

SÓCRATES, EL CÍNICO

IGNACIO GARCÍA PEÑA
Universidad de Salamanca

RESUMEN

El propósito de este trabajo es, en primer lugar, destacar ciertos caracteres cínicos de la figura de Sócrates, tal como se aprecia en algunos testimonios de discípulos como Platón o Jenofonte, ajenos por completo al planteamiento filosófico del cinismo. Por otra parte, pretendemos mostrar la continuidad entre Sócrates, Antístenes y Diógenes, para defender la tesis de que los cínicos constituyen el reflejo más fiel de la personalidad del maestro entre las diversas escuelas que la historiografía filosófica ha denominado «socráticos menores», a pesar de exagerar ciertos rasgos de su carácter.

Palabras clave: Antístenes, cinismo, convención, Diógenes, naturaleza, polis, Sócrates.

ABSTRACT

The purpose of this study is, firstly, to underline certain cynic traits in the figure of Socrates, such as the ones which can be perceived in some testimonies by disciples like Plato or Xenophon, and which are wholly unrelated to the philosophical premises of cynicism. Secondly, this study aims to demonstrate the continuity amongst Socrates, Antisthenes and Diogenes in order to defend the thesis that, in spite of exaggerating certain personality traits, the cynics represent the most faithful reflection of the master's personality amongst the various schools that philosophical historiography has referred to Minor Socratics.

Keywords: Antisthenes, convention, cynicism, Diogenes, nature, polis, Socrates.

Fundación del cinismo

La figura de Sócrates constituye tanto el punto de referencia ineludible de la filosofía griega, que la historiografía divide en presocráticos y socráticos (al margen de sus contemporáneos y rivales sofistas), como uno de los mayores enigmas para estudiantes e investigadores. En el caso de este gran filósofo, no es la escasez sino la abundancia y disparidad de testimonios, quizá determinados por la ambigüedad del propio personaje, lo que nos aparta de una recta y sencilla comprensión. Aristóteles lo caricaturiza, Jenofonte parece atenuar el talento filosófico del maestro y Platón, exagerarlo, mientras Aristóteles, quizá con mayor capacidad e interés crítico, no pudo conocerlo personalmente.

Muchos y variados son los testimonios conservados acerca de su vida y pensamiento. Contamos, además, con un catálogo de amigos y discípulos,¹ algunos de los cuales fundaron diferentes escuelas, o dieron origen a corrientes de pensamiento que han pasado a la posteridad con el calificativo de socráticos menores.² Todas ellas, en mayor o menor medida, parecen competir por presentar la imagen más fiel del maestro, por convertirse en el verdadero socratismo. Quizá sean los diálogos platónicos la mejor fuente de información que conservemos, a pesar de que es bien sabido que progresivamente el protagonista de esas ficciones dramáticas se va convirtiendo en un Sócrates altamente platonizado.

En definitiva, al intentar descubrir qué escuela o pensador representa la auténtica continuidad del quehacer de Sócrates, nos topamos con el problema habitual de su historicidad y su verdadero pensamiento, cuestión acerca de la cual no hubo acuerdo entre sus propios discípulos, a juzgar por la diversidad de los mismos: *«Each one seems to have taken a single feature of the conversation, or personal example, of Socrates, and carried it to extremes as representing for him the true spirit of his teaching, while ignoring the rest as irrelevant»*.³

1. Es conocida la relación de discípulos que Platón ofrece en *Fedón*, 59b-c: «EQU. —¿Quiénes eran, Fedón, los allí presentes? FED. —De los del país estaba ese Apolodoro, y Critobulo y su padre, y además Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antístenes. También estaba Ctesipo el de Peania, y Menéxeno y algunos más de sus paisanos. Platón estaba enfermo, creo. EQU. —¿Estaban algunos forasteros? FED. —Sí, Simmias el de Tebas, y Cebes y Fedondas; y de Mégara, Euclides y Terpsión. EQU. —¿Qué más? ¿Estuvieron Aristipo y Cleóbroto? FED. —No, ciertamente. Se decía que estaban en Egina. EQU. —¿Algún otro estaba presente? FED. —Creo que éstos fueron, más o menos, los que allí estaban».

2. Un detallado análisis de la relación entre Sócrates, Antístenes, Aristipo y Euclides puede verse en P. Merlan, «Minor Socratics», *Journal of the History of Philosophy*, vol. 10, núm. 2 (1972), p. 143-152.

3. W.K.C. Guthrie, *Socrates* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), p. 170.

No obstante, el propósito de estas líneas no es el de esclarecer una cuestión tan complicada y debatida,⁴ sino presentar algunos rasgos típicamente cínicos presentes en diferentes pasajes y descripciones de Sócrates, que habitualmente son pasados por alto, en favor de la indiscutible relevancia de la búsqueda de lo universal frente al relativismo sofístico, y de los razonamientos inductivos, tal como nos informa Aristóteles.⁵

Sin embargo, siendo Sócrates la principal fuente de inspiración de los filósofos cínicos, queremos destacar en este trabajo los rasgos de su carácter y los intereses intelectuales que inicialmente Antístenes, y después Diógenes, tomaron como punto de referencia para llevar a cabo su quehacer filosófico.

Hemos citado los dos nombres más importantes de la corriente cínica, puesto que una de las cuestiones a discutir, en vista de la controversia entre los especialistas, es la que concierne al propio cinismo, su fundación y sus caracteres esenciales. Parece claro que, a diferencia de la Academia, del Liceo, del estoicismo y del epicureísmo, el cinismo no puede ser considerado una escuela, puesto que no existía un lugar en el cual impartir enseñanza, ni tampoco un cuerpo de doctrinas lo suficientemente establecido como para llevar a cabo tal tarea.⁶ Diógenes Laercio vincula a Sócrates con el estoicismo señalando la continuidad entre Antístenes, Diógenes, Crates y Zenón. El biógrafo muestra un especial interés por mostrar las sucesiones entre filósofos, en este caso otorgando una especial legitimidad al estoicismo por su raigambre socrática. Según él, tal como habitualmente se ha pensado, Antístenes «fue el fundador del cinismo».⁷ Sin embargo, los intérpretes contemporáneos tienden a sospechar la artificialidad de esta información transmitida por Diógenes Laercio.

Ambos asuntos, por lo tanto, constituyen nuestro obligado punto de partida: en primer lugar, determinar quién fue el fundador del movimiento cínico,⁸

4. De entre la abundante bibliografía que estudia la conocida «cuestión socrática», queremos recomendar el capítulo: A.R. Lacey, «Our Knowledge of Socrates», en G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates* (New York: Anchor Books, 1971), p. 22-49; así como el libro: W.K.C. Guthrie, *Socrates, op. cit.*; además, es siempre interesante el clásico: A. Tovar, *Vida de Sócrates* (Madrid: Alianza, 1986).

5. Aristóteles, *Metafísica*, 1078b.

6. M.-O. Goulet-Cazé, «Introduction», en R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy* (Berkeley: University of California Press, 1996), p. 2: «Cynicism was not a “school”: Cynic philosophers did not give classes in a specific place, nor do we find among them any scholars succeeding each other at the head of an institution. Their philosophy was less a matter of classes than of mimesis —the imitation in action of exemplary figures. In other words, what we have here is best understood not as a school, but as philosophical and even a cultural movement».

