

LA MANUTENCIÓN DE DEMONACTE (LUC. DEM. 63)

JOAQUÍN DE LA HOZ MONTOYA
Universidad de Sevilla

RESUMEN

El artículo presenta un análisis del párrafo 63 de la "Vida de Demonacte" de Luciano de Samosata. El pasaje ilustra de modo elocuente la contribución de factores religiosos al éxito de las fórmulas de subsistencia de los cínicos del siglo II. Pero ello no implica atribuir a cínicos como Demonacte una profunda religiosidad. En realidad, Luciano juega en el pasaje con una tradición literaria concebida dentro del programa cínico de crítica ilustrada de la religión tradicional. Tras el juego literario de Luciano persiste, sin embargo, una base real. Con independencia de sus objetivos programáticos, un modelo de filósofo tan basado en las competencias carismáticas como el cínico había de contar en el siglo II con la percepción marcadamente religiosa que su público tenía del carisma.

ABSTRACT

This paper offers an analysis of paragraph 63 of the "Life of Demonax" by Lucian of Samosata. The passage eloquently illustrates the contribution of religious factors to the success of the Cynics' subsistence strategies in the 2nd century. But this does not imply that we must attribute to Cynics such as Demonax a profound religiosity. In fact, in the passage Lucian plays with a literary tradition conceived within the Cynic programme of enlightened criticism of traditional religion. Behind Lucian's literary game, a real base remains, however. Independently of his grammatical objectives, in the 2nd century a philosopher whose model was so firmly based on charismatic competence as the Cynic had to take account of the markedly religious perception that his public had of charisma.

En la *Vida de Demonacte* Luciano de Samosata nos ha dejado los *memorabilia* de este filósofo del siglo II d.C. que, según afirma, fue maestro suyo. Se trata de un filósofo cínico o, quizá mejor, de un ecléctico con una acentuada tendencia cínica (Luc. *Dem.* 5). En sus opiniones Demonacte suele mostrarse como un espejo de su alumno y, así, frente a la acentuada religiosidad de su tiempo, muestra idéntica postura escéptica y racionalista a la que Luciano nos tiene acostumbrados (Luc. *Dem.* 11; 23; 25; 27; 32; 37; 43-5). Precisamente por ello resulta llamativo el tono religioso que adoptan algunos pasajes de esta obra. En el párrafo 63 Luciano describe cómo en su vejez Demonacte recibe sustento y alojamiento como resultado de la veneración de que es objeto entre los

atenienses. Las manifestaciones de veneración descritas aparecen expresadas en un lenguaje de un claro contenido religioso. El pasaje dice así¹:

Al final, cuando ya era muy anciano, penetraba en cualquier casa sin ser invitado y comía y dormía en ella, mientras sus habitantes consideraban el hecho como la aparición de un dios, y que algún buen espíritu había penetrado en su casa. A su paso las panaderas lo atraían cada cual hacia sí, pretendiendo que tomase pan de ellas, y la que se lo daba creía que esto era señal de buena suerte para sí. Hasta los niños le llevaban fruta llamándole padre².

Lo que nos interesa en este pasaje es el modo en que determinadas manifestaciones de religiosidad se muestran como la clave que explica el que este anciano filósofo pudiera confiar en recibir, al menos ocasionalmente, manutención y techo gracias a la aparentemente desinteresada liberalidad de ciertas personas.

La anécdota cobra un apreciable valor clarificador cuando la colocamos sobre su contexto histórico. Y es que la época altoimperial es, a juzgar por las fuentes, el período en el que el cinismo experimenta la mayor pujanza de su historia. Diversos autores dan testimonio de la frecuente presencia de estos filósofos mendicantes en Roma y las ciudades del oriente helenístico (Apul. *Flor.* 7; Aristid. III L-B 663-695³; Dio. *Or.* 32.9; 72.4. Luc. *Bis Acc.* 6; *Fug.* 12-7; *Vit. Auct.* 11). Estos autores se muestran por lo general adversos a esta proliferación de cínicos, en cuyo origen ven el arribismo de numerosos elementos desfavorecidos de la sociedad, atraídos por un género de vida que, bajo la fachada de la filosofía, es capaz de ofrecerles una fácil manutención⁴.

Este cuadro plantea un problema: ¿qué hace que estos cínicos, dedicados a una actividad filosófica no remunerada, puedan contar con recibir de la liberalidad de cierto número de personas los medios necesarios para su subsistencia? En el pasaje citado determinadas manifestaciones de religiosidad aparecen como la clave que explica el acceso de Demonacte a tal liberalidad. El objeto de nuestro estudio es analizar en qué medida arroja este texto alguna luz para comprender qué función pudo cumplir la religión en la subsistencia física e incluso en la proliferación en el siglo II de un perfil profesional tan ambiguo como es el del filósofo mendicante.

¹ Trad. A. Espinosa Alarcón.

² τὸ τελευταῖον δὲ ἤδη ὑπεργήρως ὦν ἄκλητος εἰς ἣν τύχοι παρίη οἰκίαν ἐδείπνει καὶ ἐκάθευδε, τῶν ἐνοικούντων θεοῦ τινα ἐπιφάνειαν ἡγουμένων τὸ πρᾶγμα καὶ τινα ἀγαθὸν δαίμονα εἰσεληλυθέναι αὐτοῖς εἰς τὴν οἰκίαν. παρίοντα δὲ αἱ ἄρτοπώλιδες ἀνθεῖλκον πρὸς αὐτὰς ἐκάστη ἀξιοῦσα παρ' αὐτῆς λαμβάνειν τῶν ἄρτων, καὶ τοῦτο εὐτυχίαν ἑαυτῆς ἢ δεδωκυῖα ᾤετο. καὶ μὴν καὶ οἱ παῖδες ὁπώσας προσέφερον αὐτὸς πατέρα ὀνομάζοντες.

³ Aceptamos la visión tradicional que ve en este pasaje una alusión al cinismo. Frente a ella F. Gascó, "Aristides y los cristianos", en Id., *Opuscula selecta*, Huelva-Sevilla 1996, 195-201 sostiene que son los cristianos el objeto de la crítica de Aristides.

⁴ Dio. *Or.* 32.9; Luc. *Fug.* 12-7; Lucil. *A.P.* 11.154.

Una primera cuestión que se nos plantea es si es lícito considerar el caso de Demonacte como análogo y, por tanto, extrapolable al de estos filósofos mendicantes. La proximidad de Demonacte al κυνικὸς βίος puede inducir de modo natural a aproximarlo a ese perfil profesional propio del cínico. Así, se nos dice que había renunciado a la riqueza familiar, del mismo modo que Crates (DL 6.87; Iul. Or. 6.201B; Ps.Diog. *epist.* 9; Suda s.u. “Κράτης”) o, más cercano, Peregrino Proteo (Luc. *Per.* 15). Por otro lado Demonacte hace continuamente ostentación de la autarquía cínica, que en la propaganda del cinismo se vincula estrechamente a la carencia de posesiones (ver, por ejemplo, Ps.Crates, *epist.* 7; 11; 13; 18. Ps.Diog. *epist.* 37.4-7) y que, en cualquier caso, no se aviene bien con una actividad como la enseñanza remunerada⁵.

Sin embargo, en ningún lugar nos dice Luciano que Demonacte fundamentalmente viviera del tipo de liberalidad descrito en *Dem.* 63. Más bien nos deja claro lo contrario cuando poco antes, en el mismo párrafo, afirma que Demonacte vivió “sin molestar a nadie ni pedir nada”⁶. En este sentido podría también interpretarse su afirmación en *Dem.* 5 de que, pese a que Demonacte tuviera el aspecto de un cínico, vivía como un hombre normal, sin alterar o falsificar su modo de vida (ὄν παραχαράπτων τὰ εἰς τὴν δίαιταν), esto es, sin mostrar los ataques propios del cinismo contra los modos normales de comportamiento y contra la opinión común⁷.

En definitiva ninguna suposición acerca de los medios de subsistencia de Demonacte puede ser, desde la información que nos proporciona Luciano, concluyente. Sin embargo, pese a los esfuerzos mostrados por Luciano por liberar a su maestro de los estigmas del cinismo, su comportamiento en *Dem.* 63 es similar al de otros cínicos contemporáneos censurados con acritud por el propio autor. La manutención de los

⁵ Las simpatías de Luciano por la tradición socrática de repulsa a la enseñanza remunerada de la filosofía, en las que formalmente coincide con el cinismo, podría utilizarse a primera vista como argumento en este punto (así, por ejemplo, Luc. *Herm.* 9-10; *Nigr.* 25; *Pisc.* 35-6). Sin embargo, como demuestra en Luc. *Nigr.* 26, su opción a esta enseñanza remunerada no es desde luego la mendicidad sino una independencia económica como la que Nigrino, propietario de tierras, muestra. A este respecto ver J. Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft* (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien n.7), Stuttgart 1989, 82.

