráfico-visual ante las normas de vivir en sociedad, encuentra paz y libertad de espíritu, por lo que asocia la tranquilidad de los animales con la serenidad en la que viven los dioses. Diógenes, por ejemplo, “acostumbraba a realizarlo todo en público, tanto las cosas de Deméter como las de Afrodita” (D.L., VI, 69). Esto no era sólo satisfacer un deseo, sino hacer lo que el cuerpo

⁶⁹² Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 120.

⁶⁹³ D.Cr., *Dis.* 10.30 (Cf. Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man... Op. Cit.*, p. 49).

pide y necesita sin sentir pena. Así, durante las supuestas depravaciones de sus actos sexuales en público, el cínico tenía la intención de conservar su espíritu libre por medio de la realización de los mismos, es decir, la práctica de la desvergüenza o *anaídeia* constituía para el cínico el acto que representa la libertad.

Los cínicos no eran exhibicionistas sino, más bien, “había una intención pedagógica subyacente”⁶⁹⁴, ya que el sentimiento de vergüenza “constituye la más íntima atadura social que nos liga por encima de todas las reglas concretas de la conciencia a los patrones generales de comportamiento”⁶⁹⁵. Diógenes, “al observar a un muchacho que se ruborizaba, le dijo: ‘Ánimo, ese es el color de la virtud’” (D.L., VI, 54). La misión del cínico era proclamar la verdad –cuyo acto lo realizaba a través de la *parresía*- y manifestarla con acciones desvergonzadas –por medio del cuerpo mismo- que algunos estudiosos han designado como el “escándalo de la verdad”⁶⁹⁶. A través de la libertad en el decir del cínico intentaba ayudar a liberar a los demás y a través de la desvergüenza les enseñaba que esta libertad era posible, pues “el objetivo, en parte al menos, era forzar a la gente a reconocer que las convenciones no tienen nada que ver con la moralidad”⁶⁹⁷. Mucho mejor lo ilustra esta anécdota: Durante un banquete le empezaron a lanzar huesos a Diógenes como a un perro, entonces, “él se fue hacia ellos y les meó encima, como un perro” (D.L., VI, 46).

Así, la *anaídeia* y la *parresía* representaban en el cinismo su principal método didáctico⁶⁹⁸ y este, claramente, no lo encontramos en ninguna otra escuela filosófica. En las anécdotas se puede observar que la práctica de la *anaídeia* comprendía una gran parte de la tradición cínica⁶⁹⁹, así por ejemplo, Crates e Hiparquía tenían relaciones en público (D.L., VI, 97). La desvergüenza, en sí misma, también formaba parte del rechazo a las convenciones del cínico, puesto que se oponía a la tradicional visión heroica del honor o *aidós*, que se retrotraía a los tiempos arcaicos de la antigua Grecia⁷⁰⁰. Así pues, se puede observar en la metódica cínica una cierta uniformidad que se fundamenta en la acción de reacuñar las convenciones de la *pólis* a través del discurso de la verdad.

⁶⁹⁴ Rist, J.M., *La filosofía estoica... Op. Cit.*, p. 79.

⁶⁹⁵ Sloterdijk, P., *Crítica de la... Op. Cit.*, p. 264.

⁶⁹⁶ McGushin, E.F., *Foucault's Askesis: An... Op. Cit.*, p. 149.

⁶⁹⁷ Rist, J.M., *La filosofía estoica... Op. Cit.*, p. 79.

⁶⁹⁸ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 100; Bryant, J.M., *Moral Codes and... Op. Cit.*, p. 372.

⁶⁹⁹ Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The... Op. Cit.*, p. 225.

⁷⁰⁰ Rankin, H.D., *Sophists, Socratics and... Op. Cit.*, p. 229.

Capítulo IV. Conclusiones

De las escuelas filosóficas de la Antigüedad ateniense probablemente el cinismo es una de las que presenta más inconvenientes para su análisis y estudio. Como hemos resaltado, el problema de las fuentes es un obstáculo para los estudios modernos acerca del cinismo antiguo. Con todo, hay ciertos rasgos constitutivos de la secta cínica que es posible identificar, sin mayores problemas, como partes de su método filosófico. El mayor obstáculo para los estudios sobre el cinismo, desde nuestra modesta perspectiva, se presenta a raíz de la poca credibilidad puesta sobre los filósofos perrunos en cuanto a las acciones disruptivas e insolentes de sus protagonistas que, según lo que hemos podido observar en esta investigación, formaban parte del discurso filosófico del cínico. Para el análisis y estudio de esta tendencia discursiva tan peculiar, es necesario deshacerse de los siglos de tradición civilizadora, progresiva y religiosa concomitantes que han acompañado al hombre a lo largo de la historia. Hemos llegado, pues, a las siguientes conclusiones:

