

El atajo filosófico de los cínicos antiguos hacia la felicidad*

Pedro Pablo FUENTES GONZÁLEZ
Universidad de Granada

*En memoria del maestro,
Jesús Lens Tuero*

Resumen: Este artículo intenta descifrar las claves de la consecución de la felicidad desde la perspectiva de la filosofía cínica. Al respecto, es fundamental y muy significativa la imagen del «atajo hacia la virtud (felicidad)» que ya los antiguos aplicaron a los cínicos, probablemente por contraposición a los estoicos, queriendo significar que los primeros ofrecían un camino más directo hacia la felicidad propia del filósofo, contrarios como eran, a diferencia de sus descendientes estoicos, a todo preámbulo de formación teórica, ya que centraban su atención exclusivamente en la ética.

Palabras clave: Cinismo, Socratismo, Ética, Individualismo, Naturaleza, Sencillez, Autosuficiencia, Reacuñación de los valores, Ascesis, Aprendizaje, Voluntad, Impasibilidad, Libertad, Felicidad.

Abstract: This article attempts to decipher the keys for achieving happiness from the viewpoint of Cynic philosophy. Fundamental and highly significant in this regard is the image of the «short-cut to virtue (happiness)», which the Ancients already applied to the Cynics, probably as opposed to the Stoics, meaning by this that the former offered a more direct path towards the happiness appropriate to a philosopher, since, unlike their Stoic descendants, they were against all preliminary theoretical training, concentrating their attention exclusively upon ethics.**

Keywords: Cynicism, Socraticism, Ethics, Individualism, Nature, Simplicity, Self-sufficiency, Defacing the currency, Asceticism, Training, Will, Indifference, Freedom, Happiness.

* El texto de este artículo es, con modificaciones, el de una conferencia pronunciada en el Museo Arqueológico de Sevilla el 7 de mayo de 2001 en el marco de las jornadas organizadas por el CEP de dicha ciudad, bajo el título: «A la búsqueda de la felicidad: fundamentos del pensamiento ético occidental».

** El autor desea expresar su más sincera gratitud a M. Chase por esta traducción del resumen al inglés.

La palabra «cinismo» del lenguaje común nos evoca hoy a cualquiera de nosotros la actitud, bien conocida, propia de quien no acepta nada ni a nadie como sagrado y, movido por la pura indiferencia o el mordaz sarcasmo, se complace en utilizar palabras provocativas e insultantes para referirse a valores y sentimientos admitidos o incluso reverenciados por los demás; y, más aún, no duda en servir a sus propios fines sin importarle los medios empleados. Se trata de una actitud marcada no precisamente por un heroico y desafiante atrevimiento social ni menos aún por un compromiso ético firme, rasgos que caracterizaron, en cambio, a aquellos lejanos filósofos griegos del s. IV a. C. que fueron los primeros a los que se dio el apelativo de «cínicos» (κυνικοί), es decir, «perrunos», o el apelativo simplemente de «perros» (κύ-νεις). Se les dio sin duda de modo peyorativo, y, sin embargo, ellos lo asumieron como el mejor timbre de la sabiduría y de la vida que preconizaban y practicaban¹. Al abordar el estudio de este cinismo (κυνισμός) antiguo, debemos, pues, permanecer en alerta contra toda fácil asimilación basada en la evocación del cínico moderno, como, en general, en las basadas en otras figuras de nuestro tiempo que también han sido propuestas —me refiero, por ejemplo, a los hippies, comparados con los cínicos en los años 1970—².

Para poner de manifiesto la diferencia clara entre los cinismos antiguo y moderno, los alemanes, ya desde mediados del siglo XIX, dejaron de lado en su lengua la forma «Cynismus», que hasta entonces, al igual que en las demás lenguas europeas, se había referido tanto al uno como al otro (así, por ejemplo, nuestro «cinismo»), e introdujeron la distinción entre «Zynismus», para el cinismo moderno como actitud, y «Kynismus», para el cinismo antiguo como filosofía. El segundo término reflejaba de hecho más fielmente el vocablo griego κυνισμός.

Esta erudita distinción terminológica se ha revelado muy útil en alemán. No en vano, han sido sobre todo autores alemanes los que se han ocupado del estudio del cinismo moderno y su relación —problemática— con el antiguo. Los trabajos más interesantes datan de finales de los años 1960 y 70 y

¹ Cito siempre por la edición de Giannantoni 1990, que abrevio *JSR*. En cuanto a los testimonios sobre la denominación de «cínicos», se encuentran en *JSR* V B 143-141. Al respecto, remito a Giannantoni 1990, vol. IV, pp. 491-497. Sobre la otra hipótesis existente en torno a dicha denominación, a saber, la que la relaciona con el gimnasio Cinosarges, vinculado al culto de Heracles, en que Antístenes enseñaba (*cf.* V A 22-23), remito a *Id.* 1990, vol. IV, pp. 223-226; y a M.-F. Billot, «Cynosarges», *DPhA* II 1994, pp. 917-966 («annexe»).

² *Cf.* Schmueli 1970, Windt 1972, Dambaska 1973.

principios de los 80: sus autores son Heinrich, Niehues-Pröbsting y Sloterdijk. Ahora bien, plantear una hipotética generalización de esta distinción artificial a otras lenguas modernas y el empleo, por ejemplo, en castellano del término «quinismo» y «quínico» frente a «cinismo» y «cínico» no parece oportuno. Lo importante es no confundir en modo alguno el cinismo antiguo con el moderno y, en general, asumir la polisemia inherente al término. De hecho, ya en la misma Antigüedad, las etiquetas de «cinismo» o «cínico» pudieron cubrir actitudes muy diversas. Sobre todo en la época del Imperio romano, hubo quienes adoptaron para sí el calificativo de «cínicos» sin que ni su vida ni su pensamiento fueran dignos del nombre que llevaron sus predecesores. Eran farsantes que utilizaban una indumentaria desaliñada y hacían gala de un comportamiento desvergonzado con el único fin de engañar a los demás y vivir como simples parásitos de la sociedad, prefigurando así aspectos del cinismo «vulgar» de los tiempos modernos. Autores como Dión Crisóstomo, Epicteto, Luciano o Juliano se encargarían bien de desenmascarar a éstos, a sus ojos, falsos cínicos y marcar las distancias con respecto a los cínicos verdaderos, a menudo a costa —hay que señalarlo— de idealizar no poco a estos últimos, para rehabilitarlos sobre todo en un sentido social y político³.

Sobre el cinismo moderno hay que decir también que la actitud que lo define dista mucho de ser simple, y no se agota sin más en la pura desvergüenza o desentendimiento del cínico vulgar. Muy al contrario, el cinismo moderno hunde sus raíces en la Ilustración del siglo XVIII con figuras tan notables como Rousseau, Voltaire o Diderot y tiene, más adelante, ya en el siglo XIX, a uno de sus mejores representantes en Nietzsche. Puesto que no es posible aquí entrar en detalles, remito a los excelentes trabajos hoy disponibles al respecto⁴, sobre todo al libro *Crítica de la razón cínica* del ya citado Sloterdijk, libro que, tras un gran éxito editorial en Alemania, ha sido traducido a diversas lenguas, entre ellas el español. Me limito a señalar que Sloterdijk considera el cinismo moderno anti-irracionalista y desencantado, puramente negativo, como un producto del fracaso práctico de la Ilustración. No en vano, lo define —de modo paradójico— como «falsa conciencia ilustrada» o como «voluntad de saber —entendido como poder— carente de ideales e infeliz».

³ Cf. Goulet-Cazé 1990, Billerbeck 1978, *Ead.* 1982, *Ead.* 1993, Candau Morón 1989, Bouffartigue 1993.

⁴ Cf. Heinrich 1988 (orig. 1966); Niehues-Pröbsting 1979, *Id.* 1980, *Id.* 2000 (orig. 1993); Sloterdijk 1989 (orig. 1983); Onfray 1990.

Frente a él, propone Sloterdijk como ejemplo transformador para el hombre de nuestro tiempo, un tiempo que considera de crisis, el gran cinismo valiente y fecundo de aquellos antiguos filósofos griegos que sí supieron realizar sus vidas en acción iluminadora y liberadora, aquellos cuyo cinismo sí era una ética, lo que supone un ideal de felicidad. De hecho, los movimientos estudiantiles alemanes de los años 1970 se vieron reconocidos en su llamamiento.

Mi propósito aquí, sin duda más modesto, como corresponde a un filólogo sin pretensión ni competencia filosófica, es intentar descifrar las claves para la felicidad de este cinismo ético. El instrumento primordial para ello serán, por supuesto, los textos que nos han llegado relativos a los cínicos antiguos, textos de los que sólo unos pocos pueden considerarse fragmentos propiamente dichos de obras suyas. El resto son simples anécdotas y sentencias, transmitidas en obras de tipo biográfico y doxográfico, de las que nuestra fuente principal es el libro VI de las *Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio. Si en la Antigüedad los elementos novelescos y legendarios no estaban ausentes de este tipo de obras, mucho menos lo estaban de aquellas otras que nos presentan recreaciones más claramente literarias de los cínicos.

Discernir en medio de todos estos materiales, en su mayoría bastante tardíos (el mismo Diógenes Laercio debe suponerse como mucho sólo del siglo III d. C.), tan heterogéneos y a menudo contradictorios, no resulta fácil, lo que explica que muchos historiadores de la filosofía renunciaran a un tratamiento singular del cinismo. El desprecio que mostró Hegel por las filosofías que carecían de un *corpus* convencional de doctrina y que eran conocidas básicamente por noticias de tipo histórico y biográfico hizo que fueran pocos los que en adelante prestaran una atención seria a los cínicos⁵. Por lo general, éstos quedaron relegados a un lugar marginal en los manuales y estudios sobre la historia de la filosofía griega. Afortunadamente, la situación fue cambiando a lo largo de todo el siglo XX y fueron bastantes, sobre todo en el último cuarto de siglo, los estudiosos que intentaron reconstruir una imagen coherente del pensamiento cínico, más allá de lo puramente anecdótico.

Gracias a todos estos trabajos⁶, los materiales en cuestión pueden resultar-nos hoy más accesibles y elocuentes. Ello no quiere decir, por supuesto, que

⁵ Cf. G.W.F. Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía*, col. «El libro Aguilar. Sección Filosofía», Madrid 1990, pp. 99 ss.

⁶ Remito en particular a Gerhard 1912, Packmohr 1913, Fritz 1926, Rudberg 1935, *Id.* 1936, Dudley 1937, Höistad 1948, Fernández-Galiano 1964, Miralles 1970,

su interpretación haya tenido como resultado una imagen totalmente acabada y uniforme de los cínicos. Nada más lejos de la realidad, y baste para constatarlo leer la obra colectiva *Los cínicos* recientemente traducida al español, buena parte de cuyos trabajos remontan a un congreso internacional sobre el cinismo antiguo, el primero consagrado a este movimiento filosófico, organizado desde el CNRS francés por la investigadora Goulet-Cazé y celebrado en París en 1991. El debate de fondo fue y sigue siendo intenso y las posturas a menudo totalmente discrepantes. Lo que está claro, sin embargo, es que el cinismo antiguo representa hoy por hoy un ámbito de estudio totalmente consolidado, con resultados más que satisfactorios, y que nadie puede negarle una dignidad como objeto de estudio entre las corrientes filosóficas antiguas.

El cinismo es uno de los desarrollos de las enseñanzas de Sócrates. Los cínicos deben así enmarcarse entre los que se conocen como «socráticos menores», junto con los cirenaicos (afanados hedonistas)⁷ y los megáricos (maestros de la sutileza dialéctica)⁸. Se trata de tres escuelas surgidas en el siglo IV a. C. a partir cada una de un discípulo de Sócrates, respectivamente: Antístenes de Atenas, Aristipo de Cirene y Euclides de Mégara. Aunque la denominación de «socráticos menores» —por oposición a los «mayores» Platón y Aristóteles— puede ser juzgada como caprichosa, lo que está claro es que Sócrates es el denominador común bajo el cual deben estudiarse las tres filosofías. Fue un acierto de Giannantoni reunir las en un mismo *corpus* titulado *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, donde encontramos editados la práctica totalidad de los textos antiguos relativos a los cínicos junto con los de las otras dos escuelas filosóficas.

Los cínicos son desde luego unos socráticos muy particulares. No en vano, se dice que, cuando se le preguntó a Platón qué clase de hombre le parecía ser Diógenes de Sinope, el cínico por excelencia, contestó: «un Sócrates enloquecido» (D.L. VI 54, cf. SSR V B 59). Hay en el cinismo, en efecto, aspectos demasiado oscuros y escandalizadores que en modo alguno podrían reducirse al socratismo. Sería desvirtuar su propia singularidad filosófica, enmas-

Donzelli 1970, Roca Ferrer 1974, Paquet 1975 (1998²), Kindstrand 1976, Medina 1976, García González 1979, Rodríguez Adrados 1979-1987, Daraki 1986 (= 1978), Gil 1980-1981, Rankin 1983, *Id.* 1986, Goulet-Cazé 1986, *Ead.* 1990, Giannantoni 1990, Brancacci 1990, Billerbeck (ed.) 1991, Goulet-Cazé & Goulet (edd.) 1993 (cf. Branham & Goulet-Cazé [edd.] 2000), Navia 1995, *Id.* 1996, *Id.* 1998, *Id.* 2001.

⁷ Cf. Giannantoni 1958.

⁸ Cf. Döring 1972, Muller 1985, *Id.* 1988.

carándola, si cayéramos en la misma tentación de un cinismo idealizado en la que cayeron algunos autores antiguos ya mencionados.

La tradición antigua nos ofrece dos datos de los que la crítica moderna ha puesto de manifiesto su carácter problemático; a saber: que Antístenes fue realmente fundador de una escuela propia, la cínica⁹, y que se convirtió en Atenas en maestro de Diógenes¹⁰. A pesar de los testimonios antiguos, hoy se considera muy improbable tanto lo uno como lo otro. Se tiende a considerar más bien a este Antístenes socrático como un «protocínico»¹¹ o adelantado de lo que será la filosofía cínica inaugurada propiamente por Diógenes y proseguida por su discípulo Crates de Tebas, que fuera maestro, a su vez, de Zenón de Citio, el fundador de la influyente escuela estoica. En efecto, según la tradición antigua, Zenón, como consecuencia de un naufragio, habría llegado a Atenas a los treinta años y se habría convertido a la filosofía seducido por Crates (*cf. infra*, p. 214). Pues bien, al parecer, la tradición de un Antístenes maestro de Diógenes y la visión misma de un Antístenes plenamente «cínico» habría sido una creación posterior de los estoicos tendente justamente a procurarles un ascendiente socrático que amortiguara la realidad de los inicios del fundador del estoicismo al lado de un Crates discípulo de Diógenes. En concreto, habría sido una creación de ciertos autores de obras sobre las sucesiones de las escuelas filosóficas (*διαδοχαί*), aquellos que simpatizaban con los estoicos. Estableciendo la sucesión Sócrates-Antístenes-Diógenes-Crates-Zenón vinculaban al fundador de la Estoa con un discípulo de Sócrates, depurando así de algún modo los incómodos orígenes más estrictamente cínicos de esta escuela, con la carga de desvergüenza social que tales orígenes implicaban¹².