⁶ οὐδένα ἐνοχλήσας τι ἢ αἰτήσας. Dos elementos, sin embargo, hacen a esta afirmación menos categórica de lo que parece a primera vista. El primero es el claro esfuerzo que Luciano muestra en esta obra por desvincular a Demonacte de los excesos del cinismo *stricto sensu* (Ver, a este particular, M.-O. Goulet-Cazé, “Le cynisme à l’époque impériale”, *ANRW* 2.36.4 (1990), 2763-4) para establecerlo, más allá de partidismos de escuela y, sobre todo, de las connotaciones negativas del cinismo, como personificación del ideal filosófico. El segundo hecho lo constituyen los testimonios de una campaña de defensa cínica frente a las acusaciones de mendicidad (*Vide infra*).

⁷ Sobre la consigna “παραχάραττεν τὸ νόμισμα” cf. D.R. Dudley, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, (Londres 1937) Hildesheim 1967, 20-2; G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae* vol.4 (Col. Elenchos n118), Nápoles 1990, 423-433.

malos cínicos de *Los fugitivos* combina dos elementos: la mendicidad puerta por puerta (Luc. *Fug.* 14) y el hospedaje en casa de personas acaudaladas (Luc. *Fug.* 18; 30)⁸. En *El banquete* de Luciano el tópico del *ákletos*, el autoinvitado, lo representa un cínico vociferante, Alcidasante, quien se presenta en el banquete por propia iniciativa (Luc. *Symp.* 12). Al final del banquete nadie es capaz de evitar que el agresivo cínico pase la noche en la casa (Luc. *Symp.* 47). Los cínicos de *Los fugitivos* consiguen su manutención por dos razones: el respeto a su vestimenta y el miedo a sus críticas. El temor a los gritos de Alcidasante explica que nadie se atreva a impedirle sus objetivos. Frente a ellos, a Demonacte es su carisma lo que le permite gozar de la hospitalidad de aquellos a quienes elige como huéspedes. Con todo, también los cínicos de *Los fugitivos* y Alcidasante son, de hecho, admitidos en las casas, y en el segundo caso Luciano incluso describe cómo el anfitrión felicita a Alcidasante por su entrada y le invita a tomar asiento (Luc. *Symp.* 13). En conclusión, si hacemos abstracción de las valoraciones del autor, en lo esencial la conducta de Demonacte no se diferencia de la de sus contramodelos: ambos comen y duermen por propia iniciativa en casas a las que no han sido invitados. Por ello considero justificado buscar en la anécdota de Demonacte claves para el estudio del perfil social del filósofo mendicante.

Aun admitiendo esta conclusión nos encontramos con una segunda cuestión: ¿hasta qué punto Luciano esperaba que su público interpretara sus palabras como reflejo de una realidad concreta? Porque es posible que lo que tengamos delante sea un recurso literario cuya finalidad no sea la expresión de una manifestación concreta de religiosidad.

La relación de Demonacte con las panaderas remite a un tópico del cinismo heredado de la tradición socrática, la vinculación del cínico a las clases populares. Especialmente cercano es el testimonio contenido en una supuesta carta de Aristipo a Esquines, en la que se dice que a Antístenes “no le agrada tener a tiranos como amigos, sino más bien buscar a los panaderos y a los taberneros, que honestamente venden el pan y el vino en Atenas” (*Socratic.epist.* 11). El tratamiento de “padre” que recibe el anciano filósofo de parte de los niños que le ofrecen fruta era una muestra tradicional de respeto hacia personas de mayor edad (Hom. *Od.* 7.28; 48; 8.145; POxy. 1296.15; 18). El episodio es interpretable también desde la tradición cínica. Así, Epicteto (*Epict. Diss.* 3.22.81-2) describe al cínico ideal como un hombre que, liberado de vinculaciones familiares, hace las funciones de padre para toda la comunidad.

La descripción de la llegada de un filósofo como la epifanía de un dios tiene un paralelo muy próximo en el propio Luciano (Luc. *Symp.* 7):

⁸ Para dos visiones contrapuestas de esta misma actividad cf. Ps.Diog. *epist.* 38.4; Aristid, III L-B 667-8.

*Cuando apareció (Ión el platónico), se levantaron todos en su honor y lo recibieron como a un ser superior; en una palabra: fue la visita de un dios el advenimiento de Ión el maravilloso*⁹.

El advenimiento de Ión parece suscitar similares sentimientos y muestras de veneración que la presencia de Demonacte. De hecho, también de éste se decía poco antes del fragmento citado más arriba que en su presencia los magistrados se levantaban de sus asientos (Luc.Dem.63). Sin embargo el filósofo platónico no aparece tratado con especial deferencia durante el banquete y la descripción grandilocuente que Luciano hace de su llegada sólo busca resaltar el contraste entre su apariencia venerable y la escasa autoridad que en realidad va a mostrar. A la luz de este paralelo no tenemos por qué tener en el caso de Demonacte otra cosa que una mera convención para expresar su carácter venerable.

Más interesante resulta la equiparación de la llegada del filósofo a la de un ἀγαθὸς δαίμων. Prácticamente con las mismas palabras en DL 6.74 se felicita Jeniades por la benefactora presencia en su casa de Diógenes como esclavo:

*Así pues lo compra (a Diógenes) Jeniades y, llevándose a Corinto, lo puso a cargo de sus hijos y le confió toda su casa. Y la administraba en todos los aspectos de tal modo que aquel iba por todas partes diciendo: "un buen demon ha entrado en mi casa"*¹⁰.

Si bien desde el punto de vista literal este es el paralelo más próximo al pasaje que nos ocupa, el desarrollo más amplio del tema nos lo ofrece una serie de comentarios referidos a Crates, figura que, como personificación del aspecto más filantrópico y sociable del cinismo, aparece como uno de los modelos fundamentales, aun sin ser citado expresamente, del filósofo Demonacte. Así, Juliano (Iul. Or. 6.200B) dice de Crates:

*De éste dicen que los griegos escribían en el vestíbulo de sus casas: "Entrada para Crates, buen demon"*¹¹.

⁹ Trad. A. Espinosa Alarcón.

¹⁰ ἀγαθὸς δαίμων εἰς τὴν οἰκίαν μου εἰσελήλυθε.

¹¹ "Ἐἴσοδος Κράτητι, Ἄγαθὸς Δαίμων". El pasaje, sin embargo, ha sido tradicionalmente considerado una glosa. Fue J. Horkel, *Emendationes Iulianae*, Diss. Berlin 1841 quien estableció su eliminación sobre argumentos que sólo he podido consultar desde autores posteriores. F.K. Hertlein, *Iulianus imperator I* (ed. Teubner), Leipzig 1875 admitió la propuesta de Horkel con el siguiente comentario: 7-10 *Verba subditicia esse uidit Horkelius. cf. Suidas v. Krates*. G. Rochefort, *L'empereur Julien. Oeuvres complètes* vol. II, 10 parte (ed. Les Belles-Lettres), Paris 1963, 169-170 mantiene los signos de obelización, justificándolos por los paralelos de Suda, s.u. Κράτης y D.L. 6.74. En nota a pie de la traducción realiza la siguiente observación: *Diogène Laërce (VI,II,9.74) attribue à Diogène, et non à Cratès, l'éloge qu'une glose a vraisemblablement inséré dans le texte de Julien: Xéniaide, en effet, déclarait à propos de son esclave: «Un Bon Génie est entré dans ma maison»; aucun témoignage ancien n'apporte la preuve d'une phrase d'accueil à l'intention de Cratès dans les demeures athéniennes*. El mismo autor, sin embargo, en G. Rochefort, "La démonologie de Saloustios et ses rapports avec celle de l'empereur Julien", *Lettres d'Humanité*

Y, poco más adelante, continúa:

Entraba en las casas de los amigos, invitado o no¹², reconciliando unos con otros a los parientes más cercanos si alguna vez se daba cuenta de que reñían. (Iul. Or. 6.201B).

Casi una traducción latina de las ideas expresadas por Juliano la encontramos en Apuleyo, *Flor.* 22, donde el concepto latino de *lar* ocupa el lugar del griego ἀγαθὸς δαίμων:

Crates, el discípulo de Diógenes que fue venerado en Atenas como un lar familiar entre los hombres de su tiempo¹³. Ninguna casa le estaba nunca cerrada. Y ningún padre de familia tenía un secreto tan oculto que no interviniera en él oportunamente Crates, juez y árbitro de todas las querellas y disputas entre parientes.

Esta actividad de Crates le gana el apodo de "Abrepuertas". Así, leemos en Plutarco (Plut. *Quaest. conv.* 2.1.6 (632 E)): *Y a Crates el filósofo, a quien en toda casa que entraba le recibían con aprecio y afabilidad, le llamaban "abrepuertas"*¹⁴. Y en Diógenes Laercio (DL 6.86): *Le llamaban "el abrepuertas" porque entraba en cualquier casa y amonestaba a sus habitantes. Prácticamente idéntico comentario aparece en Suda s.u. "Κράτης" y Suda s.u. "θυρεπανοίκτης"*¹⁵.