- En cuanto a la tradición cínica, podemos afirmar que a pesar de la falta de una sistematización filosófica a la par de las escuelas helenísticas, el cinismo contenía una serie de prédicas que fueron heredadas de filósofo a filósofo a lo largo de su historia, lo que otorga al cinismo, a nuestro parecer, la connotación de *escuela* filosófica al mismo tiempo que un modo de vida.
- Pudimos notar que el elemento más importante de la filosofía cínica es su *modus operandi*. Para los cínicos el discurso es un hecho, o sea, decir una cosa es hacerla y, en algo que coinciden todos los estudiosos actuales del cinismo –así como los de la Antigüedad- es que, esta filosofía se practicaba como un modo de vida, cuyo precepto formó parte de su legado filosófico para las escuelas que posteriormente definieron la filosofía como un arte de vivir. El pensamiento cínico estaba tan estrechamente unido a la forma de vida que el uno estaba incompleto sin la otra y viceversa. Esto formaba parte de su método de enseñanza que le servía al filósofo para hacer de maestro ejemplar, por lo que su forma de transmisión era la anécdota, dado que a través de ésta era posible hacer el mismo énfasis sobre el discurso y la acción del sabio como modelo para la vida. En el cinismo, discurso y acción se fusionaban a un punto tal que representaban lo mismo. Esto concuerda con la teoría sobre el análisis discursivo de Teun A. Van Dijk, que sostiene que

un discurso va más allá de la oración y representa una forma específica de interacción social.

- En cuanto al ascetismo cínico y el modelo de Heracles, los cínicos predicaban en su discurso una resistencia ante las tradiciones de la *pólis*. Esta resistencia estaba asociada con el trabajo forzoso del control sobre sí mismo, que otorgaba al cínico la tranquilidad de la independencia de todas las cosas normalmente consideradas indispensables para vivir bien. El sabio cínico se convirtió en un ejemplo para los hombres de su época, que, por sobre todas las cosas, valoraban en exceso los lujos, las riquezas y todas las cosas que el cínico no necesitaba para vivir. Esta paz que envuelve al cínico sin necesidades la vemos representada, posteriormente, en los ideales de la búsqueda de la ataraxia epicúrea y la práctica de la extirpación de las pasiones de los estoicos.

- Los cínicos exhortaban a la práctica de la autosuficiencia y del control sobre sí mismo, en cuanto a ciertas exterioridades consideradas viciosas o innecesarias para el hombre. Lo mismo podemos observar tanto en el estoicismo como en el epicureísmo.

- Vemos, también, en las escuelas helenísticas la misma orientación naturalista de la filosofía cínica. Los cínicos, en su oposición a las costumbres de la *pólis*, ensalzaban las leyes de la *phýsis*, consideradas por ellos más congruentes que las de la ciudad. Esto tiene que ver con la situación penosa por la que pasaba Grecia, en la que hubo tantos cambios desde la vida en la *pólis* clásica hasta la muerte de Alejandro Magno en el período helenístico, que el cinismo y las filosofías nacientes sirvieron para llenar los vacíos que dejó la antigua *pólis*. En este sentido, la filosofía representaba una cura de todos los males del alma, tanto para el estoicismo como el epicureísmo y también para el cinismo. En una sociedad involucrada en tantos problemas, las filosofías helenísticas –con el ejemplo de los cínicos– se presentaron al hombre como una especie de salvación de ante las nuevas dificultades del Helenismo.

- Los cínicos predicaban en su discurso llevar una dieta parca y frugal a fin de no requerir de las comodidades de la *pólis*. Estos son los mismos fundamentos que, con algunas variaciones, conformarán parte de los ideales de los sistemas filosóficos inmediatos posteriores.

- En cuanto a la pobreza y la mendicidad del sabio, vemos en el cinismo una práctica real y activa de las mismas, cuyo énfasis se verá reducido a planos discursivos en el

estoicismo. Los epicúreos, por su parte, ensalzaban lo valioso del estilo de vida sencilla y sosegada sin extremar las nociones de los cínicos.

- Con el ejemplo del *mé politeúesthai* de los cínicos, los epicúreos se retiraron hacia las afueras de la ciudad de Atenas, como alguna vez lo hizo también Antístenes, a fin de dedicarse a la vida filosófica y rechazar la actividad política. Aunque los estoicos no enseñaban una oposición a la actividad política, algunos filósofos del estoicismo inicial no participaban en los asuntos de la *pólis*.

