

## Cap. I. El emblema de la desvergüenza

«Desde aquí se perfila fácilmente el sentido de la desvergüenza. Desde que la filosofía ya sólo es capaz de vivir hipócritamente lo que dice, le toca a la desvergüenza por contrapeso decir lo que se vive. En una cultura en la que el endurecimiento hace de la mentira una forma de vida, el proceso de la verdad depende de si se encuentran gentes que sean bastante agresivas y frescas («desvergonzadas») para decir la verdad. Los poderosos abandonan su propia conciencia ante los locos, los payasos, los cínicos; por eso deja la anécdota decir a Alejandro Magno que querría ser Diógenes si no fuera Alejandro. Si no fuera el loco de su propia ambición, tendría que hacer de loco para decir a la gente la verdad sobre sí mismo. (Y cuando los poderosos comienzan por su lado a pensar cínicamente —cuando saben la verdad sobre sí mismos y, sin embargo, «siguen adelante»— entonces realizan al completo la *moderna* definición del cinismo.)»

P. Sloterdijk, I, 206.

«Hay en el burgués un lobo encerrado, que simpatiza con el filósofo perruno. Pero éste ve en el simpatizante en primera línea al burgués y le muerde siempre. Teoría y práctica están entrelazadas inextricablemente en su filosofía, y no da nada por una aprobación sólo teórica.»

P. Sloterdijk, I, 297.

Para los griegos fue, desde antiguo, el perro el animal impúdico por excelencia, y el calificativo de «perro» evocaba ante todo ese franco impudor del animal. Era un insulto apropiado motejar de «perro» a quienes, por afán de provecho o en un arrebatado pasional, conculcaban las normas del mutuo respeto, el decoro y la decencia.

Al «perro» le caracterizaba la falta de *aidós*, que es «respeto» y «vergüenza». Simboliza la *anaídeia* bestial, franca y fresca.

Cuando en el canto I de la *Iliada* Aquiles se enfurece contra Agamenón, que le ha arrebatado su cautiva con despótica desfachatez, le llama «revestido de desvergüenza», «cara de perro», y «tú que tienes mirada de perro» ( I 149, 159, 225). Agamenón, que sin el menor reparo ofende a sus aliados, merece

el epíteto de «gran desvergonzado», un grave baldón para un jefe de las tropas y señor de pueblos.

Más adelante, en el mismo poema, la bella Helena se califica a sí misma de «perra» (*II. VI 344*), al meditar cuan impudicamente abandonó a su esposo al fugarse con Paris. Zeus, encolerizado contra Hera, no encuentra insulto más duro para su divina esposa que decirle: «no hay nada más perro que tú» (*II. VIII 483*). (La desvergüenza de Hera reside en el escaso respeto que guarda a veces al divino Zeus.)

Entre los insultos que los dioses homéricos se aplican, sólo encuentro uno más fuerte: el de *kynámuia*, «mosca de perro», que Ares y Hera (*II. XXI 394, 421*) le enjaretan a Atenea. A la impudicia del perro la mosca añade otros rasgos: es tozuda, repugnante y molesta. El actuar sin vergüenza a la manera bestial, pero sin la inocencia animal, justifica la equiparación con el perro, un grave insulto para dioses y hombres ya en los poemas de Hornero.

La importancia de lo que los griegos llamaban *aidós* (vergüenza, respeto, sentido moral) para la convivencia cívica está bien subrayada en el mito de Prometeo y los humanos, tal como lo refiere el sofista Protágoras en el diálogo platónico de su nombre. Al final del relato mítico, cuenta que Zeus, apiadado de los hombres (a los que Prometeo ya había obsequiado el fuego, base del progreso técnico, pero aún carentes de capacidad política), envió al dios Hermes para que les repartiera a todos los fundamentos básicos de la moralidad: *aidós* (pudor, respeto, sentido moral) y *dike* (sentido de la justicia). Y Zeus le encargó muy claramente que a todos los humanos les dotara de tales sentimientos. «A todos, dijo Zeus, y que todos participen. Pues no existirían las ciudades si tan sólo unos pocos de ellos lo tuvieran, como sucede con los saberes técnicos. Es más, dales de mi parte una ley: que a quien no sea capaz de participar de la moralidad y de la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad» (Platón, *Protágoras 322 d*).

La convivencia cívica encuentra, pues, según ese mito —que es una ilustrada alegoría—, sus apoyos básicos en la participación universal en el pudor y la justicia. (En el relato mítico se dice *díke*, pero el término más exacto es el de *dikaiosyne*, es decir, no

la justicia como norma, sino el sentido de lo justo, como algo previo a su realización en normas legales.) Si los humanos carecieran de *aidós* y *dikaiosyne* la vida en sociedad sería demasiado salvaje y bestial, aborrecida por el egoísmo y la violencia. Si alguno no participara de esos sentimientos que definen al ser humano destinado a la convivencia, el consejo de Zeus, según Protágoras, es rotundo: que lo condenen a muerte. Al margen de esos sentimientos no hay vida civilizada.

Mucho antes, ya Hesíodo había subrayado que la justicia era lo que definía el ámbito de lo humano, en contraposición al mundo de los animales, que sólo conocen la ley de la fuerza y se devoran unos a otros. En el mundo de las bestias, señalaba, no hay otra *díke*. El halcón de la fábula devora al ruiseñor sin reparo ninguno (*Trab.* 203 y ss.). Al final del mito de las edades el mismo poeta, pesimista, profetizaba que tanto Aidós como Némesis abandonarían el mundo (id. 190 y ss.).

La sociabilidad humana descansa sobre esos dos pilares; sobre ellos levanta la sociedad sus convenciones legales. Las leyes que encauzan los hábitos y regulan las pautas del comportamiento en un ámbito cívico son convenciones concretas y definidas históricamente, pero se sustentan en un reconocimiento universal de lo decente y lo justo, que caracteriza al hombre en tanto que humano. Eso es lo que Protágoras, en el diálogo de Platón, quiere decir. La educación se basa también en esos dos grandes sentimientos: el de la decencia y el de la justicia. Algo que los animales, los brutos, ignoran.

Y, dentro de los animales, parece que unos lo ignoran más que otros. En un extremo del dominio bestial están animales tan prudentes y civilizados como las hormigas y las abejas —no olvidemos que el atento Aristóteles también calificó a la abeja, como al hombre, de *zoon politikón*, «animal cívico». Disciplinadas, organizadas en comunidad, ejemplarmente laboriosas, las abejas son para algunos pensadores griegos un paradigma de civilidad. En el otro extremo, sin embargo, está el perro, pese a que no es una fiera salvaje, sino un compañero fiel del hombre, doméstico y domesticado. Pero el perro es muy poco gregario, es insolidario con los suyos, y está dispuesto a traicionar a la especie canina y pasarse del lado de los humanos, si con ello

obtiene ganancias; es agresivo y fiero, o fiel y cariñoso, según sus relaciones individuales. Vive junto a los hombres, pero mantiene sus hábitos naturales con total impudor. Es natural como son los animales, aunque convive en un espacio humanizado. Participa de la civilización, pero desde el margen de su propia condición de bruto. Uno diría que comparte con el esclavo —según la versión aristotélica— la capacidad de captar algo de la razón, del *lógos*, en el sentido de que sabe obedecer las órdenes de su amo, pero no mucho más. Es sufrido, paciente, fiero con los extraños, y se acostumbra a vivir junto a los humanos, aceptando lo que le echen para comer. Es familiar y hasta urbano, pero no se oculta para hacer sus necesidades ni para sus tratos sexuales, roba las carnes de los altares y se mea en las estatuas de los dioses, sin miramientos. No pretende honores ni tiene ambiciones. Sencilla vida es la vida de perro.

Quienes comenzaron a apodarar a Diógenes de Sinope «el Perro» tenían muy probablemente intención de insultarle con un epíteto tradicionalmente despectivo. Pero el paradójico Diógenes halló muy ajustado el calificativo y se enorgulleció de él. Había hecho de la desvergüenza uno de sus distintivos y el emblema del perro le debió de parecer pintiparado para expresión de su conducta.

Predicaba, más con gestos y una actitud constante que con discursos y arengas, el rechazo de las normas convencionales de civilidad. Postulaba un retorno a lo natural y espontáneo, desligándose de las obligaciones cívicas. Exiliado en Atenas y en Corinto, asistía como espectador irónico al tráfico de las calles sin gozar de derechos de ciudadanía. No practicaba ningún oficio, ni se preocupaba de honras y derechos, no tenía familia y no votaba ni contribuía al quehacer comunitario. Deambulaba por la ciudad como un espectador irónico y sin compromisos, sonriente y mordaz. Mendigaba para sustentarse, aunque se contentaba con poco. Su cobijo más famoso fue una gran tinaja de barro («el tonel de Diógenes»), su ajuar un burdo manto y un bastón de peregrino. Diógenes llevaba una ociosa vida de perro en medio de la ciudad atribulada y bulliciosa.