La entrada espontánea en las casas, el agrado con que sus habitantes reciben estas inesperadas visitas y la actuación como consejero familiar (cf. Luc. *Dem.* 9) son características comunes a Demonacte, como lo es en general el carácter apacible y filantrópico (Luc. *Dem.* 7).

(Suppl. Bull. Budé) 16 (1957), 56, admite tácitamente la autenticidad del pasaje: *il est étrange qu'on ne trouve qu'une fois la mention de ce Génie individuel chez Julien: c'est en effect dans le "Discours contre les chiens ignorants" (200B) qu'il rappelle l'inscription de bienvenue destinée à Cratès. C. Prato, D. Micaella, Giuliano imperatore, contro i cinici ignoranti (Col. Studi e testi latini e greci 4), Lecce 1988, 44, 89 vuelven a rechazar el pasaje alegando la tradición mayoritaria de los editores, frente a la que destacan a Rochefort como excepción. Como motivo de la consideración del texto como glosa se limitan al paralelo del comentario de Jeniades.*

En suma, la base de los argumentos en contra de la autenticidad de este pasaje de Juliano no es otra cosa que el paralelo de DL 6.74, con el cual se habría mezclado la mención del epíteto de "Abrepuertas" que, como veremos a continuación, exhibe Crates en diversas fuentes, entre ellas Suda. No se hace mención alguna, sin embargo, al paralelo que ofrece Luc. *Dem.* 63 ni al que, como veremos a continuación, ofrece Apul. *Flor.* 22. Dada la existencia de estos paralelos no alcanzamos a comprender la razón por la que el pasaje de Juliano haya de ser considerado una glosa sobre la única base de que también en Diógenes Laercio se aplica el término ἀγαθὸς δαίμων a un cínico.

¹² ἀκλητος <καὶ> κεκλημένος.

¹³ *ut lar familiaris apud homines aetatis suae Athenis cultus est.*

¹⁴ Trad. F. Martín García.

¹⁵ Acerca de este episodio de Crates: G.A. Gerhard, *Phoinix von Kolophon*, Leipzig-Berlin 1909, 180; E. Schwartz, *Charakterköpfe aus der antiken Literatur*, vol. 2, Leipzig 1910, 20; J. Stenzel, s.u. "Krates" (n.6), *RE* 11.2 (1922), col. 1627; D.R. Dudley, o.c., 43; R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala 1948, 127-8; G. Giannantoni, o.c., 567.

Como en el caso de Crates es en este contexto donde se inserta la consideración de Demonacte como un ἀγαθὸς δαίμων. El paralelo es demasiado estrecho como para que Luciano no haya sido consciente de él. Es preciso concluir, por tanto, que Luciano está recurriendo a una tradición cínica, centrada preferentemente en la figura de Crates, para modelar sobre ella a su Demonacte. Tal recurso presupone la existencia de un público capaz de apreciar las resonancias de esta tradición. La comprensión de su desarrollo se plantea por ello como una exigencia para interpretar el pasaje de Luciano.

Los elementos que giran en torno a esta tradición no nos han sido conservados, como hemos visto, en textos anteriores a la época altoimperial. La tradición referente al apelativo "Abrepuestas" remonta sin duda alguna a Plutarco, quien ya hace uso de ella en términos muy similares a los utilizados posteriormente por Diógenes Laercio y Suda. Es probable, por otra parte, que al menos hasta él remontara el tema del ἀγαθὸς δαίμων. Juliano no nos ha dejado una mención inequívoca de la fuente de la que tomó el episodio de la designación de Crates como ἀγαθὸς δαίμων. Sin embargo ese pasaje es inmediatamente precedido por un comentario en el que Juliano recomienda la biografía de Crates escrita por Plutarco como fuente óptima acerca de este filósofo:

Si es preciso escribirte acerca de estas cosas tengo más sobre este hombre, pero si vienes a dar con lo que Plutarco de Queronea ha escrito sobre la vida de Crates no será necesario conocer nada más sobre él.

Las dos anécdotas que siguen, que Crates fue el maestro de Zenón y la alusiva al tema del ἀγαθὸς δαίμων, pueden interpretarse con facilidad como ejemplos de la información que Plutarco suministra. K. Funk¹⁶, quien llamó la atención acerca del paralelismo entre estas noticias referentes a Crates y el pasaje que nos ocupa, propuso como origen de todas ellas una perdida biografía de Crates escrita por Plutarco. Esta hipótesis, admitida posteriormente por Dudley, si no probada sí parece al menos razonable¹⁷.

Ahora bien, la conexión entre Crates y Diógenes en el tema del ἀγαθὸς δαίμων es obvia, tanto por la similitud de las noticias conservadas como por su carácter aislado, hasta donde sabemos, entre las fuentes antiguas. En esta conexión puede proponerse la existencia de una tradición mucho más antigua que Plutarco. El tema aparece en Diógenes Laercio en relación con la esclavitud de Diógenes. Pese a la incertidumbre en

¹⁶ K. Funk, "Untersuchungen über die Lucianische *Vita Demonactis*", *Philologus Supplementband* 10, Leipzig 1907, 619-620.

¹⁷ D.R. Dudley, *o.c.*, 42. Una dependencia de Luciano hacia Plutarco, por otro lado, también se ha sugerido para la perdida obra sobre Sóstrato a la que se hace alusión en la misma *Vida de Demonacte*. Cf. J.F. Kindstrand, "Sostratus-Hercules-Agathion-The Rise of a Legend", *Kungliga Humanistiska Vetenskapssamfundet i Uppsala* (1979-80), 50-79.

torno al origen de la tradición relativa a su esclavitud ninguna de las principales propuestas dadas a este respecto lo sitúan después del siglo III a.C., atribuyéndose bien a Menipo, bien a Bion de Borístenes, bien a una fuente común a ambos¹⁸. Por otro lado Ragnar Höistad¹⁹ conectó los pasajes de Diógenes Laercio 6.74 y Juliano 6.200B con el uso relativamente frecuente que Dion de Prusa hace de la expresión ἀγαθὸς δαίμων (4.29, 4.79-80, 23.6ss, 25.1, 69.4) para sugerir la posibilidad de que se tratara de una reminiscencia del cinismo antiguo. Con todo, lo cierto es que ninguno de los textos paralelos contemplados es anterior al siglo I d.C. y ninguno de los que contienen la alusión al ἀγαθὸς δαίμων es anterior al siglo II d.C. De las diversas alusiones que Diógenes Laercio hace a la esclavitud de Diógenes sólo aquella en que aparece el episodio del ἀγαθὸς δαίμων es mencionada sin indicación de la fuente²⁰.

Quizá una clave para comprender el desarrollo de esta tradición sea la clara diferenciación que observamos entre el pasaje referente a Diógenes y los dos referentes a Crates. En función del modo en que es empleado en Luciano, el motivo del ἀγαθὸς δαίμων aparece en el pasaje relativo a la esclavitud de Diógenes menos desarrollado que en los otros dos. La finalidad del comentario de Jeniades es mostrar la aptitud de Diógenes como pedagogo y en este sentido es clara la relación con los pasajes relativos a Crates. Sin embargo está del todo ausente la idea de una práctica habitual por parte del filósofo del tipo de predicación a domicilio que justifica la tradición en el caso de aquel.

Frente al anterior, los dos textos en los que se nos ha transmitido la consideración de Crates como un *demon* parecen manifestaciones de un desarrollo más específico de la tradición. Ahora bien, junto a los innegables paralelos ambos presentan ciertos puntos de divergencia que nos parecen interesantes. En el episodio de Juliano, por un lado, la denominación ἀγαθὸς δαίμων se inserta en el texto de una inscripción colocada en la entrada de las casas. En el episodio de Apuleyo, por otro lado, el apelativo de *lar familiaris* se asocia al establecimiento de un paralelismo entre Crates y Hércules. La comparación del cínico con Heracles constituye uno de los tópicos centrales del cinismo²¹. El desarrollo concreto del tópico en este caso destaca como elemento de com-

¹⁸ Un estado de la cuestión en G. Giannantoni, *o.c.* vol. 4, 453-9.

¹⁹ R. Höistad, *o.c.*, 168-9.

²⁰ R. Höistad, *o.c.*, 118-122; G. Giannantoni, *o.c.*, 455. En cuanto a la sugerencia realizada por Höistad no pasa de ser eso, una sugerencia, que, por otro lado, parte de una metodología diseñada precisamente para reconstruir genealogías de ideas y no para interpretar estas ideas desde el propio contexto del autor que las utiliza (R. Höistad, *o.c.*, 18-9). Una crítica sobre su tratamiento de Dion como fuente en P. Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Mesina-Florenca 1978, 544-5 quien, por otro lado, analiza en las páginas 323-7 y 367-9 la utilización que Dion hace del concepto "demon".