- Una de las cosas más importantes para el cínico era la adquisición de la libertad y todas las prédicas (recordemos que el discurso cínico estaba aunado a la práctica) de estos sabios estaban orientadas hacia la liberación del individuo de los confines de la *pólis*, de las exterioridades, de los vicios y de las falsas nociones. Esto forma parte de un legado que se puede rastrear en las filosofías helenísticas.

- La nueva *pólis*, inmersa en un vasto imperio regido por extranjeros, procuró el origen de una forma de asociación entre los hombres conocido como cosmopolitismo cínico. Este fenómeno se formó de una manera muy similar en el estoicismo, con la excepción de que la filosofía estoica creó todo un sistema físico alrededor del ideal cosmopolita (la teoría del micro y macro cosmos universal).

- Los cínicos, como es bien sabido, estaban en total oposición a las normas y cánones de la *pólis*, tanto leyes como opiniones. Así, pues, podemos advertir cómo en el estoicismo se desarrollará la teoría de las falsas creencias acerca de la *pólis* y en el epicureísmo aquella de los vanos deseos, que han sido inducidos por la *dóxa*.

- En cuanto al placer, podemos notar que las filosofías helenísticas, partiendo de las nociones cínicas de las falsas creencias, establecieron una especie de esquema sobre lo que consideraban realmente placentero para el hombre, asunto que contradecía las ideas comúnmente tenidas por la sociedad.

- El cínico rechazó los ideales nacionalistas y patrióticos a favor de uno más universal en el que todo el mundo representa el hogar del sabio y todos los sabios son *spoudaíoi*. Al cínico le importaba que el hombre fuera capaz de adquirir la virtud y convertirse en *filos*, de la misma manera que sucedió con el estoicismo. Asimismo, aunque de una forma un tanto distinta, vemos los ideales de *philia* entre sabios en el epicureísmo.

- En las tres filosofías que hemos estudiado podemos observar que, a pesar del aparente carácter elitista de las escuelas, todas servían como una especie de salvación para el hombre. La filantropía regía por encima de la misantropía y las escuelas eran inclusivas en vez de exclusivas.

- En referencia a la moralidad serioburlesca, el análisis crítico del discurso debe realizarse tomando en consideración todos los elementos del contexto y la situación que rodean al emisor. Cuando Diógenes se masturbaba en medio del ágora, esto formaba parte de su discurso, al igual que cuando se levantó y partió sin decir nada mientras otro afirmaba que el movimiento no existe. Asimismo, cuando Antístenes vestía un manto viejo y roto o cuando habitaba en el gimnasio de Cinosargo, etc. Todas estas acciones, aunadas a las exhortaciones a favor de las leyes de la naturaleza y una vida sobria, comprenden los fundamentos del discurso cínico que las filosofías posteriores fueron suavizando, dándole una nueva coloración que para ellos era más acorde con el estilo de vida que debía conllevar el hombre.

- Desde el período clásico, Antístenes y Diógenes se disgustaron con la vida común del hombre griego por lo que emprendieron un estilo de vida que rechazaba las convenciones, así como los epicúreos se retiraron al Jardín para no regirse bajo las costumbres de la *pólis*. Es así que, los cínicos emprendieron la práctica del *tò nómisma paracharáttein* que comprendía la intención de revalorizar y cambiar a través de acciones las convenciones de la *pólis*.

- Gracias a la influencia socrática sobre Antístenes y la de éste sobre Diógenes, el fin último de la filosofía cínica era alcanzar el estado de *eudaimonía* que se lograba a través de la virtud, como luego afirmarán los estoicos. Es posible, así pues, trazar una línea ideológica desde algunos de los preceptos característicamente socráticos, que pasaron a formar parte del ideario cínico para finalmente florecer en las escuelas filosóficas “serias” más importantes del Helenismo.

- Diógenes repudiaba los estudios teóricos a favor de un énfasis sobre la vida del hombre y lo real, así como Zenón y Epicuro tenían cierto desdén por algunos estudios metafísicos.

- Para los cínicos la vanidad y los vicios estaban directamente relacionados con el estilo de vida de Platón y utilizaban la falta de relación entre su vida y filosofía como

ejemplo de ello y de la noción de que todos los vicios, frente a los que hay que permanecer indiferente, forman parte de una enseñanza tradicional corrupta.

- En cuanto al matrimonio, encontramos las mismas ideas en Zenón y los cínicos, las cuales manifiestan que éste es bueno para la procreación, tesis que encontramos posteriormente de una forma similar en Lucrecio. Para Epicuro, la procreación no parece una prioridad mientras que la práctica del matrimonio, aparentemente, era recomendable.