Ya los sofistas habían señalado la oposición entre las leyes de la naturaleza y las de la convención: la *physis* frente al *nomos*. Diógenes lleva al paroxismo la contraposición y elige libremente

atender sólo a lo natural. En su vuelta a la naturaleza, encuentra en los animales sus modelos de conducta. Se complace observando el ir y venir de un ratón que recoge sus alimentos alegremente, y halla en el perro un buen ejemplo para un vivir despreocupado y sincero.

Diógenes se ha desprendido de las preocupaciones cotidianas que hacen a los hombres distintos a los animales, y con ello se ufana de conseguir la independencia y la libertad. Bajo la enseña del impúdico perro se yergue escandalizando a sus convecinos como un paradigma del auténtico hombre «natural». Busca, con su farol, un hombre de verdad; él se contenta con ser un hombre perruno, es decir, un *kynikós*. Sus secuaces aceptan el calificativo con orgullo: los cínicos procurarán imitar la *anaídeia*, la «desfachatez», y la *adiaphoría*, la «indiferencia», de Diógenes.

Está claro, sin embargo, que la actitud impúdica del cínico dista mucho de ser algo espontáneo y natural. Se trata, más bien, de una postura bien ensayada y asumida frente a los demás, una actitud no sólo agresiva, sino también defensiva, que no es tanto el final como el comienzo de una toma de posición crítica frente a la sociedad y sus objetivos. Esa *anaídeia*, que es «frescura, desfachatez y desvergüenza», se escuda en su indecencia y embrutecimiento para atacar los falsos ídolos y propugnar un desenmascaramiento ideológico. Es, ante todo, una carta de presentación para el desafío, con la provocación y el escándalo que invitan al reto. Cuando el cínico se niega a rendir homenaje a «lo respetable», lo que pretende es denunciar la inautenticidad de esa respetabilidad y sus supuestos, que los demás aceptan por costumbre y comodidad más que por razonamiento. Con sus gestos soeces y subversivos está contestando los valores admitidos en el intercambio social. Porque el cínico busca una revalorización de los hábitos, él quiere «reacuñar la moneda», como lo proclamaba Diógenes. Contra las vanas máscaras, las insignias y los prejuicios, el cínico se monta una moral mínima, desembarazada de lastre, en una ascética que conduce a la libertad y a la «virtud», a contrapelo de las pautas tradicionales.

La aparición del cinismo es un síntoma histórico. La silueta del cínico, con su tosco manto y su morral, se inscribe en un preciso contexto helenístico. En una época de crisis ideológica y moral se

destaca el desvergonzado y mordaz Diógenes paseando por el agora con su farol en pleno día en busca de un hombre. Ya va promediado el siglo IV a. C, mientras Alejandro ha sometido un vasto imperio, cuando en la Atenas vocinglera y desilusionada se extiende la fama de ese Perro cuya independencia rivaliza con la de los dioses. Como en otros momentos, la aparición de estos tipos y sus prédicas es un síntoma manifiesto del malestar en la civilización y el rechazo de una cultura que denuncian como represora y retórica. Se parecen a los «hippies» y «beatniks» de tiempos cercanos, más que a los viejos «clochards».

El cínico denuncia, no con hermosos discursos, sino con zafios y agresivos ademanes, el pacto cívico con una comunidad que le parece inauténtica y perturbada, y prefiere renunciar al progreso y vagabundear por un sendero individual, a costa de un esfuerzo personal, con tal de escapar a la alienación. Prefiere tomar como modelo a los animales sencillos que andar embrutecido en el rebaño doméstico, adormilado por las rutinas y convenciones de la gran ciudad. Así se empeña en un arduo ascetismo hacia la libertad.

Reivindica el valor del esfuerzo —que en griego se dice *pónos*. No el del trabajo, por lo que éste tiene de integración y alienamiento; sino el ejercicio de la sobriedad y el endurecimiento de la sensibilidad frente a las tentaciones del confort y el lujo, que no rechaza por pecaminosos, sino por costosos; ya que suelen comprarse a costa de sumisión. Actúa con una audacia personal que a los demás les parece desvarío y locura. Platón define a Diógenes como un «Sócrates enloquecido». El cínico Mónimo obtiene su libertad haciéndose pasar por loco, arrojando al aire las monedas de plata de la banca donde trabajaba, un gesto surrealista, alegre, memorable. Crates renuncia a sus riquezas para irse de vagabundo filosófico. La indiferencia frente a lo que otros consideran los mayores bienes, como el honor y el dinero, margina al cínico, como a un animal feliz, de las feroces competiciones por esos bienes.

No es natural que el hombre quiera ser feliz como un perro. Tras esa proclama se alberga un programa ético claro y revolucionario. Como se dirige sólo al individuo consciente y no a la masa, no es un motivo grave de preocupación para los políticos. La revolución

moral y la subversión valorativa que propone el cínico es sólo para unos cuantos, algunos *happy few*, marginales y audaces, pues los más son incapaces de la filosofía e inaptos para la vida cínica, que es alegre pero dura. Hay algo de deportista espiritual en el cínico; y su relación con la cultura mantiene cierta ambigüedad, como comentaremos luego. No busca, al modo rousseauiano, sólo la inocencia feliz del buen salvaje; es crítico, austero y anárquico.

Como fenómeno histórico el cinismo griego está determinado por la crisis definitiva de la *polis* como comunidad libre y autárquica. La destrucción de la polis como marco comunitario independiente y autónomo significó una enorme conmoción espiritual. Después de Filipo y de Alejandro Magno, el poder en las ciudades helénicas quedaba al arbitrio del caudillo militar que, con sus ejércitos mercenarios y la ayuda de la caprichosa Fortuna, lograra el dominio real. ¿Cómo seguir creyendo en los venerables lemas de la ideología democrática? ¿Cómo aún seguir confiando en la custodia de los antiguos dioses? ¿Cómo confiar en las instituciones mancilladas y pervertidas de una ciudad sumisa a los tiranos y asediada una y otra vez? La libertad y la autarquía perdidas por la comunidad sólo podían recuperarse, en el mejor de los casos, para el individuo, si encontraba un recurso inteligente para escapar a tanta opresión y falsía. No cabía una salvación política, tan sólo un salvavidas personal para el naufragio; para escapar del azar y la violencia, y reírse de la *Tyche*.

Cuando la libertad de palabra en la ciudad se vio prohibida por la sumisión al monarca de turno, el cínico reivindicó, a título personal, la franqueza más absoluta, la *parresía*; cuando se prohibió que las comedias se burlaran de individuos por su nombre, la sátira de los cínicos agudizó sus ataques contra todos; cuando en la corte se impuso el gesto de la humillación total ante el soberano, la *prosktnesis*, se recordó el ademán displicente con que Diógenes había mandado a paseo al gran conquistador a su paso por Corinto; en un mundo sometido al terror, la humillación y el desatino, sólo el sabio que de casi nada necesitaba pudo proclamarse libre y feliz.

Como indicaba E. Schwartz, «el ideal de una existencia sin necesidades, que en tiempos de Diógenes pudo parecer una

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

La desconfianza en la sociedad y en los beneficios del progreso cultural se compensa con un cierto optimismo respecto de la naturaleza del individuo para alcanzar, mediante su esfuerzo sagaz, la verdadera excelencia y, con ella, la felicidad. «La vía de la verdadera excelencia, de la independencia respecto del mundo entero, excelencia e independencia que puede conseguir todo aquel que se lo propone, consiste en no dejarse dominar por nada, por ningún contratiempo, ni por el hambre, la sed y el frío, ni por el dolor físico, la pobreza, la humillación o el destierro, sino ver en todo ello una mera ocasión de probar la propia fuerza moral y de voluntad, ocasión de endurecimiento (*kartería*), de "ascesis" en sentido corporal y anímico. La libertad de voluntad y acción está dada a todo el mundo. Ese es el abrupto sendero por el que se yerguen las grandes personalidades históricas, como Ciro el Viejo, que Antístenes había propuesto como modelo en su escrito. Esta confianza en la voluntad humana tiene como presupuesto una concepción optimista del ser del hombre desde el punto de vista moral. Y cuando Antístenes declara que la ciencia más importante es la de "desaprender el mal", parece indicar que el individuo es bueno por naturaleza y asimila el mal por influencia de la cultura; lo único que tiene que hacer, por consiguiente, es volver a su vida natural.» Estas líneas de W. Nestle parecen destacar lo esencial de esa actitud: desconfianza en la cultura y confianza en la naturaleza humana, afín a la naturaleza animal. Al margen de la historia y la civilización el animal goza de una dicha natural. También el hombre puede intentar esa vuelta a lo natural, ejercitándose en vivir según la naturaleza, que en él no es instinto, sino razón. Para ello necesita unas pautas morales; bien sencillas son las que propuso Diógenes, apodado el Perro, un «sabio» escandaloso y procaz.