²¹ R. Höistad, *o.c.*, 22-72.

paración la filantropía. Mientras Hércules aparece como benefactor de los hombres en tanto vencedor de las fieras y monstruos que los acosan, Crates lo es en tanto domeñador de sus vicios, gracias a su actividad como guía moral de las familias:

Los poetas recuerdan cómo en otro tiempo Hércules sometió con valor a aquellos monstruos crueles, tanto hombres como fieras, y limpió de ellos el orbe terrestre. Del mismo modo fue este filósofo un Hércules contra la iracundia, la envidia, el deseo y otras monstruosidades e infamias del espíritu humano. Expulsó todas estas plagas de los corazones, limpió de ellas las familias, domeñó la maldad.

Ambos elementos colaterales, la comparación con Heracles y la inscripción en la puerta, aparecen combinados en conexión con la figura del cínico en la epístola 36 de Pseudo-Diógenes, datada por W. Capelle en el I a.C. y por V.E. Emeljanov en torno al II d.C.²². Se nos cuenta en ella cómo Diógenes viaja a Cízico y allí observa en la entrada de la casa de varios habitantes una inscripción apotropaica:

El hijo de Zeus, Heracles el de las bellas victorias, habita aquí, que no entre ningún mal²³.

Tras un inicial tratamiento cómico de esta inscripción, Diógenes pasa a convencer a su interlocutor de lo erróneo de esta práctica. En primer lugar observa que una inscripción capaz de alejar todo tipo de males habría de estar más bien colocada en las puertas de la ciudad que en la de los particulares, pues los males de la ciudad los afectan necesariamente. Aún mejor -continúa- debería estar inscrita en cada uno, pues es cada uno y no su casa la víctima del mal. En segundo lugar critica la creencia en la posibilidad de Heracles de habitar, siendo uno solo, en cada una de las casas. Es en este punto donde comienza la parte más interesante de la epístola. Al pedirle su interlocutor que proponga -pues la inscripción de Heracles no le convence- otra de mejor agüero, propone sustituir "Heracles" por "la pobreza". Pasa con ello a una defensa de la pobreza frente a aquellos que la consideran un mal. Defiende primero el ideal de autarquía, a continuación denuncia la maldad como única fuente de males y finalmente elogia a la pobreza como deseable por cuanto aleja los males auténticamente temibles, aquellos que ocasiona la riqueza. De ahí concluye:

²² W. Capelle, *De cynicorum epistulis*, Diss. Göttingen 1896; V.E. Emeljanov, *The Letters of Diogenes*, diss. Stanford 1967, citados en G. Giannantoni, *o.c.*, 552-3; A.J. Malherbe, *The Cynic Epistles. A Study Edition*, Atlanta 1986, 14-7.

²³ ὁ τοῦ Διὸς παῖς καλλίνικος Ἡρακλῆς
ἐνθάδε κατοικεῖ, μηδὲν εἰσὶτω κακόν.

Así que escribid que la pobreza habita con vosotros, y no Heracles. Pues ni siquiera tenéis miedo de los seres que Heracles puede matar, serpientes, toros, leones, cerberos, y a algunos incluso los cazáis vosotros mismos. Pero lo que la pobreza mantiene apartado, eso es temible²⁴.

Incapaz de convencer a su interlocutor de la anterior propuesta, Diógenes propone sustituir "Heracles" por "la justicia", término que su interlocutor cautamente añade a lo que ya estaba escrito.

Esta epístola es el desarrollo más amplio conservado de un tópico presente en otras fuentes, que se limitan a reproducir el elemento cómico inicial (Clem.Alex. *Strom.* 7.4.25-26; DL 6.39, 50; Theodoret. *graec.affect.cur.* 6.20. Cf. Gnom.Vat. 743 n1 564, donde la protagonista es una mujer). El contenido de la inscripción es una fórmula atestigüada epigráficamente en época helenística e imperial desde Asia a Italia y que presenta paralelos latinos y posteriores adaptaciones cristianas²⁵. El ejemplo más antiguo, conservado en un disco de arcilla descubierto en Gela, se remonta al inicio del siglo III a.C²⁶. Por tanto ya en ese momento pudo haberse desarrollado esta anécdota cínica.

Un desarrollo análogo de este caso particular en el marco de la reinterpretación cínica de la figura de Heracles aparece en Dion de Prusa (*Or.* 8.28). Como en el caso de la epístola de Pseudo-Diógenes, la costumbre de elevar plegarias a Heracles en busca de protección frente a la mala fortuna es mencionada por Dion en el contexto de una polémica frente a la visión popular del héroe²⁷:

Y a él (Heracles) todos dirigen plegarias para no ser ellos mismos desdichados, a él, que sufrió las mayores desdichas²⁸.

La comparación de Heracles con el cínico tal como aparece en la epístola 36 de Pseudo-Diógenes ofrece a nuestro juicio un marco en el que integrar los elementos divergentes de los testimonios de Apuleyo y Juliano. Pero precisamente el elemento que justificaba la comparación entre estos testimonios, la consideración del filósofo como un *demon*, no parece encontrar acomodo en este marco.

La expresión ἀγαθὸς δαίμων había desarrollado en el pensamiento griego una considerable diversidad de acepciones. En primer lugar ἀγαθὸς δαίμων aparecía como expresión indeterminada de todo lo que de bueno depara la suerte a una persona, como equivalente, prácticamente, de la

²⁴ Ps.Diog. *epist.* 36.6.

²⁵ O. Weinreich, "De dis ignotis quaestiones selectae", *ARW* 18 (1915), 8-18; M. Guarducci, *Epigrafía greca* vol. 3, Roma 1974, 326-9. La inscripción también es indirectamente mencionada por el epitomista Pedro Patricio en DC.73.22.3.

²⁶ M. Guarducci, *loc.cit.*

²⁷ R. Höistad, *o.c.*, 52.

²⁸ Trad. G. Morocho.

expresión ἀγαθὴ τύχη (Procl. *In rempubl.* 619b-c). Por otro lado podía englobarse bajo este término a toda entidad sobrenatural a la que se consideraba responsable de algún tipo de influencia benéfica, con lo que la expresión adquiriría un mayor grado de determinación. De ese modo toda divinidad en cuanto benéfica era susceptible de recibir este epíteto (Así, p.ej. DL 1.8). Sin embargo a partir de época helenística se iría haciendo dominante la acepción restringida de *demon* como entidad intermedia entre los hombres y los dioses (p.ej. Pl. *Smp.* 202d-203a). Finalmente la expresión desarrolla una acepción de contenido psicológico a medida que se desarrolla la idea del δαίμων como el elemento divino que habita en el individuo y que marca su destino. El ἀγαθὸς δαίμων se muestra entonces como el numen protector del individuo, inseparable de él pero a su vez percibido como una entidad externa (P.ej. Dio. *Or.* 23.6-12; 25.1; Euseb. *PE.* 13.13.59; Heraclit. Fr.119 Diels). La diversidad de acepciones, cuya complejidad sólo hemos pretendido esbozar, esconde en todos los casos un común denominador. El ἀγαθὸς δαίμων se muestra siempre como el agente o la expresión de algún tipo de influencia benéfica sobre los hombres, percibida como externa y de origen superior a ellos²⁹.

La aplicación a personas vivas del apelativo ἀγαθὸς δαίμων parece arrancar de su uso en referencia a difuntos. Éste parte de la idea de que el *demon* de un individuo le sobrevive a su muerte y es capaz de procurar beneficios o perjuicios a los vivos (Apul. *Deo Socr.* 15; Luc. *Luct.* 24). Es una creencia de gran importancia en la magia, en la que frecuentemente los muertos son invocados bajo la designación de *démones*. Encontramos dos contextos diferentes en los que el difunto es considerado un ἀγαθὸς δαίμων. En primer lugar el término aparece en inscripciones funerarias, sobre todo carias, aplicado a miembros fallecidos de las familias. A menudo no está bien definido el grado de identificación del difunto con el ἀγαθὸς δαίμων invocado en la inscripción, pero al menos en algunos ejemplos la identificación parece clara (*IK* 25, 32 (Parion); *IK* 28.2, 370 (Iaso); *IK* 34, 429; 443; 472; 480 (Milasa)). En segundo lugar sabemos por Proclo que el apelativo se aplicó a personas fallecidas que en vida realizaron actos destacados en favor del bien común (Procl. *in rempubl.* 615B³⁰). Platón (Pl. *Crat.* 398b), que interpreta esta costumbre desde la perspectiva moral socrática, da un paso más allá, planteando la posibilidad de dar el nombre de *demon* a todo hombre bueno, tanto una vez muerto como aún en vida. Un paso similar tendrá

²⁹ Como síntesis a este respecto ver Andres, s.u. "Daimon", *RE Suppl.* 3 (1918), col. 267-322; Ganschietz, s.u. "Agathodaimon" (n. 1), *RE Suppl.* 3 (1918), col. 37-59; G.Luck, *Arcana mundi. Magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*, Madrid 1995, 203-216.