- En algo que se relacionaban claramente las escuelas helenísticas con el cinismo era en el repudio hacia la *paideia* tradicional. Estas filosofías buscaban enseñar nuevas cosas al ciudadano para que alcanzara la felicidad. Esto sucedía debido al acrecentado individualismo en el que vivían los hombres entre finales del período clásico e inicios del Helenismo. El cinismo y las filosofías nacientes sirvieron de unión para quienes deambulaban entre los cambios drásticos que sucedieron durante período helenístico.

- Las prédicas de autocontrol también surgieron a causa de las turbaciones externas e incontrolables del período. La necesidad de controlarse a sí mismo llegó al extremo de decidir cómo y cuándo morir. Rumores sobre el suicidio de estoicos y cínicos forman parte de la tradición filosófica de la Antigüedad.

- También forma parte de la tradición del estoicismo y del cinismo las nociones sobre el incesto y la antropofagia como algo que se puede practicar sin ser necesariamente negativo. Del mismo modo, representaban parte de las tradiciones de la *pólis* que tanto estoicos como cínicos rechazaban.

- El método de enseñanza del cínico, por excelencia, lo constituía la desvergüenza. La liberación del sabio, que tanto estoicos como epicúreos buscaban por igual, la vivía el cínico a diario a través de la *anaídeia*. La desvergüenza, pues, representaba en sí misma la encarnación de la libertad.

Capítulo V. Referencias bibliohemerográficas

V.1. Fuentes antiguas⁷⁰¹

- *Anthologie Grecque* (VII Épigrammes Funéraires). [En línea]. (Ed. Jacobs y Tauchnitz). <http://tinyurl.com/6fpjafd> (Acceso: 03/08/11).
- Aristófanes, *Las Nubes*, (Trad. Óscar Velásquez), Editorial Universitaria, Chile, 2005.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Intro. T. Martínez Manzano, trad. y notas J. Pallí Bonet), Gredos, Madrid, 2000.
- ----- *Metafísica* (Intro., trad. y notas T. Calvo Martínez), Gredos, Madrid, 2000.
- ----- *Política*. [En línea]. <http://tinyurl.com/46pkyrh> (Acceso: 10/12/09).
- ----- *Retórica* (Intro., trad. y notas por Quintín Racionero y revisado por Carlos García Gual), Gredos, Madrid, 1999.
- Arriano, *Anabasis of Alexander Books V-VII / Indica* (Trad. P.A. Brunt), Harvard U.P., Edinburgo, 1983.
- ----- *Disertaciones de Epicteto* (Intro., trad. y notas por Paloma O. García), Gredos, Madrid, 2001.
- Cicerón, *Sobre los fines*. [En línea]. (Ed. Th. Schiche), <http://tinyurl.com/4mzmnxb> (Acceso: 02/02/09).
- ----- *Sobre el orador*. [En línea]. (Ed. A.S. Wilkins), <http://tinyurl.com/4medr3h> (Acceso: 21/08/10).
- ----- *Disputas Tusculanas* (Trad. J.E. King), Harvard U.P., Cambridge – Londres, 1927-1945.
- Claudio Eliano, *Historia de los animales* (Trad., intro. y notas de J. María Díaz Regañón López), Gredos, Madrid, 2002.

⁷⁰¹ Los textos griegos están tomados de *The Thesaurus Linguae Graecae* (TLG®) Universidad de California, Irvine.

- ----- *Varia Historia*. [En línea]. (Dilts, M.R., Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, trad. Thomas Stanley), Londres-Leipzig, 1974. <http://penelope.uchicago.edu/aelian/> (Acceso: 20/10/10).
- Demetrio, *Sobre el estilo*, Gredos, Madrid, 2002.
- Demóstenes, *Contra Aristócrates*, (Trad. A.T. Murray); Harvard U.P., Londres, 1939.
- Diógenes Laercio, *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων*. [En línea]. (Ed. H.S. Long) Oxford, 1964. <http://www.mikrosapoplous.gr/dl/dl.html> (Acceso: 05/05/08).
- ----- *Vidas de los filósofos más ilustres* (Trad. J. Ortiz y Sanz), Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1950.
- ----- *Vies et doctrines des philosophes illustres* (Trad. al francés de Marie-odile Goulet Cazé, trad. y notas de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunshwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet y M. Narcy, con la colaboración de Michel Patillon), La Pochothéca, Varese, 1999.
- ----- *Vidas de filósofos cínicos* (Trad., y notas Carlos García Gual), Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- ----- *Vida de filósofos ilustres* (Introducción, traducción y notas de Carlos García Gual), Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Dión Crisóstomo, *Disertaciones* (Trad. J.W. Cohoon), Harvard U.P., Londres, 1966-1979.
- Épicure, *Lettres et Maximes* (Trad., Intr. y Notas de Marcel Conche), Epiméthée, París, 2009.
- Estrabón, *Geografía* (Trad. por Horace Leonard Jones y John Robert Sitlington Sterrett), Vol. 5, Harvard U.P., Michigan, 1988.
- Eudocia Augusta, *Violarium*. [En línea]. <http://tinyurl.com/46zzx4z> (Acceso: 18/06/09).
- Heródoto, *Historia* Libros I-II, V-VI (Intro., trad. y notas de Carlos Schrader), Gredos, Madrid, 2000.