El gran beneficio que Diógenes confiesa haber sacado de la filosofía es «el estar preparado contra cualquier embate del azar», según recoge D. Laercio en VI 63. Esa decisión y valentía para combatir contra la *Tyche* es una de las bazas del cinismo (cf. sobre este tema, los fragmentos recogidos en Giannantoni, o. c, III 471). La lucha contra las inclemencias de la voluble Fortuna, que en la época helenística fue temida como una poderosa y arbitraria divinidad —que remplazaba en el espacio vacante por su deserción a los antiguos dioses de la *polis*—, ocupa también un lugar importante en las doctrinas de los epicúreos y los estoicos. El miedo o los recelos ante el curso azaroso de la existencia es la mayor amenaza contra la autosuficiencia del sabio. La *apátheia* o la *ataraxia*, impassibilidad o imperturbabilidad del ánimo frente a los vaivenes del azar, son escudos para ese combate. También lo es la indiferencia hacia la mayoría de los supuestos beneficios de la civilización, que pueden desaparecer en cualquier turbulencia. De modo que, al reducir las necesidades materiales a un mínimo, al renunciar a los refinamientos para buscar sólo lo natural, lo rudimentario, lo animal, el cínico deja muy breve asidero a la *Tyche*, incapacitada para regatearle ese mínimo sustrato de su dicha. El primitivismo del cínico, un precursor de Rousseau en algunos aspectos, es un despojamiento voluntario de lo accesorio con vistas a asegurarse la independencia y total libertad. (Cf. A. D. Lovejoy, *Primitivism and related Ideas in Antiquity*, Nueva York, 1965, especialmente los caps. III: «naturaleza cómo norma», y IV: «primitivismo cínico».) Pero también tiene sus riesgos el extremar esa postura. Entre las anécdotas acerca de la muerte de Diógenes, una dice que murió por las mordeduras de los perros, y otra, más interesante, - que fue al no poder digerir los trozos del pulpo que había comido crudo. Rechazar lo cocido — uno de los beneficios del fuego civilizador de Prometeo— es un signo de renuncia a lo civilizado; pero la carne cruda, que un perro digiere bien, puede resultar mortífera para un hombre viejo, como el empecinado Diógenes.

## Cap. III. Diógenes, el Perro

«No tronó contra los tiranos, pero se burló de los filisteos burgueses, que se jactaban de una libertad y una educación heredadas, y disfrutaban los goces de una civilización material muy elevada, como si la hubiesen creado ellos, porque podían pagarla. A este tipo de filisteo era a quien constantemente pinchaba Diógenes, patentizándole su mala índole, mostrándole esclavizado por las exterioridades de la civilización, que no hacían más que alejarle de la naturaleza, y poniendo de manifiesto la vaciedad, la falta de ingenio, la artificiosidad de toda esa cultura.»

E. SCHWARTZ

### *Diógenes*

Lo que Diógenes Laercio nos cuenta sobre la vida de Diógenes el Cínico en los capítulos centrales de su libro VI es un abigarrado centón de anécdotas de muy dudosa autenticidad. Como señala D. R. Dudley, esas historietas y chistes «pertenecen más a una antología del humor griego, que a una discusión de filosofía» (o. c, página 29)<sup>1</sup>. Diógenes de Sinope (circa 400-323 a. C.) fue ya

---

<sup>1</sup> La «Vida de Diógenes» es una de las más largas, con sus sesenta y un párrafos (VI, 20-81), entre las compiladas por Diógenes Laercio en su *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*. Tan sólo las de Platón, Zenón el estoico y Epicuro la superan en extensión. En el centro del libro VI, dedicado por entero a los cínicos, nos ofrece, como ya dijimos, una serie de anécdotas mal trabadas, y no una auténtica biografía de Diógenes y sus ideas. D. Laercio considera a la cínica como una de las diez grandes escuelas o «sectas» filosóficas —en el sentido que tiene en griego *haíresis*— y coloca las figuras de los cínicos en una sucesión como la de otros escolarcas. Pero él mismo advierte que aquí el concepto de escuela y de discípulos ha de tomarse en sentido lato. La estructura de esta falsa «biografía» fue ya objeto de algunas excelentes observaciones críticas de F. Leo en su libro sobre la biografía antigua (*Die griechisch-rottnische Biographie*, Leipzig, 1901) y luego de un magnífico trabajo de Kurt von Fritz (1926), cuyas conclusiones siguen siendo válidas. Giannantoni las ha resumido muy claramente (o. c, pp. III, 371-76). Distingue varias secciones: una biográfica (caps. 20-3), una primera sección de *chreíai* (24-9), una primera de la «venta de Diógenes» (29-32), segunda de *chreíai* (32-69), doxografía (70-3), de nuevo anécdotas relacionadas con la «venta» y D. como pedagogo (74-6), sobre la muerte y sepultura (76-9), los escritos de D. (80) y homónimos (81). Lo más auténtico o antiguo serían los caps. 20-23 y los 70 a 81. La relación de Diógenes con tal o cual personaje pueden aparecer en párrafos diversos; así, por ej., con Platón en 24, 40, 53 y 67; con Alejandro en 32, 38, 60

en vida una figura extravagante y provocadora con sus escandalosos gestos y sus mordaces réplicas, pero luego se convirtió en el filósofo cínico por excelencia, atrayendo sobre su persona toda una serie de dichos y anécdotas de muy variada procedencia. Vino a ser una figura literaria arquetípica: un mordaz comentador de todo, un audaz denunciador de todas las convenciones, un ingenio burlón sin el menor reparo en sus improperios.

Para esa versión popular y tópica de Diógenes, él es ante todo un filósofo práctico, que en sus actos ejemplifica la teoría de la escuela, llevando al paroxismo las máximas que Antístenes ya había proclamado en sus escritos, pero sin realizarlas del todo. En Diógenes éstas cobran un perfil tajante; a la indiferencia frente a lo que no afecta a la virtud corresponde la *adiaphoría* cínica, de la que se sigue la *anaídeia* y la *parrasía* o libertad de palabra. Frente a la ironía socrática el cínico encuentra en esa *parresía* un método sencillo para denunciar los falsos ídolos, y propone una nueva valoración, subvirtiendo las normas tradicionales. Es el lema que, de acuerdo con el consejo dado por el oráculo de Delfos, cumple el filósofo: *paracharáttein tó nómisma*, «reacuñar la moneda», «falsificar lo admitido como valor troquelado», fundar una nueva valoración de las cosas, *transmutar los valores*, en una *Umwertung aller Werte*, según la traducción nietzscheana.

Deslindar lo que hay de añadido literario y lo que pudo ser real en esa amalgama del anecdotario de Diógenes es tarea imposible. Pero trataremos de comentar aquellos rasgos que pueden indicarnos algo del Diógenes histórico y sus doctrinas, y de apuntar luego los motivos de alguna ficción tardía, en la que Diógenes es un protagonista un tanto tópico, como en la *Venta de Diógenes* de Menipo de Gádara o en los *Diálogos de los muertos* de Luciano de Samósata, en los que toda esa literatura cínica desemboca y culmina.

---

y 68.

El erudito D. Laercio se sirve de multitud de fuentes; cita algunos nombres de anteriores eruditos y otras veces introduce las anécdotas con un simple «dicen...». Evidentemente, recoge una larga tradición, en la que el cínico se ha convertido ya en un tipo popular y chistoso, y de la que le era ya a él difícil precisar la autenticidad.

Coinciden las noticias antiguas en señalar que Diógenes llegó a Atenas como desterrado o exiliado de Sinope, una ciudad del sur del Mar Negro. Vivió luego en Atenas y en Corinto, e hizo alguna visita a Esparta. La condición de emigrante y apátrida es relevante en quien se proclamó el primer «cosmopolita». No siendo ciudadano de ninguna polis concreta, Diógenes se proclamaba «ciudadano del mundo»; mientras las ciudades griegas se debatían en sus guerras civiles, el cínico se instalaba como espectador displicente ante las tremendas crisis políticas, solitario *voyeur* en medio del ágora ateniense. También él escribió, según parece, una *Politeia*, pero en una pauta paródica y utópica, en clara oposición a lo que hacía su contemporáneo Aristóteles, un meteco conservador.

Para un hombre de esa época, el destierro era una terrible condena, sólo inferior a la muerte, puesto que significaba el desarraigo de su ciudad y el quebranto de sus lazos familiares. Sólo una bestia o un dios puede vivir al margen de la comunidad cívica, dice Aristóteles. Diógenes sacará partido a ese vivir sin lastre cívico. Considera que el hombre es autosuficiente para la virtud, si es sabio, en el sentido práctico de la sabiduría. Poco es necesario para vivir, al menos para el que está desligado de muchas ocupaciones y deberes convencionales, como el exiliado y pobre que no busca honores ni bienes de fortuna. Probablemente encontró en las enseñanzas del socrático Antístenes un acicate a su propio talante austero <sup>2</sup>. El bullicio urbano es para el cínico un

---

<sup>2</sup> Acerca de la valoración de Diógenes como pensador y su función en la historia del cinismo, hay cuatro interpretaciones en la historiografía filosófica moderna, según lo esquematiza G. Gian-nantoni (III, 463, 65), con su habitual precisión:

La primera postura, representada por E. Zeller, considera el cinismo como una tendencia homogénea en la que contribuyeron Antístenes, Diógenes y Crates; en esa colaboración escolar se diluye un tanto la originalidad de Diógenes.