³⁰ "Y a muchos de ellos (que han salvado a la ciudad) los oráculos nos mandaron honrarlos con la consideración de *démones* buenos, como a Codro, que se entregó a los enemigos por la ciudad".

frutos en el pensamiento político. Dion de Prusa (Dio. Or. 25) plantea la posibilidad de considerar al gobernante como un *demon* dada su capacidad de influencia sobre los destinos de aquellos a quienes gobierna. En efecto, podría amoldarse -dice- a la definición de *demon* de la que previamente ha partido: aquello que, estando fuera del hombre, lo domina y según lo cual cada uno vive en la condición en la que lo hace (Dio, Or. 25.1)³¹. Es acorde con esta idea el que Elio Aristides (III L-B 219-220) aplique el término ἀγαθὸς δαίμων a Temístocles, que con su iniciativa personal se erige en salvador de los griegos frente a la amenaza persa. Varios testimonios muestran, en fin, cómo Nerón recibió en vida este sobrenombre (ἀγαθὸς δαίμων τῆς οἰκουμένης), asociado directamente a su papel de benefactor (C.T. Newton (ed.), *The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum* vol. 4, Milan 1979, n1 1067; POxy. 1021)³².

Con el planteamiento de Platón, en el que implícitamente se hace la transposición de una virtud en el sentido político a una virtud en el sentido filosófico, enlaza la consideración del filósofo como un “hombre demoníaco”, que tendrá una gran relevancia en el pensamiento posterior. Sin embargo la identificación explícita de un filósofo con un ἀγαθὸς δαίμων, tal como se presenta en el caso de Diógenes, Crates y Demonacte, constituye, hasta donde sabemos, un caso aislado. ¿Cómo debemos, pues, interpretar el uso de la expresión ἀγαθὸς δαίμων en el caso que nos ocupa?. Es evidente que la idea central que se busca expresar mediante la identificación entre el cínico y un *demon* es la influencia benéfica que con su presencia aquel ejerce en las casas. La aplicación del epíteto a gobernantes y hombres de virtud muestra que este tipo de analogía era formulable. Ahora bien, la *interpretatio* que Apuleyo ha hecho de su fuente griega nos da más información acerca de los condicionantes formales de esta imagen. Revela, en efecto, cómo la vinculación al ámbito doméstico es central en esta identificación entre el filósofo y el *demon*. La traducción de δαίμων por *lar familiaris* no es de ningún modo mecánica. En *Sobre el dios de Sócrates* Apuleyo desglosa en términos latinos el campo semántico de la palabra δαίμων. Uno de estos términos es *lar*, por el que Apuleyo entiende aquellas almas de difuntos que, gozando de las correctas atenciones por parte de sus descendientes, habitan la casa como númenes protectores (Apul. *de deo Socr.* 15). Como numen protector de la casa era invocado el Heracles de la inscripción apotropaica comentada. A esta función aparece también vinculada la fórmula ἀγαθὸς δαίμων.

³¹ cf. P. Desideri, *o.c.* 323-7, 370.

³² En el caso de Nerón, sin embargo, hay que contar con implicaciones ideológicas más específicas. Ver, en este sentido, el comentario al epígrafe en W. Dittenberger, *OGIS*, n1 2.666.

Plutarco afirma que Timoleón consagró su casa al ἀγαθὸς δαίμων (Plut. *de laude ipsius*, 542E. Cf. Plut. *Vit. Timol.* 36.6 (253D)). Consagraciones similares nos son conocidas a través de la epigrafía. En un suelo de mosaico datable en la segunda mitad del siglo I a.C. y situado en la habitación principal de una casa de Ampurias, la buena fortuna es salu- dada en estos términos:

Χαῖρε, ἀγαθὸς δαίμων³³.

Altars domésticos presentan dedicatorias al ἀγαθὸς δαίμων (IG XII.3 Suppl. 1319-22 (Tera)), asociadas en ocasiones a la ἀγαθὴ τύχη (IG XII Suppl. 378 (Tasos); IG XII.3.436; IG XII.3 Suppl. 1323 (Tera); IK 24.2, XXVIII (Esmirna)) o a alguna divinidad concreta (IG XII.3 Suppl. 1366 (Tera): con Zeus Soter; IK 14, 1255 (Éfeso): con Ártemis Soteira). Estos altares domésticos cumplen el mismo papel que los epígrafes inscritos junto a las puertas. Así, en alguna ocasión han sido el soporte elegido para la inscripción apotropaica de Heracles (IK 34, 343 (Milasa)). Como en el caso de ésta, la cronología de los altares al ἀγαθὸς δαίμων podría remontarse en algún caso tan lejos como el s.III a.C. (IG XII.3 Suppl. 1319).

La epigrafía funeraria a la que más arriba se hizo alusión justifica, por otro lado, el que Apuleyo haya visto en este ἀγαθὸς δαίμων protector de las casas con el que se ha comparado a Crates un numen familiar comparable a los lares latinos. En efecto, como él afirma en su comparación, el ἀγαθὸς δαίμων del difunto ha de ser propiciado. Una respuesta oracular de Apolo a un tal Posidonio encontrada en Halicarnaso (s.III-primera mitad del s.II a.C.) recomienda que en lo sucesivo tanto él como sus descendientes honren y propicien con sacrificios al ἀγαθὸς δαίμων del propio Posidonio y de su madre (C.T. Newton, *o.c.*, n1 896). Más cercano a la forma que presenta la inscripción conservada en Juliano es el ejemplo que proporciona la inscripción IK 28.1, 116 (Iasos). En ella Trasilo aparece honrando, junto con familiares y amigos, a su difunto hermano Isócrates como δαίμων ἀγαθὸς (τιμῶντας Ἴσοκράτην δαίμονα ἀγαθόν). Fórmulas, en fin, como la que aparece en IK 25, 32 (Parion), “ἀγαθῶι δαίμονι Πομπήι Ἰμέρωτι. Χαῖρε”, ofrecen en el plano formal un paralelo interesante con el testimonio de Juliano³⁴.

En conclusión, inscripciones dedicadas al ἀγαθὸς δαίμων cumplie- ron la misma función que la inscripción de Heracles que hemos visto en

³³ M. Almagro, *Las inscripciones ampuritanas griegas, ibéricas y latinas*, Barcelona 1952, n1 22; M. Guarducci, *o.c.*, 324.

³⁴ Muy similares son las fórmulas que muestran los epígrafes funerarios. A este respecto son interesantes los epígrafes IK 28.2, 370 (Iasos) y SEG 27.850, el segundo de época altoimperial. También de gran interés es el paralelo que ofrece el uso del latín *genius* en contextos funerarios (CIL 6.7806: *genio L. Iulio L. f. Magno*; 11429. Cf. Serv. *In Verg. Georg.* 3.417: ...ἀγαθῶι δαίμονες, quos latine genios uocant).

la epístola de Pseudo-Diógenes. La inscripción mencionada por Juliano supondría, por tanto, la reelaboración cínica de una práctica epigráfica real, del mismo modo que lo era la propuesta de Diógenes, “la justicia vive aquí, que no entre ningún mal”, en Ps.-Diog. *epist.* 36.6. La equivalencia funcional del ἀγαθὸς δαίμων/*lar familiaris* con el Heracles protector de la casa nos permite integrar este elemento dentro del marco que ofrece la epístola 36 de Pseudo-Diógenes.

A partir de estas consideraciones proponemos la siguiente hipótesis. Las noticias referentes a la equiparación del filósofo con un ἀγαθὸς δαίμων son testimonio de una tradición cínica destinada, al menos en su desarrollo final, a legitimar la actividad del cínico como consejero moral en el ámbito doméstico. Para ello se ha partido de un motivo tomado de la realidad: la costumbre de confiar la protección de las casas a determinados númenes mediante la colocación de inscripciones junto a las puertas. Con la ayuda de este motivo se ha expresado una enseñanza moral: sólo la virtud, y no ayuda sobrenatural alguna, puede garantizar el alejamiento de los auténticos males que pueden afectar el hogar. Hasta aquí llega la epístola de Pseudo-Diógenes, pero el testimonio de Apuleyo permite suponer un desarrollo ulterior en la utilización del motivo inicial. El énfasis se sitúa ahora en la comparación entre esta ayuda sobrenatural y el filósofo cínico, que mediante su enseñanza aleja de las casas los auténticos males. Las imágenes del ἀγαθὸς δαίμων y de Heracles serían igualmente válidas como representación de esta ayuda sobrenatural. Parece, con todo, más coherente pensar en la anterioridad del recurso a Heracles, dado que la comparación entre éste y el cínico, así como la reinterpretación polémica de su figura frente a las concepciones populares, constituyen un tema central en la propaganda cínica. La sustitución de la figura de Heracles por la del ἀγαθὸς δαίμων podría obedecer bien a cambios en la religiosidad de la que se parte, bien a meros cambios en la moda epigráfica, bien al intento de aportar algún matiz diferenciado a la comparación. Un último desarrollo de ésta lo constituiría el paso hacia la identificación del filósofo con el *demon*. Ésta sólo se hace explícita de modo inequívoco en los paralelos de Apuleyo y Juliano. En efecto, la exclamación de Jeníades en DL 6.74 no implica necesariamente tal identificación. La expresión ἀγαθὸς δαίμων en este caso puede estar aludiendo sencillamente al resultado de la influencia benéfica de Diógenes, no a él mismo. La traducción se orientaría entonces más bien en este sentido: “la buena suerte ha entrado en mi casa”, siendo aquí ἀγαθὸς δαίμων equiparable a ἀγαθὴ τύχη. De ser así, también en este aspecto, como ocurría con respecto a la justificación de la estancia del cínico en las casas, el pasaje de Diógenes Laercio se muestra diferenciado con respecto a las noticias referentes a Crates. Dado el escaso número de paralelos con el que contamos no es fácil saber si esta diferenciación del pasaje de Diógenes es reflejo de su per-