- Jenofonte, *Helénicas* (Intro. Francisco J. Gómez E.; trad. y notas de Orlando Gutiñas T.), Gredos, Madrid, 2000.
- ----- *Memorabilia*. [En línea]. (Trad. H.G. Dakyns), <http://tinyurl.com/4clhmg8> (Acceso: 20/05/10).
- ----- *Simposio*. [En línea]. (Trad. H.G. Dakyns), <http://tinyurl.com/4cjreae> (Acceso: 15/05/10).
- Juliano, *Disertaciones* (VI), (Ed. Wilmer Cave [France] Wright), Harvard U.P., Londres, 1923.
- *Les Cyniques grecs: Fragments et témoignages* (Trad., Intro. y Notas de Léonce Paquet, Prólogo de Marie-Odilé Goulet-Cazé), Le Livre de Poche, París, 1992.
- Luciano, *Acerca de cómo escribir la historia, Diálogos de los muertos, Venta de vidas* (Trad. H.W. Fowler y F.G. Fowler), Clarendon Press, Oxford, 1905.
- Lucretius, *De rerum natura* (Ed. William Ellery Leonard), EP, Dutton, 19316.
- Malherbe, Abraham J., (Ed. y trad.) *The Cynic Epistles*, Missoula, Montana, Scholars Press, 1977.
- Máximo de Tiro, *Disertaciones filosóficas* (Volúmenes I y II), (Trad. Juan Luis López Cruces y Francisco Javier Campos Daroca), Gredos, Madrid, 2005.
- Platón, *Apología, Protrágoras* (intro. De Francisco Lisi, trad. y notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual), Gredos, Madrid, 2000.
- ----- *Eutidemo, Menón* (Intro., trad. y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F.J. Oliveri, J.L. Calvo), Gredos, Madrid, 2000.
- ----- *Fedro* (Intro., trad. y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo), Gredos, Madrid, 2000.
- ----- *República* (Intro., trad. y notas de Conrado Eggers Lan), Gredos, Madrid, 2000.
- Plutarco, *Alejandro*. [En línea]. (ed. Bernadotte Perrin), <http://tinyurl.com/48ad814> (Acceso: el 11/08/09).
- ----- *Contra Colotes*. [En línea]. (ed. Goodwin), <http://tinyurl.com/4r5uh4d> (Acceso: el 10/08/09).
- ----- *Licurgo* (Intro., trad. y notas de Aurelio Pérez Jiménez), Gredos, Madrid, 2001.

- ----- *Moralia*, (Trad. Frank Cole Babbitt), Harvard U.P., Cambridge MA, 1936.
- San Jerónimo, *Contra Joviniano* Libro II. [En línea]. <http://tinyurl.com/64ojz9k> (Acceso: el 28/11/10).
- Séneca, *Tratados morales*, (Estudio preliminar de Francisco Nóvoa), Océano, Barcelona, 2000.
- ----- *Sobre la ira, Del ocio, Epístolas morales* (Trad. de John W. Basore), Harvard U.P., Londres, 1928-1935.
- Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas* (Ed., Rafael Sartorio Maulini), Akal, Madrid, 1996.
- *Stoicorum veterum fragmenta* I-3, (Ed., Hans F.A. von Arnim, comentarios de Loannes Ab. Arnim), Teubneri, Munich, 1905.
- Tacitus, *The Annales*, (Eds., Alfred John Church, William Jackson Brodribb, Sara Bryant), Random House Inc., NY, 1942.
- Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* Libros III-IV (Trad. y notas de Juan José Torres Essbarranch), Gredos, Madrid, 2000.
- Usener, H., *Epicurea*, Cambridge U.P., NY, 2010. También disponible en <http://tinyurl.com/3e3ykyt>

V.2. Bibliografía crítica

- Abbagnano, N., *Historia de la filosofía Vol. 1* (Trad. de Juanestelrich y J. Pérez Ballestar), Hora S.A., Barcelona, 1994.
- Albornoz, V.D., *El pacto patémico: amistad, política y sociedad en De la naturaleza de las cosas de Lucrecio*, CP ULA, Mérida, 2007.
- Annas, J., *Hellenistic Philosophy of mind*, California U.P., Berkeley - Los Angeles - Londres, 1992.
- ----- *The Morality of Happiness*, Oxford U.P., Oxford, 1993.
- Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.O. (Eds.), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy.*, California U.P., Berkeley - Los Angeles - Londres, 1996.