La segunda ve en Diógenes al fundador del cinismo práctico, de la vida a lo perro, el *kynikós bíos*, a partir de las ideas de Antístenes sobre la oposición de la *physis* contra el *nomos* y la *dóxa*, extremando aquél las tesis de éste, mediante el ejemplo de una vida acordada a tal idea. (Así, por ej., M. Pohlenz y R. Hoistad.)

La tercera ve en Diógenes no a un pensador, sino a un tipo original; destacado no por sus doctrinas, sino por su personalidad enorme y escandalosa. (Así P. Windelband, A. Norden, K. von Fritz.)

La cuarta «separa netamente a Diógenes de Antístenes, niega que haya una escuela cínica con una sucesión propia y hace justamente de Diógenes el fundador, teórico y

curioso espectáculo, un tanto grotesco y sin sentido. En él se acomoda como espectador marginado y bufón ocasional.

Desprovisto de patria, sin familia, Diógenes ni siquiera tenía casa para dormir bajo techado y no mostraba ninguna preocupación por su futura tumba. La famosa tinaja que le servía de cubículo — es decir, el «tonel de Diógenes», según versiones poco atentas al detalle arqueológico— vino a ser un símbolo de su extrema frugalidad.

Una anécdota cuenta que quebró su escudilla cuando observó a un muchacho beber en el hueco formado con sus manos y a otro que usaba como cuenco la costra cóncava de un pan. Su ajuar era mínimo, de acuerdo con su pobreza y, sobre todo, con su afán ascético de servirse de lo indispensable.

El ratón ágil y omnívoro, acomodado a todo, le sirvió de modelo, según el mismo Diógenes refería. A quien le preguntó quién le enterraría, no teniendo familiares ni siervos (recordemos que el recibir honores fúnebres era algo muy importante para un antiguo, y que los familiares próximos velaban por este deber), le respondió: «Quien quiera quedarse con mi morada.» También dijo que le gustaría servir de alimento a los perros y los pájaros una vez muerto. (Eso es, precisamente, uno de los motivos de horror en la guerra, según la tradición, como se señala ya en el comienzo de la *Ilíada*.) Así hasta el cadáver de un cínico puede resultar útil a la naturaleza. Tampoco tiene recelo de la ultratumba.

Las varias anécdotas que ponen a Diógenes frente a un rey o un

---

práctico, del cinismo. Esta orientación la representan, con motivaciones diversas, si bien convergentes, Schwartz y Wilamowitz, Dudley y Sayre», y a ella parece querer sumarse también Giannantoni (III, p. 465).

Como indica D. Laercio, VI, 103, ya los antiguos discutían acerca de si el cinismo era una auténtica escuela, o «secta» filosófica, *haíresis*, o más bien, una simple actitud, *énstasis*, una postura radical, sin duda, ante la vida; un determinado *bíos* filosófico como «sendero abreviado para la felicidad»; con unas pocas ideas básicas y sin sentido escolar. Aun aceptando que lo definitivo en el cinismo es, en efecto, esa *énstasis*, esa disposición vital, creemos, sin embargo, que las ideas socráticas de Antístenes —acerca del esfuerzo, la autosuficiencia del sabio, la ascesis, con los ejemplos de Heracles y Ciro, etc.— son recogidas y relanzadas por Diógenes, que extrema la actitud de enfrentamiento a lo convencional, sean leyes u opiniones.

tirano —Filipo, Perdicas, Antípatro, o Alejandro— expresan bien, mediante la contraposición y la réplica coloquial, la independencia y la libertad del filósofo. Sin duda, la más famosa de ellas es la del encuentro de Alejandro y Diógenes en Corinto. A la pregunta del joven Alejandro: «¿Qué quieres de mí?», responde el indolente Diógenes, sentado junto a su tinaja, en tono tranquilo: «Que te apartes un poco y no me quites el sol.» Un *bon mot*, cierto. «De no ser Alejandro, habría querido ser Diógenes», se cuenta que habría dicho el gran macedonio, en este u otro lance. Uno y otro representan dos tipos del máximo individualismo, ambos por encima de las convenciones de la gente y de la época.

La anécdota es justamente archiconocida, y desde antiguo circuló en muchas variantes, que testimonian un núcleo común: el *topos* del encuentro entre el rey y el sabio. El *philosophos* pone en evidencia la inferioridad del tirano por su insaciabilidad y su sumisión a la *dóxa*; el sabio está por encima de esa ambición de riquezas, honores, poder y pasiones que determinan la conducta del monarca; todo eso es, para el cínico, vanidad, *typhos*. Según las versiones de la anécdota, percibimos que hubo dos tradiciones, la una hostil y la otra más favorable a la figura de Alejandro. Esta destaca, de paso, la magnanimidad del joven monarca, que elogia y admira a Diógenes.

Como los demás encuentros de Diógenes con otros reyes, también ésta carece de base histórica. Aunque pudo tener lugar un encuentro de Diógenes y Alejandro, cuando éste aún no había partido para sus conquistas en Asia (y no era por tanto el conquistador afamado que la anécdota presupone para su mayor sentido), el coloquio es inverosímil históricamente. Lo que, obviamente, no le hace perder su valor simbólico. (Sobre detalles y críticas remito al excelente y eruditísimo capítulo de G. Giannantoni en su ya citado *Socraticorum reliquiae*, III, pp. 397-404).

En otros relatos encontramos un encuentro semejante entre Alejandro y otros sabios de aspecto próximo a los cínicos: los gimnosofistas hindúes, o su representante, Cálamo o Dándamis. También ahí los filósofos nada quieren del gran rey, sino que los

deje en paz. Como en el episodio ficticio de la venta de Diógenes como esclavo —del que hablaremos luego—, lo que el encuentro destaca es que sólo el sabio es gobernante de sí mismo, con total autarcía y serenidad.

«La fascinación de la anécdota reside en que indica la emancipación del filósofo del político. Aquí no es el sabio, como el intelectual moderno, un cómplice del poderoso, sino que le vuelve la espalda al principio del poder, la ambición y la autoridad», como apunta Sloterdijk. Ya en la época antigua Platón y Aristóteles habían figurado, sin gran éxito, como consejeros de príncipes, por breve plazo; los cínicos, como esta anécdota acentúa, no albergan tales inquietudes.

Pronto en las réplicas y agudo en las parodias, Diógenes debió de ser un autor ingenioso. Escribió algunos libros, que sospechamos breves, e incluso alguna tragedia, tal vez en clave de parodia. Pero pocos recuerdan al Diógenes escritor, y todos al actor de su propia farsa tragicómica. Al admitir, como hace hoy la totalidad de los estudiosos, que escribió algunos textos (aunque no exactamente los trece diálogos, las epístolas, y las siete tragedias que le atribuye D. Laercio), hemos de pensar que las condiciones de vida de Diógenes no fueron las de extrema penuria que le fija la leyenda. Ya algunos eruditos antiguos, como Sosícrates de Rodas y Sátiro, según afirma D. Laercio, y algún moderno (F. Sayre) han dudado de que fuera suyo cualquiera de los escritos que tradicionalmente corrían bajo su nombre. Pero no hay fundamento para un rechazo global.

Lo cierto es que hay una «leyenda de Diógenes» como la hay de Sócrates; si bien más fabulosa la del cínico, que no tuvo quien lo recordara con el afán preciso con el que Platón y Jenofonte evocaron a su maestro. La biografía de Diógenes que nos ofrece D. Laercio (unos quinientos años después de su muerte) recoge un montón de dichos y anécdotas, *chreíai* y apotegmas ingeniosos, donde lo *ben tróvalo* constituye el motivo especial. Se lo han colgado a un Diógenes que es un tipo literario y no un personaje histórico. Los cínicos históricamente seguros para nosotros — como señala G. Gianantoni (p. 446)— son los de la tercera generación, después de Antístenes y Diógenes; es decir, Crates, Mónimo, etc., en los que la actividad literaria está en primer

plano. Diógenes es tipo casi mítico, ejemplar y tópico. Como un imán ha atraído sobre su figura una serie de dichos, algunos de una tradición favorable al cinismo, otros no tanto, de muy variado origen, y de trasmisión popular. Las colecciones de *chreíai* 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 chistes.

No es casual, sin embargo, que la doctrina y la crítica del cínico se exprese a través de anécdotas y dichos memorables, del género que los griegos denominaron *chreíai*, «máximas» o «sentencias» chistosas casi siempre; *bons mots*, agudezas y chanzas, que dejan un impacto en la memoria del oyente. Diógenes es un humorista y aprovecha el recurso didáctico a 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; y combate el intelectualismo de la filosofía establecida y elevada —como la platónica— como asaetándola con táctica de guerrillero. El ordinario Diógenes usa su vulgaridad, pero también su concentrada ironía, tanto contra el buen tono social como contra la filosofía idealista, envuelta en un halo de respetabilidad. Esta «frescura» del cínico es un arma ideológica, y refleja su concepción del mundo, que no ve trágico, sino absurdo. «No hay en los cínicos la menor huella de la melancolía que envuelve a los demás existencialismos. Su arma no es tanto el análisis como las carcajadas», como anota P. Sloterdijk (302-3). «Antiteorético, antidogmático, antiescolástico», Diógenes se expresa a través de sus gestos, «contestando» y parodiando creencias e ideas cuya respetabilidad le parece chistosa. Descubre lo ridículo en el comportamiento de unos y otros; y pincha con su comentario irónico la hinchazón de éstos y aquéllos.