tenencia a un estrato anterior en la configuración de la tradición o sencillamente fruto de un desarrollo paralelo. Lo cierto es que es a la forma que esta tradición muestra en las noticias referentes a Crates a la que estructuralmente más se acerca el pasaje de Luciano.

La existencia en época altoimperial de una tradición, quizá proveniente del cinismo antiguo, que conectaba la presencia benefactora del cínico en las casas con su equiparación con un ἀγαθὸς δαίμων es un serio obstáculo para una utilización acrítica de este pasaje como fuente acerca del papel de la religión en la manutención del cínico. Una conclusión lógica de las consideraciones anteriores es que Luciano habría recurrido sencillamente a un tópico literario para conectar a su maestro con la cara más amable del cinismo antiguo, aquella representada por Crates. Su objetivo no sería sino resaltar la autoridad de Demonacte como mediador en conflictos domésticos. El asunto, en definitiva, no tendría nada que ver con la expresión de una manifestación religiosa concreta. Pero esta conclusión no es suficiente. Es preciso no sólo detectar el tópico sino comprender la función que éste cumple en el contexto de la obra y desde la que se justifica el que Luciano haya elegido recurrir precisamente a él.

En la *Vida de Demonacte* el recurso a manifestaciones de religiosidad para expresar el grado de veneración alcanzado por un personaje no es exclusivo de este pasaje. Poco más adelante se nos narra cómo tras la muerte de Demonacte la propia piedra sobre la que se sentaba llegó a convertirse en objeto de devoción religiosa, y era coronada en su honor y considerada sagrada (Luc. Dem. 67). Por otro lado, al principio de la obra Luciano realiza el elogio de un tal Sóstrato, a quien -dice- “los griegos llamaban “Heracles” y creían que lo era” (Luc. Dem. 1). Tanto en Sóstrato como en Demonacte estas manifestaciones son presentadas como pruebas de su excepcionalidad. Tal valoración choca a cualquier lector de Luciano de Samosata cuando las compara con las severas censuras que habitualmente dirige contra manifestaciones contemporáneas muy similares. *Sobre la muerte de Peregrino Proteo y Alejandro o el falso profeta* son ejemplos suficientemente concluyentes de hasta qué punto Luciano se enfrenta a la proliferación en su época de ese tipo de figura carismática objeto de veneración religiosa que se ha dado en llamar θεῖος ἀνὴρ³⁵. Aun el fenómeno del culto ante piedras ungidas y corona-

³⁵ M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris 1937, 237-260. Sobre el θεῖος ἀνὴρ ver especialmente: L. Bieler, *ΘΕΙΟΣ ἄΝΕΡ. Das Bild des “göttlichen Menschen” in Spätantike und Frühchristentum*, (Viena 1935-6), Darmstadt 1976; G. Fowden, “The Pagan Holy Man in Late Antique Society”, *JHS* 102 (1982), 33-59; G. Anderson, *Sage, Saint and Sophist. Holy Men and their associates in the Early Roman Empire*, Londres-Nueva York 1994.

das merece por su parte comentarios críticos en Luc. *Alex.* 30 y Luc. *Deor. Con.* 12. De hecho se trata de un tópico empleado en diversos autores antiguos para hacer alusión a formas ingenuas de religiosidad (Apul. *Apol.* 56; Arn. *adv. nationes* 1.39; Clem. *Alex. Strom.* 7.4.26; Thphr. *Char.* 16.5; Tib. 1.1.11-2)³⁶.

M. Caster justificó la aparición de estos rasgos de religiosidad como una concesión a la espiritualidad de la gente sencilla que veneró a Demonacte³⁷. Sin rechazar esta respuesta, a mi juicio el propósito de Luciano es menos inocente. La chocante atmósfera religiosa común al final de la obra y a la alusión a Sóstrato puede explicarse en el marco de la campaña emprendida por Luciano contra figuras carismáticas como Peregrino o Alejandro de Abonutico. Frente a estas figuras la *Vida de Demonacte* y la perdida obra dedicada a Sóstrato (Luc. *Dem.* 1) habrían de presentar un contramodelo. Demostrarían cómo, sin recurrir a las teatralidades y engaños propios de aquellos, sin abusar, como ellos, de las esperanzas y miedos de los hombres (Luc. *Alex.* 8; *Dem.* 20), con sólo la excelencia moral de sus vidas, estos personajes habrían sido capaces de alcanzar iguales cimas de aprecio y respeto popular y, como resultado de ello, suscitar, sin pretenderlo, similares muestras de veneración religiosa. Con arreglo a este objetivo Luciano ha recurrido a la yuxtaposición de diversos tópicos que coinciden en presentar formalmente una atmósfera religiosa. El juego de Luciano consiste en que buena parte de estos tópicos beben de una tradición que, frente a las corrientes religiosas de su tiempo, a sus ojos aparece como respetable, la propia del cinismo moderado, desde cuya perspectiva aquellos reflejan un contenido muy diferente del que presentan en apariencia. Así, la tradición relativa al *ἀγαθὸς δαίμων*, concebida desde una postura crítica frente a las formas corrientes de religiosidad, adquiere en el contexto de la obra la apariencia de una anécdota propia de un "hombre divino". Se convierte, de ese modo, en contrapartida irónica de una tradición fuertemente operante en la sociedad de Luciano. Desde esta interpretación podemos concluir que, si bien Luciano está utilizando modelos literarios previos, cuya antigüedad es, en cualquier caso, incierta, los emplea como medio para reflejar ante su público rasgos de una religiosidad real de su tiempo.

Así pues, y desde estos presupuestos, ¿qué aporta el presente pasaje a la cuestión inicialmente planteada, esto es, al papel que juega la religión en la subsistencia del modo de vida cínico? Volvamos a la cuestión previa, ¿qué justifica que este tipo de filósofo mendicante pueda confiar en vivir de lo que podríamos llamar su oficio? Intentemos esbozar en qué consiste éste.

³⁶ M. Caster, *Études sur Alexandre ou le Faux-Prophète de Lucien*, Paris 1938, 55-6.

³⁷ M. Caster, *o.c.* (1937), 220: *ces expressions dépeignent très simplement et naïvement, sans critique et -car il faut toujours songer à la littérature - dans la tradition de ἀπομιμητόνεια - l'admiration des braves gens pour Dímonax*. En una línea similar se mantiene C.P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge 1986, 97-8.

El servicio que el cínico pretende rendir a la sociedad es el de mostrarle, mediante el propio ejemplo de su vida, un modelo vivo de perfección moral, el de un hombre que gracias a su libertad y autarquía tiene garantizada su felicidad no importa frente a qué adversidades. La imagen del cínico gozaba de una tradicional autoridad moral. La propia estructura de los ataques que conocemos contra el cinismo contemporáneo por parte de escritores altoimperiales lo prueba. Tanto en el caso de Luciano (Luc. *Fug.* 12-21) como en el de Dion de Prusa (Dio. *Or.* 32.9-11; 72.4) o Epicteto (Epict. *Diss.* 3.22.10, 50, 80) los ataques a los cínicos de la época se fundan constantemente en la apropiación de un cinismo ideal que se establece como contrapunto al cinismo actual³⁸.