- Bryant, J.M., *Moral codes and social structure in ancient Greece: Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*, SUNY Press, Albany NY, 1996.
- Cairns, D., *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press, NY, 2002.
- Cappelletti, Á., *Notas de filosofía griega*. [En línea]. 1990. <http://tinyurl.com/4r9ojnq> (Acceso: 07 de agosto de 2009).
- Casadesús Bordoy, F., “Diógenes Laercio VI 20-21: ¿En qué consistió la falsificación de la moneda (*to nomisma paracharattein*) de Diógenes de Sínope?”, *Estudios Clásicos*, 131 (2007), 45-62.
- ----- *Epicuro y el epicureísmo*. [En línea]. Madrid, 2007, p. 14. <http://tinyurl.com/4rv5ngq> (Acceso: el 10 de marzo de 2010).
- Christides, A.P.; Arapopoulou, M., *A History of Ancient Greek: From the Beginnings to Late Antiquity*, Cambridge U.P., Cambridge, 2007.
- Daraki, M., Romeyer-Dherbey, G., *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Ediciones Akal, Madrid, 2008.
- Dawson, D., *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford UP, Oxford, 1992.
- Desmond, W., *Ancient Philosophies: Cynics*, California U.P., Berkeley, 2008.
- Diskin, C., “Reviewed work(s): *Socratis et Socraticorum Reliquiae* by Gabriele Giannantoni”, *The Classical Journal*, Vol. 88, No. 3 (Feb. - Mar., 1993), 296-299.
- Dodds, E.R., *The Greeks and the Irrational*, California U.P., Berkeley, 1951.
- Dudley, D., *A History of Cynicism: From Diogenes to the 6th Century A.D.*, Methuen & CO. LTD., Londres, 1937.
- Duque, O., “Influencia del cosmopolitismo griego en el pensamiento ecuménico de San Pablo y San Agustín” *Praesentia*. [En línea]. (2008) <http://vereda.saber.ula.ve/sol/praesentia9/oto.html> (Acceso: 23 de junio de 2010).
- Farrington, B., *La civilización de Grecia y Roma*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1979.
- ----- *The faith of Epicurus*, Basic Books, Michigan, 1967.
- Fernández Agis, D., “La política de la verdad”, *La lámpara de Diógenes*, revista de filosofía, 12 y 13 (2006), 153-159.

- Flacelière, R., *Adivinos y oráculos griegos*, Eudeba, Buenos Aires, 1993.
- Foucault, M., *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (Intro. de Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías), Paidós, Barcelona – Buenos Aires – México, 2004.
- García Gual, C. (Ed.), *Historia de la filosofía antigua*, Trotta, Madrid, 1997.
- ----- *Epicuro*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- ----- “El sabio epicúreo y el sabio estoico”, *Δαίμων: Revista de filosofía*, 30 (2003) 23-31.
- ----- *La secta del perro*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Giannantoni, G., *Socraticorum reliquiae*, (3 vols.), Elenchos, Nápoles, 1990.
- ----- *Socratis et Socraticorum reliquiae*, (vol. 4), Elenchos, Nápoles, 1990.
- Gómez Pantoja, J. (Coord.), *Historia antigua (Grecia y Roma)*, Ariel Historia, Barcelona, 2003.
- Gourinat, J.B., Barnes, J. (Dir.), *Lire les stoïciens*, Puf, París, 2009.
- Grimal, P., *El helenismo y el auge en Roma: el mundo mediterráneo en la edad antigua* (II), Siglo XXI, Madrid, 2002.
- Guthrie, W.K.C., *A history of Greek philosophy: The fifth-century enlightenment*, Cambridge U.P., Cambridge, 1969.
- Herman Hansen, M., *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford U.P., Nueva York, 2006.
- Hermann, A., *et al.*, *A Sketch of the Political History of Ancient Greece* (Trad. George Bancroft), D.A. Talboys, Oxford, 1829. También disponible en <http://books.google.com>
- Hernández De la Fuente, D., *Oráculos griegos*, Alianza, Madrid, 2008.
- Höistad, R., *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*, Blom, Uppsala, 1948.
- Jones, J.W., *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Clarendon Press, Oxford, 1956.
- Kamtekar, R., “αἰδώς in Epictetus”, *Classical Philology*, Vol. 93, Nº 2 (1998), 136-160.