Según la hipótesis de Goulet-Cazé 1982, en el establecimiento de esta sucesión habría jugado un papel importante el estoico del s. II a. C. Apolodoro de Seleucia¹³. Sea como fuere, buena parte de la crítica del s. XX defendió la idea de una relación de magisterio inventada entre Antístenes y Diógenes, aduciendo, entre otras, razones de tipo cronológico que harían improbable o incluso imposible que Diógenes, tras su exilio de Sinope por haber sido falsificador de moneda, exilio decretado en principio con posterioridad a 360 a. C.,

⁹ Para los testimonios *cf. SSR V A 22-26*.

¹⁰ Para los testimonios *cf. SSR V B 17-24*.

¹¹ *Cf. Rankin 1986: 179 ss.*

¹² *Cf. Donzelli 1959: 33 s.*

¹³ *Cf. Ead. 1986: 22 n. 22, 33, 218. Sobre Apolodoro, cf. Goulet-Cazé 1989b.*

hubiera podido llegar a Atenas antes de la muerte de Antístenes, que debió de acontecer poco después del año 366 a. C.¹⁴.

En resumidas cuentas, y dado que es indudable que la filosofía de Antístenes jugó un papel decisivo en el surgimiento del cinismo de Diógenes, la idea más generalizada hoy es que aquél fue al menos un precursor que proporcionó al cinismo práctico una base teórica siquiera mínima. Al respecto, el texto fundamental, sobre el cual volveré, nos es ofrecido por Diógenes Laercio VI 10 s. (SSR V A 134), quien dice:

Los principios que defendía (*scil.* Antístenes) son los que siguen. Demostraba que es enseñable la virtud [11] y que los bien nacidos no son sino los virtuosos; que es suficiente por sí sola la virtud para la felicidad, pues no precisa de nada más que de fuerza de voluntad socrática; que la virtud surge de las obras, y no precisa ni de discursos muy largos ni de estudios científicos; que, por otro lado, es autosuficiente el sabio porque todas las cosas de los demás son suyas; que la infamia es un bien en la misma medida¹⁵ que el sufrimiento y que el sabio vivirá en sociedad no conforme a las leyes establecidas sino conforme a la de la virtud...

Entre los principios del socrático Antístenes que están en la base del cinismo de Diógenes, el fundamental sin duda es el hecho de considerar más importante que la teoría la práctica, y vincular forzosamente a los actos (ἔργα) la virtud (ἀρετή) y la felicidad (εὐδαιμονία) inherente a la misma. Tal hecho no impide, sin embargo, que los cínicos reciban también de Antístenes la tradición del intelectualismo socrático, que identifica la virtud con el conocimiento, resultado de un aprendizaje (παιδεία)¹⁶. En efecto, como puso de manifiesto Giannantoni 1990, vol. IV, p. 391, parece claro que el intelectualismo de Sócrates no debe entenderse, partiendo de los desarrollos platónicos ulteriores, como una dualidad entre teoría y práctica sino como una indis-

¹⁴ Cf. Giannantoni 1990, vol. IV: 223-233, 513-515, *Id.* 1993; Goulet-Cazé, en *Ead. & alii* 1999: 681 n. 3. Sin embargo, la crítica no ha sido unánime al respecto, y hay incluso recientemente quien defiende la veracidad de la tradición antigua, considerando que las fechas del exilio de Diógenes deben adelantarse más o menos una década, de tal modo que Diógenes habría tenido así tiempo de escuchar personalmente las enseñanzas de Antístenes (cf. Döring 1995: 128-134).

¹⁵ Sigo, con Goulet-Cazé, en *Ead. & alii* 1999: 689, la corrección que propusiera Crönert: κατ' ἴσον.

¹⁶ Cf. Ferber 1991.

luble unidad entre ambas, que no concibe un conocer sin un querer, sin un estar dispuesto a actuar. Esta idea es capital desde luego en la filosofía de su discípulo Antístenes, para quien la virtud como conocimiento no es suficiente, sino que hace falta también la «fuerza de voluntad» (ἰσχύς) de un Sócrates que convierta vitalmente aquella virtud-conocimiento en eficaces actos concretos capaces de asegurar la felicidad¹⁷. Así pues, la importancia que otorgan los cínicos a la voluntad en la ética no implica en sí misma una ruptura con el intelectualismo socrático, a menos que pensemos en el Sócrates de Platón¹⁸. La ruptura irracionalista vendrá constituida más bien, como se verá mejor más adelante, en el modo radical como el cínico realiza su voluntad de construir y mantener cotidianamente su sabiduría (φρόνησις). Otra novedad con respecto al intelectualismo socrático es que Antístenes no sólo enfatiza la importancia del aprendizaje sino más aún si cabe la del desaprendizaje (τὸ ἀπομανθάνειν), es decir, la de la supresión de todas las ideas malas y falsas que residen en el hombre, de todos los errores (vicios) que se le han ido inculcando por la civilización, al privilegiar ésta los valores convencionales (νόμοι) en detrimento de la naturaleza (φύσις)¹⁹.

Por supuesto, si los cínicos pueden ser incluidos en la tradición intelectualista socrática nunca lo serán en un sentido tradicional: para ellos, el conocimiento nunca era sinónimo de ciencias o estudios teóricos (μαθήματα) sino que se constituía siempre como una realidad práctica; la formación basada en materiales de tipo libresco (γράμματα) no les servía para nada. Al respecto, junto al texto laerciano que acabo de citar, el testimonio principal es Dión Crisóstomo IV 29-35 (SSR V B 582, 121 ss., cf. 49), que refiere un supuesto discurso de Diógenes al rey Alejandro donde aquél habría defendi-

¹⁷ Cf. Goulet-Cazé 1986: 145.

¹⁸ Cf. Rabbow 1960: 107 ss.; Goulet-Cazé 1986: 141-150.

¹⁹ La afirmación antisténica según la cual el aprendizaje (μάθημα) más necesario es «desaprender el mal» (τὸ ἀπομαθεῖν τὰ κακά) aparece en Arsenio, Estobeo y otros textos gnomológicos (cf. SSR V A 87). En cambio, en D.L. VI 7 (cf. *ibid.*), lo que Antístenes considera el conocimiento más necesario es «evitar desaprender» (τὸ περιαιρεῖν τὸ ἀπομανθάνειν). Ahora bien, esta declaración debe ser interpretada sin duda en armonía con los otros testimonios, en el sentido en que propone Goulet-Cazé, en *Ead. & alii* 1999: 686 n. 1, a saber: quien sabe discernir entre lo que se debe aprender para vivir bien y aquello que no tiene ningún interés con vistas a la conducta moral no se ve en la obligación de desaprender lo que ha aprendido. La idea del desaprendizaje está presente en el Sócrates de Platón (cf. *Phd.* 96 d, *Prt.* 342 d), pero, por supuesto, no en este sentido contracultural cínico.

do la existencia de dos tipos de educación, una humana (*ἀνθρωπίνη*), «insignificante y frágil» (*μικρά καὶ ἀσθενής*), y que comporta muchos engaños; y otra divina (*θεία*), «magnífica, fuerte y fácil» (*μεγάλη καὶ ἰσχυρὰ καὶ ῥαδία*). Frente a aquella educación que los hombres llaman *παιδεία*, y que, para Diógenes, no es en realidad sino un «juego de niños» (*παιδιά*), el cínicico contraponen la educación divina, propia de aquellos a los que los hombres de antaño llamaban «hijos de Zeus», por haber sido educados como lo fuera Heracles, educación a la que cuadra mejor el nombre de «valentía y magnanimidad» (*ἀνδρεία καὶ μεγαλοφροσύνη*)²⁰. No en vano Heracles fue desde siempre el héroe por excelencia de los cínicos, encarnación suprema de la virtud esforzada²¹.

Insisto ahora sobre todo en que los fundamentos doctrinales del cinismo son ciertamente muy escasos, pero claros y contundentes, tanto que Diógenes Laercio VI 103-105 (*cf.* SSR V A 135) cierra su libro dedicado a los cínicos precisamente recapitulando estos principios como el mejor modo de defender la condición del cinismo como escuela filosófica. En efecto, este pasaje doxográfico, sobre el que también volveré luego, reza:

A lo dicho vamos a añadir también los principios que defienden en común (*scil.* los cínicos), pues juzgamos que constituye una secta también esta filosofía, no simplemente, como afirman algunos, una actitud ante la vida. Tienen por principio (*scil.* los cínicos) prescindir del planteamiento lógico y del físico, de modo similar a Aristón de Quíos, y prestar atención sólo al ético... Rechazan también las disciplinas del *cursus* tradicional. Desde luego, Antístenes afirmaba que los que habían llegado a la sabiduría no debían aprender a leer libros, para no ser pervertidos por los ajenos. [104] Prescinden también de la geometría, de la música y de todas las disciplinas por el estilo... Tienen también por principio que el fin último es vivir conforme a la virtud, como Antístenes dice en su *Heracles*, lo mismo que los estoicos, puesto que existe una cierta comunidad entre estas dos sectas. De ahí que al cinismo lo hayan llamado «un atajo hacia la virtud». Y así vivió incluso Zenón de Citio. [105] Tienen también por principio vivir parcamente, sirviéndose de alimentos que se pueden procurar ellos

²⁰ *Cf.* Gil 1980-1981: 65 s.

²¹ *Cf.* Höistad 1948: 33-63, Gil 1980-1981: en particular 47-53; y más bibliografía en Fuentes González 1998: 340-342.

mismos y del solo manto raído, despreciando la riqueza, la fama y la nobleza de nacimiento. Algunos incluso se sirven sólo de plantas y agua fresca, y, como refugios, de los primeros que encuentran y de tinajas, como Diógenes, quien decía que era propio de un dios el no necesitar de nada, y de los semejantes a un dios el precisar de pocas cosas. Tienen también por principio que la virtud es enseñable, como dice Antístenes en su *Heracles*, y que no se puede perder, una vez adquirida; que el sabio es digno de ser amado, intachable y amigo de su semejante, y que nada deja en manos de la fortuna. Lo que hay entre la virtud y el vicio dicen que es indiferente, del mismo modo que Aristón de Quíos.

Como del texto se deduce, ya en la Antigüedad hubo quienes negaron que el cinismo constituyera una auténtica escuela de pensamiento, una opción o secta filosófica (ἀίρεσις) propiamente dicha, reduciéndolo a la condición de simple «actitud ante la vida» (ἔνστασις βίου), es decir, básicamente a un modo de vida, de dieta y atuendo. Se le recriminaba entre otras cosas falta de consistencia doctrinal. Hoy, superados ya los muy similares escrúpulos hegelianos, podemos, siguiendo más bien a Nietzsche, reconocer plenamente al cinismo el estatuto de filosofía, definida por unos principios mínimos pero suficientemente coherentes²². Ahora bien, hablar, como hace Diógenes Laercio, de «escuela», en el sentido al menos de una institución presidida por un escolarca y mantenida por una sucesión de magisterio, no parece, desde luego, aceptable. Nada más lejos del pensamiento cínico que semejante tradicionalismo educativo. Lo propio de un Antístenes, de un Diógenes o de un Crates no era precisamente la búsqueda de discípulos. Más bien, múltiples anécdotas nos los presentan como muy reticentes ante la idea del magisterio²³. Es la suya una filosofía de proyección esencialmente individual.

Por otro lado, la filosofía que es el cinismo se quiere a sí misma reducida a pura «ética», llegando, como mucho, a interesarse por la reflexión de tipo socio-político en cuanto vinculada a cuestiones de tipo moral²⁴. Antístenes, en cambio, que se había dedicado a la retórica (con Gorgias)²⁵ antes que a la filo-

²² Cf. Long 2000: 46 s.; Goulet-Cazé 1986: 28 ss., *Ead.* 1987, *Ead.* 1993.

²³ Al respecto, cf. mi comunicación «La amistad desde la perspectiva y la experiencia de los cínicos antiguos», en prensa en las Actas del Colloque franco-espagnol *L'amitié dans la philosophie antique* (Paris, 8-10 février 2001).

²⁴ Sobre la tan célebre como escandalosa *República* de Diógenes, cf. *infra*, p. 227.

²⁵ Cf. *SSR V A 11*.

sofía (con Sócrates), no dejó de cultivar, cuando se consagró a esta última, no sólo la doctrina política, sino también otras esferas más abstractas de la filosofía, en particular la lógico-dialéctica²⁶. En ello desde luego estaba más unido a la tradición anterior que al cinismo. Los cínicos, como dice Diógenes Laercio, rechazan todas las disciplinas del ciclo educativo tradicional (ἐγκύκλια μαθήματα)²⁷. La única disciplina que reconocen es la «ética», lo que equivale a decir que sus intereses empiezan y terminan en lo que se refiere a las acciones (ἔργα) del hombre, y de rechazo a sus pasiones (πάθη), en lo que se refiere, dicho de otro modo, a la ordenación de su conducta para el logro de la felicidad (εὐδαιμονία). Ser cínico consiste de hecho, ni más ni menos, en «vivir conforme a la virtud» (τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν).

Si el cinismo, como filosofía prehelenística, avanza muchos de los aspectos que caracterizan luego a las distintas filosofías helenísticas, el más importante sin duda es su radical «existencialismo». La época helenística, como es bien sabido, se considera convencionalmente abierta con la muerte de Alejandro en 323 a. C. y cerrada con la desaparición del reino lágida de Egipto en 30 a. C. Pues bien, el mundo que los griegos tenían ante sus ojos tras la muerte de monarca macedonio parecía destinar a toda filosofía que surgiera entonces a centrar sus esfuerzos en proporcionar al hombre, en su existencia como tal, un horizonte de valores que pudiera reemplazar los ya inservibles, así como unos instrumentos eficaces que pudieran garantizarle una seguridad interior frente a una realidad exterior que ya no era sentida como protectora.