7. DL, VI, 2. Esta referencia aparece también en la edición: G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae* (Nápoles: Bibliopolis, 1990), de la que nos serviremos en adelante para las citas y menciones del maestro y sus discípulos. En este caso, Giannantoni, V A 12.

8. Debemos citar aquí la excelente colección y traducción de fragmentos de los filósofos

señalando sus caracteres fundamentales; y, por otra parte, la continuidad entre Sócrates, Antístenes y Diógenes, con el propósito de señalar los caracteres típicamente cínicos del maestro de Platón.

Comenzando por la primera cuestión, hemos de acudir a dos pasajes de la obra de Aristóteles. En la *Retórica* menciona una comparación mordaz del «perro»⁹ (*kýon*), alusión que Anthony A. Long interpreta como una inequívoca referencia a Diógenes,¹⁰ aunque, por la vaguedad de la referencia, quepa albergar alguna duda al respecto.¹¹ Más claro parece ser el otro texto, en el que Aristóteles denomina simplemente «antisténicos» a los seguidores del discípulo socrático,¹² sin vincularlo jamás con el cinismo ni con el propio Diógenes.

Es, desde luego, plausible pensar que el cinismo toma su nombre del adjetivo *kynikós*, que el filósofo de Sínope encarna a la perfección. Diógenes Laercio nos informa de que Antístenes «conversaba en el gimnasio de Cynosarges»,¹³ aunque bien podría tratarse de una invención posterior que sirviera de apoyo a la tesis de la fundación del movimiento cínico.¹⁴ Así lo explica García Gual: «No fue un “cínico” en el sentido estricto del término, aunque Diógenes Laercio nos lo presente, siguiendo pautas de otros eruditos helenísticos, como el fundador de la secta cínica. Fue, en todo caso, el precursor de Diógenes el Perro, y el eslabón que une a este con el socratismo».¹⁵

Así pues, existen indicios más que suficientes para pensar que Diógenes recibió (con gusto) el apodo de perro o perruno y que, posteriormente, se incluyó a Antístenes en la corriente cínica. Dudley, el autor de la más clásica obra sobre el cinismo antiguo, se muestra tajante a este respecto, negando con rotundidad la información de Diógenes Laercio. Antístenes, señala,¹⁶ se interesó por los problemas de la lógica eleática, las interpretaciones de los versos de

cínicos, que ha sido de gran ayuda para realizar este trabajo: J.M. Martín García, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca* (Madrid: Akal, 2008), 2 vols.

9. Aristóteles, *Retórica*, 1411a.

10. A.A. Long, «The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics», en R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *op. cit.*, p. 31-32.

11. M.-O. Goulet-Cazé, «Who Was the First Dog?», en R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *op. cit.*, p. 414-415.

12. Aristóteles, *Metafísica*, 1043b.

13. DL, VI, 13. También Giannantoni, V A 22-23.

14. García Gual (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres* [Madrid: Alianza, 2007], p. 284), en la excelente traducción que utilizamos en estas páginas, afirma lo siguiente en la correspondiente nota a pie de página: «No parece probable que el nombre de los cínicos venga del nombre del gimnasio, y es dudoso —a pesar del testimonio de Diógenes Laercio— que llamaran “perro” a Antístenes».

15. C. García Gual, *La secta del perro* (Madrid: Alianza, 1990), p. 31.

16. D.R. Dudley, *A History of Cynicism: From Diogenes to the 6th Century A.D.* (Hilddesheim: G. Olms, 1967), p. 1-15.

Homero, y la retórica, cuestiones que Diógenes despreciaba explícitamente¹⁷ y que, además, son independientes de su contacto con Sócrates. Parece que también tenía ciertas propiedades y no rechazó de manera drástica, como hicieran después Diógenes y Crates, las posesiones materiales. Se cuenta que incluso censuró a Alcibíades por cometer incesto,¹⁸ lo cual choca de manera frontal con la *anaídeia* de su supuesto discípulo, aunque sí sucesor. Dudley opina que Diógenes difícilmente pudo conocer a Antístenes, aunque es probable que se sobrecogiese por la lectura de alguna de sus obras,¹⁹ de manera paralela a la anécdota que se cuenta de Zenón, y que precisamente enlaza socratismo, cinismo y estoicismo: «Estaba leyendo el libro segundo de las *Memorables* de Jenofonte, y Zenón, muy contento, le preguntó que dónde habitaban hombres como aquellos. Como pasara entonces oportunamente Crates, el librero se lo señaló y dijo: “Sigue a ese”».²⁰

Caracteres cínicos

En cualquier caso, nos interesa señalar el vínculo que enlaza a Sócrates con Diógenes, para así resaltar los caracteres cínicos de aquel. Popper, entusiasta de la honestidad intelectual del maestro, de su pretensión de ignorancia y su coherencia práctica, considera que: «Sócrates sólo tuvo un sucesor digno, su viejo amigo Antístenes, el último de la Gran Generación. Platón, su discípulo mejor dotado, no tardaría en demostrar que era menos fiel. Al igual que sus tíos, él también traicionó a Sócrates».²¹

A pesar de que parece haber cierto acuerdo respecto a la fidelidad con que Platón presenta la figura de su maestro en los primeros diálogos, es igualmente evidente que progresivamente se da un salto desde el socratismo al platonismo, que implica la transformación de la búsqueda de los conceptos universales en los postulados epistemológicos y ontológicos que establecen la existencia de entes trascendentes e inmatrimales, causa de las cosas sensibles y sus propiedades.²² Por tanto, la traición platónica no sería política, como la de sus parientes

17. Vid.: DL, VI, 24, 27, 28. También Giannantoni, V B 360-376.

18. Giannantoni, V A 141.

19. D.R. Dudley, *op. cit.*, p. 27.

20. DL, VII, 2-3.

21. K.R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos* (Barcelona: Paidós, 2010), p. 189.

22. El vínculo causal entre lo inteligible y lo sensible constituye uno de los problemas principales de la ontología platónica pues, utilizando terminología posterior, puede decirse que, en el *Fedón*, las Formas son causa eficiente de lo sensible, mientras en un diálogo tardío como el *Timeo*, su función es la de causa ejemplar, siendo los paradigmas conforme a los cuales el Demiurgo moldea la materia. Sobre este asunto, quizá nada mejor que recomendar el clásico: D. Ross, *Teoría de las ideas de Platón* (Madrid: Cátedra, 1986).

miembros de los Treinta, sino filosófica, al trascender los límites impuestos por el maestro, su pretensión de ignorancia y su reflexión ceñida al ámbito ético.²³

Antístenes, en cambio, se mostró fiel a su doctrina; tal vez no poseyera el talento y la profundidad filosófica de Platón o simplemente decidiera acotar su reflexión según lo establecido por el propio Sócrates, dejando al margen la investigación y puesta en práctica de los recursos retóricos, herencia de su contacto con Gorgias. Los filósofos cínicos, a diferencia de su precursor Antístenes, rechazaban la especulación no vinculada de manera directa con el ámbito ético, tomando el ejemplo del alejamiento socrático de la investigación física.