- Kennedy, K., “Cynic Rhetoric: The Ethics and Tactics of Resistance”, *Rhetoric Review*, Vol. 18, Nº. 1 (1999) 26-45.
- Kindstrand, J.F., “Diogenes Laertius and the *Chreia* Tradition”, *Elenchos* 7 (1986), pp. 219-243.
- Kirk, G.S., *Homer and The Oral Tradition*, Cambridge U.P., Cambridge, 1976.
- Konstan, D., *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Greek Literature*, Toronto U.P., Toronto – Búfalo – Londres, 2006.
- Laín Entralgo, P., *La medicina hipocrática*, Alianza, Madrid, 1970.
- Long, A.A., *Filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos* (Trad. P. Jordán de Urries), Revista de Occidente, Madrid, 1977.
- Luri Medrano, G., *Guía para no entender a Sócrates: reconstrucción de la atopía socrática*, Trotta, Madrid, 2004.
- Macías, C., “Algunas notas sobre el ideario y modo de vida cínico”, *Analecta Malacitana* (Anmal Electrónica), 26 (2009), 3-40.
- Martín G., José. A., *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca* Vol. 1, (Texto corregido y revisado por Cristóbal Macías Villalobos), Akal/Clásica, Madrid, 2008.
- McGushin, E.F., *Foucault's Askesis: An Introduction to the Philosophical Life*, Northwestern UP, Evanston, 2007.
- Meersohn, C., “Introducción a Teun Van Dijk: Análisis del discurso” *Cinta de Moebio: Revista de epistemología de ciencias sociales*. [En línea]. <http://tinyurl.com/4yvby5c> (Acceso 28/06/11).
- Mercado, J. y Espejo, C.M.R., *Consideraciones en torno al Siglo IV a C. en Atenas Clásica*. [En línea]. EFFHA. <http://tinyurl.com/4lb86oq> (Acceso: 2 de febrero de 2009).
- Miralles, C., *El helenismo: épocas helenística y romana de la cultura griega*, Editorial Montesinos, Barcelona, 1981.
- Moles, J., “Honestius Quam Ambitiosius'? An Exploration of the Cynic's Attitude to Moral Corruption in His Fellow Men”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 103 (1983), 103-123.
- Mondolfo, R., *El pensamiento antiguo*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1952.

- Nava C., M. *Pensamiento Político y Social del Estoicismo y Epicureísmo Helenísticos* (Tesis de Doctorado), Universidad de Granada, Granada, 2001.
- Navia, L.E., *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub*, Westport, Greenwood Press, Connecticut, 1990.
- ----- *Classical Cynicism: A Critical Study*, Greenwood Press, Westport – Connecticut – Londres, 1996.
- ----- *Antisthenes of Athens: Setting the World Aright*, Greenwood Press, Westport CT, 2001.
- ----- *Diogenes The Cynic: The War Against the World*, Humanity Books, New York, 2005.
- Nietzsche, F., *La voluntad de poder* (Prólogo de Dolores Castillo Mirat), Biblioteca EDAF, Madrid, 2009.
- Noussia, M., “Fragments of Cynic ‘Tragedy’”, *Hellenistica Groningana: Beyond The Canon*, Vol. 11 #7 (2004), 229-248.
- Nussbaum, M.C., *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística* (Trad. de Miguel Candel), Paidós, Barcelona – Buenos Aires – México, 2003.
- Oliver Segura, J.P., “Los gimnosofistas indios como modelos del sabio asceta para cínicos y cristianos: cristianismo y aculturación en tiempos del imperio romano”, *Antigüedad y Cristianismo*, VII (1990), 53-62.
- Onfray, M., *Cinismos: retrato de los filósofos llamados «perros»*, Paidós, Barcelona – Buenos Aires – México, 2004.
- ----- *Las sabidurías de la Antigüedad: contrahistoria de la filosofía I* (Trad. Marco Aurelio Galmarini), Anagrama, Barcelona, 2007.
- Ong, W.J., *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Routledge, Londres, 1987.
- Otto, W.F., *Epicuro* (Trad. Erich Lassman Klee), Sexto Piso, Madrid, 2006.
- Pangle, L.S., *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge U.P., Cambridge, 2004.
- Parain, B. (Dir.), *Historia de la filosofía: la filosofía griega*, Siglo XXI, Madrid, 2002.