La ética se convertiría de este modo en la protagonista de las tres grandes escuelas filosóficas que nacen en la época, a saber: escepticismo, epicureísmo y estoicismo, con las cuales los cínicos compartirían en Atenas escenario histórico. En efecto, la muerte de Diógenes se supone que debió de acontecer en los años inmediatamente anteriores o posteriores a la de Alejandro, entre 324 y 321 a. C., pero su discípulo más influyente, Crates, debió de morir sólo entre 288 y 285 a. C. Su actividad se desarrolla, pues, ampliamente en el perio-

²⁶ Cf. D.L. 15-18 = SSR V A 41-99, donde se puede leer el largo catálogo de los títulos de las obras, en 10 volúmenes, que se le atribuían. Al respecto, remito a Giannantoni 1990, vol. IV: 235-354. Sobre la doctrina lógico-dialéctica de Antístenes, cf. Brancacci 1990.

²⁷ Cf., por ejemplo, el rechazo de la oratoria: «a los oradores y a todos los que persiguen fama a través de la palabra Diógenes solía llamarlos “tres veces humanos”, o sea, “tres veces desdichados”» (D.L. VI 47; cf. SSR V B 501-507).

do helenístico, como la de sus propios discípulos, entre ellos Zenón, que, como sabemos, fundaría luego su propia escuela y con ella una de las filosofías más características de este período, el mencionado estoicismo, el cual, como decía Diógenes Laercio, compartía con los cínicos el considerar como fin último (τέλος) la vida conforme a la virtud. De este modo, los cínicos helenísticos convivieron con los estoicos, a los que pronto debió de incomodarles su comunidad de origen con aquéllos, por cuanto la filosofía que fueron desarrollando ellos estaba cada vez más alejada de sus raíces cínicas²⁸. Y convivieron los cínicos también con los epicúreos, con los cuales la relación debió de ser desde un principio polémica, como debió de serlo también con los hedonistas de la escuela de Cirene sucesores de Aristipo, aunque no faltaron algunos, como Hegesias, llamado «el abogado de la muerte», y Teodoro, llamado «el ateo», que mostraron algunas tendencias afines al cinismo. En cuanto a los epicúreos, sabemos que Epicuro negó taxativamente que alguien que practicara el cinismo pudiera definirse como sabio²⁹. Finalmente, respecto a los escépticos, parece que su afinidad con los cínicos era mucho menos problemática, sobre todo por su afirmación común del indiferente desprecio ante el mundo y de la impassibilidad³⁰. No en vano, no han faltado quienes han supuesto una influencia de los cínicos sobre Pirrón, aunque es posible que algunos conceptos coincidentes los tomara éste de los gimnosofistas, ascetas de la India a los que conoció durante la expedición de Alejandro en la que participó³¹.

Confrontadas entre sí, por supuesto, por profundas discrepancias, las filosofías helenísticas coincidieron en presentar la ética como el centro de su interés. Ahora bien, a diferencia del cinismo, que no reconoce en la filosofía más que la «ética», aquéllas establecen como paso previo una determinada propédeutica basada en la física y la lógica. Tal es el caso del estoicismo y del

²⁸ Al problema de la relación de comunidad, problemática, entre cinismo y estoicismo he dedicado mi comunicación «Observaciones sobre la terminología ética de los cínicos y los estoicos antiguos», pronunciada en el marco del Programa Intensivo (Erasmus) *La lengua científica griega: orígenes e influencia en las lenguas modernas europeas*, en las últimas jornadas celebradas en Madrid (UNED, 5-7 julio 2001) bajo la dirección de J. A. López Férez.

²⁹ Cf. D.L. X 119 = fr. 14, p. 96, 16 s., Usener = [1] 119, 7 s., p. 27 Arrighetti. Remito a Gigante 1993: 169-175.

³⁰ Cf. Long 2000: 46 (cf. *Id.* 1978: 76).

³¹ Cf. Long 1978: 76.

epicureísmo, mientras que el cinismo rechaza como absolutamente inútil cualquier fase preparatoria en la formación del filósofo para la vida.

En el marco de esta «ética», la felicidad —que sería muy importante asimismo en las filosofías helenísticas— fue tan exaltada por los cínicos que la liberaron de su tradicional dependencia de las circunstancias externas debidas al azar (τύχη), al insistir en la capacidad de la razón (λόγος) para procurar al hombre una vida buena, es decir, una vida feliz, a partir de sus propios recursos interiores, a partir del contenido de su propia virtud³².

Al entrar de lleno en la consideración del concepto de εὐδαιμονία, conviene insistir en lo que los antiguos griegos entendían por él, puesto que su traducción moderna como «felicidad» no deja de ser problemática. En efecto, para ellos la εὐδαιμονία no era entendida tanto como un estado placentero, como se considera hoy generalmente, sino más bien como una actividad, la de la excelencia. Al respecto, me permito citar, a pesar de su amplitud, un clarificador pasaje del libro de Nussbaum *La fragilidad del bien*, del que tenemos desde hace unos años versión española. En él se lee a propósito de la traducción de εὐδαιμονία por «felicidad» (1995: 33 s. n.):

Debido especialmente al legado kantiano y utilitarista de nuestra filosofía moral, tradiciones ambas en las que «felicidad» se entiende como un sentimiento de satisfacción o placer, y como consecuencia, por otra parte, de la idea de que la felicidad es el supremo bien (lo que, por definición, hace que se valoren los estados psicológicos por encima de las actividades), dicha traducción provoca confusiones graves. Para los griegos, *eudaimonía* significa algo parecido a «el vivir una vida buena para un ser humano»... Aristóteles nos dice que, en el discurso ordinario, el término equivale a «vivir y actuar bien». Para la mayoría de los griegos, *eudaimonía* es algo esencialmente activo, con relación a lo cual los comportamientos dignos de elogio no son sólo medios sino partes constitutivas. Cabría en lo posible que un griego afirmara que *eudaimonía* equivale a un estado de placer; en la medida en que esto fuese así, la actividad no formaría parte del concepto. Pero incluso en este caso debemos tener en cuenta que muchos pensadores griegos concebían el placer más como algo activo que como algo estático...; así pues, la mencionada equiparación entre *eudaimonía* y placer no significaría lo mismo que, por ejemplo, en el utilitarismo. La idea de que la *eudaimonía* consiste en un estado

³² Cf. Long 2000: 67.

placentero no es convencional ni aparentemente intuitiva dentro de la tradición griega... Una concepción muy extendida en la antigua Grecia fue la adoptada por Aristóteles: la *eudaimonía* consiste en la actividad acorde con la(s) excelencia(s).

En su *Ética a Nicómaco* (I 8, 1099 *b* 7 ss.), Aristóteles plantea el problema de la influencia de la fortuna (τύχη), de la suerte azarosa, en la felicidad humana (utilizo esta traducción por comodidad). No comparte la postura de aquellos que identifican sin más la felicidad con la «buena fortuna» (εὐτυχία), como un don de los dioses, que no depende realmente de la «virtud» (ἀρετή), del «aprendizaje» (μάθησις) ni del «ejercicio-entrenamiento» (ἄσκησις). Εὐδαιμονία tendría para ellos un significado puramente etimológico, el de tener un *buen δαίμων* o espíritu que protege contra toda contingencia y depara de modo tan gratuito como azaroso una vida deleitosa. Luego plantea el estagirita la postura contraria, con la que tampoco está de acuerdo, la de quienes niegan a la fortuna toda influencia en la felicidad de los hombres, afirmando que es la actividad excelente del individuo la que garantiza por sí sola su felicidad. Aquí distingue Aristóteles dos vertientes: la primera (sin duda se refiere al platonismo) opta por limitar la actividad excelente y, por tanto, la felicidad, a lo que, supuestamente, es más estable e invulnerable a la suerte; la segunda afirma plenamente la felicidad del hombre sabio-virtuoso incluso en las situaciones más azarosas y extremas. No está claro a quiénes se refiere Aristóteles con esta segunda postura, pero muy bien pudieron ser los cínicos³³.

Para ellos, en efecto, la virtud tenía un poder absoluto, era —como decía el texto doxográfico de Diógenes Laercio— autosuficiente (αὐτάρκης), de tal forma que la felicidad (εὐδαιμονία) resultaba tan inherente a aquélla, es decir, a la sabiduría (φρόνησις), como lo era la infelicidad (κακοδαιμονία) al vicio (κακία), es decir, a la necedad (ἄνοια, ἀφροσύνη). Así, del mismo modo que Antístenes declaraba que la virtud bastaba para la felicidad, podía también Diógenes, según el mismo Diógenes Laercio (VI 75; cf. SSR V B 291, 15), afirmar que los hombres «son infelices por causa de su locura» (παρὰ τὴν ἄνοιαν κακοδαιμονοῦσιν)³⁴. Es dentro del marco conceptual del inte-

³³ Éstos parecen aludidos asimismo en EN VII 11, 1152 *b* 8-10, VII 13, 1153 *b* 19-21 (= SSR V A 118) y EN X 1, 1172 *a* 28-33 (= SSR V A 119). Cf. *infra*, p. 229, 231.

³⁴ Cf. D.L. VI 70 (*infra*, p. 225). Sobre el tema de la locura humana entre los cínicos, cf. Goulet-Cazé 1986: 17-22, 142 n. 2, 150. Cf. también la paradoja estoica: «todo hombre necio está loco» (Crisipo, SVF III 657-670, pp. 164-168).

lectualismo socrático donde se explica que *κακοδαιμονία* signifique lo mismo «desdicha» que «locura o demencia». Los cínicos no se andaban al respecto con contemplaciones: en su universo moral, lo que no pertenecía al dominio del bien (*ἀγαθά*) ni al dominio del mal (*κακά*) era totalmente indiferente (*ἀδιάφορα*)³⁵. Como es sabido, los estoicos se alejaron pronto de este radicalismo, preocupados como estaban por no entrar demasiado en conflicto con los valores sociales imperantes. En este sentido, desarrollaron —por obra sobre todo de Crisipo³⁶— la teoría según la cual dentro de las «cosas indiferentes» había que distinguir entre las «cosas preferibles» (*προηγμένα*), como la salud o la riqueza, y las «no preferibles» (*ἀποπροηγμένα*), como la pobreza o la enfermedad. En el pasaje doxográfico de Diógenes Laercio varias veces mencionado se decía que los cínicos consideraban indiferente lo intermedio entre la virtud y el vicio, como el estoico Aristón de Quíos, que fuera discípulo disidente de Zenón³⁷. Sin duda debemos entender que la posición de Aristón dentro de la Estoa suponía un retorno al punto de vista cínico³⁸. Podemos considerarlo de hecho un «estoico-cínico»³⁹, calificativo que la crítica ha dado también a ciertos representantes del llamado «neostoicismo» de época imperial, en particular a los ya mencionados Dión Crisóstomo y Epicteto, así como al que fuera maestro de ambos, Musonio Rufo. Precisamente, uno de los rasgos característicos de estos filósofos es privilegiar de modo muy claro la parte ética dentro del sistema filosófico estoico, desdénando las otras dos partes en que se dividía la filosofía desde Platón, a saber: la lógica y la física. Aristón habría ido más allá si, como decía Diógenes Laercio en el mismo pasaje doxográfico, prescindió, al igual que los cínicos, del planteamiento lógico y del físico, prestando atención sólo al ético.

A diferencia de Aristóteles, los cínicos consideraban que «vivir conforme a la virtud» era lo mismo que «vivir conforme a la naturaleza» (*κατὰ φύσιν ζῆν*), lo que para ellos implicaba un radical retorno a la condición bestial del hombre⁴⁰. Situaban al hombre sabio en un plano a medio camino entre el de los dio-

³⁵ Cf. Goulet-Cazé 1986: 41.

³⁶ Cf. *SVF* III, fr. 117-139, pp. 28-39.

³⁷ Cf. también D.L. VII 36 = *SVF* I 38, p. 13, 34. Sobre este filósofo, cf. Ioppolo 1980, Ghérard 1989.

³⁸ Cf. Dudley 1937: 97, 100; Goulet-Cazé 1986: 41 n. 86, *Ead.* 1992: 3947.

³⁹ La expresión «Stoici paene Cynici» aparece en Cic., *De officiis* I 41, 148.

⁴⁰ Como prueba de esta actitud abiertamente antiprometeica, se decía de Diógenes, según cuenta Plutarco (*De esu carniū* I 6, 995 c-d = *SSR* V B 93), que se atre-

ses (que están por arriba) y el de los animales (que están por debajo)⁴¹. No es que los cínicos fueran religiosos, ni mucho menos. Más bien, parece que al respecto manifestaban un franco agnosticismo, sobre todo Diógenes⁴². Los dioses no les preocupan en absoluto, son para ellos ante todo una referencia de perfección, puesto que se considera que viven fácilmente sin necesitar de nada. Dado que la condición divina es inalcanzable, lo que el cínico humanamente puede obtener es parecerse a los dioses, es decir, como decía Diógenes (*cf. supra*), necesitar lo menos posible, y para ello sus modelos son, paradójicamente, los animales⁴³. No en vano, fue un animal, un ratón, el que enseñó a Diógenes la frugalidad necesaria en la vida (*cf. SSR V B 172*), como también le enseñó a perfeccionar esta virtud la propia naturaleza del cuerpo humano, a través de un niño que bebía agua con la sola ayuda de sus manos (*cf. SSR V B 158*).

El cínico vivirá de este modo en la más absoluta frugalidad (εὐτέλεια) y parquedad (λιτότης). Sus únicas pertenencias serán el zurrón (πήρα), donde recogerá los alimentos que la naturaleza le ofrezca cotidianamente de modo espontáneo, un versátil manto raído (τρίβων) y el bastón (βακτηρία) del caminante⁴⁴. Para Diógenes, el sabio debe ser capaz de procurarse siempre estos recursos mínimos, incluso en la vejez, y quizá entonces más que en la juventud, por su mayor experiencia, tanto que la imagen de un anciano desamparado no puede parecerle sino patética. Tal es sin duda el sentido de la respuesta que, según Diógenes Laercio (VI 51 = *SSR V B 84*), dio el cínico a

vió, en presencia de muchas personas, a comer un pulpo crudo para impugnar la preparación de la carne por medio del fuego y bestializar la vida (ἵνα τὸν βίον ἀποθηριώσῃ).