«Más tarde trabó relación con Sócrates, y tanto se benefició de él, que exhortaba a sus propios discípulos a hacerse condiscípulos suyos en torno a Sócrates. Como habitaba en el Pireo, venía a escuchar cada día a Sócrates, subiéndose los cuarenta estadios. Tomando de él la firmeza de carácter y emulando su impasibilidad, fue el fundador del cinismo».²⁴ Aunque ya hemos discutido esta última afirmación, no cabe dudar de la enorme influencia que esos dos rasgos ejercieron sobre el modo de vida antisténico, y después cínico. La firmeza del carácter, la constancia, la perseverancia, son cualidades comunes a maestro y discípulos. Los últimos días de Sócrates dan fiel testimonio de ello: el respeto a las leyes representado en el *Critón* platónico, con independencia de las consecuencias que de ello se deriven, su insistencia en el cuidado del alma, la adquisición de la virtud y, en definitiva, su absoluta dedicación, asociada al mandato que recibe a través de la voz de su *daimónion*, a la práctica filosófica. Es famoso el fragmento de la *Apología* en el que todo esto se aprecia: «Atenienses, haced caso o no a Anito, dejadme o no en libertad, en la idea de que no voy a hacer otra cosa, aunque hubiera de morir muchas veces».²⁵

Por otro lado, la impasibilidad es una de las cualidades más importantes en el cinismo, ya que el sabio debe mostrarse imperturbable ante las opiniones ajenas, pues su espíritu transgresor dará necesariamente lugar a censuras y reproches. El único dictamen que toma en consideración es el del «tribunal interior», anticipando así también el concepto estoico de indiferencia, ya que todo aquello que no se vincule a la virtud o el vicio debe considerarse indiferente, como es el caso de la fama y las opiniones ajenas, mostrando de este modo que la razón está y debe estar por encima de la convención.

23. El lector encontrará un exhaustivo análisis de la herencia socrática de Platón en el recientemente traducido: C.H. Kahn, *Platón y el diálogo socrático* (Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2010).

24. DL, VI, 2. Sobre la relación entre Sócrates y Diógenes, *vid.* los fragmentos: Giannantoni, V A 12-21.

25. Platón, *Apología*, 30b-c. Seguimos la traducción de J. Calonge en: Platón, *Diálogos*, I (Madrid: Gredos, 1985).

Podemos también recordar el retrato que hace de Sócrates Alcibíades en el discurso final del *Banquete* de Platón, revelando su capacidad para mostrarse impasible ante los deseos sexuales y las inclemencias físicas, ante cualquier estímulo externo y ajeno, tanto anímico como físico.²⁶ La aspiración de todo buen socrático no puede ser otra que la atención y el cuidado del alma, de manera que la filosofía se convierte en una práctica, un ejercicio, una preparación, tanto física como mental, que los cínicos denominaban *áskesis*. Se dice de Diógenes que «en verano se revolcaba sobre la arena caliente, en tanto que en invierno abrazaba las estatuas nevadas, ejercitándose en toda clase de ascetismo».²⁷ La conquista de la virtud, además, requiere *pónos*, el esfuerzo cuyo patrón no es otro que Heracles quien, como mítico fundador del cinismo, renunció al placer y la voluptuosidad eligiendo el difícil camino de la virtud.²⁸ Así, emulando la impasibilidad y la indiferencia socrática, habiendo mostrado ya cómo lo que la mayoría considera valioso no contribuye al bienestar y la virtud del alma,²⁹ Diógenes consiguió fama inmortal gracias a la anécdota del gran Alejandro que, si bien es difícil de creer,³⁰ es seguro que conserva el espíritu de la praxis del perro. Lo propio del cínico no es tanto la capacidad de obrar como la de rechazar,³¹ pues ni siquiera un rey, con todo su poder, puede ofrecer a Diógenes nada que este considere digno de estima.

Volviendo a Sócrates, es cierto que la descripción de Alcibíades resulta exagerada, presentando a su amado como alguien incapaz de sufrir ante el frío más extremo y de emborracharse por mucho vino que bebiera. Pero, sin duda, resulta más fidedigno el testimonio de Jenofonte, quien transmite la capacidad de moderación y hasta de renuncia de su admirado maestro, utilizando algunos de los conceptos básicos del cinismo: «Era en primer lugar el más austero

26. Platón, *Banquete*, 215a-222b.

27. DL, VI, 23. Diógenes Laercio nos informa también de que paseaba descalzo, como Sócrates, incluso por la nieve (DL, VI, 34). Sobre su ascetismo y frugalidad consúltese: Giannantoni, V B 152-195; y J.M. Martín García, *op. cit.*, frs. 480-526.

28. La famosa narración de Pródico (DK 84 B4) puede verse en: Jenofonte, *Recuerdos*, II, 1, 21-34.

29. Platón, *Apología*, 30b: «No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos».

30. M. Fernández-Galiano, «Diógenes y el cinismo primitivo», *Cuadernos de la Fundación Pastor*, núm. 8 (1964), p. 48: «¡Qué anécdota tan típica, tan bien lograda! Pero ¡qué lástima que sea falsa de cabo a rabo! Ni el Alejandro que estuvo en Corinto, antes de partir para la expedición asiática de que no había de volver, era todavía el autócrata soberbio y todopoderoso que aquí nos pintan; ni Diógenes vivió nunca allí, sino en Atenas, ciudad jamás pisada por el hijo de Filipo».

31. Algo semejante se cuenta a propósito de Aristipo (DL, II, 67): «Una vez que Dionisio le dio a escoger una entre tres heteras, se llevó las tres diciendo: “Ni siquiera a Paris le fue bien al escoger una”. No obstante, después de llevárselas, las dejó libres delante de su puerta. Tan tremendo era en el aceptar y el desdeñar» (Giannantoni, IV A 86).

del mundo para los placeres del amor y de la comida, y en segundo lugar durísimo frente al frío y al calor y todas las fatigas; por último, estaba educado de tal manera para tener pocas necesidades que con una pequeñísima fortuna tenía suficiente para vivir con mucha comodidad». ³²

Se nos dice, en primer lugar, que era el más moderado de los hombres, el que mayor dominio tenía sobre sí (*enkratéstatos*). Esta idea constituye uno de los pilares del cinismo, aunque también podemos encontrarla en socráticos como Aristipo o Platón, ³³ ya que la capacidad para no someterse a las opiniones ajenas ni a las convenciones es también el fundamento de la libertad.