Es por eso grande el riesgo de menospreciar el peso filosófico del cinismo, porque se nos ha transmitido anecdóticamente, como

señala Sloterdijk, y, como bien dice, lo hicieron ya Hegel y Schopenhauer. Hasta tal punto el *esprit du sérieux* está infiltrado en las venas de los historiadores y eruditos, que resulta difícil encontrar quien justiprecie la sagacidad del buen D. Laercio cuando nos conservó amenamente ese estupendo acervo de frases y gestos que son una antología del humor filosófico.

Es difícil traducir por un término exacto el griego *chreía*, que resulta más vago que otros similares, como *gnóme* (lat. *sententia*), *apóphthegma* (lat. *dictum*) o *apomnemóneutna* (lat. *conmemoratio*). Los retóricos helenísticos (como Teón, Aftonio y Hermógenes) se ocuparon de este género —el de las *chreíai*—, que tiene su origen en las escuelas socráticas y que alcanzó su máximo desarrollo gracias a los cínicos (el primer coleccionista de *chreíai* parece haber sido el cínico Metrocles —según D. Laercio, VI, 33—, aunque tales anécdotas circularon desde antiguo referidas a los Siete Sabios o a tipos chistosos como el fabulista Esopo). Ya Quintiliano —al tratar de la *chreíai* en I 9, 4— señala los varios modos de introducirla, que son los que encontramos en D. Laercio: 1: «él decía que...», 2: «preguntado por..., contestó...», 3: «viendo a..., comentó...», 4: «siendo reprochado por..., replicó...» Tales dichos pueden ser introducidos en una biografía porque caracterizan al personaje. Plutarco usa también el procedimiento, que estaba en boga y era bien apreciado por un público acostumbrado a esa literatura a la vez popular y erudita. También era un buen recurso oratorio, para divertir al auditorio.

En las diatribas de los cínicos, las anécdotas y dichos tienen fundamentalmente un mensaje filosófico, dan un compendio de saber en píldoras y encubren su incitación moral con la invitación a la risa. Su brevedad las hace recomendables para el recurso fácil. Su plasticidad las convierte en ejemplos muy a propósito para aplicar en situaciones varias. El riesgo de que el núcleo ético se disuelva en la mera diversión no puede evitarse, y sin duda las colecciones se han aumentado con muchos chismes populares más graciosos que instructivos. El gusto de la época helenística, y luego de la Segunda Sofística, por lo retórico y popular ha facilitado, sin duda, la circulación de este género literario. Algún texto papiáceo atestigua la amplia difusión de esos dichos de Diógenes, en serie abierta, de uso quizás retórico o escolar. Por

otra parte, esa literatura confirma que también el buen humor y la caricatura dieron al cinismo inicial su aspecto más saludable, para expresión de la crítica. No en vano algunas de esas anécdotas son lo más memorable de Diógenes; por encima de textos y siglos grises aún suenan las palabras del viejo cínico, y sus risas.

Especial atención, sin embargo, merecen los párrafos 70 a 73 de D. Laercio, como resumen dexográfico escueto y de buena fuente.

En esos apuntes acerca de sus opiniones vemos que Diógenes comienza recomendando el entrenamiento, tanto físico como espiritual, para adquirir los hábitos de una vida apuntalada en la virtud. La *ascesis* tanto del cuerpo como del alma es necesaria para formar al atleta cabal, precursor del cínico, avezado a enfrentarse a los continuos embates de la fortuna sin rechistar, y con el talante impávido. Para llegar a esa impasibilidad que es lema de la secta se requiere un endurecimiento previo tanto físico como sentimental. La gimnasia del cuerpo debe doblarse con una gimnasia del espíritu, para desembocar en la conquista de la virtud, una conquista que no es sólo actual, sino que debe mantenerse mediante los hábitos. Ya Aristóteles en sus *Éticas* insiste, en la importancia de los hábitos, y en ese punto los filósofos helenísticos estaban todos de acuerdo. La sabiduría práctica requiere una práctica constante de la virtud, y el sabio es un experto, como el buen flautista o el atleta, gracias a su entrenamiento. En la comparación con el técnico en un oficio late un eco socrático.

Una vez entrenado, el sabio desprecia el placer y no cae en las tentaciones del deleite; y de esa victoria sobre el placer saca un placer peculiar, un goce de la libertad sin trabas. La independencia del sabio se constituye sobre su obediencia sólo a lo natural, con menosprecio de las convenciones legales. El cínico tiene «el mismo género de vida que Heracles, y no antepone nada a su libertad». Donde traduzco «género de vida» el texto griego emplea el término *charácter*, que evoca la imagen del troquel de la moneda, la impronta de la acuñación, y la *paracharáxis* promovida por Diógenes, de acuerdo con el consejo del oráculo deífico. Es la libertad del individuo que no reconoce otras normas que las de la naturaleza universal. Diógenes decía «que sólo hay

un gobierno justo: el del universo» (*Mónen orthèn politeían einai ten en kosmói*). El egoísmo del sabio se compensa con una benevolencia universal y cósmica.

El cosmopolitismo de Diógenes tiene, a primera vista, un aspecto negativo: el rechazo de la ciudadanía en cualquier polis concreta; es una nota del desarraigo que el exiliado intenta remediar con su empadronamiento en lo universal. Pero tiene también un aspecto positivo, y es para los cínicos un gran mérito el haber proclamado, antes que los estoicos, y antes de que las conquistas de Alejandro dieran a esa proclama valores más determinados, ese humanitarismo que da todos los humanos una misma patria, como una misma es la naturaleza de los hombres. Una vez más tenemos aquí la recurrencia a la *physis* como lo fundamental en la vida. Diógenes, que había encontrado sus motivos de dicha en el destierro —lejos de la semibárbara Sinope, en Atenas, había hallado a Antístenes y la *paideia* que le ofrecía la verdadera libertad—, sabía que la verdadera libertad está en ese universalismo, que las leyes y los prejuicios nacionales le niegan al individuo. Frente a las fronteras nacionales el cínico vagabundo encuentra que «sólo hay una auténtica *politeia*, la del universo habitado». Los estoicos añadirán que todos los hombres son hermanos, hijos de un único dios y participantes en un mismo *lagos*, la razón universal. Los cínicos todavía no desarrollan esa teoría del ecumenismo, pero la intuyen y la manifiestan con escuetos lemas y gestos.

Pronto los reveses políticos harán del destierro una suerte común a muchos; pronto la libertad cívica será para muchas ciudades mero recuerdo y vana retórica. Entonces la proclama del cosmopolitismo resuena como un consuelo y una invitación a la fraternidad. Los muros de la *polis* encerraban al individuo en un ámbito familiar. Ya Aristóteles había señalado que la *polis* se compone de familias. La utópica *politeia* de los cínicos niega también la familia y la propiedad, de manera que ahí encuentra su máxima expresión el afán universalista. En un plano realista, el cínico no busca otra forma de civilización, ya que lo civilizado, lo *asteion*, está unido a la vida en una comunidad ciudadana, lo que niega es que las trabas de la ciudad tengan un valor decisivo; lo decisivo es la libertad individual, lo más universalmente humano

enraiza a los hombres no en la *polis* concreta donde nacen, sino en el cosmos.

Tal vez esa sentencia se explicara en su *Politeía*, que no deja de evocarnos la obra platónica de idéntico título. La *República* de Diógenes comparte con la de su contemporáneo Platón (que era unos veintitantos años mayor y que, por lo que sugieren las anécdotas, se llevaba tan mal con él como con Antístenes) algunos rasgos utópicos: proponía la comunidad de los bienes y la igualdad entre los sexos de cara a la educación, la comunidad de las mujeres y de los hijos. (En esto iba más allá del modelo platónico, pues como en lo del comunismo, Platón sólo lo proponía para la clase dirigente, la de los filósofos.) Como Diógenes admitía tan sólo la ley natural, llegaba a admitir como naturales el incesto y la antropofagia, puesto que parecían estar atestiguados como costumbres de algunos pueblos. Esa *Politeía*, que influyó a su vez en la obra del mismo título compuesta por el estoico Zenón, expresaría sin duda el cosmopolitismo cínico.