⁴¹ Es el esquema conceptual utilizado por Detienne 1982.

⁴² *Cf.* Goulet-Cazé 2000 (orig. 1993).

⁴³ *Cf.* Daraki 1986: 102 s.

⁴⁴ *Cf.* Lovejoy & Boas 1935: 117-152, en particular 127 ss.; Lämmli 1968: 34-41, 101-110 (notas), Schulz-Falkenthal 1977, *Id.* 1978: 162-165; Goulet-Cazé 1986: 57-66; Daraki 1986: 96. Sobre la indumentaria cínica, *cf.* además Giannantoni 1990, vol. IV: 499-505. Sobre las connotaciones divinas del bastón y su presencia en la imagen del hombre de Diógenes, *cf.* López Cruces & Campos Daroca 1998-1999: 53 ss. Según la reconstrucción que proponen estos autores del episodio del encuentro entre Edipo y la Esfinge en la tragedia de Diógenes titulada *Edipo*, el hombre auténtico del sinopense tendría la capacidad de pasar indistintamente de la naturaleza cuádrupede (animal) a la trípode (divina), dotado como está de la libertad que procura φύσις, más allá de la condición puramente bípeda del hombre común, que representaría el sometimiento al νόμος.

quien le preguntó: «¿Qué es lo más desdichado en la vida?». Le respondió: «Un anciano sin recursos». En efecto, según la misma fuente (VI 34 = *SSR* V B 83), Diógenes decía que la vejez, lejos de permitir el descanso, obligaba a un mayor esfuerzo, como en el caso de aquel que, al cabo de una carrera de fondo, cerca ya de la meta, debe apretar y en modo alguno aflojar la marcha.

La reducción al mínimo de las necesidades pudo acontecer en Diógenes como un aprendizaje de la vida en condiciones difíciles, las de un exiliado, pues, según la tradición⁴⁵ ya referida, hijo como era de un banquero llamado Hicesio, fue desterrado de Sinope por «haber alterado el valor de la moneda» (νόμισμα), falsificación que adquiriría, por la ambigüedad de éste término, un sentido simbólico, convirtiendo a Diógenes en falsificador o alterador de «las costumbres o valores corrientes»⁴⁶. Sin embargo, el carácter imperativo de la lección acerca de la posesión de bienes exteriores estaba claro, y así su discípulo Crates, que, perteneciente a una distinguida familia, era un gran hacendado, no vaciló en absoluto en desprenderse de todas sus riquezas, entregándolas al pueblo, según unos, o arrojándolas al fondo del mar, según otros⁴⁷.

La vida del cínico transcurre completamente al margen de la civilización imperante, de sus instituciones comunitarias y de sus valores convencionales (νόμοι), todo lo cual el cínico no hace sino «invalidar» con su comportamiento vivo. Sin casa y sin familia (el matrimonio cínico de Crates e Hiparquia representa un caso sin duda excepcional en todos los sentidos⁴⁸), sin esclavos que delaten ninguna insuficiencia o incapacidad, sin la servidumbre tampoco del dinero ni de ninguna otra forma de posesión, sin ciudad y sin patria, al menos en sentido convencional, puesto que la tierra toda es su patria natural⁴⁹, el cínico vive al día, pobre y vagabundo, y, sin embargo, capaz de

⁴⁵ *Cf.* *SSR* V B 1-16.

⁴⁶ La expresión en griego es παραχαράττειν τὸ νόμισμα (*cf.* *SSR* V B 2-12), donde νόμισμα quiere decir tanto «moneda» como «costumbre». *Cf.* Goulet-Cazé 1986: 197 n. 6, 207; Giannantoni 1990, vol. IV: 423-433.

⁴⁷ *Cf.* *SSR* V H 4-16. Algunas versiones hacen intervenir a los hijos del cínico. Crates habría recurrido a un banquero-notario al que habría dado en depósito sus bienes, con la estipulación de transmitírselos a sus hijos sólo si no se hacían filósofos, puesto que, en caso contrario, no necesitarían de nada.

⁴⁸ *Cf.* García González 1988 (*cf. Id. & Fuentes González* 2000), Dorandi 1991: 268-273.

⁴⁹ Sobre la cuestión del cosmopolitismo cínico, *cf.* Moles 2000.

desafiar en felicidad al que se tenga por más dichoso, incluso al mismísimo Gran Rey de los persas (*cf.* SSR V B 263).

Los hombres serían para los cínicos felices por naturaleza, siendo la civilización la responsable de sus desgracias. Así, dice Diógenes Laercio (VI 44 = SSR V B 322):

Diógenes repetía a voz en grito que la vida concedida a los hombres por los dioses es una vida fácil, pero que se les mantiene oculta por andar buscando pasteles de miel, perfumes y cosas por el estilo. De ahí que le dijera a uno que se dejaba calzar por un criado: «No vas a ser feliz hasta que también te suene los mocos; y esto te pasará cuando te quedes manco».

Por supuesto, muy lejos también de Aristóteles, el cínico es totalmente indiferente a cualquier elogio que pudiera sancionar su actividad virtuosa, tan indiferente como lo es hacia todas las valoraciones derivadas de la opinión pública (δόξα), por ejemplo, las ideas corrientes en torno a la riqueza, al nacimiento, al poder. La felicidad cínica no procede de ninguno de estos supuestos bienes exteriores sino que fluye desde dentro, desde la propia virtud, cuando ésta se conforma a la naturaleza. Lo describe muy bien Juliano en un pasaje de su discurso *Contra los cínicos incultos*, contraponiendo al comportamiento de estos cínicos de pacotilla contemporáneos suyos el de los cínicos sabios de verdad. Por su interés, reproduzco ampliamente este pasaje, con sólo algunos cortes. Dice Juliano (*Discursos IX 13*):

El objetivo y el fin último de la filosofía cínica, como en realidad de toda filosofía, es el ser feliz. Mas ser feliz consiste en vivir conforme a la naturaleza y no conforme a las opiniones del común de los hombres, puesto que incluso a las plantas y por supuesto también a los animales todos les ocurre que les va bien cuando cada uno alcanza sin impedimentos el fin conforme a su naturaleza. Ahora bien, entre los dioses la definición de la felicidad es mantenerse como son por naturaleza y ser dueños de sí mismos. Por consiguiente, tampoco los hombres deben afanarse en buscar en alguna otra parte la felicidad oculta. Ni un águila, ni un plátano, ni ningún otro de los animales o plantas que existen se ocupa inútilmente de que sus alas o sus hojas sean doradas..., sino que con aquello con lo que la propia naturaleza los adornó desde el principio, ..., se considera que les va muy bien y que tienen de todo. Así pues, ¿cómo no va a ser ridículo que un ser humano se afane en buscar la felicidad en algún lugar exterior

y considere que la riqueza, el nacimiento, el poder de sus amigos y, en definitiva, todas las cosas por el estilo tengan un valor absoluto? En verdad, si la naturaleza, como a los animales, nos hubiera dado sólo eso mismo, el tener cuerpos y almas semejantes a las de aquéllos, de modo que no tuviéramos que afanarnos en nada más, nos bastaría con eso, como a los restantes animales, con contentarnos con nuestra superioridad corporal, afanándonos en buscar allí de algún modo el ser feliz. Sin embargo, dado que se nos ha sembrado un alma que no es en nada semejante a la de los demás animales..., debemos colocar la felicidad en lo más importante y en lo más grave que haya en nosotros.

En esta presentación, el ideal cínico se asemeja bastante al estoico, con el cual comparte la idea de la naturaleza como referencia rectora de la virtud y la idea de la autosuficiencia (*αὐτάρκεια*) como la clave de la felicidad y de la libertad (*ἐλευθερία*). Es sin duda un efecto buscado por el talante idealizador de Juliano, que, sin embargo, en modo alguno debe llevarnos a engaño. Aparte del hecho de que la concepción estoica de la vida conforme a la naturaleza comporta unas connotaciones de tipo físico y teológico que en nada tienen que ver con la concepción cínica, cuando hablamos de autosuficiencia cínica estamos refiriéndonos necesariamente a una realidad que se impone con un carácter tan extremo y desafiante (sus límites son únicamente los que la naturaleza impone) que resulta inconfundible.

Refiere Plutarco (*Quaest. conu.* II 1, 7, 632 e = *SSR* V B 20) que Diógenes, para expresar de un modo más impactante y convincente su gratitud hacia Antístenes por haberle hecho «sabio, autosuficiente y dichoso», recurrió a la brusquedad de dos versos trágicos⁵⁰, que rezan:

Éste me cubrió de harapos y me obligó
a hacerme mendigo y desterrado de mi palacio.

La radical autosuficiencia era un rasgo tan característico de Diógenes que no falta su mención en varios de los epigramas que, según la tradición, se le dedicaron tras su muerte. Así, sabemos por Diógenes Laercio (VI 78 = *SSR* V B 108) que, cuando sus conciudadanos le erigieron una estatua de bronce,

⁵⁰ *Adesp. trag.*, fr. 394, p. 914 N2. Se ha lanzado la hipótesis de que se trate de un fragmento de la tragedia *Edipo* del propio Diógenes (cf. Th.K. Stephanopoulos, «Tragica. II», *ZPE* 75 [1988] 19).

añadieron la inscripción de unos versos que ensalzaban su gloria (κῦδος) y su fama (δόξα) basada en su autosuficiencia. Puede parecer extraño encontrar el concepto de «gloria» referido a un cínico, y no faltan testimonios donde un cínico se muestra orgulloso de su fama. Ahora bien, como ya vio Kindstrand 1976: 252, esta fama de la que hablan los cínicos referida a sí mismos no es en modo alguno la vulgar sino, de nuevo, un concepto «reacuñado», resultante de la «alteración de valores» propia del cinismo, una fama convertida en infamia (ἄδοξία), es decir, una fama ganada por el desprecio de la fama, de los valores establecidos⁵¹. Pues bien, los versos a los que me refiero son los siguientes⁵²:

Hasta el bronce envejece por acción del tiempo, mas tu gloria,
oh Diógenes, ni la eternidad toda la hará perecer.
Pues sólo tú mostraste la fama⁵³ de la autosuficiencia en la vida
a los mortales y la senda más ligera para la existencia.

Y entre los numerosos epigramas funerarios que se le atribuyeron, uno de ellos insiste en la misma autosuficiencia (*AP* VII 65 = *SSR* V B 112):

He aquí de Diógenes el túmulo, del perro sabio, aquel que otrora
en la vida desnuda se empeñó, con ánimo viril,
aquel que iba por ahí con un mero zurrón, un mero manto doblado
y un bastón, armas de la sabiduría autosuficiente.
Conque alejaos de esta tumba, insensatos, pues el Sinopense
toda vileza aborrece hasta en el Hades.

Armado con su virtud, aliado como es de la naturaleza, el cínico desafía sin temor a la Fortuna, por muy dura que ésta se muestre. Según Diógenes Laercio (VI 38, *cf.* *SSR* V B 7):

⁵¹ Para los testimonios en cuestión, *cf.* Fuentes González 1998: 113 s. Podemos citar aquí el de Luciano, *Sobre los retratos* 17, que, a propósito de Diógenes (= *SSR* V B 302, 8-10), dice que cuando se le preguntaba cómo convertirse en un hombre afamado, respondía: «Despreciando la fama».

⁵² *AP* XVI 334. *Cf.* *Sud.*, s.n. «Filisco» (Φ 362), *SSR* V D 1.

⁵³ Siguiendo a Goulet-Cazé, en *Ead. & alii* 1999: 744, traduzco δόξα por «fama» y no, como hacen aquí habitualmente los traductores, por «doctrina».

Diógenes solía decir que había que oponer a la fortuna (τύχη) el arrojo (θάρσος), a la ley (νόμος) la naturaleza (φύσις), a la pasión (πάθος) la razón (λόγος). Estobeo (II 8, 21) nos conserva también este otro dicho (= SSR V B 148):

Diógenes decía que creía ver a la Fortuna abalanzarse contra él y decirle: «Pero a este perro rabioso no consigo acertarle» (Homero, *Il.* VIII 299).

En este mismo sentido, Juliano (*Discursos* IX 18) afirma de Diógenes y Crates (*cf.* SSR V B 264; V H 17):

Estaban tan lejos de soportar con mal humor toda amenaza de la fortuna — habría que decir más bien sus juguetos y extravagancias— que Diógenes, cuando fue hecho prisionero por los piratas⁵⁴, seguía bromeando, y que Crates legó al pueblo su hacienda, y además, como tenía lisiado el cuerpo, se burlaba de sí mismo por la cojera de su pierna y por la joroba de su hombro.

Las aparentes desgracias no hacen sino, paradójicamente, fortalecer la virtud del cínico y, por tanto, su felicidad. Así Estobeo (IV 44, 71 = SSR V B 351) refiere de Diógenes:

Cuando recaía en ciertas adversidades, decía: «¡Bien hecho, Fortuna, por haberme defendido virilmente!». En tales ocasiones hasta se alejaba tarareando.

Un apóstrofe igual de desafiante del sinopense a la Fortuna volvemos a encontrarlo en uno de los testimonios relativos a la fuga de su célebre esclavo Manes. Se trata del testimonio de Séneca (*De tranq. an.* VIII 7, *cf.* SSR V B 441), que dice:

En cambio, a Diógenes se le escapó su único esclavo y, aunque se le denunció su paradero, no creyó que valiera la pena hacerlo regresar. Dijo: «Cosa fea es que Manes pueda vivir sin Diógenes y no pueda Diógenes sin Manes.» Me parece como si hubiera dicho: «Ocúpate de tus asuntos, Fortuna, nada en

⁵⁴ Según la leyenda, en el curso de una navegación a Egina, el sinopense fue capturado por unos piratas que lo llevaron a Creta, donde lo compró el corintio Jeniades, quien le confió la educación de sus hijos y la administración de su casa en Corinto. *Cf.* SSR V B 70-80.

Diógenes ya queda tuyo; se me ha escapado el esclavo, ¡bueno!; más libre me quedo»⁵⁵.

Esta presentación del sabio triunfante frente a la fortuna se convirtió en la literatura de índole moral en un tópico de la autosuficiencia cínica. La encontramos asimismo en el caso de Crates. Así, Diógenes Laercio VI 93 (*cf. SSR V H 31*) cuenta:

Cuando Alejandro le preguntó si quería que su patria fuera reconstruida⁵⁶, le dijo (*scil.* Crates): «¿Y para qué? La arrasará de nuevo sin duda otro Alejandro.» Decía que por patria tenía la infamia y la pobreza, que no pueden ser conquistadas por la fortuna, y que era ciudadano de Diógenes, que no estaba expuesto a las intrigas de la envidia.