Era también el más duro, el más firme (*karterikótatos*); por eso soportaba toda fatiga, todo esfuerzo (*pónos*). Caracterización que, por otra parte, no sólo encontramos en los amigos y discípulos de Sócrates, sino en comediógrafos del siglo v, más recordados por presentar al filósofo como extravagante sofista. Especialmente significativo es el caso de Amipsias, quien emplea términos muy semejantes a los de Jenofonte a propósito de su fortaleza, su desprecio por el poder político e incluso su atuendo y su carácter mendicante:

- Sócrates, el mejor entre pocos, y el más vanidoso con mucho, también tú vienes a nosotros. Eres resistente. ¿De dónde sacarías una túnica?
 —¡Esa basura resulta un insulto para los remendones!
 —No obstante, aun pasando hambre, él nunca consintió en adular a otros. ³⁴

Así, el Sócrates de Jenofonte, y también el de Amipsias, es el sucesor de Heracles y el antecesor de Diógenes, a quien se atribuyen palabras muy similares a las que acabamos de citar: «Decía que en la vida nada en absoluto se consigue sin entrenamiento, y que este es capaz de mejorarlo todo. Que deben, desde luego, en lugar de fatigas inútiles, elegir aquellas que están de acuerdo con la naturaleza quienes quieren vivir felices, y que son desgraciados por su necesidad». ³⁵

Además de señalar el paralelo entre lo socrático y lo cínico, este fragmento incluye el lema por antonomasia de la filosofía helenística: vivir según la naturaleza. Implica, como se sabe, la distinción típicamente sofística entre

32. Jenofonte, *Recuerdos*, I, 2, 1.

33. DL, II, 75; Platón, *República*, 430e-431b.

34. DL, II, 28. El fragmento aparece en la colección: T. Kock, *Comicorum Atticorum fragmenta* (Leipzig: Lipsiae B.G. Teubneri, 1880), vol. I, p. 672. Aunque Diógenes Laercio no lo especifica, Guthrie (*op. cit.*, p. 40) considera muy probable, siguiendo la clasificación de Kock y la de Meineke (A. Meineke, *Comicorum Graecorum fragmenta* [Berlín: Typis et impensis G. Reimeri, 1839], vol. I, p. 203), que perteneciese a su comedia *Kónnos* (o *Conos*), que lleva el nombre del que, al parecer, fue maestro de música del propio Sócrates. Así, en Platón, *Eutidemo*, 272c y 275d; y *Menéxeno*, 235e.

35. DL, VI, 71; Giannantoni, V B 291.

phýsis y *nómos*, y el rechazo de la segunda. En este punto podríamos encontrar una separación entre Sócrates, que respetó las leyes hasta el último día y apenas salió de su amada y civilizada Atenas, y los cínicos, entre cuyas señas de identidad destaca el rechazo de todo cuanto tenga que ver con la polis, que ha pervertido al ser humano hasta nublar el sencillo camino que conduce al bienestar y la felicidad.

Se trata, en definitiva, de una brecha que separa dos períodos de la filosofía antigua: el clásico, constituido básicamente por los sofistas, Sócrates, Platón y Aristóteles, cuyo pensamiento no se comprende sin una constante referencia a la polis; y el helenístico, caracterizado por el individualismo y el alejamiento de los antiguos ideales políticos.

Rechazo de la convención

Sin embargo, a pesar de la gran parte de verdad que se descubre en una idea generalmente aceptada como la anterior, debemos matizar la propuesta cínica para observar la continuidad que supone respecto del quehacer socrático. Los cínicos, es cierto, optaron decididamente por la naturaleza frente a la convención, y son famosas muchas de las anécdotas de Diógenes encontrando inspiración en animales,³⁶ como el perro y el ratón,³⁷ cuya sencillez supone una guía para nuestra conducta. Por ello, es fácil cometer el error de pensar que los cínicos, que además rechazan las especulaciones físicas o matemáticas o las grandes construcciones retóricas, pretenden reducir al ser humano a la estricta animalidad casi inconsciente. No obstante, su herencia socrática debe precavernos contra este pensamiento. La inteligencia es, precisamente, nuestra mejor herramienta en el camino hacia la felicidad; sin embargo, más allá de los grandes planteamientos metafísicos de los grandes filósofos, los cínicos encuentran en la anécdota, la broma y la provocación³⁸ la mejor herramienta para hacer notar que no debemos reducir al hombre a mero animal, pero tampoco eliminar la animalidad en detrimento de convenciones que nos alejan de la senda apropiada. Como hiciera después Epicuro,³⁹ los cínicos muestran lo fácil

36. En su capítulo «La virtud del pez masturbador», Onfray nos ofrece un catálogo de los animales que los cínicos tomaban como modelo y citaban en sus provocativas palabras: M. Onfray, *Cinismos: Retrato de los filósofos llamados perros* (Barcelona: Paidós, 2002), p. 55-67.

37. DL, VI, 22: «Al observar a un ratón que corría de aquí para allá, según cuenta Teofrasto en su *Megárico*, sin preocuparse de un sitio para dormir y sin cuidarse de la oscuridad o de perseguir cualquiera de las comodidades convencionales, encontró una solución para adoptarse a sus circunstancias» (Giannantoni, V B 172).

38. Giannantoni, V B 149: «Diógenes decía: “Los demás perros muerden a los enemigos, pero yo a los amigos para salvarlos”».

39. M.C. Epicuro, 15; DL, X, 130.

que es alcanzar satisfacción si atendemos a nuestra naturaleza, y los obstáculos que la ciudad constantemente interpone. No hay un rechazo absoluto de la asociación, del vínculo social entre seres humanos,⁴⁰ sino de las artificiales necesidades y obligaciones que la polis superpone a la *phýsis*. La ciudad construye hombres con ambiciones políticas, que buscan la fama y el poder a toda costa, que consideran el dinero un fin no siendo otra cosa que un medio, y que dedican su tiempo a todo tipo de actividades sin preocuparse por la virtud, la felicidad y, en definitiva, la salud del alma.

Si se considera desde esta perspectiva, el proceder de Sócrates no aparecerá de modo muy diferente. Es cierto que respetaba las leyes de manera escrupulosa, pero también lo es que jamás participó en las actividades políticas ni tuvo ambiciones ni deseos convencionales o habituales, razón por la que necesariamente había de resultar un individuo extraño a muchos de sus conciudadanos. Son, además, conocidas sus críticas, reproducidas y repetidas por Antístenes y Platón,⁴¹ a las instituciones atenienses, a las manipulaciones en las decisiones políticas y a lo absurdo de la elección de cargos por sorteo. No pretendió, como los cínicos, subvertir el orden establecido de una manera llamativa, pero no es menos cierto que constituye el paso previo a tal conducta: «Sócrates, en cambio, prefirió beber el veneno con que era recompensada su inquietud. En realidad, Sócrates es el caso extremo de quien, ya desde la polis, insiste en hacer valer la *phýsis*».⁴²

El cinismo, en lugar de reducir la importancia de la inteligencia en la conducta humana, pretende ser un aviso sobre el culto a lo superficial propio de la polis, un impulso para deshacernos de opiniones, prácticas y convenciones habituales, pero no naturales, comúnmente aceptadas aunque no beneficiosas.

Sócrates, lo hemos dicho, es el filósofo de la polis, el defensor de las leyes que emergen de la convivencia humana. Sin embargo, es al mismo tiempo uno de sus mártires por ser precisamente uno de sus mayores censores. Amaba la ciudad y la defendía con su propia vida mientras señalaba sus notables defectos

40. Tenemos noticia de un escrito de Diógenes, también titulado *República (Politeía)*: DL, VI, 80. Existen otras referencias, como la del epicúreo Filodemo en una obra sobre los estoicos (Giannantoni, V B 125-126) y la de Ateneo, IV, 159c: «Diógenes, en su propia *Constitución política*, legisla que las tabas sean materia (o moneda) legal» (en J.M. Martín García, *op. cit.*, fr. 190). Para un análisis pormenorizado consúltese el reciente estudio: S. Husson, *La république de Diogène* (París: Vrin, 2011).

