



FILHA



ANACORETA DEL MONTE CARMELO/ Carbón y tierra zacatecana (óxido de hierro) / papel algodón / 38 x 56

Epifanio Julián, Noé. (2024). Jean-Manuel Roubineau: biógrafo de Diógenes de Sinope (una invitación a la lectura). *Revista digital FILHA. Julio-diciembre. Número 31. Publicación semestral. Zacatecas, México: Universidad Autónoma de Zacatecas. Disponible en: <http://www.filha.com.mx>. ISSN: 2594-0449.*

Noé Epifanio Julián. Mexicano. Doctor en humanidades: Filosofía contemporánea por la Universidad Autónoma del Estado de México y profesor de asignatura en la Facultad de Humanidades de la misma institución. **Contacto:** daimonizomai@proton.me **Orcid ID:** <https://orcid.org/0000-0001-5099-7935>

Primera ronda.

Fecha de recepción: 15-abril-2023. Fecha de aceptación: 27-noviembre-2023.



JEAN-MANUEL ROUBINEAU: BIÓGRAFO DE DIÓGENES DE SINOPE (UNA INVITACIÓN A LA LECTURA)

Jean-Manuel Roubineau: Diogenes of Sinope's biographer (An invitation to reading)

Resumen: A principios de 2020 Jean-Manuel Roubineau publicó su libro *Diogène, l'antisocial*, traducido al griego en 2022 como ΔΙΟΓΕΝΗΣ ο αντισυμβατικός y publicado en 2023 en inglés con el título *The Dangerous Life and Ideas of Diogenes the Cynic*. Indudablemente, el texto de Roubineau se convertirá en una obra de referencia para los estudios de la filosofía cínica y especialmente sobre la vida y el pensamiento de Diógenes, relatándonos su vida desde su nacimiento en Sinope hasta las circunstancias desconcertantes sobre su muerte. Además de las filosóficas, Roubineau describe las enseñanzas que la vida de Diógenes ofrece a propósito de disciplinas como la economía, la antropología, la sociología y la historia (a menudo desatendidas por los estudiosos que encasillan al hombre de Sinope en un marco exclusivamente filosófico). Mi intención se limita a ofrecer una panorámica general del libro de Jean-Manuel Roubineau como una invitación a leerlo completamente. Por otra parte, comienzo mi exposición señalando la importancia de un trabajo biográfico sobre el pensador de Sinope y finalizo con una reflexión que desemboca en una paradoja: ¿cómo conjugar la investigación (pasiva) sobre el pensamiento de Diógenes con la acción (práctica) que él siempre hizo de la filosofía?

Palabras clave: Escuelas filosóficas, Cinismo antiguo, Diógenes el cínico.

Abstract: At the beginning of 2020 Jean-Manuel Roubineau published his book *Diogène, l'antisocial*, translated into Greek in 2022 as ΔΙΟΓΕΝΗΣ ο αντισυμβατικός, and published in 2023 in English with the title *The Dangerous Life and Ideas of Diogenes the Cynic*. Roubineau's text will undoubtedly become a reference work for the study of cynical philosophy and especially on the life and thought of Diogenes, chronicling his life from his birth in Sinope to the baffling circumstances surrounding his death. In addition to philosophical teachings, Roubineau recounts the lessons that the life of Diogenes offers about disciplines such as economics, anthropology, sociology, and history (often ignored by researchers who pigeonhole the man of Sinope in an exclusively philosophical framework). My purpose is limited to providing an overview of Jean-Manuel Roubineau's book as an invitation to read it in its entirety. On the other hand, I start my exhibition by pointing out the importance of a biographical work on the thinker of Sinope and I end it with a reflection that leads to a paradox: How to combine the passive research on Diogenes' thought with the practical action that he always made of philosophy?

Keywords: Philosophical schools, ancient Cynicism, Diogenes the Cynic.

Consideraciones preliminares

Ya sea por la mordacidad o el humor para encarar la vida, los filósofos cínicos o perrunos son unos personajes bastante curiosos en la disciplina filosófica. Y a pesar de no disponer de las obras que se les atribuyen, sus anécdotas nunca dejan indiferentes a sus lectores. Pensar con ellos resulta encantador más que una

pesadumbre, aunque —también hay que decirlo— sus ladridos y mordiscones contra las convenciones sociales y la estupidez humana no pueden menos que hacer tambalear las costumbres o pincharnos la autoestima de vez en cuando, recordándonos que la vida consiste en una cosa muy distinta de lo que creemos o nos hicieron creer. Por otra parte, la desatención que sufrieron los filósofos cínicos en la historia de la filosofía poco a poco se va subsanando, pues el interés de estudiarlos se ha incrementado durante los últimos años. Sin embargo, también es cierto que su desatención muchas veces es el resultado de que los investigadores estén cargados de prejuicios sobre el cinismo antiguo y especialmente sobre la figura de Diógenes el perro.

Para un intelectual prejuicioso el nombre de “Diógenes de Sinope” le recordará a un escandaloso filósofo griego, proclive a mendigar, masturbarse y pederrearse sin decoro, residente de un tonel que se paseaba por el ágora ateniense con una linterna encendida a pleno día buscando a un hombre y que arrojó un gallo desplumado a los pies de Platón para refutar su definición antropológica de “bípedo implume”. Pero, por encima de todo, el intelectual prejuicioso recordará a Diógenes como el burlador de Alejandro Magno. [i] Estas siete anécdotas contribuyeron a crear una imagen homogeneizada —o estereotipada— de un personaje que, analizado con cautela, resulta bastante heterogéneo. Quien atienda especialmente a la anécdota contra el rey macedonio catalogará a Diógenes de *contestatario*; de *antiplatónico* por el gallo desplumado; de *loco o tierno chiflado* por su linterna encendida a pleno día; de *tipo extravagante* por residir en un tonel; de *anticapitalista improductivo* por su actitud mendicante y, finalmente, de *desvergonzado y exhibicionista* por ser un flatulento y onanista. Frente a esto, ¿cómo no recordar el chiste del niño que por tirarse un pedo en el aula ya siempre fue identificado como “el pedorro”? Por otra parte, la mendicidad tampoco es una actitud eterna, pues su repetición constante la convertiría en un trabajo, además, al final queda desmentida por la conversión de Diógenes de Sinope en esclavo (y, no obstante, también su esclavitud se desmiente al momento de dar órdenes a su amo y encargarse de la educación de sus vástagos, [ii] por no insistir ahora en su condición final de liberto). Respecto a morar en un tonel, ni es un tonel ni es una extravagancia pues la historia refiere que el tonel es un invento galo (un conjunto de láminas de madera rodeadas por arillos metálicos) y datado algunos siglos después de la muerte de Diógenes, quien más bien pernoctó en una enorme tinaja de barro (que no es lo mismo) y que ya antes del hombrecillo de Sinope lo hicieron muchísimos atenienses: digamos entonces que la residencia de barro era una cosa bastante normal para su época. Por otra parte, el mundo está poblado de locos y tiernos chiflados independientemente de no pasearse con una linterna encendida a pleno día. Incluso de parecer antiplatónico por la anécdota del gallo desplumado, Diógenes se asemeja más a Platón al compararse con aquellos que no se dedican a la filosofía. Finalmente, en efecto, puede considerarse a Diógenes como un antípoda de Alejandro, pero sólo hasta cierto punto, porque la Tiranía es una forma de gobierno y el rey macedonio quería gobernar un mundo unificado, mientras que el sinopense se consideraba “un ciudadano del mundo” [iii] y escribió una *República*, [iv] esto es, una forma de gobierno regida por las leyes de la Naturaleza. Sin embargo, desde la perspectiva cínica, ¿no es la Naturaleza la única tirana indestructible? Y quien la

sigue al pie de la letra, como Diógenes, ¿no sería justamente su súbdito más obediente y, por la misma razón, un fiel reflejo de su tiranía?

A tenor de lo anterior, resulta muy complicado formarse una imagen incontrovertible de Diógenes de Sinope, pues hasta aquí sólo hemos enfatizado sobre siete anécdotas explícitas y otras tres implícitas que muy bien pueden contradecirse entre sí. Imagínese ahora lo que resultaría de analizar las poco más de setecientas anécdotas que conservamos del sinopense. Y eso sin atender todavía a la fiabilidad de sus fuentes, pues, en última instancia, a pesar de parecer verosímiles, eso no las vuelve infalibles; recordemos que los adversarios o críticos parciales exageran los defectos tergiversando las virtudes y los fanáticos exaltan ciegamente las virtudes desatendiendo los defectos, mientras que las anécdotas que nos llegaron del sinopense pertenecen a ambos bandos y la mayoría de ellas se escribieron a siglos de distancia del personaje.

Hablar del filósofo cínico resultaría más sencillo si por azar nos hubiera llegado alguna biografía antigua —me refiero a una biografía en sentido estricto, sin por ello demeritar la riqueza del anecdotario de su homónimo de Laertes, pues sin este antiguo historiador de la filosofía sabríamos bastante menos sobre el sinopense y el cinismo—, como la redactada por Eubúlides, o incluso el propio *Pórdalo* (o *Pedorrero*) atribuido a Diógenes en el que, según se cuenta, él mismo se describía como un falsificador de moneda. [v] Pero como no fue así, no nos queda sino arreglárnosla con el poco material que contamos. Sin embargo, ya desde aquí figura una primera objeción porque, como suele pasar con la mayoría de los filósofos antiguos, de las noticias de su vida y sus obras sólo quedan fragmentos, así que resulta demasiado difícil la reconstrucción de ambas. Y, sobre todo, porque en muchos de ellos se confundía la vida con su pensamiento, ya que pensaban lo que vivían y vivían lo que pensaban, siendo el caso de Diógenes de Sinope uno de los ejemplos por excelencia.

Ahora bien, y sólo por referir a los más conocidos, cuando uno lee a Dión de Prusa, Juliano el apóstata, Diógenes Laercio, Máximo de Tiro, Arriano, Plutarco entre algunos otros y, específicamente sus referencias a Diógenes de Sinope, hay un momento, supongo, en que cualquier lector anhela un anecdotario más completo, es decir, una biografía en sentido estricto del filósofo perro. [vi] Digamos que una cosa muy distinta del intento de Christoph Martin Wieland en el siglo XVIII titulado *Sócrates el loco, o sea, Diálogos de Diógenes de Sinope*. [vii] Pseudobiografía meritoria y fantástica de Wieland, obviamente, pero insuficiente, cuyas lagunas vino a llenar, por lo menos hasta la fecha, el documentado trabajo de Jean-Manuel Roubineau, titulado *Diogène, l'antisocial (Diógenes, el antisocial)* y publicado por las Prensas Universitarias de Francia a comienzos de 2020, [viii] aunque, hasta donde sé (abril de 2023), todavía no disponible para los lectores de habla hispana. Es justamente esto último lo que me mueve a exponer la biografía del sinopense redactada por Roubineau como una invitación a su lectura, además incluyo algunos brevísimos comentarios entre paréntesis ahí donde lo he juzgado pertinente, al tiempo que añado una reflexión final respecto a la figura de Diógenes y el cinismo en la época contemporánea. Por otra parte, aunque mi intención se

limita a ofrecer una panorámica general del contenido del libro citado, también consulté las fuentes doxográficas del *corpus* diogénico, unas veces para citar sus versiones hispanas y otras como mera paráfrasis, pero siempre siguiendo el hilo argumentativo y expositivo de Roubineau, por tal motivo me he permitido referenciarlas con la finalidad de facilitar su localización al lector interesado. Aclarado eso, paso a la exposición de la biografía.