Los antiguos gustaban de presentar como un modo de conversión a la filosofía el repentino enfrentamiento del hombre ante la fortuna a raíz de un naufragio. Es, según nos cuenta Diógenes Laercio (VII 2-5), el modo como se convirtió Zenón, al que un naufragio en la costa ática puso en contacto con Crates, cuya filosofía le sedujo y transformó su vida⁵⁷. Un naufragio similar se atribuye al mismo Crates e incluso a Antístenes, quizá por confusión, aunque no debemos olvidar que la mayoría de nuestras fuentes son terreno abonado para el tópico. En este caso, es significativo que la *Suda* recoja como un proverbio la frase *Abora sí que tuve buena navegación, cuando naufragué* (N 604, *cf. SSR V H 38*), que diría quien se da cuenta de los beneficios que un acontecimiento aparentemente adverso le ha traído. El léxico presenta el siguiente comentario sobre la frase:

Se dice con respecto a las cosas que suceden contra lo esperado. Por ejemplo, Zenón de Citio pronunció esa frase después de abandonar a sus anteriores maestros y hacerse asiduo del filósofo Crates⁵⁸, porque, cuando hubo caído en

⁵⁵ Sobre Diógenes y su esclavo, *cf.* García González 1981.

⁵⁶ La destrucción de Tebas tuvo lugar en 335 a.C., después de un intento de revuelta antimacedónica (*cf.* por ejemplo Plu., *Alex.* 11 s.).

⁵⁷ *Cf. SSR V H 38.* Sobre la herencia socrática de Zenón, a través de los cínicos, *cf.* Alesse 2000.

⁵⁸ *Cf. D.L. VII 4 (cf. SSR ibid.):* «Al final, se separó (*scil.* Zenón) de él (*scil.* de Crates) y escuchó hasta durante veinte años las enseñanzas de los filósofos ya

un naufragio, dijo: «Bien hace la Fortuna, que nos empuja a la filosofía, en volvernos de este modo hacia la filosofía.»

Las fuentes que hacen protagonista de un naufragio similar al mismo Crates es posible que tuvieran en mente la noticia biográfica según la cual el rico tebano, al descubrir la filosofía cínica, arrojó sus riquezas al mar. Como sabemos, según toda la tradición, el desposeimiento de Crates fue totalmente voluntario, no estuvo sometido a ningún acontecimiento azaroso. Las versiones de este desposeimiento son numerosas y a menudo difieren en los detalles, pero todas coinciden en presentar el acto como voluntario, como público (es célebre la proclama con la que lo acompañó el cínico: «Crates liberta a Crates de Tebas») y coinciden en presentarlo como el origen para Crates de una nueva vida feliz (*cf. SSR V H 4-16*). Cito aquí el testimonio de Apuleyo (*Flórida 14 = SSR V H 5*), según el cual Crates, después de haberse desprendido de su riqueza, «como si fuera un montón de estiércol, como algo que comporta más fatiga que provecho», como si de este modo se manumitiera a sí mismo de su esclavitud, «desnudo y libre de todo, vivió felizmente mientras vivió». En otro testimonio, transmitido por Estobeo (*III 5, 52 = SSR V H 51*), Crates, al bajar al mercado y observar a los vendedores y a los compradores, dijo:

Éstos se felicitan unos a otros por la operación contraria, mientras que yo me felicito a mí mismo por mantenerme apartado de una y de otra, pues ni compro ni vendo⁵⁹.

Es posible, sin embargo, que algunos autores quisieran mostrar a Crates reaccionando con la autosuficiencia propia del sabio también en una circunstancia involuntaria e inesperada como un naufragio. Es el caso de varios autores cristianos⁶⁰, como Gregorio Nazianceno (s. IV), *De virtute*, v. 236-243

mencionados. En vista de ello, dicen también que declaró lo siguiente: “Ahora sí que tuve buena navegación, cuando naufragué.” Otros, en cambio, dicen que eso lo declaró cuando estaba con Crates.

⁵⁹ Para otras manifestaciones del motivo filosófico del sabio en el mercado, *cf.* Fuentes González 1998: 227-229.

⁶⁰ Es común entre los autores cristianos el presentar como modelos a los cínicos tan sólo para mejor poner de relieve la superioridad de Cristo y de los cristianos en

(*cf. SSR V H 8*), que refiere a Crates la anécdota del naufragio no sin vacilación:

Dicen que este mismo (según algunos, algún otro de los filósofos que partían de la misma manera de pensar), en el curso de una navegación, cuando la mar estaba brava, hallándose además el navío escorado por la sobrecarga, arrojó decididamente sus riquezas al fondo del mar, y pronunció esta frase digna de ser recordada: «¡Bien hecho, Fortuna, mi maestra de los bienes verdaderos, pues mira cuán fácilmente me ciño al manto raído!».

O Cosme de Jerusalén (s. VIII), *ad Gr. Naz., Carm. I 2, 10, v. 235-243, PG XXXVIII 558 (cf. SSR, ibid.)*:

Cuentan que el mismo Crates, según algunos Antístenes y según otros Zenón —también éstos eran filósofos cínicos—, en cualquier caso uno de éstos, en el curso de una navegación, como quiera que sobrevino una tempestad y se produjo un naufragio, aceptando agradecido su futura pobreza, aclamó a la Fortuna, diciéndole: «¡Bien hecho, Fortuna; gracias te doy de corazón, porque has asediado mi hacienda hasta dejarme en el pobre manto raído!» En efecto, habían sido embarcados en el navío algunos de los bienes que constituían su hacienda.

Por su parte, aquellos que, como León el filósofo (s. IX-X), pudieron referir el naufragio a Antístenes es posible que tomaran como punto de partida un dicho que le atribuye a éste Diógenes Laercio (VI 6, *cf. SSR V A 167*), a saber: el consejo de llevar el equipaje que ayude al náufrago a nadar. Dice León, *Job v. 598-604*, por su parte:

Así también Antístenes, salido con vida de un naufragio, dijo: «¡Bien hecho, Fortuna, que solícitamente de mí te preocupas, al haberme ceñido al pobre manto raído, para que abra, libre de inquietud, los surcos de la virtud y de la sabiduría!»

todos aquellos aspectos en los que aquéllos podrían ser elogiados, en particular en su desprendimiento de los bienes materiales.

Así Crates y otros innumerables, que lejos de sí mismos
arrojaron también su muy gran caudal, pues no dejó aquél
hundirse al caudal de la sabiduría que en el alma reside.

Plutarco, en su tratado *Sobre si el vicio basta por sí solo para la infelicidad* (cap. 3, 499 a-b), hace protagonista también a otro discípulo de Crates, Metrocles, el hermano de Hiparquía, de un desafío similar (cf. SSR V L 3). Imagina Plutarco un concurso en que la Fortuna y el Vicio compiten, a manera de artistas, para construir una vida desgraciada. Por más que la primera se presente con todo tipo de artilugios, afirma el autor que la mayor parte de los males son obra del Vicio. Éste no necesita de la Fortuna para triunfar, pero la Fortuna necesita para ello de la concurrencia del Vicio. Para quienes conceden toda la importancia a la Fortuna, plantea Plutarco la situación en que el Vicio ponga de manifiesto la impotencia de aquélla por sí sola, y es entonces cuando aparece Metrocles:

Que el Vicio le pregunte entonces a la Fortuna, plantado a su lado desnudo y sin necesitar de ningún apoyo exterior contra el hombre, cómo puede volver desdichado y abatido a ese hombre. «Oh Fortuna, ¿amenazas con la pobreza? De tí se ríe Metrocles»⁶¹, el cual, durmiendo en invierno en los baños y en verano en los pórticos de los templos, desafiaba a un combate sobre felicidad al rey de los persas, que invernaba en la ciudad de Babilonia y veraneaba en la región de Media.

El cínico es un «combatiente de la virtud», que se esfuerza en resultar siempre invencible frente a todo enemigo aparente. No es de extrañar que el tópico de la vida como una milicia se refiera con frecuencia a nuestros filósofos⁶². Antístenes afirma en Diógenes Laercio VI 13 (= SSR V A 134, 16 s.):

La sabiduría (φρόνησις) es el más seguro parapeto, pues no se viene abajo ni se deja traicionar.

⁶¹ J. Dumortier, ed. *Plutarque*, vol. VII 1, CUF, París 1975, p. 320 (n. compl. 1 *ad loc.*), siguiendo a H. Richards, supone que esta frase sería en origen un verso de un cómico desconocido. No aparece, sin embargo, recogida en ninguna de las colecciones de fragmentos cómicos anónimos (cf. Kassel-Austin, PCG VIII).

⁶² Cf. Fuentes González 1998: 235 s., 481-483.

Y hemos visto ya la imagen de la pobreza de Crates como un asedio y, en general, la imagen de la indumentaria del filósofo cínico (zurrón, manto raído y bastón) como «armas de la sabiduría autosuficiente», imagen que volvemos a encontrar en una de las cartas que la Antigüedad nos ha transmitido dentro del *corpus* de las atribuidas a los cínicos, que fueron compuestas sin duda en épocas muy diversas (probablemente entre los siglos II a. C. y I d. C.), pero que parecen reflejar opiniones auténticas de los cínicos⁶³. En ésta, Crates (16 = SSR V H 103) recomienda a sus discípulos:

...y no huyáis del manto raído, ni del zurrón, que son las armas de los dioses.

En el siglo III a. C., Teles, moralista de inspiración cínica, nos presenta también en una de sus diatribas (fr. II 14 Hense) a un Crates que recomienda recoger «dentejas y habas y alimentos por el estilo» a quien se encuentre «cercado por la indigencia y el endeudamiento», prometiéndole:

Y, si haces eso, fácilmente levantarás un trofeo ganado a la Pobreza.

Recordemos igualmente el dicho atribuido a Diógenes por Epicteto (*Diatr.* I 24, 9 = SSR V B 265, 9 s.):

No hay ningún enemigo a la vista, todo rebosa paz.

El mismo Epicteto, en su diatriba *Sobre el cinismo* (III 22, 69), vuelve sobre esta imagen del cínico militante, en un pasaje donde intenta justificar que éste no se preocupe —aunque, según Epicteto, nada lo impediría en principio— de matrimonio ni de familia, dado que el estado de degradación presente exige su plena dedicación a la filosofía, «como en una batalla campal», sin que nada ni nadie pueda distraerlo de sus obligaciones divinas. Encontramos aquí al cínico idealizado que ya conocemos, presentado como una especie de enviado de la divinidad. Epicteto, por más que es un apasionado de Diógenes y Crates, no deja de ser un estoico —se acostumbra, como sabemos, a califi-

⁶³ Cf. Goulet-Cazé 1986: 19 n. 8. Hoy disponemos de ediciones muy fiables: cf. Malherbe 1977, Müseler 1994.

carlo de «estoico-cínico»— y no extraña que intente por todos los medios contener su imagen del cinismo en los márgenes del estoicismo⁶⁴.

Esta especie de delicado encuentro entre cinismo y estoicismo me permite ahora centrarme en la imagen del «atajo (σύντομος ὁδός) hacia la virtud» o, dicho de otro modo, del «atajo hacia la felicidad», que he utilizado para el título de este artículo. Ya vimos en el pasaje donde Diógenes Laercio resumía los principios cínicos que el cinismo aparecía como «un atajo hacia la virtud» en relación con la idea de una comunidad entre estoicismo y cinismo basada en el principio según el cual el fin último (τέλος) es vivir conforme a la virtud. En el libro en que nuestro biógrafo trata sobre los estoicos, leemos que «el sabio se hará cínico, puesto que el cinismo es un atajo hacia la virtud, como dice Apolodoro en su *Ética*» (VII 121). Así pues, la definición en cuestión se remite ahora concretamente al filósofo estoico del s. II a. C. Apolodoro de Seleucia⁶⁵. El vocabulario de colorido estoico caracteriza, por lo demás, el testimonio de la *Suda*, donde se lee, bajo la entrada «Cinismo» (K 2711) (*cf.* SSR V A 135), lo siguiente:

El cinismo es un camino vigoroso (εὐτονος) hacia la virtud, y es necesario que los hombres graves (τοῖς σπουδαίοις) se hagan cínicos.

No es imposible, por tanto, que la fórmula como tal surgiera en el ambiente estoico, con el fin de contraponer a la senda filosófica de los estoicos el camino más expeditivo propuesto por los cínicos, que prescinden de una preparación teórica particular y se limitan sin más preámbulos a poner en práctica la virtud. Lo que no parece verosímil, en cualquier caso, como ha señalado Goulet-Cazé 1986: 24, es que los estoicos, con esa definición del cinismo, pudieran estar poniendo en entredicho la utilidad de su propia vía, basada en la adquisición de conocimientos. Ahora bien, un texto transmitido por Estobeo (II 7, 11^s, *cf.* SSR V A 140) del filósofo y doxógrafo alejandrino del s. I a. C. Ario Dídimo⁶⁶, texto que Goulet-Cazé considera derivado igualmente de Apolodoro,

⁶⁴ Sobre Epicteto, *cf.* Fuentes González 2000.

⁶⁵ = SVF III 17, p. 261, 20-22. Sobre Apolodoro, *cf. supra*, n. 13.

⁶⁶ *Liber de philosophorum sectis (epitome ap. Stob.)*, p. 85, 1 Diels. Sobre Ario Dídimo, filósofo de tendencia ecléctica, pero de filiación probablemente estoica, *cf.* B. Inwood, «Areios Didymos», A 324, *DPhA I*, París 1989, pp. 345-347. *Cf.* la edición reciente de A.J. Pomeroy, *Arius Didymus, Epitome of Stoic Ethics*, Atlanta 1999.

permite a esta estudiosa aclarar el sentido original del mensaje estoico. La traducción de este texto, según la lectura de Goulet-Cazé 1986: 22 ss. n. 22, sería:

El sabio se hará cínico —dicen (*scil.* los estoicos)—, lo que es lo mismo que decir que persevera en el cinismo y no que, siendo sabio, se ponga a abrazar el cinismo⁶⁷.