Esta autoridad moral era posibilitada por un distanciamiento ritualizado del cínico con respecto a la sociedad, marcado no sólo por su renuncia a los patrones establecidos de moralidad sino, aún más, por su renuncia a la posesión de bienes y su ruptura con los vínculos sociales (Epict. *Diss.* 3.22.69)³⁹. Por ello el cínico disfruta de una posición privilegiada como consejero privado, árbitro y mediador. Esa es precisamente la función que vemos cumplir en numerosas ocasiones al filósofo cínico. Demonacte media en disputas familiares (Luc. *Dem.* 9, 48), arbitra en los conflictos políticos (9, 65) y en general aconseja sobre todo tipo de materias (8, 25, 36, 52). El cínico ideal de Epicteto se dedica a vigilar la adecuada marcha de la vida privada de la comunidad (Epict. *Diss.* 3.22.72). Dion de Prusa, tan pronto como es reconocido como filósofo por su hábito, comienza a ser abordado por numerosas personas en busca de consejo moral (Dio. *Or.* 13.10-2). Naturalmente esta posición ideal de neutralidad se encuentra siempre en tensión con la subsistencia en el cínico de ineludibles solidaridades sociales de base. Estas entran en juego desde el momento en que se exige como presupuesto para la actividad del cínico una formación cultural que es la propia de una élite social⁴⁰.

El oficio del cínico frente a la sociedad consiste, pues, en mostrarse como modelo moral y en servir de consejero, educador y, en definitiva,

³⁸ El tratamiento culminará dos siglos después en la visión del cinismo que presenta el emperador Juliano. Sobre los "espejos deformantes" que esta idealización impone sobre la imagen del cinismo cf. M.-O. Goulet-Cazé, *o.c.*, 2763-2781; M. Billerbeck, "Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien", en M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements* (Actes du colloque international du CNRS (Paris, 1991)), Paris 1993, 319-338.

³⁹ Sobre la función de este abandono parcial de la sociedad ver, sobre todo, J. Hahn, *o.c.*, 40, 58, 167ss, 206; también D.R. Dudley, *o.c.*, 52.

⁴⁰ Así, Luciano destaca en Demonacte su alta cuna y su cultura literaria, mientras en *Los fugitivos* censura a aquellos artesanos que han decidido adoptar el modo de vida cínico por hacerlo sin haber podido contar por su extracción social con tal educación (Luc. *Dem.* 3-4; *Fug.* 12-3. cf. *Vit. Auct.* 11; *Bis. Acc.* 6). En la base de la división entre el "buen" cinismo y el "mal" cinismo siempre es fácil ver una raíz social. Ver J. Hahn, *o.c.*, 111-2.

guía espiritual. A cambio de ello recibe hospitalidad y sustento. Así, en la epístola 38 de Pseudo-Diógenes se describe cómo numerosas personas ofrecen dinero y regalos a Diógenes y otros le invitan a cenar tras ver cómo predica y ejerce la *kratería* (Ps.Diog. *epist.* 38.3). Por ello estos donativos no son considerados por el cínico como una limosna, sino como contrapartida a un servicio que él ha prestado. Cuando en la mencionada epístola la gente ofrece regalos a Diógenes, éste sólo acepta de quienes muestran haberse beneficiado de su enseñanza, pues “no es honesto tomar nada de quien nada ha recibido” (Ps.Diog. *epist.* 38.4). El cínico, nos dice la epístola 10 de Pseudo-Diógenes, no pide a cambio de nada, sino que lo hace “por la salvación de todos”, de modo que, obteniendo lo necesario para vivir de acuerdo con la naturaleza, puede devolver mucho más de lo que ha pedido (Ps.Diog. *epist.* 10.1). De ese modo la propaganda cínica establece una diferencia entre el acto de mendigar (*αἰτεῖν*) y el acto propio del cínico, reclamar (*ἀπαίτεῖν*) lo que es suyo (DL 6.46; Ps.Crates, *epist.* 2)⁴¹.

Por otro lado la guía espiritual no es el único provecho que el benefactor puede obtener de su inversión en el cínico. Y es que el cínico no acepta regalos ni favores de cualquiera. Los benefactores de Diógenes en Ps.Diog. *epist.* 38.4 pueden sentirse agradecidos por la aceptación de sus regalos, índice de su progreso moral. El cínico debe aceptar sólo del digno (Ps.Crates, *epist.* 22), del sabio (Ps.Crates, *epist.* 36), del “iniciado en la filosofía” (Ps.Crates, *epist.* 2). Odiseo es censurable para el autor de la epístola 19 de Pseudo-Crates por haber aceptado de todos los que le ofrecieron. Epicteto (Epict. *Diss.* 3.22.62-6) dice que el cínico no ha de considerarse amigo de cualquiera, sino sólo de alguien digno y pre-

⁴¹ En la base de este tipo de reivindicación se encuentra, por otro lado, una particular concepción cínica de la propiedad, enfrentada en el plano teórico con el concepto de propiedad privada. Con esta concepción enlaza, desde una perspectiva no exenta de humor, el célebre silogismo que afirma que todo es del sabio, puesto que todo es de los dioses, el sabio es amigo de los dioses y los amigos lo tienen todo en común (DL 6.37; 72; Ps.Crates, *epist.* 26; 27; Ps.Diog. *epist.* 10. Sobre el carácter paródico de este silogismo: R.B. Branham, “Diogenes’ Rhetoric and the Invention of Cynicism”, en M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet (eds.), *o.c.*, 459-460). Una formulación de esta postura frente a la propiedad, expresada en un tono igualmente religioso, aparece en *El cínico* de Pseudo-Luciano (7): *Pues que la divinidad se asemeja al buen anfitrión y ha puesto sobre la mesa abundantes, variados y distintos manjares que se adaptan a todos; unos para los que están sanos, otros para los enfermos, unos para los fuertes, otros para los débiles, no para que todos utilicemos todos, sino para que cada uno los utilice de acuerdo con las necesidades que por a, por b, o por c tenga* (Trad. J.L. Navarro González). Su postura es cercana a aquella atribuida al idealizado filósofo Nigrino en Luc. *Nigr.* 26: *quería decir, en mi opinión, que no somos dueños de cosa alguna por derecho natural, sino que por costumbre y herencia alcanzamos el disfrute de ellas indefinidamente, y somos considerados dueños por breve tiempo* (Trad. A. Espinosa). También Elio Aristides revela en su invectiva contra los cínicos (III L-B 663-695) rasgos de esta concepción de la propiedad: “éstos han denominado al despojar, tener en común” (666), creen -dice- que “coger (es) mostrarse humano” (668) (Trad. L.A. Llera).

⁴² Trad. P. Ortiz García.

gunta: ¿o te parece que porque le salude (el cínico) cuando se le acerca es amigo suyo y que él ha de considerarle digno de ir a su casa? (3.22.64)⁴². El cínico de Pseudo-Luciano define el aspecto exterior de un cínico como el atuendo y el porte propios del hombre de bien (Ps-Luc. *Cyn.* 16). Éste le permite alejar a los ignorantes y afeminados y atraer sólo a “los más listos, los más discretos y los más ansiosos de virtud”, y continúa, “esos son sobre todo quienes se me acercan, y con su compañía disfruto. Y no presto atención a las puertas de los que se llaman felices, pues considero lujo sus coronas de oro y su púrpura y me río de ellos⁴³” (Ps-Luc. *Cyn.* 19. cf. Ps.Crates, *epist.* 23). De cara a la sociedad, por tanto, el huesped o el benefactor del cínico con su acto no sólo evitaba una desagradable crítica por parte de éste sino que además se beneficiaba de su proximidad, mostrándose como un hombre digno de tal compañía. De ese modo el cínico se muestra como un auténtico transmisor de prestigio.

Ahora bien, el funcionamiento de esta relación entre cínico y donante presupone, por un lado, un considerable grado de aceptación social de la autoridad moral del cinismo en cuanto institución y, por otro, la capacidad personal del cínico para encarnar tal autoridad. Es en la configuración de esta autoridad, tanto a nivel institucional como a nivel personal, donde la religión cumple un papel muy destacado.

El cinismo en cuanto institución había asumido elementos religiosos desde antiguo, elementos que se multiplicaron y acentuaron ante las transformaciones sufridas por la religiosidad en época altoimperial⁴⁴. Lamentablemente el hecho de que buena parte de nuestras fuentes sobre el cinismo clásico provenga de época altoimperial dificulta la tarea de discernir entre los elementos religiosos provenientes del antiguo cinismo y los que reflejan realidades contemporáneas. Basta sin embargo para nuestro objetivo con una rápida mirada sobre los elementos religiosos que la tradición cínica había acumulado a la altura de su florecimiento altoimperial.

El núcleo de la conexión entre la imagen del cínico y la religión es la idea clásica de que el sabio está más cerca de la divinidad que los restantes hombres. A la divinidad se aproxima el sabio cínico a causa de su

⁴³ Trad. J.L. Navarro González.