Jean-Manuel Roubineau epigrafía su libro sobre el filósofo cínico con este vaticinio atribuido a Filisco de Egina: "El bronce envejece andando el tiempo, pero tu fama/ toda la eternidad, Diógenes, no borrará. /Sólo tú del vivir que se basta a sí mismo la gloria mostraste/ al hombre mortal, y a su vida senda más fácil de andar" [ix]. Tras lo cual, Roubineau añade que semejante pronóstico se sigue cumpliendo al pie de la letra más de dos milenios después de escribirse y para muestra cuatro ejemplos: en 1975 se dio su nombre a un trastorno del comportamiento, el llamado *síndrome de Diógenes*, en virtud del cual sus afectados se aíslan, descuidando su higiene corporal y doméstica que a menudo se acompaña de silogomanía, es decir de la acumulación enfermiza de objetos de cualquier tipo. (Entre paréntesis anoto que el nombre del síndrome se dio por contraposición al comportamiento de Diógenes, pues no olvidemos que éste preconizaba deshacerse de todo lo superfluo; piénsese, por ejemplo, en las anécdotas donde se le mira arrojar su plato y su escudilla, por considerarlos posesiones inútiles, luego de ver a dos niños: uno comiendo sobre el cuenco de una hogaza de pan y el otro bebiendo agua de la fuente con la palma de la mano. [x] Añado también que Aurélien Delsaux, novelando este tipo de trastorno, publicó en 2014 su *opera prima* con el sugestivo título de *Madame Diogène*). [xi] En segundo lugar, en 2006 el municipio de la moderna ciudad turca de Sinope le erigió una nueva estatua al filósofo perro para reivindicarse como el lugar de nacimiento del fundador de la filosofía cínica (olvidando que fueron justamente los antiguos sinopenses quienes lo condenaron al destierro); en tercer lugar, recientemente el Estado griego acuñó muchísimas monedas conmemorativas con la efigie de Diógenes (eludiendo también la afirmación diogénica de que "el amor al dinero es la patria de todos los males"). [xii] Finalmente, la figura frugal del sinopense inspiró el nombre a un programa de la Unión Europea para la lucha contra la obesidad, el llamado programa DIOGENES, acrónimo de *Diet, Obesity and Genes*, durante los años 2005-2009. Así, la figura del filósofo perro hoy tiene más vigencia que en su época, toda vez que en vida Diógenes, además de ser desterrado, fue maltratado y ridiculizado por sus coetáneos.

Por otra parte, Roubineau afirma que hay una serie de razones que explican la postrera espectacularidad de Diógenes en la memoria colectiva y en la que descuella, por encima de todo, su extravagante masturbación pública. Se trata sucesivamente de su elección a vivir mendigando, así como pernoctar en una tinaja de barro y los dos episodios que instauraron su leyenda, a saber: el enfrentamiento con Alejandro y las circunstancias abracadabrantescas y discutidas sobre su muerte, desplegando así la fama de la filosofía cínica desde el siglo IV a.C. hasta la época cristiana y en la que resaltan también cuatro características: la contestación al orden establecido, el desapego hacia las cosas materiales, la elección de un regreso a la naturaleza y la formulación de un ideal cosmopolita, irrigando así a

diversas corrientes de pensamiento más allá de la propia antigüedad. A pesar de lo cual, Diógenes ha sido víctima de dos encasillamientos, uno orquestado por los antiguos y otro por los modernos. En primer lugar, porque los antiguos historiadores de la filosofía, Hipóboto por ejemplo, no consideraban a Diógenes como filósofo, sino como un tierno chiflado y representante de la inmoralidad, esto es, un ser refractario a los actos justos y honestos. Mientras que los historiadores modernos, es decir, los investigadores académicos sólo se interesan por Diógenes desde el punto de vista filosófico, eludiendo las enseñanzas que el hombrecillo de Sinope podría ofrecer a propósito de disciplinas como la economía, la antropología, la sociología y la propia historia, ya que al estudiar la vida de Diógenes y sus peregrinaciones se comprendería el lugar reservado a los extranjeros en las ciudades, el grado de movilidad de las poblaciones, así como la volatilidad de las posiciones sociales en la Grecia de su tiempo, pues no olvidemos que el sinopense pasó de ser, sucesivamente: ciudadano, extranjero residente (o meteco), esclavo y, finalmente, liberto. Además, cuando Diógenes contraría las normas sólo resalta el contorno de éstas, pues sus transgresiones proporcionan un *negativo* de la vida cívica, señalando así las contradicciones, mezquindades y absurdos de la vida civilizada; de lo cual se sigue que, al quedar preso en la historia, Diógenes cambia y aplica diversas concepciones comunes y ahí donde pretende separarse de sus contemporáneos es, justamente, cuando más cerca se encuentra de ellos.

Referido lo anterior, Jean-Manuel Roubineau divide su proyecto en cuatro partes. El primer capítulo, "Diógenes el extranjero", lo consagra a seguir las peripecias de Diógenes, desde su nacimiento y vida en Sinope hasta su condición de liberto, pasando por las posiciones de exiliado y de extranjero residente en Atenas y Corinto, después su captura y venta como esclavo, encargado de administrar la casa y educar a los hijos de su amo Jeníades. En el capítulo segundo, "Rico como Diógenes", aborda la condición económica del sinopense, centrándose en su mendicidad y los discursos sobre la vida y la pobreza, la libertad y la esclavitud. En el tercer capítulo, "Diógenes o el buen uso de los cuerpos", estudia el modelo corporal encarnado por Diógenes, analiza el ideal del retorno a la naturaleza y la simplicidad en la construcción del cuerpo cínico, el papel del modelo animal y sus efectos sobre la alimentación, las prácticas conyugales, atléticas y sexuales de Diógenes y los cínicos. Finalmente, en el cuarto capítulo, "Diógenes, maestro de pensamiento", presta especial interés a la figura del fundador de la escuela cínica y del pedagogo afanado por transmitir su filosofía, su crítica a las escuelas tradicionales y su querrela contra Platón, así como los medios para difundir la filosofía cínica, resaltando el hablar franco y los peligros de su uso, sin olvidar las referencias a la muerte de Diógenes y el significado del hecho de morir filosofando. Señalado lo anterior, intentaré exponer, con las menos páginas que pueda, este retrato de Diógenes realizado por Jean-Manuel Roubineau.

Diógenes el extranjero

La documentación textual relativa a la vida del sinopense se extiende alrededor de un milenio y pertenece a adeptos a distintas corrientes de pensamiento, mostrándonos así a un Diógenes adornado con hábitos o defectos ajustados a las causas de sus citadores, de tal suerte que parecemos estar frente a distintos y variados Diógenes. Aparte de las referencias textuales, también contamos con diversas imágenes representativas del filósofo perro, ya sea adornando camafeos, mosaicos o relieves, que muestran más a un Diógenes convencional y estereotipado, ilustrando su leyenda, aunque sin decirnos nada sobre su filosofía. Así las cosas, se cuenta que Diógenes murió a los 81 o 90 años y que incluso el mismo día que Alejandro Magno, durante la noche que va del 10 al 11 de junio del 323 a.C. Pero se trata de una noticia de claras intenciones legendarias. Roubineau sostiene que es más probable que el sinopense muriera unos días o semanas después que Alejandro, o quizá en el 324, durante el curso de un año olímpico. Su fecha de nacimiento tampoco es precisa, a excepción de una noticia de la *Suda* señalando que Diógenes nació en el 403 a.C. al caer en Atenas la tiranía de Los Treinta. Sin embargo, una indicación de Eusebio de Cesarea hace tambalear esa noticia, al afirmar que en el 396 Diógenes ya era un hombre famoso; asunto imposible si sólo tenía siete años, aunque resultaría menos improbable si el natalicio del sinopense se desplazara una década, en el 413. Por otra parte, tampoco la cronología biográfica de Diógenes es precisa, exceptuando tres acontecimientos: la captura de Diógenes por las huestes de Filipo en Queronea sucedió en el 338; dos años después se dirigió a los juegos olímpicos asistiendo a la victoria de Dioxipo de Atenas y en el mismo 336 se produjo su encuentro con Alejandro en Corinto.

En ausencia de fechas precisas es comprensible la espectacularidad legendaria del sinopense que lo describe como un falsificador de moneda. [xiii] Y aunque no nos comunique nada sobre la madre del filósofo cínico, Roubineau sostiene que el fraude nos dice mucho sobre el tipo de familia al que perteneció Diógenes. Se sabe que el oficio del cambista resultó del intercambio comercial entre ciudades; así, los extranjeros cambiaban las suyas por monedas de las ciudades a las que arribaban. Lo anterior suscitó la necesidad de magistrados que acuñaran la moneda y ejercieran la función de cambistas en el mercado. Como dicha actividad no estaba remunerada ni se le podía sacar ningún beneficio, la función de banquero solían ejercerla los individuos acaudalados e Hicesio, el padre de Diógenes, sin duda ejerció tal oficio. Que en Sinope Diógenes perteneció a la nobleza lo atestigua su alto nivel educativo y su erudición reluce al citar diversos pasajes épicos y trágicos, además domina diversas disciplinas atléticas pudiendo diferenciar los ejercicios útiles de los inútiles y enseñar equitación a los hijos de Jeníades. El dominio del arte ecuestre era el distintivo de la clase a la que pertenecía Diógenes, un privilegio de las élites, pues se sabe que el término *hippotrophos*, «criador de caballos», servía de insulto contra los ricos. Además, esos conocimientos no se obtenían gratuitamente, eran el resultado de las lecciones pagadas por las familias a diversos profesores, ya que la educación sólo era asequible para los hijos de las familias acaudaladas.

Que Diógenes falsificara la moneda es muy probable, tal como él mismo explicaba en su *Pedorrero*. Y, no obstante, la noticia tampoco es ajena a la leyenda. De ahí toda la parafernalia del Oráculo y la mala comprensión del mensaje divino: “Alterar el valor de la *nomisma*” [xiv] debido a la ambigüedad del término *nomisma*, que designaba a la vez la moneda y la norma; no obstante, Roubineau sostiene que el mandato délfico podría ser un invento tardío tratando de minimizar la responsabilidad de Diógenes en el fraude, a la vez que funcionaba como hito de su conversión filosófica, y de ello resultaría una contradicción porque su iniciación filosófica está documentada como posterior a su destierro. [xv] Esa es la razón de que algunos estudiosos duden de la relación maestro-discípulo entre Antístenes y Diógenes, [xvi] a la vez que otros realicen su apología. Lo que sí es seguro es que del fraude se siguió el exilio. Y éste es el punto de arranque de la conversión de Diógenes a la filosofía, una situación de gran importancia, siempre y cuando se contextualice, porque la pérdida de la patria es la última experiencia del desapego, en cuanto renuncia y separación de lo que se posee, de ahí que en la época del sinopense el exilio tenga connotaciones trágicas y resulte sumamente doloroso, evocando a Eurípides, el “no conseguir su parte de suelo ancestral”. [xvii] Así las cosas, Diógenes cruza el mar Egeo y se dirige a Atenas, capital de la sabiduría. Y, sin embargo, también será un filósofo errante: en Asia Menor pasará por Cásico, Mileto y Mindo; en Grecia central estará en Atenas, Salamina, Mégara, Egina, Delfos; mientras que en el Peloponeso en Corinto, Esparta y Olimpia; también visitará Samotracia en Grecia del Norte, así como Rodas y Creta al sur del Egeo. Y si bien es cierto que los objetivos de sus viajes no siempre nos son conocidos, parcialmente pueden reconstituirse, aunque también alterarlos, ya sea uno partidario o refractario frente a la figura de Diógenes y como ejemplo Roubineau cita a Dión de Prusa quien, a propósito del viaje del filósofo perro a Olimpia, [xviii] dice que éste no asistía a las olimpiadas como los demás mortales deseando contemplar a los atletas y llenando su vientre, sino que Diógenes quería examinar a los hombres y su estupidez (como que si esto no se pudiera llevar a cabo en cualquier sitio, sino sólo en las Olimpiadas).