Su interpretación la expone Goulet-Cazé como sigue:

A la cuestión que se debía de plantear en los medios estoicos del siglo II a. C. sobre la oportunidad de practicar el atajo cínico, la respuesta de Apolodoro... sería que aquel que llega a la filosofía gracias al modo de vida cínico debe continuar, una vez convertido en sabio, practicando ese modo de vida, pero que aquél que ha llegado gracias al estoicismo no tiene, por su parte, que entregarse al cinismo, una vez convertido en sabio.

En cualquier caso, de lo que no cabe duda, como la misma estudiosa señala, es de que la cuestión de las dos sendas hacia la virtud-felicidad estaba en el trasfondo y de que, al menos, la idea de un método rápido para llegar a este término debió de estar presente ya en Antístenes y Diógenes. Como vimos, Diógenes Laercio ponía bien de manifiesto que, según Antístenes, «la virtud surge de las obras, y no precisa ni de discursos muy largos ni de estudios científicos». Por otro lado, el tema de la doble senda hacia la felicidad está presente en una de las cartas atribuidas a Diógenes (*ep.* 30 = *SSR* V B 560), donde supuestamente relata éste a su padre Hicesio cómo Antístenes, para mostrar la naturaleza de los dos caminos que conducen a la virtud, habría recurrido al ejemplo de los dos caminos que subían a la Acrópolis de Atenas, «uno corto, escarpado y difícil, el otro largo, llano y fácil»; y relata cómo Diógenes, a diferencia de los demás oyentes, espantados por el esfuerzo requerido, escogió el camino corto escarpado y difícil, «porque aquél que se lanza presuroso hacia la felicidad debe estar dispuesto a caminar incluso a través de fuego y espadas»⁶⁸.

⁶⁷ = *SVF* III 638, p. 162 = Antístenes, *SSR* V A 140. Según la hipótesis de Goulet-Cazé, el razonamiento se cerraría con la idea «pues el cinismo es un atajo hacia la virtud», presente en Apolodoro.

⁶⁸ Es obligado mencionar aquí el célebre apólogo *Heracles in bivio* de Pródico, que refiere Jenofonte, *Memorables* II 1, 21-34 = DK 84 B 4. Goulet-Cazé 1986: 25 n. 24, a propósito de la hipótesis de Jöel 1893: 284-332, según la cual la fábula de Pródico llevaba la impronta de Antístenes, en particular de sus escritos sobre Heracles (*cf.*

Estas dos vías exigen dos tipos de hombre y de formación muy distintos. Para los cínicos, la senda larga sería la de una dudosa educación humana, mientras que la corta se identificaría con la magnífica educación divina. Al respecto, vuelvo ahora con más detalle sobre un pasaje de Dión Crisóstomo IV 29-35 (SSR V B 582, 121 ss., *cf.* 49), donde se pone en boca de Diógenes el siguiente discurso al rey Alejandro⁶⁹:

¿No sabes que hay dos tipos de educación, una divina y otra humana? La divina es magnífica, fuerte y fácil, mientras que la humana es insignificante, frágil, y comporta muchos peligros y no poco engaño. Sin embargo, ésta se añade necesaria a la otra, si es como tiene que ser. A la segunda la llaman el común de los hombres «educación» (παιδεία), como si se tratara —pienso— de un juego de niños (παιδιά), y consideran que es aquel que conoce más literatura persa, griega, de sirios y fenicios, y en cuyas manos ha caído el mayor número de libros, quien es el más sabio y el más instruido. Ahora bien, cuando entre ellos se tropiezan con malhechores, cobardes y avaros, afirman que el asunto y el hombre en cuestión son dignos de poca consideración.

En cuanto a la otra, unas veces se la llama «educación» y otras «valentía y magnanimidad». Es por ello por lo que llamaban los hombres de antaño «hijos de Zeus» a quienes recibían una buena educación y tenían almas viriles, por haber sido educados como el gran Heracles. Así pues, quien recibe aquella educación, partiendo de un buen natural, fácilmente se hace también partícipe de la otra, con sólo haber escuchado pocas cosas y unas cuantas veces, a saber: las cosas principales y las más importantes. Las imita y las guarda en su alma, y nadie puede privarle de estas cosas: ni el tiempo, ni ningún individuo sofista, ni siquiera si uno quisiera prenderle fuego. Conque, aunque se queme al hombre, como dicen que Heracles se quemó a sí mismo, quedan sus principios en el alma (del mismo modo —imagino— que dicen que cuando los cadáveres son incinerados, quedan todavía los dientes, aunque el resto del cuerpo haya sido devorado por el fuego),

Emeljanow 1965: 183), pone de manifiesto más bien la diferencia entre los dos caminos de Pródico y los dos de los cínicos tal como se muestran en la carta del Pseudo-Diógenes: «El Heracles de Pródico se halla, en efecto, enfrentado a un camino que es a la vez fácil y corto, el del vicio, y a otro camino difícil y largo, el de la virtud. En la *Carta a Hicesio*, por el contrario, es el camino corto el que es difícil.» Para las distintas manifestaciones del tema de las dos vías, *cf.* Emeljanow 1965.

⁶⁹ *Cf.* Gil 1980-1981: 65 s.

pues no es necesario aprender sino recordar tan sólo. Entonces sabe y reconoce al instante, como si desde el inicio hubiera tenido esos principios en su mente. Además, si tropieza con un individuo que conoce, por decirlo así, el camino, rápidamente aquél se lo enseña, y, una vez lo ha aprendido, avanza recto. Si, en cambio, tropieza con un sofista ignorante y fanfarrón, lo agotará llevándolo en círculos, arrastrándolo unas veces hacia el oeste, otras hacia el este y otras hacia el sur, puesto que ni él mismo lo sabe sino que lo conjetura, al haber sido él mismo también mucho antes extraviado por fanfarrones de su calaña...

El modelo cínico por excelencia, como se desprende de este texto o de algún otro citado, y de numerosas fuentes más, es Heracles, suprema encarnación de la virtud esforzada que alcanza finalmente el premio reservado a la divinidad⁷⁰. La palabra clave a lo largo de todo este proceso de «formación superior» es el «entrenamiento» (ἄσκησις). La felicidad cínica no es sino un entrenamiento en la virtud. No en vano es en el entrenamiento donde reside la esencia y la singularidad de la vida y la filosofía cínica, como ha demostrado de modo espléndido Goulet-Cazé 1986 en su libro *Ascèse cynique*, del que lamentablemente no existe traducción al español.

En él se muestra cómo los cínicos conciben el entrenamiento como una confrontación activa con sus dos únicos enemigos reales: el placer (ἡδονή) y el sufrimiento-esfuerzo (πόνος). Al respecto, cita Goulet-Cazé 1986: 27, un pasaje de otra carta apócrifa de Diógenes, en este caso a Crates (*ep.* 12 = *SSR* V B 542), donde se lee⁷¹:

El común de los hombres, cuando oyen decir que un atajo conduce hacia la felicidad, se lanzan a filosofar como nosotros. Pero cuando llegan al camino y contemplan la dificultad del mismo, se echan para atrás, como los débiles, y luego se ponen quizá a meterse no contra su propia molicie, sino contra nuestra impasibilidad... Tú, en cambio, persevera en el entrenamiento, como has comenzado a hacer, y aplícate a resistir por igual el placer y el sufrimiento, puesto que ambos por igual nos hacen la guerra de modo natural y constituyen una traba en el más alto grado, el uno porque conduce al mal, el otro porque aparta del bien, por culpa del miedo.

⁷⁰ Cf. *supra* n. 20 s.

⁷¹ Traduzco el texto según la edición de Müseler 1992, vol. II, p. 16.

Dado el papel central del entrenamiento, no es extraño que la metáfora del atleta de la virtud aparezca a menudo referida a los cínicos. Cito la anécdota que cuenta Dión Crisóstomo (VIII 11, *cf.* SSR V B 584) sobre Diógenes en el marco de unos Juegos Ístmicos:

Cuando alguien le preguntó si había venido a la competición como espectador, le respondió que no, sino como competidor (*ἀγωνιούμενος*).

Con ello se refería al difícil combate cotidiano que el sabio mantiene contra todos los vicios y debilidades humanas. En este mismo sentido, Máximo de Tiro (I 10 = SSR V B 166, 3 ss.) describe a Diógenes como «el competidor (*ἀγωνιστής*) de Sinope». Esta competición por la virtud no tiene, por supuesto, nada que ver con las competiciones que practican normalmente los hombres. Según Diógenes Laercio (VII 27 = SSR V B 450):

Decía (*scil.* Diógenes) que los hombres se ponían a competir por socavar el suelo para echarse polvo y por darse patadas, pero que nadie hacía lo mismo por ser un hombre de bien.

Los cínicos no experimentaban hacia los atletas en sentido estricto y todo su mundo sino repulsión⁷². Como ha demostrado Goulet-Cazé, el entrenamiento cínico es un entrenamiento de base corporal, pero con fines estrictamente espirituales, morales. El vehículo es el cuerpo, pero lo que se ejercita realmente es el espíritu o, mejor dicho, la voluntad.

Sólo razones de salud podrían justificar también en el cinismo un entrenamiento corporal, como tenemos testimoniado para Crates. En efecto, cuando este personaje, que la tradición coincide en presentar como poco agraciado en su aspecto físico, feo de cara, jorobado y cojo como era (*cf.* SSR V H 17, 24, 40), practicaba ejercicio físico en el gimnasio, nos dice Diógenes Laercio (VI 91-92 = SSR V H 40) que, a pesar de que eran frecuentes las burlas de los que le veían, él se decía siempre a sí mismo, levantando las manos:

⁷² Para los textos relativos a la crítica de Diógenes hacia los atletas, *cf.* SSR V B 446-452. *Cf.* Fuentes González 1998: 214-218.

¡Ánimo, Crates, por el bien de tus ojos y del resto de tu cuerpo! A estos que se ríen ya los verás retorciéndose por la enfermedad, felicitándote a ti y teniendo lástima de sí mismos por su pereza⁷³.

Por otro lado, como es sabido, el entrenamiento puramente espiritual es un desarrollo de filosofías helenísticas como el estoicismo y el epicureísmo, donde se cultivaban muy diversos tipos de verdaderos ejercicios espirituales⁷⁴. En cambio, es ajeno por completo al cinismo. Algún estudioso⁷⁵ ha querido, pese a todo, ver un tipo de preparación similar en Crates, a partir de cierta anécdota que nos cuenta Diógenes Laercio (VI 90 = *SSR* VH 27), a saber: que «insultaba a las prostitutas adrede para entrenarse a sí mismo ante la maledicencia». Ahora bien, como afirma Goulet-Cazé 1986: 157:

el tipo de ejercicio que aquí se plantea no puede en modo alguno ser comparado con los ejercicios espirituales o intelectuales que recomendarán los estoicos de época imperial. Es evidente que a Crates no le bastaría repetirse a la manera de los estoicos que los insultos no son un mal para poder un día soportarlos; lo que a él le interesa es afrontar concretamente los insultos de las cortesanas.

Hadot 1987²: 33, cree también reconocer una forma de ejercicio espiritual en aquello que declaró Antístenes, según Diógenes Laercio (VI 6 = *SSR* V A 100), cuando se le preguntó qué provecho había sacado de la filosofía, a saber: «El poder conversar con uno mismo» (τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὁμιλεῖν). Sin embargo, Goulet-Cazé 1986: 169 n. 56, de nuevo, considera que más bien se puede interpretar simplemente en el sentido de que la filosofía permite al sabio prescindir del trato con los hombres y mantener sólo un diálogo consigo mismo, sin que, en todo caso, se pueda concluir de esta declaración de Antístenes que los cínicos practicaran de modo general ejercicios espirituales⁷⁶.

En el caso de los cínicos, lo que se impone, siempre a través del cuerpo, es discernir entre los esfuerzos-sacrificios (πόννοι) «inútiles» y los «útiles», que

⁷³ Cf. *SSR* V H 75, donde se dice que, cuando ya presentía su muerte, se despedía de la vida en unos versos en los que se llamaba afectuosamente a sí mismo «querido jorobado».

⁷⁴ Cf. Hadot 1987², centrado en la época imperial.

⁷⁵ Cf. Rabbow 1960: 270.

⁷⁶ Sobre la cuestión en el caso de Teles, cf. Fuentes González 1998: 202-204.

son los únicos vinculados a la virtud, es decir, a la vida según la naturaleza y, por tanto, a la felicidad. Al respecto, el texto fundamental lo proporciona de nuevo Diógenes Laercio (VI 71, *cf.* SSR V B 291), que refiere de Diógenes lo siguiente:

Decía que, desde luego, nada en absoluto se consigue en la vida sin entrenamiento, mientras que éste tiene el poder de triunfar sobre todo. Aunque la gente debería, pues, vivir felizmente cuando en lugar de los esfuerzos inútiles escogen aquellos conformes a la naturaleza, son desgraciados por causa de su demencia. Y, en verdad, es de lo más agradable el desprecio del placer mismo, si es objeto de un entrenamiento previo, y así como los que están acostumbrados a una vida de placer se pasan de mal grado al modo de vida opuesto, del mismo modo los que se han entrenado en el modo de vida opuesto experimentan más placer despreciando los placeres mismos. Discurría de este modo y parece que actuaba en consonancia... Decía que llevaba exactamente el mismo tipo de vida que Heracles, sin anteponer nada a la libertad.

Según la interpretación de Goulet-Cazé 1986: 53-57, 66-71, los esfuerzos o sufrimientos inútiles son, en conjunto, los de la civilización, mientras que los útiles serían, por un lado, los conformes a la naturaleza, que acompañan el retorno del hombre a la misma (beber agua, alimentarse con frugalidad, dormir en el suelo, etc.) y que le permiten afrontar las eventualidades de la fortuna (exilio, pobreza, etc.); por otro lado, los que la estudiosa llama esfuerzos o sufrimientos «rigoristas», basados en la idea de que si se asume voluntariamente un sufrimiento, dicho sufrimiento tiene un efecto anticipador, que permite luego, en una ocasión inesperada, no sufrir⁷⁷. Estos esfuerzos o sufrimientos consistirían, por ejemplo, en caminar con los pies descalzos por la nieve o revolcarse en la arena ardiente, actos rigoristas que, como otros similares, la tradición atribuye de hecho a Diógenes⁷⁸.

La idea de sufrir para no sufrir está bien atestiguada en los textos que se nos han transmitido sobre los cínicos. Así, en Estobeo (IV 36, 10), se atribuye

⁷⁷ Según esta interpretación, el segundo tipo de *πόντοι* útiles permitirían luchar contra la Fortuna cuando ésta adoptara la forma extrema de Destino. Brancacci 1987, expresa sus reservas a esta distinción en el interior de los *πόντοι* útiles. Sin embargo, Goulet-Cazé 1993: 309 s., reafirma su posición.