- Patxot, F., *Los héroes y las grandezas de la tierra* (Tomo III), Imprenta de Cervantes, Barcelona, 1855.
- Pernot, L. (Dir.), *À l'école des Anciens: Professeurs, élèves et étudiants*, Belles Lettres, París, 2008.
- Pomeroy, S. et al., *La antigua Grecia: historia política, social y cultural* (Trad. de Teófilo de Lozoya), Crítica, Barcelona 2001.
- Puente O., G., *Ideología e historia: El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Siglo XXI, Madrid, 1995.
- Radice, R., “*Oikeiosis*” *Ricerche sul fondamento del penseiro stoico e sulla sua genesi*, Vita e Penseiro, Milán, 2000.
- Rankin, H.D., *Sophists, Socratics and Cynics*. [En línea]. Nueva Jersey, 1983. <http://tinyurl.com/4mjwyly> (Acceso: 10 de septiembre de 2009).
- Rappe-Ahbel, S. & Kamtekar, R., *A companion to Socrates*, Blackwell, Oxford, 2006.
- Reale G., *A History Of Ancient Philosophy: from the Origins to Socrates* (Ed. y Trad. por John R. Catan), Universidad Estatal de Nueva York, Albany NY, 1987.
- ----- *A History Of Ancient Philosophy: The Systems of The Hellenistic Age* (Ed. y Trad. por John R. Catan), Universidad Estatal de Nueva York, Albany NY, 1985.
- Reale, G.; Antiseri, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico: I Antigüedad y Edad Media* (Trad. Juan Andrés Iglesias), Herder, Barcelona, 2005.
- Rist, J.M., *La filosofía estoica* (trad. de D. Casacuberta), Crítica, Barcelona, 1995.
- Roig, A. A., “La primera propuesta de una filosofía para la liberación en Occidente: el «regreso a la naturaleza» en los sofistas, los cínicos y los epicúreos”, *Ética del poder y la moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia* (1998) 1-12.
- Saxonhouse, A.W., *Free Speech and Democracy in Ancient Greece*, Cambridge U.P., Cambridge, 2006.
- Sayre, F., “Greek Cynicism”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 6, Nº 1 (1945), 113-118.
- ----- “Antisthenes the Socratic”, *The Classical Journal*, Vol. 43, Nº 4 (1948), 237-244.

- Shields, J.C. (Ed.), *The Blackwell Guide To Ancient Philosophy*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2003.
- Singer, I., *La naturaleza del amor: De Platón a Lutero*, Siglo XXI, Chicago, 1999.
- Sloterdijk, P., *Crítica de la razón cínica* (Trad. de Miguel Ángel Vega), Ediciones Siruela, Madrid, 2006.
- Sylvester M., G. et al., *A History of Philosophy: From Thales to the Present Time. Vol. 1.* [En línea]. C. Scribner's Son, 1981. <http://tinyurl.com/6devnyc> (Acceso: 15 de agosto de 2008).
- Tarn, W., "Alexander, Cynics and Stoics", *The American Journal of Philology*, Vol. 60, Nº. 1 (1939), 41-70.
- ----- *Alexander The Great* (Volume II), Cambridge U.P., Cambridge – New York – Madrid, 1948.
- Van Dijk, T.A., "Towards an empirical pragmatics: Some social psychological conditions of speech acts", *Philosophica* 27 (1981), 127-138.
- ----- "Discourse and cognition in society". En Crowley, D. & Mitchell D., *Communication Theory Today*, Oxford, 1993.
- Vásquez Rocca, A., "Estética del Ideario Cínico: De Diógenes a Sloterdijk", *Acontratiempo: Revista de cultura, arte, opinión y desvaríos*. [En línea]. Opinión (2007). http://www.acontratiempo.net/paginas/OpiVasquez_2.htm (Acceso: 23 de noviembre de 2008).
- Verdesoto, L. et al., *Historia de la filosofía* (Tomo II). [En línea]. Lima – Quito, 2001. <http://tinyurl.com/6cqfaxv> (Acceso: 13 de septiembre de 2009).
- Weinbrot, H.D., *Menippean satire reconsidered: from antiquity to the Eighteenth century*, JHU Press, Baltimore, 2005.
- Yunis, J. (Comp.), *Actualidad de la desvergüenza*, UNL, Santa Fe, 2005.

V.3. Diccionarios y enciclopedias

- Liddell & Scott., *A Greek-English Lexicon* (revisado y enriquecido por Sir Henry Stuart Jones con asistencia de Roderick McKenzie) Oxford, Clarendon Press, 1940. También disponible en <http://perseus.uchicago.edu/Reference/LSJ.html>

- Lewis, C.T., *An Elementary Latin Dictionary*, Nueva York – Cincinnati - Chicago, American Book Company, 1890.
- Lewis, C.T. & Short, C., *A Latin Dictionary*. [En línea]. <http://tinyurl.com/46mlopu> (Acceso: 28 de julio de 2010).
- Montanari, F., *Vocabolario della lingua greca*, Loescher Editore, Milano, 1995.
- Smith, W., *A dictionary of Greek and Roman biography and mythology*. [En línea]. Londres. <http://tinyurl.com/4eq7cmf> (Acceso: 10 de diciembre de 2008).

Este proyecto fue financiado por el
CDCHTA bajo el Código **H-1358-11-06-F**