41. DL, VI, 8: «Aconsejaba a los atenienses nombrar por decreto caballos a los asnos. Como lo consideraran absurdo, dijo: “Sin embargo, también los generales surgen de entre vosotros sin ningún conocimiento, sino sólo por ser votados a mano alzada”» (Giannantoni, V A 72); sobre Platón, quizá los diálogos *Protágoras* y *Gorgias* condensan de manera paradigmática las censuras del filósofo a la realidad política ateniense.

42. A. Escototado, *De phýsis a polis* (Barcelona: Anagrama, 1995), p. 18.

en sus conversaciones privadas. Podemos, entonces, intentar imaginar cómo sería la ciudad ideal diseñada por Sócrates:

- Bien, Adimanto; ¿tenemos ya una ciudad lo suficientemente grande para ser perfecta?
- Es posible. [...]
- Ante todo, consideremos, pues, cómo vivirán los ciudadanos así organizados. ¿Qué otra cosa harán sino producir trigo, vino, vestidos y zapatos? Se construirán viviendas; en verano trabajarán generalmente en cueros y descalzos y en invierno convenientemente abrigados y calzados. Se alimentarán con harina de cebada o trigo, que cocerán o amasarán para comérsela, servida sobre juncos a hojas limpias, en forma de hermosas tortas y panes, con los cuales se banquetearán, recostados en lechos naturales de nueza y mirto, en compañía de sus hijos; beberán vino, coronados todos de flores, y cantarán laudes de los dioses, satisfechos con su mutua compañía, y por temor de la pobreza o la guerra no procrearán más descendencia que aquella que les permitan sus recursos.⁴³

Hemos de señalar, en primer lugar, que la llamada «ciudad ideal» de Platón, no es sino un modelo a gran escala cuyo propósito, como se explica con total claridad,⁴⁴ es comprender la naturaleza de la justicia y la injusticia cuando se albergan en el alma. De ahí que la analogía entre polis y *psykhé* sea el hilo vertebrador de gran parte de la obra. Al margen de discusiones acerca de los intentos de Platón de poner en práctica el ambicioso proyecto que se desarrolla en los libros centrales de su obra cumbre,⁴⁵ la auténtica «ciudad ideal» es, sin duda, la que Sócrates describe en estas páginas, aunque aquí sea tan sólo el personaje de una ficción platónica. En el texto anterior podemos encontrar algunos rasgos típicamente cínicos del carácter socrático, empezando por el deseo de vivir conforme a la naturaleza. La ciudad que se funda en la imaginación de los personajes de la *República* es descrita de manera entusiasta e idílica: sus habitantes viven de poco más que los frutos que la naturaleza otorga con sencillez, llevan un régimen de vida vegetariano, empleando a los animales para la labranza y confección de vestido y viven felices en su mutua compañía, pues saben apreciar los dones de la naturaleza en lugar de aumentar sus deseos y generar necesidades artificiales: «De este modo, después de haber pasado en paz y con salud su vida, morirán, como es natural, a edad muy avanzada y dejarán en herencia a sus descendientes otra vida similar a la de ellos».⁴⁶

43. Platón, *República*, 372a-b. La traducción corresponde a J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano: Platón, *República* (Madrid: Alianza, 2013).

44. *Ibid.*, 358b.

45. Algo que se pone en duda en la propia obra, al final del libro IX: *Ibid.*, 592a-b.

46. *Ibid.*, 372d.

Pero, a pesar del entusiasmo con que Sócrates describe este género de vida y se refiere a las aceitunas, el queso y los higos y habas que incluso pueden degustarse como postre, Platón pone en boca de su hermano Glaucón, un ateniense acomodado y acostumbrado a un régimen de vida que considera más elevado, una queja acorde con el espíritu de su tiempo, de una civilización que gracias a batallas y confederaciones prosperó espectacularmente en lo económico:

- Y si estuvieras organizando, ¡oh, Sócrates!, una ciudad de cerdos, ¿con qué otros alimentos los cebarías sino con estos mismos?
 —¿Pues qué hace falta, Glaucón? —pregunté.
 —Lo que es costumbre —respondió—. Es necesario, me parece a mí, que, si no queremos que lleven una vida miserable, coman recostados en lechos y puedan tomar de una mesa viandas y postres como los que tienen los hombres de hoy día.
 —¡Ah! —exclamé—. Ya me doy cuenta. No tratamos sólo, por lo visto, de investigar el origen de una ciudad, sino el de una ciudad de lujo. Pues bien, quizá no esté mal eso. Pues examinando una tal ciudad puede ser que lleguemos a comprender bien de qué modo nacen justicia e injusticia en las ciudades. Con todo, yo creo que la verdadera ciudad es la que acabamos de describir: una ciudad sana, por así decirlo. Pero, si queréis, contemplemos también otra ciudad atacada de una infección; nada hay que nos lo impida.⁴⁷

Podría decirse, en contra de lo habitual, que la mayoría de las páginas de la *República* de Platón se dedican a la descripción de una ciudad infectada y enferma. Lo cual, además, concuerda con el interés mostrado por descubrir el surgimiento de la injusticia, difícilmente apreciable en la primera ciudad descrita.

Glaucón se refiere a una ciudad de cerdos, de animales, pues lo propio de estos es la carencia de lujos, teniendo que contentarse con lo que la naturaleza pone a su disposición. Como ciudadano acomodado, desprecia esa vida perruna o porcina, acostumbrado como está a los manjares, los perfumes, los bordados, el oro y el marfil. Como bien se señala en la obra, todos estos lujos requerirán importaciones, nuevos oficios que ensancharán considerablemente la pequeña ciudad inicial. Por eso, habrá que educar y entrenar a muchos guardianes y guerreros, los cuales tendrán que defender la ciudad de los ataques ajenos, provocados por el deseo de los lujos que posee, y también que invadir otras tierras, pues en la suya no encontrarán lo suficiente para satisfacer todos sus excesos.⁴⁸

47. *Ibid.*, 372d-e.

48. En Platón, *Gorgias*, 517a-d, encontramos algo semejante, en la medida en que se

La descripción de estas ciudades y la actitud de Sócrates hacia las mismas, aunque contiene elementos que podemos rastrear en otras corrientes helénísticas, están muy próximas a las anécdotas y frases conservadas de Diógenes: «Voceaba a menudo que los dioses habían concedido a los hombres una existencia fácil, pero que ellos mismos se la habían ensombrecido al requerir pasteles de miel, unguentos perfumados y cosas por el estilo».49 Es, además, irresistible la comparación entre la sencilla ciudad que Sócrates describe con entusiasmo y la isla de Pera mencionada en un poema del cínico Crates, que se muestra indiferente para la mayoría, sin interés en invadirla o visitarla, pero que el sabio reconoce como un idílico lugar en que vivir conforme a la naturaleza. No posee lujos, «pero produce tomillo, ajos, higos y chuscos de pan, ¡por los cuales no combaten entre sí sus moradores, ¡ni se proveen de armas para defender su moneda o su honor!».50

Como se puede apreciar, la semejanza es más que significativa, teniendo en cuenta que los guardianes de la inflamada ciudad de la *República* son necesarios por la introducción del lujo y lo superficial,51 mientras en la ciudad sana no hay necesidad de armas52 (por lo poco que defender) ni preocupaciones relacionadas con prestigios u honores, elementos imprescindibles en la mayoría de las polis griegas de la época, causa de disturbios y preocupaciones para el individuo.