⁷⁸ *Cf.* SSR V B 174, 176-177.

a Diógenes (*SSR* V B 486) el siguiente dicho dirigido a uno de sus conocidos que tenía el cuerpo lastimado y suplicaba ayuda:

¡Bueno es, amigo mío, que sufras para no sufrir (ὄτι πονεῖς, ἵνα μὴ πονῆς)!

Y la misma idea reaparece en varias de las cartas apócrifas de Crates, por ejemplo, en una en la que dice a Híparquia (*ep.* 33 = *SSR* V H 120):

Me he enterado de que has dado a luz y ello incluso cómodamente. Lo cierto es que no me habías hecho saber nada. Mas doy gracias a la divinidad y a ti. De sobra sabes que el sufrir es la causa del no sufrir (ὄτι τὸ πονεῖν αἴτιόν ἐστι τοῦ μὴ πονεῖν), pues no habrías dado a luz tan cómodamente si en el parto no hubieras sufrido como los luchadores (ὥσπερ οἱ ἀγωνισταί)...

Es sin duda a través de este radicalismo ascético como los cínicos llevaron el intelectualismo socrático a un término irracional, conformando ese «Sócrates enloquecido» que era Diógenes para Platón⁷⁹. Parece claro que los cínicos antiguos profesaban una radical impasibilidad (ἀπάθεια). Polístrato, un filósofo epicúreo de los s. III-II a. C., en su escrito *Sobre el desprecio irracional de las opiniones populares*⁸⁰, ataca «la secta de aquellos que se han denominado a sí mismos impasibles y cínicos». La crítica más reciente considera que la polémica de Polístrato se dirige no contra el cinismo helenístico reflejado por Teles en su diatriba sobre la impasibilidad sino contra el cinismo más antiguo, el de Antístenes, convertido por Diógenes en peligroso⁸¹. En su defensa de las creencias populares como métodos de inferencia, Polístrato no sólo arremetería contra los escépticos, por negar toda certeza al conocimiento derivado de la sensación, sino también, en el caso de la sección a la que pertenece la frase que nos ocupa, contra los cínicos, por identificar de modo ridículo e irracional a los hombres con los animales y tomar a éstos como modelos de conducta. En palabras de Gigante 1993: 209, Polístrato considera inaceptables su anticonformismo, su radicalismo y su indiscriminado negativismo, que

⁷⁹ Cf. Goulet-Cazé 1986: 190 s.

⁸⁰ *PHerc.* 336/1150, *De contemptu* 5, col. XXI 6-10, p. 120 Indelli, cf. *SSR* V B 511.

⁸¹ Cf. Gigante 1993: 208 (*Id.* 1981: 103). Para más bibliografía, cf. Fuentes González 1998: 406 s.

desprecia las convenciones (νόμοι) en la idea de que los distintos grupos humanos y pueblos las contradicen unas a otras, como sucede acerca de la antropofagia o del incesto⁸². En un fragmento papiráceo del tratado *Sobre los estoicos* del también epicúreo Filodemo⁸³, del siglo I a. C., se nos conserva un precioso testimonio (eso sí, hostil) sobre la *República* de Diógenes, donde aquél, junto con su recriminación hacia el concepto de impasibilidad cínica, muestra cómo el sinopense daba cabida a todos estos aspectos escandalosos, como luego hiciera Zenón en su obra homónima⁸⁴.

La impasibilidad de los primeros cínicos viene confirmada por otros testimonios más tardíos. Así, Diógenes Laercio (VI 2 = SSR V A 12, 5 s.) nos dice de Antístenes:

vivía en el Pireo y se subía cada día los cuarenta estadios para escuchar a Sócrates, de quien no sólo adquirió el autodomínio (ἐγκράτεια) sino que también imitó la impasibilidad (ἀπάθεια), siendo así el primero en dar comienzo al cinismo⁸⁵.

Y, más adelante (14 s., cf. SSR V A 22), afirma:

Parece también que fue quien dio comienzo a la secta estoica, la más viril de todas... [15] Él abrió asimismo paso a la impasibilidad de Diógenes, al auto-

⁸² Cf. SSR V B 132 (sobre la antropofagia); 586, 204 ss. (sobre el incesto).

⁸³ *PHer.* 155/339, *De Stoicis*, 2 ss., col. IX ss., p. 100 ss. Dorandi, cf. SSR V B 125-126.

⁸⁴ Cf. Dorandi 1982: 94 s., *Id.* 1993: 60 ss. Tras desacreditar la pretensión de los estoicos de reivindicar su carácter de escuela socrática, Filodemo pone bien de manifiesto la connivencia de éstos con las atrevidísimas afirmaciones de Diógenes en su *República*, relativas por ejemplo a la aceptación de la transgresión sexual, el incesto y la antropofagia. Y así, frente al malestar de los estoicos contemporáneos que, en su intento desesperado por limpiar sus orígenes, llegaban a dudar de la autenticidad de esta obra, Filodemo aduce el testimonio de estoicos como Cleantes o Crisipo, que acreditaron su autoría, refiriéndose incluso a ella en tono elogioso, para terminar el epicúreo describiendo conjuntamente los contenidos de las obras homónimas de Diógenes y Zenón.

⁸⁵ Sobre la discusión en torno a la idea de Antístenes como fundador del cinismo y maestro de Diógenes, cf. *supra* n. 14. La idea de un Sócrates «impasible» está sin duda extrapolada de su imagen tradicional como un dechado de «paciencia» (πραότης) y como un modelo de serenidad ante la muerte, imagen a la que se recurrió con facilidad por parte de los cínicos (cf. Fuentes González 1998: 141-143, 226, 263-266).

minio de Crates y a la firmeza de espíritu (*καρτερία*) de Zenón, estableciendo el mismo los cimientos de la *República*⁸⁶.

Juliano (*Discursos IX 192 a = SSR V B 95, 13 s.*), por su parte, llega incluso a considerar la impasibilidad como el fin último (*τέλος*) de la filosofía cínica.

En la diatriba que Teles dedicó a este tema de la impasibilidad (fr. VII Hense), pone de manifiesto el sentido radical que para los cínicos tenía este concepto⁸⁷. Para ellos decir que el hombre sabio es impasible no es una manera de hablar, no es un modo de decir que aquél se deja llevar por las pasiones (*πάθη*) de un modo diferente al común de los humanos, como se puede decir de una granada que no tiene hueso simplemente porque su hueso es pequeño, sino la afirmación consciente de que carece por completo de pasiones, de todas ellas, no de unas sí y de otras no, y todo ello sea cual sea la circunstancia en que se encuentre, aunque se trate de la misma muerte de un hijo. Dice Teles (p. 56, 3-57 1):

...será feliz quien se halla libre de pasión y de perturbación, mientras que cualquiera que se halle en un estado de dolor, pesadumbre y miedo, ¿cómo podría él complacerse con su vida y, si no se complace, cómo podría ser feliz? O, si la pesadumbre le afecta, ¿cómo no lo harían también el miedo, la congoja, la ira y la compasión? En efecto, cuando los hombres están a la espera de aquello cuya presencia les causa pesadumbre, sienten miedo y se acongojan; se compadecen de quienes parecen haberse visto envueltos en ello sin merecerlo; contra quienes a fuerza de voluntad lo superan, se irritan, se encolerizan, y los miran con malos ojos; cuando ven que prosperan aquellos a los que odian, sienten celos y envidia, y se alegran cuando escuchan que han tenido alguna desgracia. Por tanto, si se halla uno en un estado de pesadumbre, ¿cómo va a estar libre de alguna pasión? Y, si no está libre de ninguna, ¿cómo va a ser impasible? Es impasible como debe ser el hombre feliz, de modo, pues, que no se apesadumbre por la muerte de un amigo ni por la de un hijo, si en verdad ni siquiera lo hace por la suya propia.

⁸⁶ En lugar de la lectura *πόλει* adoptada comúnmente, sigo la lectura *πολιτείᾳ* de uno de los manuscritos, recuperada recientemente por Goulet-Cazé, en *Ead. & alii* 1999: 694 n. 1. Según esta autora, el pasaje puede referirse a las ideas políticas de Antístenes, a quien se le atribuye una obra *Sobre la ley o sobre la República* (cf. *SSR V A 68-78*), o bien puede referirse a las obras de Diógenes o del mismo Zenón tituladas *República* (cf. *supra*).

⁸⁷ Cf. un comentario detallado en Fuentes González 1998: 494-531.

La idea de unas pasiones moderadas o racionales es, de nuevo, un desarrollo propio de la psicología de los estoicos, que llamaban a estas pasiones «buenas» (εὐπαθείαι). De este modo, transigían con ciertos afectos y sentimientos manifestados en una medida natural, como nacidos de un instinto saludable, no patológico: se trata, como vemos en Crisipo⁸⁸, de la alegría o regocijo (χαρά), contrapuesto al placer o voluptuosidad (ἡδονή); de la voluntad (βούλησις), contrapuesta al deseo (ἐπιθυμία); y de la precaución (ἔκκλισις), contrapuesta al miedo (φόβος). Sólo la pesadumbre o aflicción (λύπη) quedaba sin correlato racional. Semejante construcción es totalmente extraña a los cínicos.

Ahora bien, tenemos que dar cuenta de varios textos que parecen contradecir la idea de que cínicos eran por completo contrarios al placer, ya desde Antístenes, de quien tenemos bien atestiguado su célebre dicho: «¡Que me vuelva loco antes que sentir placer!» (cf. *SSR V A 122*). Es muy probable que ya el propio Aristóteles estuviera aludiendo a esta postura de Antístenes, cuando dice en su *Ética a Nicómaco*, VII 11, 1152 b 8-10 (cf. *SSR V A 118*):

Ahora bien, a unos les parece que ningún placer es bueno ni por sí mismo ni por concurrencia, pues bien y placer no son lo mismo (trad. J. L. Calvo Martínez).

Del propio Antístenes leemos en Estobeo (III 29, 65 = *SSR V A 126*) que decía:

Hay que perseguir los placeres que derivan de los sufrimientos, no los que preceden a los sufrimientos.

En otro pasaje de Estobeo (III 6, 43 = *SSR V A 124*), Antístenes no se declara contra el placer sino contra el placer cuya desmesura produce sufrimiento⁸⁹. Y ya hemos visto cómo Diógenes consideraba que, si se realizaba un entrenamiento previo, había un placer mucho más agradable en el desprecio del placer mismo⁹⁰. A estos textos se unen otros en que Diógenes expre-

⁸⁸ Cf. fr. 431-442, *SVF*, vol. III, pp. 105-108.

⁸⁹ Cf. Brancacci 1993: 42.

⁹⁰ Brancacci 1993: 43-45, aunque reconoce la proximidad entre estos textos de Antístenes y de Diógenes, establece una distinción entre las posturas de ambos, considerando que la del primero no sería tanto el desprecio como el control del placer tendente a evitar una satisfacción precoz y decepcionante de las necesidades.

sa una idea más positiva del placer⁹¹, como una manifestación de la felicidad del sabio, a través de un sentimiento de regocijo (εὐφροσύνη) y alegría (ἰλαρότης) o serenidad (ἡσυχία). Se trata de dos dichos conservados por Estobeo. En el primero dice Diógenes (IV 2, 39, 20, *cf.* SSR V B 301):

La única felicidad consiste en regocijarse con sentimiento sincero y en no afligirse jamás, sean cuales sean el lugar y la ocasión en que uno se halle. Y en el segundo (IV 2, 39, 21, *cf.* SSR V B 300):

Afirmamos que en esto consiste la felicidad verdadera, en mantener siempre la mente y el alma en un estado de tranquilidad y alegría.

Un tercer texto pertenece a un gnomologio (*Gnomol. Vat.* 743 n° 18, *cf.* SSR V B 300), donde leemos:

Diógenes afirmaba una y otra vez que el placer verdadero consiste en tener el alma en un estado de tranquilidad y de alegría, y que sin esto de ninguna utilidad son ni las riquezas de Midas ni las de Cresos; y que si uno se aflige, ya sea por algo de importancia o por una nimiedad, no es feliz, sino infeliz.

Finalmente, menciono también a Crates, del que Teles (fr. V, p. 49, 3 s. Hense) conserva el siguiente dicho (= SSR V H 45)⁹²:

Si se debe determinar la vida feliz a partir de la superabundancia de placeres, nadie se hallaría feliz.

Esta afirmación de una imposibilidad de que la felicidad consista en un cúmulo de placeres, ya que ninguna vida resulta ser tal cosa (afirmación probablemente dirigida contra el hedonismo cirenaico⁹³) parece sugerir que

⁹¹ *Cf.* Brancacci 1993: 45 n. 22, 46.

⁹² Para un comentario detallado del fr. V de Teles, perteneciente a una diatriba *Sobre el no constituir el placer la meta de la vida*, *cf.* Fuentes González 1998: 450-465, donde se defiende que la paternidad del resto del fragmento, desarrollo y comentario de la idea de Crates, es de Teles, frente a su atribución habitual al mismo Crates.

⁹³ Recordemos cómo en el seno de la misma escuela cirenaica la imposibilidad de obtener la felicidad a través de los placeres inmediatos llevó a Hegesias a un pesimismo suicida.

Crates animaba de rechazo a buscar satisfacciones más seguras. Ello concordaría de hecho con toda la tradición en torno a este personaje alegre y vitalista, que, como nos dice Plutarco en su tratado *Sobre la tranquilidad de espíritu* (20, 447 c, cf. SSR V H 46):

con un zurrón y un manto raído, pasaba la vida bromeando y riendo, como en una fiesta.

No parece justificado intentar inutilizar estos testimonios «hedonistas» de los cínicos recurriendo, como ha sido habitual, a expedientes del tipo de considerarlos falsificados a partir del cinismo ecléctico de Bión de Borístenes, de época helenística, que se acercó abiertamente al hedonismo cirenaico (fue discípulo, entre otros, de Teodoro de Cirene), y que podemos definir como un filósofo acomodaticio, que hizo suya la metáfora según la cual el hombre es un actor y la vida un drama donde uno se debe limitar a representar cualquier papel que la fortuna le asigne en cada momento, ya sea de rey, ya de vagabundo⁹⁴. Debemos pensar, más bien, con Goulet-Cazé 1986: 75, 206, o Giannantoni 1990, vol. IV: 533 s., que no habría una verdadera contradicción entre estos textos y aquellos que presentan la imagen de un cinismo «rigorista»: este «hedonismo» cínico no tendría nada que ver con la idea común de «placer» sino que el «placer» del que aquí hablarían los cínicos sería un concepto totalmente nuevo, salido de la transmutación de valores (νόμοι) que les caracteriza, o, lo que es lo mismo, de su inflexible oposición a las opiniones comunes (δόξαι). No en vano es un placer que llega de nuevo incluso a definirse, paradójicamente, como desprecio del placer.