Por otra parte, a pesar de que Diógenes fuera un filósofo viajero, su vida se desarrolló principalmente entre dos ciudades: Atenas y Corinto. La explicación del sinopense sobre este comportamiento suele resumirse comparándose con el rey persa, quien en invierno se desplazaba a las regiones cálidas de Babilonia y Susa mientras que el verano lo pasaba en Ecbatana. [xix]

(A tenor de lo anterior y entre paréntesis cabría preguntarse: ¿cuál era el sentido de la *askesis* revolcándose durante el verano en la arena quemante y en invierno abrazando las estatuas cubiertas de nieve, [xx] si Diógenes pasaba el invierno con el clima agradable de Atenas y el estío con el frescor de Corinto? Quizá la respuesta podamos encontrarla en lo que Roubineau llama el gusto de Diógenes por las megalópolis. Y es que, efectivamente, tanto Atenas como Corinto presentaban las condiciones idóneas para un filósofo como Diógenes: es en las grandes ciudades donde abundan los imbéciles y, por lo tanto, son los mejores sitios para el desenmascaramiento y corrección de la estupidez. [xxi] Aunque, por otra parte, pero en el mismo sentido, es en las grandes ciudades donde los filósofos mendigos

pueden sacar mejor provecho económico de los ciudadanos. Paradojas del cinismo difíciles de superar).

Ahora bien, no debe obviarse la condición social de Diógenes, porque éste en Atenas no era un ciudadano, sino un meteco, es decir un extranjero residente, afectado de incapacidad política, sin poder participar, deliberar o votar en la Asamblea, ni asumir ninguna magistratura. Pero la condición social de Diógenes no será siempre la de la extranjería, pues no olvidemos que también fue apresado por piratas convirtiéndolo en un esclavo y puesto a la venta; comprado y, finalmente, liberado. Y es por la vivencia de estas condiciones de donde algunos autores han creído ver una explicación sobre la formulación del ideal cosmopolita de Diógenes (e inventor del término), pretendiendo ejercer una ciudadanía universal.

Rico como Diógenes

Siguiendo con el estudio de Roubineau, es pertinente referir la crítica de Diógenes contra el dinero, utilizando como blanco de ataque a Creso, un célebre monarca del Asia Menor y con quien el cínico no tuvo ningún enfrentamiento, aunque los antiguos solían imaginar un encuentro en el Hades, donde el filósofo representaba la pobreza y el rey la riqueza; así estos versos de un autor anónimo:

Al llegar al Hades, cuando ya consumió la sabia vejez,

Diógenes el Perro, al ver a Creso, se rio.

Y extendiendo el anciano su tosco mantillo junto a él,

que antes oro abundante había extraído del río, le dijo:

«Incluso de más espacio dispongo ahora, porque cuanto poseía

lo he traído conmigo, mientras que tú, Creso, ya nada posees». [xxii]

Criticando a Creso, Diógenes denunció la locura de la sociedad de su tiempo inclinada por un apego desmedido hacia el dinero y que el cínico consideraba como “la patria de todos los vicios”. [xxiii] Sin embargo, la suya no sólo se trató de una insignificante verborrea contra el dinero, sino que la llevó a la práctica, ejerciéndola mediante su condición mendicante, considerando la riqueza como una cosa ridícula y los bienes materiales como las ilusiones en las que los hombres no deberían perderse. Aunadas contra esas añagazas, encontramos también sus críticas contra el poder, la gloria y la búsqueda de un mejor estatus, ejemplificados

respectivamente en su encuentro con Alejandro Magno, las burlas lanzadas contra los “exantemas de la fama”, [xxiv] es decir, contra las coronas de la gloria deportiva y la vana presunción de los libertos, esto es, de aquellos hombrecillos que, creyendo escapar de la esclavitud, alardeaban sobre una libertad de la que nada sabían, pues de qué les servía escapar de un amo cuando, ya libertos, se convertían en esclavos de sus propios vicios, es decir de los tiranos propios de los libertos. [xxv]

Por cuestiones de espacio omitiremos la clase de textos económicos que aparecieron en el siglo IV a.C., citados por Roubineau, y sólo anotaremos que el tratado *De la riqueza* [xxvi] atribuido a Diógenes tendría que inscribirse dentro de un género de la teoría moralista sobre el dinero que respondería a preguntas del tipo: “¿Es la riqueza una cosa buena?” o “¿Se puede ser rico y feliz?”, y que sólo parcialmente se podría reconstruir acudiendo a los apotegmas que versan sobre dicha temática, pero que, en última instancia, se resumen en la frase diogénica: “El dinero es la patria de todos los vicios”, aunada a la contestación sobre qué había sacado de la filosofía: “Ser rico sin tener ni un óbolo”. [xxvii] Respuesta escandalosa para su época, aunque no fanfarrona, pues ya antes de Diógenes la practicaron Sócrates y Antístenes, inaugurando así una nueva medida sobre la pobreza y la riqueza al considerar que pobre no es quien padece una situación de miseria objetiva, sino el que pone sus deseos por encima de los medios para satisfacerlos y, en ese sentido, un pobre es quien se siente incapacitado para afrontar los gastos inherentes a su condición; así todos los tiranos, quienes al padecer una insatisfacción crónica, ávidos irremediablemente de más dinero y poder para conservar y demostrar su estatus, son incapaces de sentirse satisfechos, razón por la cual, desde el punto de vista diogénico y de sus predecesores filosóficos, los monarcas pueden ser calificados de pobres en la medida de que están obligados a ofrecer banquetes constantemente, vestir con elegancia y pagar a un numeroso personal de servicio.

En contrapartida, la pobreza desde su revaluación cínica y entendida como la capacidad para sustraerse de los deseos innecesarios, ofrece una ventaja única: la posibilidad de acceder a la filosofía casi de manera obligada y con una eficacia mayor de la que podría ofrecer cualquier discurso. Desde esta perspectiva, la pobreza cínica está íntimamente ligada con la autarquía, pero no en el sentido moderno del término que la considera como la capacidad de producir todo lo que uno necesita, sino atendiendo al significado que semejante vocablo tenía en el siglo IV a.C., es decir como la capacidad de conseguir lo que uno necesita gracias a lo que tiene en exceso. De lo anterior se sigue la confluencia de dos características que permiten el surgimiento de practicar la mendicidad filosófica: *autarquía* (suficiencia) y *eutélεια* (simplicidad). Aunque sigue sin aclararse si Diógenes se convirtió en filósofo antes que en mendigo o fue esta última condición la que lo forzó a la filosofía. Ambas son posibles y, de hecho, hay quienes atribuyen —Plutarco, por ejemplo— su mendicidad como consecuencia de convertirse en seguidor de Antístenes. [xxviii] No obstante, también resultaría comprensible que, tras su exilio, Diógenes cayera en la mendicidad y así tuviera un acceso casi inmediato a la filosofía. Ahora bien, su mendicidad cobra un sentido particular tal como lo retrató Antífilo de Bizancio en este epigrama:

El zurrón, el manto de lana, con agua amasada
la torta de cebada, el bastón sostenido ante los pies
y de cerámica un vaso, medidas son suficientes
para la vida del sabio Perro. [xxix]

Sin embargo, Jean-Manuel Roubineau sostiene que desde el punto de vista de la sociedad la mendicidad de Diógenes, además de sus connotaciones materiales, se circunscribe a una suerte de degradación social, lo cual se entiende mejor acudiendo al amplio sentido de uno de los principios cardinales de la vida social griega, la *philia*, que encierra una multiplicidad de matices sobrepasando el unívoco significado de *amistad*, pues también comprende el conjunto de relaciones recíprocas que un individuo establece familiarmente, así como las relaciones de vecindad y, en última instancia, con los habitantes de una ciudad. En ese sentido, la *philia* proporciona una defensa contra el azar, garantizando el apoyo mutuo de los individuos en momentos difíciles ya que la fortaleza social de las ciudades se asienta en las relaciones *filiales* de sus individuos. Y es justamente aquí donde aparece la degradación social de Diógenes, en la medida de que está incapacitado para inscribirse en las relaciones sociales de reciprocidad o del da-y-toma que ofrece la *philia*. Incluso en el siglo II d.C., *La interpretación de los sueños* de Artemidoro testimonia la exclusión de los mendigos de la *amistad* social, explicando que soñar con dar limosna a un mendigo predice la pobreza y el mayor de los males, la muerte, ya que ninguno retribuye nada de lo que recibe; [xxx] igualmente es conocido el proverbio que dice que *ni sus padres son amigos de un mendigo*. En este sentido, además de pobre, un mendigo es considerado como un marginal despreciable, por debajo incluso de la condición de esclavo, ya que éste forma parte integral de una casa y está protegido por un amo.

Por otra parte, atendiendo a la descripción de Eliano de Preneste, estas son las consecuencias de que el filósofo perro abrazara la mendicidad: “Diógenes de Sinope era un hombre solitario y rechazado por todo el mundo. Por su pobreza de nadie recibía ni otorgaba su hospitalidad”. [xxxii] Sin embargo, en el hombrecillo de Sinope y sus epígonos hay una singularidad en su elección de la mendicidad, toda vez que reivindicaron sus connotaciones despreciables. Los cínicos transformaron el carácter unilateral y parasitario de la mendicidad en un sistema recíproco, pues decían proporcionar, a cambio de las limosnas recibidas, consejos y lecciones filosóficas. De tal suerte que Diógenes estima que no mendiga (lo cual sería vergonzoso) sino que exige (lo cual es legítimo). [xxxiii] Además, Roubineau recuerda que en la lengua griega ambos verbos son parónimos y contrapuestos: *aitein*, “mendigar” y *apaitein* “exigir lo que le pertenece”. De esta manera el ideal de reciprocidad social se vuelve compatible con la práctica de la

mendicidad cínica, mostrando así una contravención diogénica de las costumbres. Otra de éstas y que el imaginario colectivo suele contar entre las más extravagantes del filósofo cínico, es su decisión de residir en un tonel. Ya desde la introducción advertimos sobre esta imprecisión. Diógenes no vive en un tonel. Incluso Roubineau añade que los restos arqueológicos más antiguos de estos contenedores de origen galo (un conjunto de láminas de madera rodeadas por arillos metálicos) corresponden a los dos primeros tercios del siglo I a.C., y de la misma manera los registros de su nombre en la lengua latina, con el vocablo *dolium*, se corresponden casi con la misma fecha, es decir tres siglos después de Diógenes. Recalquemos entonces que la residencia esporádica del filósofo perro no fue un tonel, sino una jarra (*pithos* en griego). Las jarras (o *pithoi*) eran vasijas cuyo tamaño sobrepasaban la de un hombre y su función primordial fue la de servir de almacenes de productos comestibles como los cereales, el vino y el aceite. Debido a la inmensa cantidad de arcilla requerida y las dificultades técnicas para su fabricación, estas jarras griegas eran bastante costosas, así por ejemplo: el precio de una ánfora de almacenamiento corriente no sobrepasaba más que unos pocos óbolos mientras que el precio de una jarra, como la que sirvió de residencia a Diógenes, costaba entre 30 y 50 dracmas. Además, en las ventas de las casas las jarras o *pithoi* se inventariaban entre los bienes inmuebles de las mismas.

A continuación, Roubineau sostiene que desde el siglo I d.C., empezando por Séneca, hasta nuestros días muchos investigadores confunden la jarra o tinaja de Diógenes con un tonel, imponiéndolo así en el imaginario colectivo y convirtiéndolo en una suerte de lugar común de la vida cínica. Pero la decisión del filósofo canino de residir en una jarra debería releerse a la luz de un momento histórico particular y anterior a su nacimiento, la guerra del Peloponeso, que enfrentó entre el 431 y el 404 a Atenas y sus aliados a una coalición realizada por Esparta y donde el estratega ateniense Pericles propuso un plan para evitar la infantería espartana y privilegiar la guerra sobre el mar. El plan fracasa de alguna manera, diezmando la población y generando una epidemia a partir del 430 y que algunos años después, en el 424 a.C., Aristófanes evocará en su comedia de *Los caballeros*, refiriendo los asentamientos improvisados entre los que se encuentran muchos refugiados en condiciones precarias; en la comedia aristofánica aparece pues el término *pithaknè*, diminutivo de *pithos*, designando una jarrita. [xxxiii] Así que cuando, algunas décadas más tarde, Diógenes decida habitar improvisadamente en una jarra, no debe tomarse ya como una extravagancia (ni que él haya sido el primero en hacerlo) sino como una cosa bastante normal para su época.