Una vez más, siguiendo la estela de Sócrates, los cínicos quieren llamar la atención sobre los excesos de la civilización, denunciando con su escandaloso comportamiento las corrupciones culturales que alteran nuestra sencilla naturaleza. Una de las características que suele presentarse para distinguir a Sócrates de los sofistas es que no cobraba dinero por sus enseñanzas; algo que, de nuevo, lo aproxima a Diógenes y Crates y acerca a Antístenes al movimiento sofístico. Los filósofos perrunos viven de lo que los demás no necesitan, de los desperdicios que genera la ciudad, lujosa e infectada. Y su pensamiento, que se transmite casi de manera no proposicional,53 se desentraña a partir de

alude a Temístocles y Pericles, destacados artífices del auge y esplendor de la civilización ateniense, quienes fueron más hábiles en la construcción de arsenales y muros que de buenos ciudadanos, lo que verdaderamente requiere una ciudad.

49. DL, VI, 44; Giannantoni, V B 322.

50. DL, VI, 85; Giannantoni, V H 70.

51. Siguiendo con el paralelismo entre las dos descripciones, probablemente utópicas, William Desmond señala lo siguiente: «*Pera is not so much an external place as a state of mind*» (W. Desmond, *Cynics* [Los Angeles and Berkeley: University of California Press, 2008], p. 23).

52. Aunque, según se detalla en *República*, 371b, sí será necesario uno de los valores convencionales por antonomasia, que Diógenes alterase, pues el canje de alimentos «traerá consigo un mercado y una moneda como signo que facilite el cambio».

53. En el excelente capítulo de Anthony A. Long, encontramos una lista de los preceptos cínicos que, si bien no aparecen de manera explícita en los textos conservados, pueden descubrir-

su praxis, mostrando que un mendigo, si conoce y adapta sus necesidades, puede ser más feliz que cualquier rey.

Es curioso, a este respecto, el hecho de que los discípulos socráticos hayan sido renombrados escritores, o al menos se hayan dedicado a la tarea que él nunca ejerció⁵⁴ y que, sin lugar a dudas, constituye otra de las señas de identidad de la civilización. A pesar de ello, es especialmente evidente en el cinismo que no se trata de ofrecer al individuo un cuerpo de doctrinas, ni de elementos teóricos, ya que el *bíos kynikós* se transmite de manera directa, práctica y mimética: «Como Hegesias le rogaba que le prestara alguno de sus escritos le dijo: “¡Eres un frívolo, Hegesias! Tú no echas mano a los higos pintados, sino a los de verdad. Pero en el ejercicio de la virtud dejas de lado lo real, y acudes a lo literario”».⁵⁵

Volviendo al rechazo cínico de lo cultural y político, podemos afirmar que se trata, en definitiva, de la supresión del culto a la fama, el poder y las riquezas, e incluso de la subversión total del esquema, pues la ausencia de estos mal llamados bienes puede resultar más beneficiosa que su posesión. Diógenes Laercio conserva esta anécdota socrática, acorde con los pasajes anteriormente citados de la *República*:

Muchas veces, al contemplar los montones de cosas que se vendían, se decía a sí mismo: «¡De cuántas cosas no tengo necesidad!» Y de continuo solía recitar aquellos famosos yambos:

Los adornos de plata y la púrpura son útiles
para la escena trágica, que no para la vida.⁵⁶

Desde esta perspectiva, podemos señalar que la diferencia de actitud hacia la política, o más bien las leyes, que parece separar a Sócrates y Diógenes, no es tan acusada como podría suponerse. Sócrates fue un hombre del siglo v ateniense, mientras Diógenes llegó a la ciudad ya en el iv. El maestro de Pla-

se a través de bromas y anécdotas (A.A. Long, «The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics», en R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé [eds.], *op. cit.*, p. 29-30): 1) La felicidad consiste en vivir de acuerdo con la naturaleza. 2) La felicidad es posible para cualquiera que esté dispuesto al entrenamiento físico y mental. 3) La esencia de la felicidad es el autodomínio (la habilidad para vivir feliz en las más adversas circunstancias). 4) El autodomínio es equivalente, o implica, al carácter virtuoso. 5) La persona feliz es la única realmente sabia, regia y libre. 6) Lo convencionalmente considerado necesario para la felicidad, como la salud, la fama y el poder político, carecen de valor natural. 7) Los principales obstáculos para la felicidad son los falsos juicios de valor, junto con las perturbaciones emocionales y los vicios que surgen de esos juicios.

54. Salvo, si le damos crédito a la escena, en aquella ocasión en que compuso unos versos a partir una fábula de Esopo, no quedando claro si llegó a escribirla: Platón, *Fedón*, 61b.

55. DL, VI, 48; Giannantoni, V B 118.

56. DL, II, 25; Giannantoni, I D 1.

tón, tal como comprobamos en la propia filosofía del gran discípulo, y aún de Aristóteles, intenta salvar la polis y su antiguo esplendor, sanar las heridas que han surgido en su interior, impidiendo que la ciudad sea justa y sus habitantes, felices. Para Diógenes, en cambio, la ciudad es ya un cadáver, o al menos padece una enfermedad sin remedio posible,⁵⁷ por lo que su atención se centra, aún más que la de Sócrates, en el individuo. No quiere restaurar la ciudad, sino eliminar sus perjudiciales despojos. Por eso para él ya no tiene sentido el respeto a la ley convencional humana, sino sólo a los preceptos de la naturaleza.