Las subversivas proclamas de los cínicos son demasiado generales para tener efectos reales o revolucionarios en su contexto histórico, como M. I. Finley y algunos otros han señalado, ya que presentaban un programa tan demoledor de todo que no invitaba a la acción. De hecho los cínicos no incitaban a la acción revolucionaria, sino que la desaconsejaban, al ver el mundo en panorama tan grotesco y bestial. Lo «civilizado», *asteion*, es un producto de la *polis*, como también lo es la ley, *nomos*; pero tanto lo uno como la otra se construyen sobre unos compromisos que el cínico egoísta no está dispuesto a suscribir; ante todo prefiere la libertad. Con que no critica tanto la esclavitud real —en una sociedad esclavista como la griega esa crítica había sido ensayada por algunos sofistas—, sino que ataca la esclavitud espiritual, en cuanto sometimiento a valores falsos, alienación de los más, en su masivo acatamiento de las opiniones irracionales y su sumisión a las seducciones de los placeres.

También Diógenes propone una *paideía*, ascética sin duda, con finalidad moral. De ella excluía ciertos saberes científicos, como la geometría, la astronomía, la música y otras enseñanzas, al considerarlas innecesarias e inútiles. (También es en esto antiplatónico; recordemos que para entrar en la Academia exigía

Platón conocimientos de geometría.)

La frase de Diógenes que decía que actuaba como el maestro de coro que da las notas en un tono más alto para que los demás entonen a la altura adecuada merece ser auténtica. Diógenes exagera; busca siempre esa nota chillona, para atraer la atención. Para llamar la atención, como lo revelan las anécdotas, no vacilan en «dar la nota» y hacer el payaso. Provocador callejero, Diógenes es agresivo con unos y singularmente atractivo para otros. D. Laercio recoge la noticia de que entre sus oyentes tuvo a varios políticos de la época. Esa faceta de bufón está vinculada a su personalidad y queda bien reflejada en la frase atribuida a Platón, que lo definió como «un Sócrates enloquecido». Pero, de otro lado, está en relación con su pedagogía, que trata de sacudir a los demás, en hacerles ver que lo que tienen por normas intangibles puede fácilmente ser conculcado; que hay que atreverse a quebrar los tabúes, que el ridículo y la impopularidad son sanciones que no son tan terribles como amenazan. Quien piensa que el mayor bien es la sinceridad, el decirlo todo, la *parresía*, necesita obrar con la desenvoltura de Diógenes y soportar el apodo de «el Perro».

Como un perro, «realizaba en público tanto los actos de Deméter (las necesidades corpóreas más perentorias) como los de Afrodita» (es decir, los actos sexuales varios). Desconocía el amor y otras pasiones. Se arremontaba con las mujeres que podía, como ya Antístenes recomendaba, y carecía de afectos familiares. Sin duda era un pacifista, aunque, como buen observador de la naturaleza, no debió de hacerse muchas ilusiones sobre la marcha del progreso social, si es que tal idea se le ocurrió. «Cuando observaba la existencia de pilotos, médicos y filósofos, pensaba que el hombre es el más inteligente de los animales; pero cuando reparaba en la presencia de intérpretes de sueños, adivinos y sus clientes, o veía a los grandes personajes engrandecidos por la fama o por la riqueza, pensaba que nada hay más vano que el hombre.» No confiaba en la utilidad de las ciencias para el progreso moral. Su filosofía estaba toda enfocada a la ética, y toda su ética era individualista y libertaria.

Hay dos anécdotas de Diógenes que me parecen muy reveladoras de su distanciamiento frente a la comunidad cívica. Una cuenta

que «solía entrar en el teatro topándose con los que salían. Cuando le preguntaron que por qué lo hacía, contestó: es lo mismo que trato de hacer a lo largo de toda mi vida» (D. L., VI, 64). Con ese gesto Diógenes expresa su desinterés por el drama representado, que él no ha ido a ver, y, en contraste, su afán por dejarse ver a la salida, entorpeciendo el paso de los asistentes. Va siempre a contracorriente, entre codazos y empujones, a contrapelo de lo normativo. No le interesa el teatro —que era uno de los centros de la educación ciudadana en Atenas— ni la lección trágica ni la evocación mítica, pero quiere entrar en el teatro cuando el escenario ya esté vacío. «Eso es lo que hago a lo largo de mi vida», decía, advirtiendo el simbolismo de su actuación. Las tragedias que se le atribuyeron estarían escritas como parodia y caricatura de los conflictos trágicos. En ese mismo espíritu, el cínico ve la tragedia desde un ángulo distorsionado, bajo una óptica ajena al espíritu heroico y cívico que animaba el gran arte ateniense. Tal vez esas parodias tuvieran algo innovador, por su mismo aire grotesco y esperpéntico. El incesto y el parricidio no eran, para el cínico, terribles pecados, tan sólo errores de apreciación, que la naturaleza podía excusar. Con esa mentalidad lo trágico —en *Edipo*, o en *Uestes*, por ejemplo— quedaba disuelto. Diógenes, si escribió tales tragedias, no las hizo desde luego para la escena dionisiaca ni las representó al pie de la Acrópolis.

La otra anécdota es la que cuenta que «al anunciar Filipo que iba a atacar Corinto, y al estar todos dedicados a los trabajos y corriendo de un lado a otro, él empujaba haciéndola rodar la tinaja en que vivía. Como uno le preguntara: «¿Por qué lo haces, Diógenes?», dijo: «Porque, estando todos tan apurados, sería absurdo que yo no hiciera nada. Así que echo a rodar mi tinaja, no teniendo otra cosa en que ocuparme.» (Luciano, *C. e. Hist.*, 3=D. L., VI, 69.) «También yo empujo mi tinaja para no parecer ocioso entre tantos trabajadores», dice el cínico en el texto de Luciano. Pero el cínico no hace nada- por el bien común, tan sólo parodia la agitación ajena, en un gesto burlón.

De los escritos de Diógenes nos habría gustado conservar esa su *Politeía*, que estaba en la línea de la de Antístenes y sirvió de modelo a la de Zenón el estoico. Describía el régimen de gobierno

ideal de acuerdo con la ideología del cínico. Por su componente utópico estos escritos resultan una parodia o caricatura de la gran obra política de Platón, y, como esa *República*, no aspiraban a realizarse en la tierra, sino a inscribirse como modelos en el cielo o en el alma de los filósofos. La de Diógenes debió de llevar al colmo los preceptos avanzados por Antístenes, con pleno desprecio de las leyes habituales en las ciudades griegas, buscando una ciudad gobernada tan sólo de acuerdo con las leyes «naturales». Es el epicúreo Filodemo quien nos da algunas noticias puntuales sobre la obra atribuida a Diógenes (es un fragmento papiraceo, de *Acerca de los estoicos*, V. H., VIII, papiro número 339, coll. XI-X=Frg. 126 G). Filodemo se hace eco ya de la polémica en torno a la atribución de la obra, muy discutida desde antiguo y singularmente escandalosa.

En ella no sólo se declaraba que las mujeres y los hijos serían comunes, sino que se admitía el incesto en todas sus variantes: los hijos tendrían relaciones sexuales con sus madres y hermanas, y los casados se liarán con las criadas, dejando libres a sus mujeres para otros enredos amorosos, sin ninguna violencia. El amor será libre sin restricciones. Al comunismo de bienes se añade una frugalidad notable en el vestir, a la moda cínica. Todos vestirán lo mismo y practicarán los ejercicios gimnásticos, desnudándose tanto hombres como mujeres. Se practicará el canibalismo y —no sabemos en qué condiciones— el parricidio. (Tal vez en casos de eutanasia para los viejos.) No se admitirá una ciudad única como patria ni una ley que no sea universal. Sin duda, aunque no se atestigüe explícitamente, quedará abolida la guerra y los guerreros (y acaso los sacerdotes también). Por un apunte de Ateneo, sabemos que la única moneda que ahí se utilizaría son las tabas; los astrágalos, que servían para el famoso juego de niños, asumen ese papel lúdico en un mundo donde la economía no será, ciertamente, monetaria.

La conquista de la libertad es el objetivo de esta sabiduría práctica. Que la verdadera sabiduría da el poder gobernarse a sí mismo, independizándose de la alienación de la *dóxa* y el *nomos*, para servirse de la franqueza de palabra, la *parresía*, y de la despreocupación respecto de los valores convencionales, la *adiaphoría*, es la afirmación fundamental de Diógenes, que en la

teoría es también un categórico secuaz de Antístenes. La idea de que vivir de acuerdo con la naturaleza, *katà physin*, conduce a vivir según la virtud, *katà aretén*, y que eso es el único atajo a la felicidad, proviene de Antístenes. Diógenes, sin embargo, un discípulo aventajado y más audaz en sus expresiones como heraldo evangélico.

Según un testimonio recogido por Epicteto (*Dis.* III, 24, 67-9=frg. V B 22 G), decía Diógenes que «Desde que me libertó Antístenes, jamás fui esclavo». Y comenta Epicteto: «¿Cómo le liberó? Escucha lo que dice: Me enseñó las cosas que son mías y las que no son mías. Lo poseído no es mío: parientes, familiares, amigos, fama, lugares habituales, modo de vida, todo eso no son sino cosas ajenas. ¿Qué es entonces tuyo? El uso de las representaciones imaginativas. Ese me mostró que lo poseo como algo inevitable e inviolable. Nadie puede impedirme, nadie puede forzarme a usar mi imaginación sino como quiero.»