Y como es sabido, tampoco es que Diógenes residiera exclusivamente en una gran jarra o tinaja de barro, pues son muchos los lugares improvisados por el filósofo mendigo para pasar la noche. Incluso Diógenes afirmó con humor que los griegos habían construido el Pompeo para que él lo habitara [xxxiv] y hacía lo mismo en las plazas públicas y los santuarios, contraviniendo así las prohibiciones que los sacerdotes prescribían sobre esta clase de conductas propias de los indigentes y con quienes el resto de la sociedad no quiere tener contacto pues la figura del mendigo es pensada como un marginal del que hay que alejarse, representando una suerte de figura animal negativa, como en el caso de los gorriones parecidos a

los zánganos, en cuanto plagas de la colmena, o los cucos comunes y los críalos europeos, aves famosas por su “parasitismo de puesta” y que consiste en abandonar sus huevos en el nido de otras aves. Así, Diógenes se convierte en ladrón de ofrendas o en recolector de frutas y verduras abandonados por los comerciantes en el ágora. Efectivamente, la suya es una vida de insolencias que siempre puede empeorar, pues no olvidemos que cuando viajaba en un navío rumbo a Egina fue capturado por piratas y vendido como esclavo. [xxxv] Tomando en cuenta la avanzada edad de Diógenes al momento de su captura, Roubineau supone que el rapto sucedió entre los años 340 y 330 a.C. Esta anécdota no debe pasar desapercibida porque se trata de una entre las muchísimas de los hombres que nacidos libres fueron convertidos en esclavos y que, en otro sentido, arroja luz sobre una teoría diogénica de la esclavitud.

A propósito de lo anterior, la doxografía reporta que el filósofo perro también tuvo un esclavo llamado Manes, quien escapándose —según Eliano— murió trágicamente huyendo hacia Delfos, al ser atacado y devorado por una manada de perros salvajes. [xxxvi] Ahora bien, lo que importa rescatar de la anécdota es que Diógenes decide no buscar a su esclavo fugitivo, afirmando que si Manes puede vivir sin Diógenes sería ridículo que éste no pudiera vivir sin aquél, [xxxvii] y con ese gesto rompe el círculo vicioso en donde el amo se vuelve dependiente de los servicios que le presta su esclavo ya que, bien mirado, tan esclavo es el esclavo del amo, como por su dependencia, el amo es un esclavo de su esclavo. A esta reconsideración de la esclavitud, se añade la que aparentemente padeció Diógenes al ser comprado por Jeníades, según las noticias transmitidas por Diógenes Laercio, puesto que al verlo el filósofo perro espetó a su vendedor: “Véndeme a éste que necesita un amo”. [xxxviii] Desde esta perspectiva, y sólo risible en apariencia, Diógenes recalca que el estatus es una cosa insignificante y que nada tiene que ver con la libertad, pues la esclavitud reposa absolutamente sobre la decisión de otorgar a otro el poder sobre uno mismo, esto es, en aceptar una dependencia de otro y que, en un sentido alterno, ese otro cobra la forma de los deseos de uno mismo, en la medida de que son las propias personas las que tiranizan sus cuerpos mediante sus propios deseos y placeres (o, mejor dicho, lo que ellos toman por deseo y placer, usando de medida sus propias consideraciones). A partir de lo cual, ya podemos referir la concepción diogénica del cuerpo expuesta en el tercer capítulo del libro de Jean-Manuel Roubineau.

Diógenes o el buen uso de los cuerpos

Entre las conductas más escandalosas sobre la concepción cínica del cuerpo figura la masturbación pública de Diógenes y acompañada de la tan manida sentencia transmitida por su homónimo de Laertes: “¡Ojalá pudiera uno aplacar también el hambre meneándose el vientre!”, [xxxix] clasificando así tal comportamiento como el ejemplo máximo de la *anaideia* o desvergüenza cínica y sólo comparable quizá con sus también famosas micciones y defecaciones públicas. Sin embargo, dicho

encasillamiento olvida a menudo que la práctica masturbatoria, además de la desvergüenza ilustra la *ascesis* cínica, tal como se lee en Galeno de Pérgamo:

Una ocasión, según dicen, acordó con una prostituta que fuera a verle, pero como ella se retrasó, él se desembarazó del semen tocándose el sexo con la mano. Y cuando ella se presentó después, la despidió, diciéndole que «la mano se había adelantado a cantar el himeneo». [xl]

Así las cosas, la *ascesis* diogénica no debe entenderse en un sentido monacal o como una renuncia al placer (a pesar de que Antístenes prefiriera enloquecer antes que gozar y considerase el esfuerzo o sufrimiento como un bien). [xli] Para Diógenes la *ascesis* es un entrenamiento corporal y espiritual cuyo objetivo primario será suprimir las mortificaciones, delimitando y fundando así un placer legítimo del cuerpo satisfaciendo exclusivamente sus necesidades elementales o naturales.

Señalado lo anterior, ya se pueden referir las dos vertientes contemporáneas en que se bifurcan los estudios sobre la filosofía cínica, a saber: una mayoría que considera que el cinismo busca un retorno a la naturaleza (*physis*) y algunos otros que sostienen que persigue más bien un ideal de simplicidad (*eutéleia*) o la vida fácil. A tenor de lo cual, Jean-Manuel Roubineau sostiene que ninguna de tales vertientes es capaz de englobar la totalidad de las proposiciones cínicas, pues reducir el cinismo a un regreso a la naturaleza negaría muchas de las convenciones que admite. En contrapartida, sostendrá que es de la fusión de ambas vertientes como el cinismo fundará su originalidad filosófica, pues para que el hombre se mantenga aislado de cualquier forma de servidumbre es preciso, y atendiendo a las circunstancias, imitar el modelo animal o simplificar la conducta, garantizando así su acceso a la libertad y autosuficiencia propias de los dioses. Dicho lo cual, también se entenderá fácilmente la división cínica del mundo, compuesta por tres clases de seres vivos jerarquizados en tres niveles, debido a una desviación original de la humanidad, provocando así que los hombres se encuentren hasta abajo, los animales en medio y los dioses en la cúspide. A veces suele colocarse una cuarta clase de seres que se encuentra por debajo de los dioses, pero por encima de los animales, haciendo referencia a los sabios, quienes son adeptos al modelo divino, y atendiendo a que los dioses no dependen de nada mientras que quienes se asemejan a ellos necesitan de muy poco. [xlii] Sin embargo, en vista de que los cínicos consideran que es muy difícil imitar a los dioses o volverse sabios, incluso para muchos filósofos, aconsejarán a los hombres comunes y corrientes imitar el modelo de los animales.

Si creemos a Filodemo de Gádara, Diógenes en su *República* invitaba a los hombres a “revestir la vida de los perros”. [xliii] Roubineau sostiene que el sentido de esta proposición fue evidenciado en los términos siguientes por Suzanne Husson: el proyecto cínico consiste en franquear la línea divisoria que separa al

hombre del animal, así como en destruir los límites simbólicos y los tabúes constitutivos de la condición humana. De esta manera, es contemplando a los animales como los hombres serían capaces de distinguir entre una conducta natural (y por lo mismo deseable, gracias a su simplicidad) y un comportamiento cultural y civilizatorio (es decir inútil y nocivo por la pesadumbre que implica). [xliv] A tenor de lo cual, resulta evidente el alejamiento cínico del pensamiento tradicional entre los griegos antiguos que distinguieron radicalmente a los hombres de los animales y los dioses. El mito de Prometeo explicita el lugar intermedio que ocupan los hombres entre los seres divinos y las bestias. [xlv] Sin embargo, Diógenes y sus secuaces se esforzarán por aproximar el hombre al animal rechazando, entre otros, los rituales funerarios, así como los tabúes alimenticios (antropofagia) o sexuales (incesto), debido a que la vida de los animales se demuestra ajena a las preocupaciones o tormentos humanos, al tiempo que rebosan de salud y fuerza. [xlvi] Sin embargo, es pertinente aclarar que tampoco se trata de hacer una apología absoluta de la vida animal, pues basta recordar las propensiones de los escarabajos a la glotonería y las hormigas a la rapiña para percatarse de que hasta en la animalidad hay modelos de comportamientos indeseables para la humanidad.

Por cuestiones de espacio, también resultaría imposible referir el comportamiento de todo el bestiario de la filosofía cínica aunque, por obvias razones, es pertinente insistir en el modelo del perro, de donde la secta recibió su nombre y que, a pesar de que en la época de Diógenes el mote de “perro” fuera utilizado primordialmente como un insulto, el filósofo de Sinope lo transformó en su blasón de virtud. [xlvii] Roubineau insiste en que la figura del perro resulta ambigua en el cinismo, pues no se trata de seguir al pie de la letra todos sus comportamientos, sino sólo de seleccionar los que resulten útiles a los hombres. De esto se sigue que ningún perro de verdad se comportaría como Diógenes (he aquí otra paradoja más del cinismo digna de explorarse con cautela). Por otra parte, y obviando el rodeo etimológico tan repetido en los estudios filosóficos sobre el cinismo, estos son algunos de los comportamientos perrunos exaltados por Diógenes y sus seguidores: el arte de la *parrhèsia* o el hablar franco, pues al no disimular sus emociones los perros en todo momento practican la franqueza y la honestidad o, dicho con otras palabras, que no se andan con triquiñuelas sobre ningún tema; además los perros llevan una vida simple y satisfacen sus necesidades naturales impudicamente, es decir que no preconizan la vergüenza o el recato frente al surgimiento del deseo; en tercer lugar, los perros generalmente están cubiertos de mugre y se alimentan de desperdicios; y, en última instancia, los cínicos se enfrentan a otros doctrinarios filosóficos como los perros a los enemigos de su casa, sin reprimirse para ladrarles o morderlos. Todas estas características implican que si se utilizó un emblema animal para designar el comportamiento de los cínicos fue precisamente para resaltar la primacía que esos filósofos dieron al cuerpo.

Roubineau también recuerda que hay una característica del modelo corporal cínico que desconcierta gravemente a antiguos y modernos, a saber, el discurso y las maneras de Diógenes y los cínicos en materia de sexualidad, cuyo estudio no siempre resulta fácil por la dificultad que implica separar el trigo de la paja documental. Hoy sabemos que muchos autores antiguos, hostiles al cinismo e

incrédulos respecto a ciertas prácticas cínicas falsearon, desviándolas, diversas proposiciones de la secta canina. Por tal motivo, el pensamiento de Diógenes con frecuencia es depurado por sus simpatizantes o ensombrecida al extremo por sus detractores. Así, Filodemo de Gádara, un epicúreo del siglo I a.C., comentando la *República* de Diógenes [xlvi] acentúa el carácter subversivo de dicho tratado, presentándolo bajo una luz sesgada y con una intención claramente polémica, afirma que los cínicos recurren a la violencia frente a sus compañeros reticentes a unirse sexualmente con ellos, olvidando al parecer el principio de libre consentimiento defendido por los cínicos y secundado por los estoicos. Con la misma intención polémica los cínicos fueron criticados por la patología, considerándolos como una suerte de monstruos afectados de todos los vicios, descollando la antropofagia respecto a sus propios padres y la legalización del incesto. Aunque, por otra parte, también los cínicos fueron edulcorados ahí donde sus preceptos resultaron chocantes para sus adeptos, por citar sólo un ejemplo, Agustín de Hipona en la *Ciudad de Dios* asegura que Diógenes y sus discípulos más que practicar públicamente el comercio sexual sólo lo defendieron. [xlix]

Más allá de las exageraciones o refrenamientos interpretativos del pensamiento cínico, es evidente que los filósofos perros juzgaron aceptables tres tipos de relaciones sexuales: la masturbación (o el placer solitario), el acto sexual con el consentimiento de la pareja, así como la unión libre con otros y con la voluntad de cada uno. Y si admitieron cualquier tipo de acto sexual visto en la naturaleza, incluyendo el incesto, Roubineau resalta que los cínicos no lo promovieron y ni siquiera lo practicaron. Sin embargo, cuando los cínicos defendieron el consenso en las relaciones sexuales, paradójicamente, no pudieron menos que admitir los lazos y los códigos sociales, pues de no hacerlo dicha práctica sexual se revelaría imposible. Ciertamente, el objetivo de Diógenes y los cínicos fue suprimir el límite entre lo público y lo privado, un asunto demasiado escandaloso en la antigüedad, y que no se reducía a un puro exhibicionismo sexual, sino a la vida entera, tal como lo evidenció el comportamiento de Crates, apodado “el Abrepuertas”, [i] quien introduciéndose sin ser invitado en las casas ayudaba a resolver los problemas de sus habitantes. Pues bien, si esto para nosotros puede sonar un poco risible, en la antigüedad resultaba demasiado escandaloso, porque eso significaba de algún modo violentar la vida íntima de los demás, al tiempo que se descubría que no hay ningún límite entre lo público y lo privado, tal como lo demuestran los espectaculares ayuntamientos carnales de Crates con Hiparquia a la vista de todos. Dicho lo cual, Roubineau también nos recuerda la concepción cínica del matrimonio.