⁴⁴ El recurso a estos elementos religiosos como definidores del cinismo ideal frente a su sociedad no se contradice con el agnosticismo con el que, convincentemente, O. Goulet-Cazé ha caracterizado la postura del primer cinismo frente a la religión (M.-O. Goulet-Cazé, “Les premiers Cyniques et la religion”, en M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements* (Actes du colloque international du CNRS (Paris, 1991)), Paris 1993, 117-158. Para una visión contrapuesta acerca de la postura cínica frente a la religión, H. Rahn, “Die Frömmigkeit der Kyniker”, *Paideuma* 7 (1959/61), 280-292). Acerca de las transformaciones sufridas por la religiosidad sobre todo a partir del siglo II d.C.: E.R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, (Londres 1968) Madrid 1975; F. Gascó, “El asalto a la razón en el s. II d.C.”, en Id., *o.c.*, 175-193.

libertad (DL 6.104; Ps.Luc. *Cyn.* 12; Ps.Crates, *epist.* 11), la perfección moral lograda con ella (DL 6.51) y, resultado directo de ello, la felicidad. Sobre este núcleo observamos una creciente enfatización en la relación directa entre el cínico y la divinidad y en la consiguiente capacidad del cínico de influir benéficamente en su entorno. El cínico es llamado el "perro celeste" (οὐράνιος κύων: DL 6.76-7; κύων ὁ οὐρανοῦ: Ps.Diog. *epist.* 7.1), señalando su relación directa con Zeus conseguida mediante una vida acorde con la naturaleza. Por cuanto enseña la vía hacia la perfección moral y acecha y censura las desviaciones de ella, es descrito como heraldo y espía de la divinidad (Epict. *Diss.* 3.22.23-4; 69. Cf. DL 6.43; 102). La elección del κυνικὸς βίος, nos dice Epicteto, no puede ser independiente de una llamada divina (Epict. *Diss.* 3.22.2, 53). El motivo de la conversión al cinismo como resultado de un oráculo aparece presente tanto en el caso de Diógenes (DL 6.20-1; Iul. *Or.* 6.199B) como en el de Dion de Prusa (Dio. *Or.* 13.9)⁴⁵. Dion (*Or.* 32.12) se presenta ante Alejandría como consejero enviado por los dioses. Se acentúa así en el cinismo un espíritu de misión. Su objetivo es "la salvación de todos" (Ps.Diog. *epist.* 6)⁴⁶. Como emisario de Dios cumpliendo una misión divina, el mantenimiento del cínico ya no aparece sencillamente como la contrapartida a un servicio que da éste, se convierte en un acto de piedad, análogo, en cierto modo, a aquel del que se benefician los sacerdotes mendicantes⁴⁷.

La excelencia moral y la capacidad de influir benéficamente en el entorno son, en fin, los cauces mediante los cuales el cínico ideal entra a los ojos de la sociedad griega en contacto con lo divino. La tradición

⁴⁵ Es muy posible que en el caso de Diógenes el motivo del oráculo apareciera originariamente en clave satírica. Sin embargo a nuestro juicio lo realmente interesante es que en época altoimperial Diógenes Laercio pueda considerar esta historia como algo serio.

⁴⁶ Esta imagen culminará tardíamente en la interpretación que Juliano realiza de Diógenes como modelo de piedad que en todas sus actuaciones responde a la vocación del Apolo delfico (Iul. *Or.* 6.188A; 7.211B-213A).

⁴⁷ Se trata, por tanto, de un acto de piedad cualitativamente diferente de la limosna cristiana, por cuanto no parte de la caridad. Un paralelo más próximo dentro del cristianismo sería el derecho reconocido al apóstol de vivir de su predicación (I Cor 9.4-18; Gal 6.6; 2 Tes 3.8-9; *Didaché* 13.1-7; Or. *Cels.* 3.9). Para una comparación entre el fenómeno cínico y el cristiano: F.G. Downing, "Cynics and Early Christianity", en M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *o.c.*, 281-304; Id., *Cynics and Christian Origins*, Edinburgo 1992; F. Gascó, "Cristianos y cínicos, una tipificación del fenómeno cristiano durante el siglo II", en Id., *o.c.*, 63-72. Acerca de la beneficencia en la antigüedad y sus presupuestos éticos en contraposición a la tradición cristiana: H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege in vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem "Moral und Gesellschaft"*, Utrecht 1939 (con un breve tratamiento de la figura del filósofo mendicante en páginas 212-3). Para Bolkestein en la moral griega, en contraposición a la egipcia y hebrea, "nunca se describe como un deber importante de los ricos alimentar a los hambrientos, dar de beber a los sedientos, vestir a los desnudos o aun ayudar a viudas y huérfanos. A la limosna, que también ha existido en Grecia, se le niega con insistencia el carácter de un virtud: para ello es demasiado insignificante, exige demasiado poco del donante" (150).

relativa a la aplicación del apelativo ἀγαθὸς δαίμων a un cínico es, como vimos, expresión del segundo de esos cauces. En todos estos pasajes en los que de un modo u otro se establece una vinculación entre el cínico y la divinidad ese influjo benefactor que es expresado como divino es de naturaleza estrictamente moral. En principio nada nos indica que sea de otro modo en lo que respecta al uso del apelativo ἀγαθὸς δαίμων en el pasaje de Luciano, modelado sobre la tradición de Crates.

La excelencia moral, en efecto, sigue siendo para Luciano la base de la excepcionalidad de Demonacte. Sin embargo otros elementos nos hacen ver cómo en él se ha dado un paso más allá, y esto es lo más interesante del pasaje. Su influjo se abre ahora a esferas ajenas a la moralidad. Las panaderas que intentan que Demonacte les acepte el pan no buscan que de ese modo Demonacte ratifique su progreso moral. Sencillamente buscan que les de suerte. El acto de aceptar el pan se ha convertido, así, en una bendición. A la capacidad de influencia moral del filósofo mediante su enseñanza se ha sumado una capacidad de influencia física, directa, superior al común de los humanos. A su muerte aún se esperan de Demonacte determinados beneficios que, a juzgar por otras menciones que se hacen a este tipo de piedras coronadas y ungidas, pueden ser atender a plegarias (Clem.Alex. *Strom.* 7.4.26; Luc. *Alex.* 30; Arn. *adv.nationes* 1.39) o emitir oráculos (Luc. *Conc.Deor.* 12).

Para comprender esta evolución es preciso apartarse de la perspectiva desde la que hasta ahora hemos analizado la función de la religión en la propaganda cínica. La religión, en efecto, no ofrece tan sólo un lenguaje desde el que el cinismo como institución pueda definirse frente a su sociedad, sino que además condiciona la forma en que ésta eventualmente reconocerá al cínico individual la autoridad moral que su misión le exige. El carácter radicalmente práctico del cinismo impone en sus representantes un fuerte peso en las capacidades personales. El cínico como individuo ha de ser capaz de concentrar a los ojos de los que le rodean las expectativas a las que le vincula el cinismo como institución. Para ello no es suficiente la virtud. Precisa, sobre todo, de una fuerte capacidad de atracción personal. El carisma es, dada la naturaleza del cinismo, una cualidad consubstancial al cínico, que prima sobre la disciplina de escuela. Por ello el cinismo a través de sus representantes concretos necesariamente se ve sometido al influjo del conjunto de representaciones mediante las cuales la sociedad en cada momento percibe y reconoce el carisma.

Ello es especialmente evidente en el siglo II d.C. Una religiosidad marcada por el anhelo de Dios condujo a la búsqueda de vías más directas de comunicación con la divinidad y a la debilitación de las barreras entre dioses y hombres. Producto de esa atmósfera es el florecimiento de la figura del θεῖος ἀνὴρ, bajo la que se agrupa una desigual amalgama

de personajes carismáticos considerados intermediarios privilegiados entre la divinidad y los hombres y a los que se atribuye no sólo una elevada moralidad sino sobre todo la capacidad de actuar de un modo prodigioso sobre la naturaleza, los hombres y los *démons*. La imagen del filósofo pronto ha de enfrentarse a esta realidad y, fruto de este enfrentamiento, se transforma.

El cinismo como institución era poco proclive a la aceptación de este tipo de sensibilidad religiosa. Ello explica la utilización que Luciano hace del cinismo como arma propagandística frente a esas tendencias religiosas⁴⁸. En el mismo siglo Enómao de Gádara está efectuando ataques en la misma dirección⁴⁹. En definitiva, la crítica a los sinsentidos religiosos venía de una larga tradición cínica. La existencia de figuras como la de Peregrino Proteo muestra hasta qué punto los nuevos modelos podían llegar a influir en sectores del cinismo con mayores exigencias de espiritualidad que el representado por Enómao o Demonacte. La heroización de Demonacte es más interesante en un sentido. Muestra cómo ni siquiera un cínico de orientación racionalista y agnóstica como Demonacte estaba libre de convertirse en un "hombre divino", pues los rasgos religiosos que definen a éste estaban ya dados en las formas de veneración y en la representación social de ese carisma a cuyas exigencias aquel había de responder si quería subsistir como cínico.

⁴⁸ M. Caster, *o.c.*, 65-84.

⁴⁹ J. Hammerstaedt, *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus* (Athenäums Monografien Altertumswissenschaft, Beiträge zur Klassischen Philologie n1 188), Frankfurt 1988.