Ciertamente esa idea liberadora puede remontar a Antístenes (y quizá, a través de él, a Sócrates). En el hermoso discurso sobre la riqueza que pronuncia en el *Banquete* de Jenofonte (IV, 34-44=frg. V A 84 G.), comienza Antístenes diciendo: «No pienso que los hombres, amigos, tengan la riqueza o la pobreza en sus casas, sino en sus almas.» Y continúa haciendo notar que son los hombres con su actitud mental los que se esclavizan o se liberan, viven para la dicha y la virtud, o para la tiranía y la ruindad. El tema enlaza con el del desprecio de los bienes de fortuna, y la polémica contra el afán de dinero y de ganancias materiales (la *philargyría* y la *aischrokérdeia*), que será tópico en las prédicas de los cínicos. Pero la fórmula que también Dión de Prusa adjudica a Diógenes, referente a la «utilización de nuestras representaciones mentales», el «uso de las fantasías», me parece mucho más sugerente y general. La *chrésis phantasion* es un punto central en la concepción estoica de un Epicteto, que señala cómo es fácil conquistar la felicidad con el simple atenerse a considerar como propio lo que uno es, no lo que uno tiene de prestado, como todos esos aparentes bienes y propiedades que son, en realidad, ajenos. Ese principio puede ser una clara veta de origen bien precisado. Ya Diógenes habría insistido en que lo que realmente libera al hombre no son las condiciones materiales, sino

su disposición interior frente a ellas, de ahí la importancia ante todo del control mental de nuestras representaciones imaginativas. Esa distinción entre lo realmente necesario para la dicha y las vanas figuraciones que entenebrecen el camino hacia ella con mil impedimentos es lo que justifica el ascetismo y el entrenamiento anímico recomendado por Diógenes. Porque conviene precisar que el ascetismo de Diógenes no tiene nada que ver con otros, como el ascetismo de aislamiento y mortificación de algunos primeros cristianos. El cínico no renuncia a los placeres y la vida regalada porque vea en la mortificación un beneficio, o porque se sacrifique en espera de una compensación ulterior, o porque piense que el cuerpo ha de ser castigado. Tan sólo lo hace porque no está dispuesto a vender su independencia y libertad a cambio de unos placeres inciertos o unas vanas e ilusorias promesas de poder. Diógenes es un asceta como Heracles es un atleta, entrenándose para resistir las amenazas y tentaciones contra la libertad, que se obtiene de la vida frugal, sin temores ni ambiciones ni compromisos afectivos. «Es un asceta en el sentido de que se ayuda a sí mismo mediante el distanciamiento y el manejo irónico de las obligaciones para cuya satisfacción la mayoría paga con su libertad» (P. Sloterdijk). Introduce como gran tema filosófico «la relación entre felicidad, liberación de la necesidad e inteligencia». En tal sentido «su pobreza espectacular es el precio de la libertad», como indica Sloterdijk, y no un objetivo en sí. También el cínico come pasteles, cuando se los ofrecen gratis, y acude a los festines, cuando le agradecen que acuda.

La falta de vergüenza de Diógenes, que en tal respecto va más allá que Antístenes, se expresa en su escandalosa indecencia, en cuanto realiza en público todo cuanto la gente suele dejar para los lugares más recatados. No tiene sentido de la obscenidad y desafía las convenciones apoyándose en lo natural de tales actos. Todas las funciones corporales —tanto los actos de Deméter como los de Afrodita— los realiza en público, y en cualquier lugar, sea la asamblea o el templo, sin el menor sonrojo, puesto que son naturales. *Naturalia non sunt turpia*, dice un conocido adagio latino, que el cínico practica como un reto a los hábitos de la urbanidad.

Tal vez la anécdota más interesante al respecto de cómo es eso una liberación de reparos necios se refiere a Metrocles, a quien el bochorno por un pedo intempestivo había sumido en el más profundo desconsuelo hasta que Crates le demostró con un ruidoso ejemplo la nula importancia de tales actos (Cf. D. L., VI, 94). Al masturbarse en medio de la plaza, Diógenes no siente ningún escrúpulo; acude a un remedio natural para una urgencia, como podría haber recurrido, con mayores gastos, a los servicios de una prostituta.

Los cínicos no condenaban el amor mercenario, pero sí la homosexualidad, como un hábito degradante para los muchachos, sobre todo si era venal; rechazaban sobre todo la pasión amorosa, el *eros* arrebatador, que puede subyugar al hombre, derrotar su razón, y esclavizarlo insensatamente. De ahí un cierto ataque a las mujeres como motivo de tentación, y una inconsecuente misoginia en algunos dichos. (El machismo de algunas anécdotas es inconsecuente con la igualdad de los sexos proclamada en la *Politeia*; ya Antístenes había dicho que la virtud del hombre y de la mujer es una misma. Sin duda la aportación popular ha aumentado esos flecos misóginos. Cf. frgs. 201-17 G.) La frase de que «el amor es la ocupación de los desocupados» y la de que «los amantes son desdichados por su placer» merecen su firma; las de que «una bella mujer es un mal» o que «una joven que aprende a leer es como un puñal que se afila» desmerecen esa autoría. Rechazaba el matrimonio y condenaba, por los riesgos de su castigo, el adulterio. Ni uno ni otro tendrían sentido en la utópica república bosquejada en su escrito político. Una anécdota malévola (frg. 231 G., proveniente de Ateneo) dice que, como Aristipo y Demóstenes, Diógenes fue amante de la cortesana Lais.

Antístenes estaba próximo a la moral habitual cuando dijo, «que le atizaría unos flechazos a Afrodita, si la encontrara, por haber corrompido a muchas de nuestras bellas y buenas mujeres» (fragmento 123 G.). Eso podía haberlo dicho un personaje de Eurípides; Diógenes está en otra línea. Los amoríos son sinrazón y locura, despropósito es la pasión, que los poetas vieron como una enfermedad del ánimo. El cínico la contempla de reojo, im-

pávido y burlón.

No hay en eso ascetismo, porque el sexo no es malo por sí mismo, tan sólo lo es cuando se impone a la razón y la perturba. Tanto en eso, como en el desprecio de la riqueza, el cínico busca la libertad mediante la liberación de los vanos cuidados. Sólo consideraba rico al que se basta a sí mismo. Los dioses no necesitan de nada, los sabios próximos a ellos de muy poco. A los que se apoderan de muchas y grandes cosas los llamaba Diógenes «los pobres en grande» (frg. 240, 241 G.). Al rico ineducado lo llamaba «borrego de doradas lanas»; nadie había visto corrompido por la pobreza, muchos por la maldad, decía (frg. 224 G.), y consideraba que «el amor al dinero es la metrópolis de todos los males» (228 G.).

En este contexto se entiende que Diógenes mendigara sin mala conciencia, puesto que todo era de todos, aunque los más rapaces se habían adueñado de más bienes. Por eso «al pedir dineros a los amigos, decía que no pedía, sino "que lo reclamaba» (234 G.). Nada más ridículo que la avaricia o el afán de ostentación. El desprendimiento caracteriza al cínico. El rico Crates renuncia a sus bienes de fortuna para ingresar en la secta de quienes limitaban su fortuna a lo que llevaban en su alforja. Para Diógenes hasta Sócrates vivía en el lujo, teniendo casa y algún esclavo (256 G.). La anécdota que cuenta que Diógenes perdió al suyo, prófugo, sin lamentarlo, es significativa. Se jactaba de no vivir peor que el gran rey de Persia: como aquél cambiaba su residencia pasando el invierno en Babilonia y el verano en Susa, así Diógenes invernaba en Atenas y veraneaba en Corinto.

El enfrentamiento entre Diógenes y Platón, subrayado a través de algunas anécdotas (como esa definición platónica de Diógenes como «un Sócrates enloquecido» y la réplica del cínico a Platón: «Si tú lavaras berzas no adularías a Dioniso», etc.), es interesante, más que por lo que tenga de histórico —que es muy poco, sin duda—, por lo que tiene de simbólico y significativo en un plano general. En ese enfrentamiento, Diógenes hereda en parte la posición de Antístenes, cuya visión de Sócrates fue siempre divergente de la platónica. Mientras que Platón elaboró un sistema metafísico, que tiene una vertiente ética y política basada en el idealismo, Antístenes se dedicó por entero a la ética sin trascender el mensaje y legado del maestro. Y Diógenes recorta

aún más la perspectiva filosófica de Antístenes.

Le interesa muy poco al cínico la pura teoría, y aún menos la del idealismo. «El cínico griego descubre los cuerpos humano animalizados y sus gestos como argumentos; desarrolla un materialismo pantomímico. Diógenes responde al lenguaje de los filósofos con el de un clown» (P. Sloterdijk). «Cuando Platón dio la definición del hombre como la de "un bípedo implume" — recuerda D. Laercio, VI, 40— y obtuvo la aprobación de los demás, Diógenes le arrancó las plumas a un gallo y lo trajo a la Academia con estas palabras: "Este es el hombre de Platón." Por lo cual (Platón) añadió a su definición lo de "Con uñas planas". La anécdota está en la línea de la que refiere que, ante un eleático que negaba en su teoría el movimiento, Diógenes se puso de pie y echó a andar. El cínico menosprecia la teoría y los problemas sólo teóricos. También él, sin embargo, está en busca del hombre. Aunque sea mediante un gesto tan extraño como el de andar escrutando el ágora en pleno día con un farol encendido.