Ninguna noticia queda de que Diógenes se casara o tuviera descendencia e incluso en una carta pseudoepigráfica condenó el matrimonio y la paternidad. [ii] Esa es la misma concepción que tendrán sus seguidores, exceptuando obviamente a Crates e Hiparquia, quienes sí se casaron, aunque subvirtiendo el rito matrimonial desde dentro, ejecutando una suerte de *kinogamia* o matrimonio de perros. [iii] Para entender esto, recordemos que en la Grecia antigua el matrimonio se hacía *por dación*, donde el padre de la novia elegía a su yerno y le entregaba a su hija acompañada de una dote. La tradición reporta también que la novia no intervenía en la elección del novio. Caso extraordinario el de Hiparquia quien amenazó a sus

padres con suicidarse si no la entregaban a Crates en matrimonio. Además, durante el rito matrimonial, la novia se desprendía del velo para mostrar su cabellera ante su nueva familia. Caso extraordinario el de Crates quien se despoja de toda su vestimenta, como último recurso, para que Hiparquia desista de su intención de casarse con él. Terquedad inquebrantable de Hiparquia, para nada ruborizada ante la desnudez de Crates, al tiempo que contravenía las normas que prohibían la presencia de mujeres durante los banquetes, a los que asistía con su nuevo marido. No obstante, tampoco ahí termina la crítica cínica de Crates e Hiparquia contra el matrimonio tradicional, pues habiendo engendrado a un niño y una niña, y llegando éstos a la edad adulta, se cuenta que Crates dio a su hija en matrimonio en un periodo de prueba de 30 días para ver si los esposos congeniaban, suponiendo que de no conseguirlo se finiquitaba el contrato. Mientras que a su hijo Pásicles, recién llegado del servicio militar, Crates lo llevó ante una prostituta afirmando que ese era el matrimonio que su padre le tenía concertado.

Exceptuando a los integrantes de la *kinogamia*, los seguidores de Diógenes rechazaron el matrimonio a favor de la libertad sexual. Y de ahí también el escándalo espectacular de semejante comportamiento porque en la sociedad griega es con el matrimonio donde se engendran los herederos patrimoniales (permitiendo así las alianzas matrimoniales con otras familias), quienes cuidarán a sus padres durante la vejez y les organizarán sus ritos funerarios. Por lo tanto, la soltería está mal vista entre los griegos y sus vecinos. Incluso Roubineau recuerda que el término “soltero” con el que se designa a quienes no tienen pareja, los *agamoí*, se usaba con tintes vejatorios. De ahí que para muchos el pensamiento del sinopense resulte intolerable respecto al matrimonio y la procreación, pues sobre esas ocupaciones un papiro árabe reporta que Diógenes dijo: “Un poco de diversión engendra demasiados problemas”.

Por otra parte, los escándalos espectaculares de los cínicos en materia de sexualidad, analizados con cautela ya no lo parecen tanto, porque los hombres griegos sin ser cínicos, y en la medida de sus deseos y posibilidades, podían unirse con prostitutas o prostitutos, hombres o mujeres, con los esclavos de la familia o con los jovencitos que lograran seducir; sólo les estaba prohibido y castigado el adulterio, ya fuera con la esposa de un ciudadano o con alguna mujer prometida pronta a casarse. Lo que sí resulta novedoso es la libertad sexual concedida a las mujeres. Y a juicio de Jean-Manuel Roubineau, esa concesión supera cualquier otra de las ofrecidas por todos los movimientos filosóficos juntos. Ahora bien, rechazando el matrimonio, Diógenes ataca la célula familiar, así como el principio de asociación que rige y constituye las ciudades y sus identidades respectivas resultantes de una división política, porque la única identidad legítima para el cínico es la de pertenecer a la especie humana, esto es, una prolongación del ideal cosmopolita y que nada tiene que ver con una sucesión de la línea paterna. Dicho con otros términos: eligiendo la vida de mendigo, Diógenes derrumbó de un tirón la utilidad social de los hijos y el modelo intergeneracional que el matrimonio se empeñaba en perpetuar: casarse, tener hijos legítimos, criarlos, luego esperar de ellos la asistencia en la vejez, así como la alimentación y los ritos fúnebres.

Sin embargo, cuando Diógenes critica el matrimonio lo hace desde una concepción tradicional del mismo; incluso su invectiva contra el adulterio parece provenir de la opinión común, recordemos la anécdota en donde recomendaba colgar al adúltero Dídimos de su nombre (*didumoi* en griego designa lo que es doble, a los gemelos por extensión y, metafóricamente, a los testículos). [liii] De este modo Diógenes, como todos sus coetáneos, sin ser cínicos, recomendaba castigar físicamente a los adúlteros; en Atenas, por ejemplo, a estos últimos se les sancionaba depilándolos con ceniza y se les practicaba una *rhapânidosi*, la penetración anal con un rábano, de donde se ganaban el apodo infamante de *euruproktoi*, es decir “culos anchos”. A su vez, para Diógenes el adulterio constituye una manifestación de la intemperancia parecida a la glotonería y la embriaguez.

Por otra parte, la concepción cínica de la sexualidad quedaría incompleta si no se hiciera referencia a la prostitución y la pederastia. Respecto a esto último, Roubineau refiere que entre los griegos antiguos se valoraban las relaciones con las mujeres, así como con los jovencitos y muchachos que, al no pertenecer a la prostitución, se les llamaba pederastia, comprendiendo la mezcolanza de educación política, relaciones amorosas e intimidad sexual. Diógenes no parece haberla practicado pues las fuentes sólo refieren sus encuentros con cortesanas y, en contrapartida, el filósofo cínico está más próximo a una posición paternalista que, según Platón en el *Banquete*, recomienda hacer acompañar a los muchachos por los esclavos pedagogos, para impedir que conversen con los erastés (es decir, con los amantes adultos). [liv] De un modo parecido, son varias las anécdotas donde Diógenes guía a los muchachos hacia actitudes adecuadas, cumpliendo el papel de protector, aunque no en un sentido amoroso, así como de educador más que de consumidor de la juventud. Por ejemplo, viendo a un muchacho dirigirse a un banquete, le dice “volverás peor”. A la mañana siguiente se lo vuelve a encontrar y el muchacho le espeta bravuconamente: “No volví peor”. Entonces, Diógenes le responde: “Peor no, pero *eurutiôn* (es decir, más ancho, analmente se entiende), sí”. [lv]

Respecto a la prostitución, la posición de Diógenes resulta compleja, pues a pesar de ser un remedio fácil para la comezón sexual natural, el filósofo cínico ve también en las prostitutas un freno para alcanzar la autosuficiencia e independencia. Son varias las anécdotas que ilustran lo anterior, pues a las bellas hetairas las llamaba reinas de los reyes o aguamiel envenenado. [lvi] A pesar de lo cual, el sinopense obtuvo servicios sexuales gratuitos con Lais, una de las cortesanas más populares de Corinto en el siglo IV a.C., la misma a la que Aristipo de Cirene pagaba por sus servicios y con la que se marchaba a Egina dos meses por año, durante las festividades de Poseidón, despertando con esta actitud las críticas despiadadas del filósofo perro. [lvii] Sin embargo, Jean-Manuel Roubineau insiste en la pertinencia de no sobrevalorar el carácter revolucionario de la doctrina sexual de Diógenes, porque tanto el filósofo perro como sus secuaces se empeñaron en vincular los valores sexuales y las representaciones de género tradicionales. De tal suerte que la distinción jerárquica de los géneros no se abolió con el cinismo; a este respecto recuérdense las críticas contra los afeminados cuando Diógenes les reprochaba empeorar el trabajo de la naturaleza al querer convertirse en mujeres habiendo

nacido varones. [lviii] En el mismo sentido, las florituras estéticas de los jóvenes y muchachos siempre fueron motivo de burla para el filósofo cínico. Pero, en contrapartida, rescató dos modelos femeninos de la mitología: Níobe y Medea. La primera como un recurso para devolver el coraje a uno de sus compañeros durante su desafortunada captura a manos de los piratas, recordándole estos versos de la *Ilíada*:

Pues hasta Níobe belcabellina a yantar dió cuidado,
a la que doce sus crías le habían muerto en palacio,
seis las hijas y seis los en-flor-de-vida muchachos. [lix]

20

Desde la perspectiva de Diógenes, Níobe encarnó a la perfección la figura de la resiliencia, mientras que Medea figuraba como el arquetipo de la *askesis* o del entrenamiento al decir:

Medea fue sabia, no maga, porque cogía a hombres flojos y de cuerpos desnutridos por la molicie y los ejercitaba y hacía resistentes, vigorizándolos en los gimnasios y en las termas. Por ello corrió la fama sobre ella de que los rejuvenecía, hirviendo los trozos de sus carnes. [lx]

Ciertamente, son dos figuras positivas del género femenino, mas no olvidemos que la doxografía también conserva abundantes apotegmas misóginos, por ejemplo: “Al ver a una mujer aconsejando a otra mujer, dijo: «El áspid toma prestado el veneno de la víbora»”. Y “Viendo a una mujer aprendiendo las letras, dijo: «Se afila como una espada»”. [lxi] Ahora bien, el hecho de que Diógenes desconfíe de las mujeres y se divierta con frases misóginas como sus contemporáneos, no implica que aspire a llevar el mismo género de vida que ellos, habituados al tradicional banquete privado o *symposion*, es decir la reunión de los bebedores. Lo cual es digno de atención, porque dichas reuniones prodigarían alimento a los mendigos; sin embargo, Diógenes no los piensa de esa manera, pues, a decir de Plutarco, el filósofo perro se encontraría más a gusto acurrucado en la esquina del mercado incluso cuando numerosas fiestas estén en su apogeo. [lxii] Los simposios son para Diógenes lugares de perdición como se desprende del siguiente fragmento: “Habiéndosele dado (a Diógenes) mucho vino en un banquete, él lo tiraba. Pero, puesto que algunos se lo reprochaban, les dijo: «Es que si me lo bebo no sólo se pierde él, sino que me arrastra consigo»”. [lxiii] He ahí la prueba de que es en el cuerpo cínico donde se vive la doctrina filosófica más que en largos discursos. El cinismo es la doctrina encarnada y sólo de esa manera prueba su utilidad. En este

sentido, Diógenes nos reprocharía que es con el andar descalzo y desabrigado y viviendo con lo mínimo donde una crítica contra el dinero tendría validez más que con un discurso de centenares de páginas. De tal suerte, los accesorios del cínico se reducen a tres: el manto, el bastón y una alforja a la que Crates le dedicó un gracioso poema:

Hay una villa, Alforja, en medio del humo vinoso,
hermosa y rica, bañada del mar, y que nada posee.
Nunca jamás hay gorrón tan necio que ahí desembarque,
ni cachondo ninguno jactándose de su trasero de puta.
Mas da de sí tomillo y ajos e higos y panes,
por los que nunca se traba entre ellos refriega guerrera,
ni toman las armas por mor del dinero ni de la gloria. [lxiv]