Sea o no cierta, concuerda con su carácter la primera información que transmite Diógenes Laercio acerca de su padre y su ciudad natal, Sínope. Hay incluso una referencia, paralela a la de Sócrates, a una consulta al oráculo de Delfos. Se cuenta que el mandato recibido fue: *parakharáttein tò nómisma*,⁵⁸ frase con un claro doble sentido, pues se trata de un cambio o una falsificación del *nómisma*, que puede ser tanto la moneda como el uso o la convención. Por lo que parece, hizo ambas cosas. El padre de Sócrates, por su parte, no era acuñador de moneda, a pesar de lo cual su tarea no resultó demasiado diferente en este aspecto. Como es sabido, se le acusó como corruptor de la juventud, pues sus propuestas éticas se hallaban al margen de las creencias y los valores populares. A pesar de que su actitud no era tan excesivamente provocativa como la de los cínicos posteriores, también Sócrates, instando al rechazo del apego a lo material y proponiendo el cuidado del alma, fue también un transgresor de los valores establecidos:

Si tomamos el vocablo «corromper», «des-moralizar», en su sentido literal, observaremos que la acusación era cierta. Decirle a un joven que, a fin de hacerse con la plena libertad que exige su madurez, habrá de cuestionar cuantas máximas morales haya recibido y tratar de juzgar todo extremo moral por sí mismo es corromperlo en el sentido de que se destruye todas aquellas riendas y frenos morales con los que sus progenitores y la sociedad toda habían, de forma tan cuidadosa, arropado su niñez. En efecto, Sócrates estaba socavando la moral basada en el apremio social, esa ética de obediencia y de conformidad a la costumbre.⁵⁹

Sócrates y Diógenes, a pesar de estar separados por unas pocas decenas de años por lo que respecta a su actividad filosófica, pertenecieron a períodos culturales y sociales diferentes. En la Atenas del siglo v, cima de la democra-

57. E. Elorduy, *El estoicismo* (Madrid: Gredos, 1972), vol. II, p. 210: «Y si las teorías de Platón resultaron finalmente utópicas no fue porque no hubiera conocido bien los síntomas de la decadencia ciudadana o sus remedios, sino porque él había pretendido devolver la salud a un cadáver en plena descomposición».

58. DL, VI, 20-21; Giannantoni, V B 2, 3, 8, 9, 10.

59. F.M. Cornford, *Antes y después de Sócrates* (Barcelona: Ariel, 2011), p. 58.

cia, la cultura y la filosofía de su época, los razonamientos, las refutaciones y las argumentaciones dialécticas constituían una buena herramienta de acción política. A mediados del siglo IV, Diógenes recurre a métodos más drásticos, llamativos y provocativos. La decadencia democrática, el fracaso de los proyectos políticos y la pérdida de autonomía de la polis llevan al cínico a renunciar a los dones de Zeus narrados en el mito de Prometeo.⁶⁰ El *aidós*, el sentido o sentimiento moral, el recato, el pudor, no son ya más que un vestigio que nos impide realizar ese ideal de vivir según la naturaleza. Así, en Diógenes, un rasgo del carácter (o, desde su perspectiva, una virtud) emerge por encima del resto: la *anaídeia*, la desvergüenza, impudor, descaro o insolencia cuyo correlato verbal es la *parrhesía*, la libertad de palabra, de expresión sin restricciones que, por supuesto, incluye la provocación, el insulto y la mofa. Y, aunque es cierto que el talante socrático fue siempre menos agresivo que el de Diógenes, también podemos encontrar antecedentes de estas señas de identidad del cinismo en algunos pasajes de la *Apología* platónica, de cuya fidelidad es difícil dudar. Sócrates afirma, como es sabido, que su misión se asemeja a la del tábano, que con su aguijón despierta al caballo de su letargo y le impulsa a cabalgar más deprisa,⁶¹ palabras que no sorprenderían en boca del mismísimo Diógenes. El maestro de Platón, no obstante, se servía de la ironía y la refutación para mostrar al interlocutor su propia ignorancia, lo cual, a la par que un estímulo intelectual, es un ataque al orgullo personal. Aunque ha de decirse que la mayor provocación que se le atribuye es la propuesta alternativa a la pena de muerte, en la que solicita ser mantenido en el Pritaneo, como los vencedores en los juegos olímpicos, pues él consigue, como los atletas, hacer felices a los ciudadanos.⁶² Es, una vez más, un anticipo de la *parrhesía* de Diógenes, de la sinceridad que salta por encima de las convenciones y lo políticamente correcto, que supone una expresión directa del pensamiento sin la consideración de las consecuencias que de ella se puedan derivar.

Por lo que sabemos, ya desde la antigüedad se entendió que los socráticos fundaron sus escuelas o modelaron sus pensamientos y acciones exagerando o centrando exclusivamente su atención en uno de los múltiples aspectos del carácter del maestro.⁶³ Sin embargo, tal como venimos intentando mostrar,

60. Platón, *Protágoras*, 322c-d. Por supuesto, siempre es recomendable a este respecto: C. García Gual, *Prometeo: mito y tragedia* (Madrid: Peralta, 1980).

61. Platón, *Apología*, 30e.

62. *Ibid.*, 36b-e.

63. A. Gómez Robledo, *Sócrates y el socratismo* (México D.F.: F.C.E., 1988), p. 208: «Por algo le llamaron los contemporáneos el “Sócrates loco” (y aun se dice haber sido Platón el autor del apodo), lo cual confirmaría cuán certero es el diagnóstico de quienes, como Chesterton, creen que la locura no es sino un exceso de lógica, o sea el desarrollo unilateral de una idea única hasta sus últimas consecuencias. La austeridad de Sócrates, su *patientia et duritia*, como dirían después los estoicos romanos, era lo único que de su personalidad, por lo visto, habría percibido Antístenes».

creemos que el cinismo es una corriente de acción, quizá más que de pensamiento, consecuente y coherente con el propio Sócrates que, si bien no acentúa algunos aspectos, especialmente los que tienen que ver con la dialéctica y la teoría del conocimiento (que también él empleaba con fines éticos), consideramos que no desvirtuaron ni desfiguraron lo esencial de sus enseñanzas. Hemos intentado señalar la continuidad entre Sócrates y el cinismo, especialmente de Diógenes, y los rasgos marcadamente cínicos, que además aparecen con frecuencia en autores como Platón o Jenofonte.⁶⁴ Por distintos motivos, Diógenes decidió ser más provocador y subversivo que Sócrates, pues consideraba que la mordedura del perro sería más eficaz que una discusión dialéctica para alcanzar los fines que se proponía, no tanto para que todo el mundo se comportase como él, sino para que descubrieran lo inapropiado de las convenciones que comprometen nuestra libertad: «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».⁶⁵

Cinismo y socratismo

Como conclusión, y en apoyo de esta idea, resta por aludir a otro de los apodosos con que la posteridad, y parece que también su propio tiempo, conoció a Diógenes, el Sócrates enloquecido. Es cierto que con este calificativo se pretende destacar el extravagante comportamiento del cínico, que asombra a los ciudadanos por su desvergüenza; pero también se reconoce de manera explícita la semejanza que existía entre él y Sócrates, no sólo en su carácter casi mendicante, su condición de filósofos callejeros, descalzos y populares o su capacidad para remover la conciencia de sus interlocutores, sino especialmente por su preocupación por encontrar el modo de vida apropiado, la salud del alma y, en definitiva, la felicidad. Podemos pensar que la semejanza era más que notable si, como se cuenta, fue un gran conocedor de Sócrates, como Platón, quien se refería así a Diógenes. A este respecto es muy pertinente la opinión de Dudley:

64. Algunos caracteres cínicos aparecen en el Sócrates de las comedias de Éupolis, como en las ya mencionadas de Amipsias. En su caso, no encontramos el tono laudatorio, sino un severo reproche por su dedicación a la filosofía, su pobreza y su apariencia: «Odio a Sócrates, el mendigo charlatán, que acerca de todo reflexiona, excepto de cómo llevar comida al plato» (Kock, I, p. 351, fr. 352). Sobre este comediógrafo puede verse: I.C. Storey, *Eupolis: Poet of Old Comedy* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 196. (El autor señala que, aunque Éupolis solo menciona a Sócrates en contadas ocasiones, le ataca incluso más que el conjunto de *Las nubes*.)