El gran opositor al idealismo no es Aristóteles, sino el cínico con su menguada teoría, con su actitud plebeya, con su sarcasmo. Cuando afirma que no percibe las ideas, Platón le replica que no se ven con los ojos, sino con la inteligencia, el *nous*, que le falta. Pero el combate entre idealismo y cinismo va más allá.

El episodio de la venta de Diógenes como esclavo pertenece sin duda a la literatura que toma a éste como protagonista irónico. D. Laercio cita la *Venta de Diógenes* de Menipo de Gádara y otra obra de igual título de un tal Eubulo como fuentes de sus anécdotas. Es muy probable que también el cínico Bión de Borístenes en su escrito *Acerca de la esclavitud* presentase y comentara el famoso lance. Podemos encontrar algún precedente en la historia, como la venta de Platón en Egina como esclavo, tras el viaje a Sicilia. Más significativos son otros dos paralelos literarios: en el *Sileo*, un drama hoy perdido de Eurípides, en el que Heracles era vendido como esclavo, 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 dice también Diógenes.

El tema del esclavo gobernante (*doulos árchon*) era, sin duda, especialmente atractivo para destacar cómo, de igual modo que

hay que obedecer al timonel o al médico, conviene que el sabio mande y que sea obedecido, incluso por quien en su posición social se halla por encima de él. Ya Aristóteles en su *Política*, al tratar el tema de la esclavitud, había reconocido que, aunque el amo suele ser más inteligente que el esclavo, y en eso se funda la esclavitud por naturaleza, no siempre sucede tal cosa. (En tal caso la esclavitud no es natural.) Aquí tenemos el caso del esclavo que manda gracias a su superior saber y que educa a su dueño, o a los hijos de éste. En el relato de Esopo, el astuto esclavo logra mediante su habilidad imponer su voluntad en la casa de Janto (que en la versión tardía que nos ha llegado de la «Vida», cuyos orígenes remontan al siglo V a. C, es un «filósofo» samio). Se trata de un tema de elaboración popular, que bien pudo haber influido en la invención novelesca del Diógenes esclavo; ese relato tal vez recibió también, viceversa, influjos cínicos, porque el astuto y artero Esopo algo tenía ya de cínico *avant la lettre*. También en el caso real posterior del estoico Epicteto tenemos al filósofo esclavo que, por su saber y talante anímico, escapa de su condición social y da pruebas de una libertad superior.

Lo que la historieta destaca es que la verdadera libertad la da la sabiduría y que, como en sus paradójicos asertos recalcarán los estoicos, el verdadero gobernante es el sabio, en cualquier condición. Al mismo tiempo se destaca el papel del filósofo como educador de jóvenes, pedagogo ejemplar. Comprado en Creta por Jeníades de Corinto, su amo lleva a Diógenes a su casa y allí le encomienda la educación de sus hijos. Diógenes les impone un régimen de vida espartano, de acuerdo con su propio ideario. Tanto los muchachos como su padre quedan muy contentos del preceptor, lo consideran un verdadero buen genio tutelar de la casa, un *agathós daímon*, y lo honran con su afecto hasta su muerte. Una imagen idealizada del cínico, acaso recogida por Cleómenes, que escribió un *Pedagógico* citado por D. Laercio, pervive en esas alusiones a un relato moralizante.

No es esa la faceta que le ha interesado a Luciano, cuando en su diálogo «Venta de vidas» (*Bíon prásis*) retoma el tema y nos presenta al dios Hermes subastando a algunos destacados filósofos al mejor postor. Luciano destaca la independencia y la libertad de palabra del cínico, que con ello no resulta

especialmente atractivo al comprador; éste acaba dando por Diógenes sólo dos óbolos para hacer de él un marinero o un jardinero. El dios Hermes lo da sin regateos por un precio tan irrisorio con tal de librarse de un individuo tan mal educado y pendenciero.

En los *Diálogos de los muertos* de Luciano se pasea Diógenes por el mundo nebuloso del Hades criticando acerbamente a los demás. En ese cadavérico mundo vagan las sombras desprovistas de todo lo que les sirvió de orgullo y vanidad antaño; los más bellos andan ya de esqueletos mondos igualados a los feos, y los ricos están sin sus riquezas y los reyes sin sus reinos ni ejércitos. En ese triunfo de la igualdad Diógenes se venga echándoles en cara a unos y a otros su conducta anterior y la necedad con que actuaron. Tras la muerte el cínico sigue igual, satírico y desvergonzado en sus sarcasmos definitivos. La perspectiva de Luciano es un tanto ambigua, a pesar de sus simpatías por el personaje de Diógenes, un bufón mordaz, a sus anchas en ese ámbito polvoriento de ultratumba.

Con Diógenes queda troquelado el tipo del cínico, fácil de reconocer incluso por su indumentaria. Lleva un manto burdo de estameña, que puede doblarse en invierno y servir de cobertor por la noche; al hombro se echa su morral —en el que guarda sus mínimas pertenencias: un cuenco de madera, quizás algunos mendrugos y limosnas— y en la mano empuña el bastón de nudos propio del peregrino. La barba larga, sin cuidar e hirsuta, no resulta característica hasta que los macedonios imponen la moda de afeitarse, como también los romanos después. La silueta del cínico resulta peculiar con el paso del tiempo. Como se ha señalado, ninguno de sus trazos lo habría distinguido en la Atenas clásica, donde el basto manto era llevado por los partidarios de una dieta espartana, la barba era normal en los ciudadanos de edad, y muchos llevaban bastón. Peregrino y mendicante, el cínico adopta ese uniforme barato para proclamar su frugalidad, como muchos siglos después harán los frailes mendicantes.

No es pertinente discutir en detalle si fue Antístenes el primero en adoptar el *tribón* (el manto tosco y raído casi siempre), o si Diógenes, además de la característica mochila, la *pera* —que es también morral, alforja, zurrón, etc.—, utilizó el típico bastón

antes de necesitarlo en su vejez y convalecencia. Tal vez lo del bastón le parecería un lujo innecesario mientras uno tuviera sanos los dos pies y fuerza para caminar y brincar por los atajos. El ajuar del cínico, que puede dormir en cualquier parte —tanto en el pórtico de Zeus en Atenas o en el mercado de Corinto, como al cielo raso de los campos—, puede reponerse fácilmente. El bagaje del cínico es interior y, en caso de naufragio, sobrenada con su dueño. *Omnia mea mecum porto*, pudo servir de divisa a estos filósofos autosuficientes. Lo lamentable de los uniformes es que son también disfraz, y con el paso de los tiempos muchos parásitos recurrirán a endosar el hábito cínico para fingir un saber o adoptar una pose fácil de remedar. Prototipo del *beatnik* o el *hippie*, el cínico se inscribe así en una galería de disfraces y modelos de vida; la espontaneidad que fue en Diógenes chillón ingenio se esfuma en el plagio.

Los cínicos no desaconsejaron el suicidio en caso de apuro. El gran Heracles se había quemado en una pira, y así lo hizo también Peregrino Proteo, un pintoresco personaje satirizado por Luciano. La fortaleza de ánimo le permitía a un cínico acabar con su vida cuando las adversas circunstancias o una vejez extrema no le dejaban otra salida digna. Diógenes, Metrocles, Menipo y luego Demónax se suicidaron, según algunas versiones, pero lo hicieron silenciosamente y sin aspavientos, dando una última prueba de su animosidad y su espontaneidad sobre la Fortuna<sup>3</sup>.

El triunfo del cínico queda claro en su paso al más allá. Recordemos un epigrama sobre Diógenes en la orilla del Aqueronte, que habría convenido también a otros camaradas suyos:

#### A CARONTE

Tú, que en tu esquife sombrío navegas por estas  
aguas del Aqueronte, de Hades triste acólito, acoge, aunque tengas tu balsa espantable  
de muertos  
cargada, al perro Diógenes. No tengo en mi bagaje sino una alcuza, la alforja, la mísera  
capa  
y el óbolo que el viaje paga de los difuntos. Cuanto en la vida tenía, lo traje todo ello

---

<sup>3</sup> Sobre el tema del suicidio en los cínicos y, luego, en los estoicos, véase el cap. 13 del libro de T. M. Rist, *Stoic Philosophy* («Suicide», pp. 233-255).

conmigo al Hades; nada bajo el sol he dejado <sup>4</sup>.

LEÓNIDAS DE TARENTO

---

<sup>4</sup> *Ant. Val.*, VII, 67. Doy la traducción de M. Fdez.-Galiano en *Antología Volatina*, I, Madrid, 1978, pp. 99-100.