Respecto a la apariencia física de Diógenes, Roubineau recuerda que no poseemos ningún retrato fiel de su persona debido a que todas sus representaciones conservadas son el resultado de estereotipos postreros y no de retratos realistas. Sidonio Apolinar, un erudito galo-romano del siglo V d.C., más que a Diógenes, evoca las estatuas que lo representaban con una barba abundante; Epicteto lo describe de cuerpo pequeño, robusto y resplandeciente de salud; Sexto Empírico asegura que Diógenes llevaba el hombro descubierto, mientras que la tradición iconográfica lo representa afectado de calvicie. De todo eso, sólo es segura su modesta indumentaria, pues en varias ocasiones Diógenes afirmó su simpatía por la vida espartana y su laconofilia (admiración por Laconia), debido a la enunciación concisa de sus pensamientos y por el tipo de educación que dio a los hijos de Jeníades, muy parecida a la pedagogía espartana: alimentación frugal, rapados, sin adornos y vestidos con un solo manto, descalzos y caminando en silencio con la mirada baja y llevándolos de caza; de este modo contrapuso la estereotipada forma de vida de Esparta (continente, moderada y disciplinada) frente a la vida relajada y festiva de Atenas. [lxv]

Por otra parte, no olvidemos que aunque Diógenes comparó la vida con el deporte, también criticó mordazmente a los atletas, y muy a pesar de su pericia para el boxeo, según la referencia de su homónimo de Laertes, quien nos cuenta que un día el filósofo perro se puso los guantes y molió a golpes a Midias, devolviéndole el mismo trato que de éste recibió el día anterior. [lvi] Ahora bien, la crítica contra los atletas tampoco es una novedad de la filosofía cínica, pues ya antes lo hicieron Jenófanes, Platón, Aristóteles y Eurípides. Sin embargo, Roubineau subraya que la crítica de

Diógenes sí es original al demeritar el objetivo atlético de optimizar exclusivamente los cuerpos en detrimento de la razón, afirmando que los atletas son estúpidos por estar hechos de carne de cerdo y buey, [Ixvii] además de que sus esfuerzos físicos no tienen ninguna aplicación racional, pues, aparte de conseguir victorias deportivas, los atletas son derrotados inmediatamente por las curvas de la primera cortesana que se les atraviere; en este sentido es muy desternillante la frase que suelta Diógenes durante la entrada triunfal del pancracista Dioxipo en Atenas: “Viendo a un vencedor olímpico mirando de hito en hito a una cortesana, dijo: «¡Mirad a ese carnero aguerrido, cómo una chiquilla cualquiera lo acogota!»”. [Ixviii] Lo cual no quiere decir que Diógenes desprecie los cuidados del cuerpo, toda vez que éste es un medio filosófico que debiera ejercitarse igual que el alma, en virtud de que ambos contribuyen para conseguir la salud, cultivando la resistencia para enfrentarse a cualquier imprevisto, como apunta Diógenes Laercio en los dos célebres pasajes consagrados a explicar la *askesis* cínica. [Ixix]

A tenor de lo anterior, se puede concluir que Diógenes prestó una atención filosófica especial a la salud del cuerpo como no se le había mostrado antes. Sin embargo, su tarea filosófica no concluyó ahí, pues como recuerda Roubineau en su cuarto capítulo, también se afanó en formar y educar filosóficamente a sus contemporáneos.

Diógenes, maestro de pensamiento

La doxografía refiere que cuando sus conciudadanos salían del teatro, Diógenes entraba y a quienes se lo reprendían, les respondía: “¿No os avergonzáis entonces de recorrer el camino de la vida al revés, cuando a mí me lo reprocháis al pasear?” [Ixx] Jean-Manuel Roubineau sostiene que en eso podría resumirse la perspectiva filosófica de Diógenes, ya que el filósofo cínico vive a contracorriente del sentido común y de la sociedad, pero, a diferencia de Sócrates, no se conforma con una simple búsqueda de la verdad, sino que la suya es una suerte de confrontación o una filosofía del choque en cadena, contraviniendo así las formas tradicionales de la transmisión del saber en Grecia, a saber los diálogos filosóficos y políticos, las conferencias magistrales o los discursos. Además, Diógenes no sólo será el pedagogo de un reducido y selecto grupo de estudiantes o admiradores, sino que querrá convertirse en el educador de toda la ciudad, así como del conjunto de hombres con los que se cruzó en sus peregrinaciones. Y si a menudo se le compara con Sócrates o, más bien, con “Un Sócrates enloquecido” (según los términos de Platón), [Ixxi] seguramente a Diógenes la comparación le habría disgustado bastante, pues criticaba al pensador de Alopece por llevar una vida voluptuosa y disponer, superfluamente, de una casita, un camastro y unas sandalias. [Ixxii]

Lo anterior lleva a cuestionar también el vínculo de Sócrates con Diógenes o dicho con otros términos: ¿en qué medida Diógenes es un continuador de Antístenes y de su maestro Sócrates? La pregunta ha suscitado muchísimos debates y algunos

consideran la defensa de tal vínculo como la estratagema de los filósofos estoicos para declararse herederos directos de la filosofía socrática pugnano por la línea sucesoria Sócrates-Antístenes-Diógenes-Crates-Zenón (fundador del estoicismo). A este respecto, hay que resaltar que las fechas de contacto entre Diógenes y Antístenes no coinciden. Sin embargo, ése no es un obstáculo para establecer la relación de maestro-discípulo entre ambos, porque Diógenes bien pudo ser un receptor del pensamiento de Antístenes a través de sus escritos, como sostiene Roubineau, ya que el pensamiento diogénico parece estar constituido sobre una herencia antisténica así como de su oposición contra Platón. Ni qué decir tiene que es justamente en la misma doxografía donde encontramos los enfrentamientos chocantes de Antístenes contra el filósofo de las ideas, y entre las más espectaculares y divertidas se nos informa sobre la redacción de un perdido diálogo antisténico con el título de *Sathôn*, cuya sonoridad está próxima a la de *Platón* y cuyas referencias al miembro viril, a partir del sustantivo *sathé*, son bastante evidentes. [lxxiii] Pero lo que más le criticará Diógenes a Platón será su alejamiento de la vida cotidiana, tildándolo de verborreico sin dar lo que se le pide ni responder a lo que se le pregunta, resultando así un charlatán cuyas enseñanzas sólo son una pérdida de tiempo, pues es imposible sacar provecho de quien nunca ha turbado a nadie, [lxxiv] y más todavía si atendemos a los años de instrucción relatados en la *República* platónica, pues para llegar a ser un filósofo cabal habría que superar los 50 años de estudio, mientras que Diógenes defenderá una práctica filosófica inmediata, de ahí que se considere al cinismo como “el camino más corto hacia la virtud”. [lxxv]

Ahora bien, el hecho de que el cinismo sea el atajo más corto hacia la virtud no significa que sea un ejercicio fácil. Al contrario, es difícil en la medida en que no cualquiera puede llevarlo a cabo, pues está fundado sobre el método de la *parrhèsia* o del hablar franco y que se manifiesta de muchas formas, ninguna de las cuales resulta insufrible, piénsese en el insulto, la reprimenda o el sarcasmo, y que Epicteto juzgó como el baluarte de los cínicos parecido a las armas de los guardaespaldas de reyes y tiranos. A tenor de lo cual, Roubineau señala que con Diógenes la filosofía se convierte en un deporte de combate y del cual sólo se sale victorioso mediante la resistencia, pues no olvidemos que el filósofo cínico también fue blanco de injurias, golpes y burlas. Mas no se trata de retratarlo como una víctima lastimera, ya que igualmente encontró muchos simpatizantes entre sus contemporáneos e hizo de la ciudad un inmenso salón de clases, siendo las calles, los baños, las tabernas y otros edificios los lugares donde Diógenes impartía sus lecciones. Sin embargo, no se limitó la suya a ser una simple enseñanza oral, como la practicara Sócrates, pues por paradójico que resulte, Diógenes también escribió hasta convertirse en un escritor prolífico si atendemos a las listas de sus publicaciones, eludiendo por ahora las interminables disputas sobre si los textos que se le atribuyen le pertenecen o no.

Abordar el tema de la escritura en la antigüedad arroja algunos datos poco conocidos sobre la filosofía cínica, especialmente sobre la figura de Diógenes, porque un escritor debía disponer, en primer lugar, de una mesa, así como del material necesario para la escritura, la tinta y los papiros que para nada resultaban

baratos; además, de una anécdota con Hegesias [lxxvi] se desprende que Diógenes contaba con una biblioteca personal, a tenor de lo cual, Roubineau se aventura a formular esta hipótesis: algunos prójimos, cínicos o no, debieron ofrecer una contribución silenciosa a la empresa filosófica de Diógenes proporcionándole el material necesario y el ambiente de trabajo requerido para llevar a cabo su obra escrita. Secundariamente, y no por ello menos importante, escribir tragedias en la antigüedad, como las atribuidas al sinopense, no culminaba con su registro en el papiro. Escribir una tragedia en la época de Diógenes se hacía con miras a participar en los certámenes celebrados en honor a Dioniso; razón por la cual, las tragedias del filósofo perro debieron concursar en ese juego agonístico. Y quizá el hecho de que no se reporte ningún premio para el sinopense explicaría la afirmación de su homónimo de Laertes cuando asegura que Diógenes llamó a los juegos dionisiacos “maravillas de necios”. [lxxvii] (Entre paréntesis cabría preguntar: ¿no sería semejante juicio el producto del resentimiento de alguien que no consiguió posicionarse con el primer puesto?). Sea como sea, el teatro en la antigüedad tenía claras intenciones pedagógicas y no es necesario insistir sobre ello, pues ya lo hicieron los diversos estudiosos de la tragedia, por lo que también puede admitirse que el sinopense vio en el teatro un medio idóneo para la trasmisión de su filosofía y para hacerlo se valía de sus grandes conocimientos literarios, citando autores, corrompiendo versos o reescribiendo, desde la parodia, largos pasajes trágicos, lo cual demuestra que Diógenes conocía a sus clásicos. No obstante, aparece de nuevo otra paradoja: si Diógenes tiene en alta estima la educación, también resulta curioso y contradictorio que juzgue a diversos saberes como inútiles e innecesarios, por ejemplo, la música, la geometría, la astronomía y demás ciencias afines. [lxxviii]

Por otra parte, además de mostrar un interés especial por la economía, Diógenes también lo hará por la política redactando una *República* cínica, abordando los temas de la inutilidad de las armas y pugnando por la supresión de su uso; pretenderá invalidar la moneda, reemplazándola por huesecillos, es decir confiando en el establecimiento de una moneda puramente fiduciaria; además, intentará abolir la propiedad privada, la familia y los lazos familiares; también autorizará el incesto y el parricidio, la sexualidad de todos con todos y la libertad sexual de las mujeres; defenderá la comunidad de mujeres y de niños, suprimiendo incluso la distinción entre hombres y mujeres portando la misma vestimenta, dedicándose a las mismas actividades en los mismos lugares y aceptando, en última instancia, la antropofagia. [lxxix] Aunque paradójicamente, parece ser que Diógenes no cuestionó ni contravino las leyes de la ciudad razonando silogísticamente del siguiente modo:

Acerca de la ley decía que sin ella no es posible vivir en sociedad: pues sin la ciudad —dice— no es de ningún provecho la civilización; ahora bien, la civilización es la ciudad, y la ley sin la ciudad no es de ningún provecho: por tanto, la ley es civilización. [lxxx]

A tenor de lo cual, Diógenes se empeñará en criticar a los enemigos de la ley, encarnados en las figuras de los demagogos y tiranos; a éstos por manipular al pueblo diciéndole lo que quiere escuchar y a los primeros por su deslealtad, su egoísmo y también por su manipulación. De lo anterior se desprendería que tanto Platón como Diógenes conciben a los filósofos como los candidatos idóneos para gobernar las ciudades, pero a diferencia del autor de *Las leyes*, el sinopense preferirá educar a las masas en lugar de asesorar a los príncipes y los tiranos.