65. DL, VI, 35; Giannantoni, V B 266.

There is a story, found in Aelian, as well as Diogenes Laertius, to the effect that Plato used to say of Diogenes, «That man is Socrates gone mad». The story is at least ben trovato. Diogenes represents the Socratic sophós with its cheats features pushed to extremes. Frugality in him becomes strict asceticism; eironeía is represented by parrhesía; sophrosýne by apatheía; The Socratic disregard of the opinions of the mob becomes the cynic anaídeia. Like Socrates, Diogenes contrasted the skill of the craftsman with the haphazard conduct of other human affairs; like Socrates, again, his mission was to exhort people not to care of money and moneymaking but for their own souls. But there was this difference: Diogenes was less hampered than Socrates by the ties of the family and civic life or the influence of national tradition.⁶⁶

Es importante tener en cuenta, como señalamos con anterioridad, el hecho de que los cínicos, en cuanto filósofos estrictamente prácticos, son los más fieles herederos de Sócrates, pues aunque dejaron algunos escritos, su interés radicaba casi en exclusiva en la puesta en práctica de los preceptos socráticos. Diógenes es sólo un paso hacia adelante, determinado en buena medida por acontecimientos políticos, especialmente las invasiones macedónicas y la pérdida de autonomía de la polis, que generan un nuevo escenario en la ciudad. Los caracteres que anteriormente poseían esos pequeños estados griegos, autonomía y autosuficiencia, deben buscarse ahora en el individuo. Por eso los cínicos radicalizan la frugalidad, la moderación, la ironía y la libertad socráticas. En cierto sentido, el proyecto cínico es una continuación más modesta del de su maestro. Ya no es posible reformar los defectos de la ciudad a través del contacto con los ciudadanos, sino que se debe limitar la actividad precisamente a ese trato, con el objetivo de suprimir los mismos cimientos de la civilización, que ya no constituye la base de la identidad y felicidad individuales, sino que se ha convertido en su principal obstáculo. Cabe decir, como se señala en el texto, que los lazos que unían a Diógenes con la ciudad eran más débiles, entre otras cosas por su condición de extranjero, que sin duda favorece su preocupación por el individuo en detrimento de la colectividad y convierte a los cínicos en precursores del cosmopolitismo⁶⁷ estoico. En su afán por socavar los cimientos de la corruptora cultura humana, se mostraba orgulloso de su condición de desterrado, pues «cuando uno le dijo “Los sinopenses te condenaron al destierro”, dijo: “Y yo a ellos a la permanencia en la ciudad”». ⁶⁸ Es curioso que Aristipo, otro destacado discípulo de Sócrates, mostrando también un profundo desarraigo, quería ser considerado extranjero en cualquier lugar.⁶⁹

66. D.R. Dudley, *op. cit.*, p. 27.

67. DL, VI, 63; Giannantoni, V B 355.

68. DL, VI, 49. Para los testimonios sobre su patria y exilio: Giannantoni, V B 1-16.

69. Jenofonte, *Recuerdos*, II, 1, 14; Giannantoni, IV A 163.

Pero esa radicalización y exageración, esa *anaídeia* de Diógenes, que parece erigirse como la principal diferencia respecto a Sócrates, es justamente el motivo por el que los estoicos, pretendidos sucesores del cinismo (e indirectamente del socratismo), afirmaban que este modo de vida era un atajo hacia la virtud.⁷⁰

Perhaps this memorable expression can help. Cynicism presumably gets you to virtue quickly because, if you can actually live the Cynic life—if you can master your passions, restrict your needs and interests solely to what your rational nature requires, treat no contingencies as capable of disturbing your strength of mind—you have acquired or come close to acquiring a virtuous character, as the Stoics conceived of this. And you have done so without spending years of study in logic, physics, and ethics.⁷¹

Resulta especialmente llamativa la expresión «naturaleza racional», de importancia decisiva y muy diferente significado en el estoicismo. Si en esta escuela se puede hablar de un panteísmo que equipara al hombre al resto de la naturaleza, aunque reservándole un lugar destacado, en el cinismo el ser humano aparece como un animal más, con las mismas necesidades, aunque con una característica diferente, la racionalidad. Los cínicos no renuncian a la razón, sino que hacen de ella nuestra principal herramienta para la acción, comprendiendo que precisamente no es más que un instrumento al servicio de las exigencias de nuestra naturaleza. La semejanza con lo divino no se alcanza rechazando nuestro carácter animal, sino volviendo a él. Quien sea capaz de vivir al margen de la polis no será una bestia o un dios,⁷² sino ambas cosas a la vez, un perro celeste.⁷³

La vida según la naturaleza es una exigencia que la razón puede descubrir con sólo dejar al margen las convenciones y opiniones que se superponen a las sencillas necesidades humanas. Sin embargo, el cínico no es ajeno a la importancia de la educación,⁷⁴ aunque esta no posea el sesgo eminentemente teórico y especulativo de otras escuelas. Los preceptos naturales se descubren fácilmente; sólo se requiere esfuerzo y fortaleza, siguiendo a Heracles y Sócrates, para gobernar nuestra vida correctamente y alcanzar la felicidad. Por ello,

70. DL, VII, 121. Sobre esta expresión, así como sobre el cinismo en general, puede consultarse el extenso y erudito artículo: P.P. Fuentes González, «El atajo filosófico de los cínicos antiguos hacia la felicidad», *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, vol. 12 (2002), p. 203-251.

71. A.A. Long, «The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics», en R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *op. cit.*, p. 38.

72. Aristóteles, *Política*, 1253a.

73. DL, VI, 77; Giannantoni, V B 97.

74. Sobre esto: Giannantoni, V B 377-393.

queremos terminar citando la plegaria final del *Fedro* platónico, en la que se invoca al dios Pan, encargado de la salvaguarda de los rebaños, los bosques y los arroyos, los componentes fundamentales de la ciudad sana y natural descrita en aquel pasaje de la *República*. Así pues, sirva la plegaria como último ejemplo del cinismo socrático, presente en tan diversos textos:

- Oh, Pan querido, y demás dioses de este lugar, concededme ser bello en mi interior. Y que cuanto tengo al exterior sea amigo de lo que hay dentro de mí. Ojalá considere rico al sabio, y sea el total de mi dinero lo que nadie sino el hombre moderado puede llevarse consigo o transportar. ¿Necesitamos pedir algo más Fedro? A mí lo que he suplicado me basta.
- Suplícalo también para mí, puesto que son comunes las cosas de los amigos.⁷⁵

75. Platón, *Fedro*, 279b-c. Es más que notable el parecido que encontramos en el Antístenes del *Banquete* de Jenofonte: «Merece la pena tomar en consideración cómo una riqueza de tal clase hace liberales a los hombres, pues ahí tenemos a Sócrates, a quien debo mi riqueza, que no calculaba ni pesaba lo que me daba, sino que me proporcionaba cuanto podía llevarme» (Jenofonte, *Banquete*, IV, 43).