Acercándome a terminar con esta exposición de algunos hilos del libro de Roubineau que he considerado importantes, dejaré de lado la concepción diogénica de la religión para recordar a los integrantes de la escuela cínica y que acentúan el carisma de Diógenes para seducir con su magisterio a familias completas, sólo por citar el caso de Andróstenes de Egina, Filisco y Onesícrito, padre de ambos. [lxxxii] Sin embargo, hay algo que diferencia a Diógenes del resto de profesores de su época, a saber que él sólo admite como discípulos a sus aspirantes después de someterlos a diversas pruebas, rechazando a quienes juzga indignos de sus lecciones [lxxxiii] porque su interés nada tiene que ver con complacer a los poderosos. Esta es la perspectiva desde donde debe leerse el encuentro y la afrenta legendaria con Alejandro, así como la intención de querer fechar la muerte de ambos hombres el mismo día. Sin embargo, lo importante es resaltar que Diógenes murió filosóficamente, ya fuera conteniendo la respiración o devorando un pulpo crudo, porque ambas posibilidades son factibles pues refieren una congruencia del pensamiento con la vida, sin olvidar la variante laerciana de la muerte del cínico ocasionada por un mordiscón perruno. [lxxxiii] A propósito de esto, Roubineau recuerda que los antiguos gustaban coronar la muerte de los filósofos con una anécdota ilustrativa y Diógenes no podía resultar ajeno. Incluso la misma doxografía reporta la travesía de Diógenes bajo la tierra, es decir en el Hades, donde tampoco dejaba de practicar la filosofía y para muestra una serie de epigramas que hablan por sí solos. Así, Antípatro de Tesalónica dice:

He aquí la tumba de Diógenes, el sabio perro, que un tiempo

con ánimo viril se esforzó con una vida de infante ligero.

Un único zurrón, un único manto doblado tenía, a la vez que

con un único cayado iba y venía, armas de autárquica ponderación.

Mas alejaos, insensatos, de esta sepultura, porque aborrece

el Sinopense a cualquier hombre vil hasta desde el Hades. [lxxxiv]

Por su parte, Leónidas de Tarento evocará un diálogo en el inframundo de Diógenes con Caronte en estos términos:

Oh, penoso servidor de Hades, que con oscura
barca esta agua del Aqueronte surcas,
acéptame, aunque pesadamente llena la horrible
nave tengas de muertos, a mí, Diógenes el Perro.
Como bagaje llevo el frasco de aceite, el zurrón,
el viejo manto y el óbolo del pasaje de los muertos.
Todo cuanto poseía entre los vivos al Hades
vengo trayendo, porque nada he dejado bajo el sol. [lxxxv]

26

Finalmente, Honesto de Corinto así imaginará un encuentro en el Hades de Diógenes con Cerbero:

El bastón, el zurrón y el único manto doblado son
del sabio Diógenes la ligerísima carga de su vida.
Todo para la travesía traigo, pues nada dejé sobre la tierra.
¡Vamos, pues, hopea, perro Cerbero, en mi honor, el del Perro! [lxxxvi]

Jean-Manuel Roubineau termina su texto enumerando los distintos adjetivos que Diógenes recibió de sus simpatizantes, tanto antiguos como modernos, y que revelan las huellas que el filósofo cínico dejó a lo largo de la historia. Además, cierra con broche de oro al recordarnos una anécdota de Elio Teón en donde relata que, preguntado Diógenes cómo devenir famoso, respondió: «Preocupándote menos de la fama». [lxxxvii]

¡Y he aquí, actualmente, a tantos curiosos investigando y hablando sobre un sinopense que lo que menos deseó durante toda su vida fue precisamente la fama!

Dicho lo cual, espero que la promoción de esta sumaria exposición del reciente libro de Jean-Manuel Roubineau sobre Diógenes de Sinope sirva para despertar la curiosidad de leerlo completamente y contribuya a erradicar los prejuicios y errores habituales en la interpretación de la filosofía cínica.

Consideraciones finales

La biografía del sinopense redactada por Jean-Manuel Roubineau ha de recibirse con agradecimiento porque vino a llenar un vacío historiográfico y bien documentado respecto a la vida de Diógenes el cínico y que yacía desatendido merced a que las investigaciones académicas son más propensas a resaltar un enfoque puramente filosófico en detrimento de otras disciplinas como la economía, la antropología, la sociología y la historia. Además, si las líneas precedentes despertaron algún interés en sus lectores, les aseguro que leer directamente a Jean-Manuel Roubineau les deparará mayores sorpresas, pues a pesar de que intenté exponer totalmente el contenido del libro citado, también es cierto que por cuestiones de espacio omití muchas explicaciones y algunos temas, así como diversos matices que sólo pueden descubrirse atendiendo a la lectura completa de la biografía.

Pasando a otro asunto, la figura de Diógenes el perro siempre ha resultado desconcertante y no sólo para sus coetáneos, pues también en nuestra época ha hallado detractores, Clément Rosset en *La anti-naturaleza* por ejemplo, [lxxxviii] y de un modo más incisivo Frédéric Schiffter en su libro *Contra Debord* [lxxxix] y posteriormente y con más acidez en *Sobre el blablá y el blibli de los filósofos*. [xc] Un claro ejemplo de que Diógenes no sólo es motivo de simpatía para los académicos contemporáneos, sino también de críticas y, por lo demás, bastante argumentadas. Aunque marginalmente habría que recalcar que semejantes ataques surgen, como entre los antiguos, también de prejuicios e intereses diversos y que tampoco tenemos espacio para desarrollarlos, aunque supongo en cualquier lector la capacidad para abordarlos por cuenta propia.

Finalmente, insisto en la confusión de la vida con el pensamiento en Diógenes de Sinope, porque eso es justamente lo que sigue diferenciándonos a sus estudiosos contemporáneos de los filósofos cínicos, pues mal que nos pese, el cinismo antiguo exige una encarnación del pensamiento más que nuestra interminable verborrea sobre la *acción* de la filosofía, ya que incluso el más lerdo de sus adeptos es capaz de reconocer el traspies académico de quienes peroran y escriben infatigablemente sobre la necesidad práctica de la filosofía cínica (o de otro tipo) sin practicarla ellos mismos obviamente, y es que resulta muy fácil alabar al perro en lugar de atreverse a salir de caza con él por el grave esfuerzo que supone la empresa, mientras que hablar de la virtud sin practicarla es comportarse como una cítara, según los términos de Diógenes: la melodía podrá sonar muy bonita, ciertamente, pero, en última instancia, el propio instrumento ni oye ni siente nada. [xci]

Esto último lo suscribo medio en broma y medio en serio, porque es justamente en ese punto crucial donde pueden encontrar justificación todavía las reflexiones de y sobre la filosofía cínica, ya que para eso se inventó el género literario denominado *spoudogéloion*, lo *serioburlesco* o *seriocómico*. Además, si el cinismo antiguo sigue vigente es justamente por haber inventado la posibilidad filosófica (hasta entonces inaudita e impracticable) de hablar de cosas serias sin perder el buen humor, simplificando de alguna manera el arte de los comediógrafos y transformando así la forzada expectación de sus largas obras en brevísimas intervenciones recalcitrantes e inesperadas, tal como lo hizo Diógenes al confundir el pensamiento con la vida, encapsulando su acción en cortísimas y divertidas anécdotas, toda vez que resultan inútiles y superfluas las palabras que no desembocan en la acción, pues la justicia no se practica elogiándola, sino siendo justos. [xcii] Sin embargo, no se trata de cualquier acción, sino del ejercicio del bien, tal como recuerda Juan Estobeo a propósito de una formulación del filósofo cínico: “Veo a muchos corredores y luchadores, pero a nadie veo competir por ser un hombre de bien”, [xciii] ya que Diógenes considera al bien como lo propio de cualquier sabio, mientras que el resto es pura charlatanería. [xciv] Y sería justamente el hombre de bien el que, además de pensarse, restaría por actuarse. Ciertamente, una cosa es decirlo y otra hacerlo, toda vez que lo difícil es esto último, pero no imposible y si lo fuera aún habría que demostrarlo.

Sin embargo, es propio de nosotros, los académicos contemporáneos, ofrecerles huesecillos o caricias a los cínicos antiguos —recordándolos, comentándolos y citándolos— para refrenar sus críticas mordaces contra nuestras —poco filosóficas— maneras de vivir en lugar de imitarlos, porque juzgamos más factible lo primero e imposible lo segundo. Y es que resulta demasiado fácil, en filosofía, hablar y escribir con franqueza (de ahí tanto apologista bravucón de la verdad), pero demasiado difícil encarnar la desvergüenza por temor a la exclusión y no poder disfrutar así del calorcito de la grey siempre acompasado por sus balidos (ya sean coincidentes o disidentes) de ovinos avergonzados y sinvergüenzas, aunque, por la misma razón y al mismo tiempo, siempre tan sumisos como contestatarios.

Llegados a este punto, no puede menos que evidenciarse esta paradoja: ¿cómo conjugar la investigación sobre el cinismo antiguo con el descubrimiento de que si la filosofía cínica no desemboca en la acción resulta absolutamente inútil? O siendo más explícitos: ¿cómo conjugar la *investigación* (pasiva) sobre el pensamiento de Diógenes de Sinope con la *acción* (práctica) que él siempre hizo de la filosofía? Tal vez algunos puedan encontrar una solución o al menos una ampliación del problema, en la siguiente anécdota:

Cuando Hegesias le pidió que le prestara alguno de sus escritos, [Diógenes] dijo: “¡Mira que eres necio, Hegesias! Tratándose de higos, no los quisieras pintados sobre papel, sino de los de verdad; pero lo que es el ejercicio, dejas de lado el de verdad y te lanzas sobre el que está escrito en papel”. [xcv]

Quizá sólo el hambre verdadera de la vida o una verdadera hambre de vida corrigió la necia pretensión de Hegesias de querer saciarse con un simple alimento de papel a propósito de la filosofía cínica. Y, no obstante, para su mayor provecho, él todavía pudo servirse directamente de las enseñanzas prácticas de Diógenes. Así que, desde esa perspectiva cabría preguntarse finalmente: en la actualidad ¿nosotros estaríamos tan alejados de Hegesias como en cierto momento él mismo lo estuvo de Diógenes de Sinope?

Bibliografía

Aristófanes, “Los caballeros” en *Comedias*, vol. I, Gredos, Madrid, 1995.

Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, Gredos, Madrid, 1989.

Claudio Eliano, *Historias curiosas*, Gredos, Madrid, 2006.

Cutillas, Benjamín y Ortega, María del Mar, “Reflexiones con Jean-Manuel Roubineau”, en *El futuro del pasado*. Revista electrónica de Historia. Monográfico Religión, Deporte y Espectáculo, N.º. 6, Salamanca, 2015. Disponible en: <https://revistas.usal.es/uno/index.php/1989-9289/issue/view/1273>

Delsaux, Aurélien, *Madame Diogène*, Albin Michel, Paris, 2014.

Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Lucina, Zamora, 2010.

Dión de Prusa, *Discursos*, I-IX, Gredos, Madrid, 1988.

Eurípides, “Fenicias” en *Tragedias*, vol. III., Gredos, Madrid, 1979.

Homero, *La Ilíada*, Lucina, Zamora, 2003.

Husson, Suzanne, *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*, Vrin, 2011.

Paquet, Léonce, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1995.

Platón, “Banquete” en *Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid, 2008.

Platón, “Protágoras” en *Diálogos*, vol. I, Gredos, Madrid, 2008.

Plutarco, “Cómo percibir los propios progresos en la virtud” en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, vol. I, Gredos, Madrid, 1992.

Plutarco, “Charlas de sobremesa” en *Obras Morales y de costumbres (Moralia)*, vol. IV, Gredos, Madrid, 1987.

Plutarco, “Erótico” en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, vol. X, Gredos, Madrid, 2003.

Rosset, Clément, *La anti-naturaleza. Elementos para una filosofía trágica*, Taurus, Madrid, 1974.

Roubineau, Jean-Manuel, *Diogène, l'antisocial*, P.U.F., 2020.

San Agustín, *La ciudad de Dios*, Libros VIII-XV, Gredos, Madrid, 2012.

Schiffter, Frédéric, *Contra Debord*, Melusina, SL, 2005.

Schiffter, Frédéric, *Sobre el blablablá y el blibli de los filósofos*, Arena Libros, Madrid, 2008.

VV. AA., *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlasca*, vol. I. [Edición de José A. Martín García]. Akal, Madrid, 2008.

Wieland, Christoph Martin, *Sócrates el loco, o sea, Diálogos de Diógenes de Sinope*. [Traducción de Federico Puigdevall]. Disponible en: https://www.academia.edu/38624764/S%C3%93CRATES_EL_LOCO_o_sea_DI%C3%81LOGOS_DE_DI%C3%93GENES_DE_SINOPE

Notas

[i] Cf. D.L., VI, 46, 56, 67 (mendicidad); 46 y 69 (masturbación); 20 (*Pórdalo* o *Pedorrero*); 23 (tonel); 41 (lámpara encendida); 40 (gallo desplumado); 38 (Alejandro Magno). Recuérdese que ésta es la manera tradicional de citar las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio (y que no hay que confundirlo con Diógenes de Sinope): D.L. como siglas de Diógenes Laercio; el libro en números romanos (VI para los filósofos cínicos) y el parágrafo con números arábigos.

[ii] Cf. D.L., VI, 30.

[iii] D.L., VI, 63.

[iv] Cf. D.L., VI, 80.

[v] D.L., VI, 20.

[vi] La doxografía sobre los filósofos cínicos fue editada en francés por Léonce Paquet como *Les Cyniques Grecs. Fragments et témoignages* en 1975 y reeditada en varias ocasiones. Por otra parte, desde 2008 también disponemos en español de una edición de los fragmentos del *corpus* cínico realizada por José A. Martín García en dos volúmenes y publicada por la Editorial Akal con el título de *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Para referir esta edición en las notas pertinentes lo haré entre corchetes de la siguiente manera: las siglas MG para Martín García, seguido del filósofo cínico en cuestión (“Diógenes de Sinope” en este caso) y el número del fragmento en la edición de MG, quien, por otra parte, refiere las fuentes originales luego de citar cada fragmento.

[vii] Véase Christoph Martin Wieland, *Sócrates el loco, o sea, Diálogos de Diógenes de Sinope*. [Traducción de Federico Puigdevall]. Disponible en: https://www.academia.edu/38624764/S%C3%93CRATES_EL_LOCO_o_sea_DI%C3%81LOGOS_DE_DI%C3%93GENES_DE_SINOPE.

[viii] Véase Jean-Manuel Roubineau, *Diogène, l'antisocial*, P.U.F., 2020. La misma obra fue publicada como audiolibro, (4 CD), con el título: *Diogène, un philosophe contre la cité. Une biographie expliquée par Jean-Manuel Roubineau*, Frémaux & Associés et P.U.F. Por otra parte, el libro de Roubineau también se publicó en griego durante el 2022 como ΔΙΟΓΕΝΗΣ ο αντισυμβατικός, asimismo una versión inglesa con el título *The Dangerous Life and Ideas of Diogenes the Cynic* de 2023. Además de la biografía de Diógenes de Sinope, Jean-Manuel Roubineau ha publicado *Las cités grecques (VI e – II e siècle av. J.-C.)*. *Essai d'histoire sociale*. P.U.F., Paris, 2015; *Milon de Crotoné ou l'invention du sport*, P.U.F., Paris, 2016; *À poings fermés. Une histoire de la boxe antique*, P.U.F., Paris, 2022 y *L'amant d'Athènes. Une biographie expliquée par Jean-Manuel Roubineau*, (3 CD), Frémaux & Associés et P.U.F, 2022. Por otra parte, Jean-Manuel Roubineau se especializa en el estudio de la Grecia Clásica, centrándose sobre todo en la Historia del deporte griego en la antigüedad. A este respecto, véase la entrevista que le hicieron Benjamín Cutillas y María del Mar Ortega, titulada “Reflexiones con Jean-Manuel Roubineau”, en *El futuro del pasado*. Revista electrónica de Historia. Monográfico Religión, Deporte y Espectáculo, N°. 6, Salamanca, 2015, pp. 375-382. Disponible en: <https://revistas.usal.es/uno/index.php/1989-9289/issue/view/1273>

[ix] D.L., VI, 78.

[x] D.L., VI, 37.

[xi] Véase Aurélien Delsaux, *Madame Diogène*, Albin Michel, Paris, 2014.

[xii] D.L., VI, 50.

[xiii] Cf. D.L., VI, 20.

[xiv] Cf. D.L., VI, 20.

[xv] Cf. D.L., VI, 49.

[xvi] D.L., VI, 21.

[xvii] Eurípides, *Fenicias*, vv. 1449-1450. En la versión española de la tragedia se lee “ese trozo de tierra de mis antepasados” (cf. Eurípides, “Fenicias” en *Tragedias*, vol. III., Gredos, Madrid, 1979).

[xviii] Cf. Dión de Prusa, “Diógenes” o “Discurso Ístmico” en *Discursos*, IX, 1.

[xix] Cf. Dión de Prusa, “Diógenes” o “De la tiranía” en *Discursos*, VI, 1, y Plutarco, “Cómo percibir los propios progresos en la virtud”, 6-D, en *Obras morales y de costumbres (Moralía)*.

- [xx] Cf. D.L., VI, 23.
- [xxi] Cf. Dión de Prusa, “Diógenes” o “De la virtud” en *Discursos*, VIII, 6.
- [xxii] *Antología Palatina*, IX, 145. [MG, “Diógenes de Sinope”, fr. 176].
- [xxiii] Cf. D.L., VI, 50.
- [xxiv] D.L., VI, 41.
- [xxv] Cf. D.L., VI, 66.
- [xxvi] D.L., VI, 80.
- [xxvii] *Gnomologium Vaticanum*, 743, no. 182. [MG, “Diógenes de Sinope”, fr. 368].
- [xxviii] Cf. Plutarco, “Charlas de sobremesa” II, 7, 332e, en *Obras Morales y de costumbres (Moralia)*.
- [xxix] Antífilo de Bizancio, en *Antología Palatina*, XVI, 333. [MG, “Diógenes de Sinope”, fr. 179].
- [xxx] Cf. Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, III, 53, “De la mendicidad”.
- [xxxi] Claudio Eliano, *Historias curiosas*, XIII, 26.
- [xxxii] Cf. D.L., VI, 46.
- [xxxiii] Cf. Aristófanes, “Los caballeros”, vv. 791 y ss.
- [xxxiv] Cf. D.L., VI, 22.
- [xxxv] Cf. D.L., VI, 74.
- [xxxvi] Cf. Claudio Eliano, *Historias curiosas*, XIII, 28.
- [xxxvii] Cf. D.L., VI, 55.
- [xxxviii] D.L., VI, 74.
- [xxxix] D.L., VI, 46.
- [xl] Galeno de Pérgamo, *Sobre los lugares afectados*, VI, 15. [MG, “Diógenes de Sinope”, fr. 528].
- [xli] D.L., VI, 2-3.
- [xlii] Cf. D.L., VI, 105.
- [xliii] Filodemo de Gádara, *Sobre los estoicos*, Papiro Herculense, no. 339, Col. VIII. [MG, “Diógenes de Sinope”, fr. 191].
- [xliv] Cf. Suzanne Husson, *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*, Vrin, 2011, pp. 132-133.

[xliv] Cf. Platón, *Protágoras*, 320d-322d.

[xlvi] Cf. D.L., VI, 72-73.

[xlvii] Cf. D.L., VI, 40 y 61, y *Gnomologium Vaticanum*, 743, n. 194. [MG, “Diógenes de Sinope”, fr. 473].

[xlviii] Cf. Filodemo de Gádara, *Sobre los estoicos*, Papiro Herculense, no. 339. [MG, “Diógenes de Sinope”, fr. 191].

[xlix] Cf. San Agustín, *La ciudad de Dios*, XIV, 20.

[l] D.L., VI, 86.

[li] Cf. MG, “Diógenes de Sinope”, Epístola 47. *A Zenón (de Citio)*.

[lii] Cf. D.L., VI, 85-93 y 96-98.

[liii] Cf. D.L., VI, 51.

[liv] Cf. Platón, *Banquete*, 183c.

[lv] D.L., VI, 59.

[lvi] D.L., VI, 61 y 63.

[lvii] Cf. Ateneo, XIII, 588 c, e-f. [MG, “Diógenes de Sinope”, fr. 106].

[lviii] Cf. D.L., VI, 65.

[lix] Homero, *La Ilíada*, XXIV, 602-604.

[lx] Estobeo, *Florilegio*, III, 29, 92. [MG, “Diógenes de Sinope”, fr. 210].

[lxi] Arsenio, p. 197, 15-16 y *Papiro Sorbonense* 826, n. 2. [MG, “Diógenes de Sinope”, frs. 535, 537 y ss.].

[lxii] Cf. Plutarco, “Cómo percibir los propios progresos en la virtud”, 5, en *Obras morales y de costumbres (Moralía)*.

[lxiii] Arsenio, p. 210, 1-4. [MG, “Diógenes de Sinope”, fr. 522].

[lxiv] D.L., VI, 85.

[lxv] Cf. D.L., VI, 30-31.

[lxvi] Cf. D.L., VI, 42.

[lxvii] Cf. D.L., VI, 49.

[lxviii] D.L., VI, 61.

[lxix] Cf. D.L., VI, 70-71.

[lxx] Cf. D.L., VI, 64 y Estobeo, III, 4, 83. [MG, "Diógenes de Sinope", fr. 595].

[lxxi] Cf. D.L., VI, 54.

[lxxii] Cf. Claudio Eliano, *Historias curiosas*, IV, 11.

[lxxiii] Cf. D.L., III, 35.

[lxxiv] Cf. D.L., VI, 24, 26 y Estobeo, III, 13, 68 (De Temistio, *Sobre el alma*). [MG, "Diógenes de Sinope", frs. 91 y 92].

[lxxv] D.L., VI, 104 y Plutarco, "Erótico", 759d, en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*.

[lxxvi] Cf. D.L., VI, 48.

[lxxvii] D.L., VI, 24.

[lxxviii] Cf. D.L., VI, 73, 103 y 104.

[lxxix] Cf. Filodemo de Gádara, *op. cit.*

[lxxx] D.L., VI, 72.

[lxxxi] Cf. D.L., VI, 75-76.

[lxxxii] Cf. D.L., VI, 36.

[lxxxiii] Cf. D.L., VI, 76-79.

[lxxxiv] *Antología Palatina*, VII, 65. [MG, "Diógenes de Sinope", fr.177].

[lxxxv] *Antología Palatina*, VII, 67. [MG, "Diógenes de Sinope", fr.172].

[lxxxvi] *Antología Palatina*, VII, 66. [MG, "Diógenes de Sinope", fr.174].

[lxxxvii] Teón el Rétor, *Ejercicios retóricos*, 5, p. 97, 11-101, 2. [MG, "Diógenes de Sinope", fr. 12].

[lxxxviii] Cf. Clément Rosset, *La anti-naturaleza. Elementos para una filosofía trágica*, Taurus, Madrid, 1974, pp. 155-157.

[lxxxix] Cf. Frédéric Schiffter, *Contra Debord*, Melusina, SL, 2005, pp. 65-66.

[xc] Cf. Frédéric Schiffter, *Sobre el blablá y el blibli de los filósofos*, Arena Libros, Madrid, 2008, pp. 34-38.

[xci] D.L., VI, 33, 55, 64 y 65.

[xcii] D.L., VI, 28.

[xciii] Cf. D.L., VI, 27.

[xciv] Cf. Epifanio, *Contra las doctrinas heréticas*, III, 2, 9. [MG, “Diógenes de Sinope”, fr. 248].

[xcv] D.L., VI, 48.