Confiados en el poder absoluto de su virtud, los cínicos llegaron a la afirmación irracional de que el sabio es feliz incluso en un potro de tortura. Aristóteles se hace sin duda eco, de pasada, como en un paréntesis, de esta idea, que le parece sin sentido, cuando dice en su *Ética a Nicómaco* (VII 13, 1153 b 19-21, cf. SSR V A 118):

(Claro que los que afirman que un hombre torturado en la rueda o caído en grandes infortunios es feliz si es bueno, hablan sin sentido lo quieran o no)
(trad. J. L. Calvo Martínez).

⁹⁴ Cf. Fuentes González 1998: 148-166.

Pese a lo que podría parecer, la idea no fue exclusiva de los cínicos. Aparte de los estoicos o estoico-cínicos, la compartieron también los Académicos y Aristóteles mismo la habría profesado en una fase inicial academizante, y así Cicerón (*Tusculanas* V 31, 87) pone a éste, junto con Jenócrates, Espeusipo y Polemón, como garante de que «la vida feliz seguirá a la virtud hasta el suplicio». Más tarde habría desembocado en la posición de la *Ética a Nicómaco*, absolutamente contraria a la tesis y partidaria de un hedonismo más realista. Como este Aristóteles, su discípulo Teofrasto habría negado también, en una obra perdida *Sobre la felicidad*, que alguien sometido a tortura pudiera ser feliz⁹⁵. Según Ardizzoni 1942: 92 s., la evolución de Epicuro habría sido la inversa a la de Aristóteles: el hedonismo epicúreo se habría purificado y espiritualizado cada vez más en su polémica con la Academia, hasta llegar a nuestra paradoja del sabio feliz en medio del tormento, de modo que lo que para Aristóteles fuera un punto de partida habría sido para Epicuro un punto de llegada. Como pone de manifiesto Ardizzoni, Epicuro habría ido incluso, al final, más allá: no sólo habría afirmado la felicidad del sabio en el tormento⁹⁶ sino que habría llegado a afirmar que éste gozaría también del tormento⁹⁷. Así, entre otros testimonios, nos dice Séneca (*ep.* 66, 18), con la referencia proverbial al toro de Fálaris:

Epicuro habría afirmado también que el sabio, incluso si se estuviera abracando en el toro de Fálaris, habría exclamado: «Es algo placentero y en nada me afecta».

La diferencia es desde luego cualitativa, y así lo puso de manifiesto ya Cicerón, contraponiendo esta actitud de Epicuro a la de los estoicos que se limitaron a negar que el dolor fuera un mal que impidiera la felicidad, pero en modo alguno afirmaban que fuera cosa placentera⁹⁸.

⁹⁵ Cf. Cicerón, *Tusculanas* V 9, 24 = fr. 493 Fortenbaugh.

⁹⁶ Cf. Diógenes Laercio X 118 = fr. 601, p. 338, 1 s. Usener = [1] 118, 1 s., p. 27 Arrighetti.

⁹⁷ Cf. fr. 601, p. 338 s. Usener.

⁹⁸ Cf. *Tusculanas* II 7, 17 = Epicuro, fr. 601, p. 338, 3-16 Usener. Cf. también Séneca, *ep.* 67 15 = fr. 601, p. 339, 5-7 Usener, que hace la misma contraposición utilizando las figuras de su maestro, el ascético y rudo estoico Átalo, y de Epicuro.

En cualquier caso, se trata siempre de afirmar el heroísmo del sabio enfrentado a la prueba supuestamente más dolorosa, y la tortura es la piedra de toque (βάσανος) por excelencia del filósofo⁹⁹. Allí donde cualquier hombre fracasa, el sabio triunfa siempre, revocando la común opinión (δόξα). Y, si hubo filósofos heroicos en un sentido menos convencional y más paradójico, esos fueron los cínicos, de ahí que no pudieran ellos dejar de afirmar la felicidad de la virtud incluso en el tormento. Es una paradoja más de su filosofía, en este caso especialmente chocante, como lo eran afirmaciones no menos escandalosas como la antropofagia o el incesto. Todas estas afirmaciones de los cínicos, más que desvaríos, no eran sino resultado profundamente lógico de su afirmación de una virtud como naturaleza bestial, no domesticada en modo alguno por la civilización.

Situarnos en estos extremos parece un buen modo de concluir esta exposición, ya que son ellos los que marcan verdaderamente las diferencias entre las posiciones de los cínicos y las de otros ascetas antiguos. El cínico afirma encontrar su felicidad en su virtud, pero cuando habla de «virtud», lo mismo que cuando habla de «naturaleza», no está empleando un término común, como tampoco cuando habla de «felicidad» o de «placer», en ocasiones ni siquiera, como hemos visto, cuando habla de «δόξα». La terminología aparente de las definiciones y de los planteamientos puede servir, en abstracto, para muchos filósofos. Así, lo que leemos en ese compendio de la sabiduría filosófica antigua que son las *Definiciones* pseudoplatónicas, bajo la entrada «Felicidad» (412 d):

Bien compuesto por todos los bienes; potencia autosuficiente para vivir bien; perfección en la virtud; recursos suficientes del ser vivo (trad. P. Gómez Cardó).

O lo que dice Plutarco, *Sobre la virtud y el vicio* 100 c:

Una vida placentera y alegre no proviene del exterior, sino que, al contrario, es el hombre quien aplica a todo lo que le rodea placer y alegría, como sacados del manantial de su carácter.

⁹⁹ Cf. Lasso de la Vega 1966: 214-219.

Ahora bien, el modo como el cínico realiza las palabras y las ideas en actos, que son lo que verdaderamente importa para él, lo hace inconfundible. Lo reconocería cualquiera de nosotros al verlo desposeído de casi todo y con ello de los afectos y pasiones vinculados a la vida corriente, radicalmente solo en la vida y, sin embargo, seguro y libre. Ceñido a sí mismo, reducido (en realidad magnificado) hasta lo más propio, íntimo y desnudo, el cínico se siente justamente por ello feliz, más feliz que nadie, por más suyo que nadie, contra todas las apariencias, que antes, como ahora, son consideradas por el común de los mortales como las pruebas de la felicidad.

Aunque no era mi propósito ejercer aquí en modo alguno de moralista, parece inevitable la tentación de presentar a los cínicos, a la manera de Sloterdijk, como unos filósofos que tienen todavía mucho que decirnos. A este respecto, por mi parte, voy a limitarme, uniéndome una vez más a una estudiosa con la que he coincidido a menudo en este trabajo, Goulet-Cazé, a reproducir las palabras con las que cerraba ella uno suyo publicado en una reciente obra colectiva sobre la tolerancia (1996: 164):

¿Acaso todavía hoy tienen los cínicos algo que decirnos? En una sociedad socavada por la exclusión, en la que se codean, como en la Grecia y la Roma antiguas, la miseria más sórdida con el lujo más escandaloso, nos harían falta de nuevo censores cínicos intolerantes, capaces de fustigar la hipocresía social, capaces también de recordarnos que para vivir libres es necesario saber sacudirse el collar de las convenciones y mostrarse insolente ante los conformismos. En cuanto a sus provocaciones en el sentido de un retorno a la naturaleza, nos invitan a reflexionar sobre el carácter relativo de nuestra moral y, por consiguiente, nos incitan a la tolerancia; pero existe otro elemento que debe también darnos poderosamente un toque de atención: los cínicos, viviendo día a día su ascesis física con finalidad moral, nos invitan a una concepción distinta de la filosofía. Con Diógenes, la filosofía deja la escuela y los círculos de iniciados para descender a la calle y ayudar al individuo a vivir y a vivir bien, por tanto a ser feliz. Ahora bien, veinticuatro siglos después de Diógenes, la felicidad sigue siendo aquello que más falta le hace al hombre, sigue siendo aquello que tiene derecho a esperar de la práctica de la filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Méndez, E., *Filósofos cínicos y cirenaicos: antología comentada*, col. «Biblioteca Universal. Filosofía», Barcelona 1997.
- Alesse, F., *La Stoa e la tradizione socratica*, col. «Elenchos» 30, Nápoles 2000.
- Ardizzoni, A., «Il saggio felice tra i tormenti (Studio sull'eudemonologia classica)», *RFIC* 20 (1942) 81-102.
- Billerbeck, M., *Epiktet : Vom Kynismus*, Herausgegeben und übersetzt mit einem Kommentar von M. B., col. «Philosophia Antiqua» 34, Leiden 1978.
- , *Der kyniker Demetrius: Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie*, col. «Philosophia Antiqua» 36, Leiden 1979.
- , «La réception du cynisme à Rome», *AC* 51 (1982) 151-173 (versión original inglesa en *Ead.* [ed.] 1991: 147-166).
- , «Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien», en Goulet-Cazé & Goulet (edd.) 1993: 319-338 (la traducción española de este artículo publicada en Branham & Goulet-Cazé [edd.] 2000: 270-290, enmascara sus planteamientos originales, puesto que traduce como «ideal cínico» lo que debería haberse traducido como «cinismo idealizado»).
- (ed.), *Die Kyniker in der modernen Forschung: Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*, col. «Bochumer Studien zur Philosophie» 15, Amsterdam 1991.
- Bouffartigue, J., «Le cynisme dans le cursus philosophique au IV^e siècle: le témoignage de l'Empereur Julien», en Goulet-Cazé & Goulet (edd.) 1993: 339-358.
- Branacci, A., «*Askeis* e *logos* nella tradizione cinica», *Elenchos* 8 (1987) 439-447.
- , *Oikeios Logos: la filosofía del lenguaje di Antistene*, col. «Elenchos» 20, Nápoles 1990.
- , «Érothique et théorie du plaisir chez Antisthène», en Goulet-Cazé & Goulet (edd.) 1993: 35-55.
- Branham, R. B. & Goulet-Cazé, M.-O. (edd.), *Los cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, prol. de C. García Gual, col. «Manuales de la Cultura», Barcelona 2000 (trad. esp. de *The Cynics: The cynic movement in Antiquity and its legacy*, Berkeley/Los Ángeles/Londres 1996).
- Candau Morón, J. M., «Juliano y los cínicos», en *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos* (Madrid, 20-24 de abril de 1987), Madrid 1989, vol. II, pp. 117-122.
- Damska, I., «Cynicy: hippisi starozytnego swiata», *Filomata* 267 (1973) 339-348.
- Daraki, M., «La sagesse des Cyniques grecs», en *La Grèce ancienne*, present. por C. Mossé, col. «Points. Histoire», París 1986, pp. 92-108 (= *L'histoire* 3 [1978] 5-13).

- Detienne, M., «Devorar la cabeza de sus padres», en *La muerte de Dionisos*, col. «Ensayistas» 226, Madrid 1982, pp. 105-125 (trad. esp. de «Ronger la tête de ses parents», en *Dionysos mis à mort*, col. «Les essais», París 1977, pp. 135-157).
- Döring, K., *Die Megariker: Kommentierte Sammlung der Testimonien*, col. «Studien zur antiken Philosophie» 2, Amsterdam 1972.
- , «Diogenes und Antisthenes», en G. Giannantoni & alii, *La tradizione socratica. Seminario di studi*, Nápoles 1995, pp. 125-150.
- Donzelli, G. B., «Ἰ Περὶ αἰρέσεων di Ippoboto e il κυνισμός», *RIFC* 37 (1959) 24-39.
- , «Un' ideologia “contestataria” del secolo IV a. C.», *SIFC* 42 (1970) 225-251.
- Dorandi, T., «Filodemo. Gli Stoici (PHerc. 155 e 339)», *CErc* 12 (1982) 91-133.
- , «Figure femminili della filosofia antica», en F. de Martino (ed.), *Rose di Pieria*, Bari 1991, pp. 263-278.
- , «La *Politeía* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique», en Goulet-Cazé & Goulet (edd.) 1993: 57-68.
- Dudley, D. R., *A history of cynicism: from Diogenes to the 6th century A.D.*, Londres 1937, reimpr. Hildesheim 1967.
- Emeljanow, V., «A note on the cynic short cut to happiness», *Mnemosyne* 18 (1965) 182-184.
- Feliu, S., *Socráticos menores (cínicos, cirenaicos y megáricos)*, Valencia 1977.
- Ferber, R., «Sokrates: Tugend ist Wissen», *Elenchos* 12 (1991) 39-66.
- Ferguson, J., «The triumph of autarcy», en *Moral values in the Ancient World*, Londres 1958, reimpr. Nueva York 1979, pp. 133-158.
- , *Morals and values in the Ancient Greece*, col. «Classical World», Bristol 1989.
- Fernández-Galiano, M., «Diógenes y el cinismo primitivo», en *De Platón a Diógenes*, col. «Cuadernos de la Fundación Pastor» 8, Madrid 1964, pp. 45-77.
- Fritz, K. von, *Quellen-Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, col. «Philologus» Suppl. 18, 2, Leipzig 1926.
- Fuentes González, P. P., *Les diatribes de Télès: introduction, texte revu et commentaire des fragments, avec en appendice une traduction espagnole*, col. «Histoire des doctrines de l'Antiquité classique» 23, París 1998 (el origen de esta obra es una tesis de la Univ. de Granada [1990] dirigida por J. Lens Tuero †).
- , «Épictète», E 33, *DPhA* III, París 2000, pp. 106-151.
- García González, J. M., *La filosofía del primer cinismo: Diógenes de Sinope y sus inmediatos seguidores*, Tesis Granada 1979 (dirigida por J. Lens Tuero †, inédita, *Resumen* 245).
- , «Diógenes y el esclavo: una propuesta de interpretación», *Sodalitas* 2 (1981) 49-68.

- , «La autarquía como elemento de ruptura en las alternativas del cinismo primero», en *Actas del I Congreso Andaluz de Estudios Clásicos*, Jaén 1982, pp. 203-207.
- , «Hiparquia, la de Maronea, filósofo cínico», en *Id. & A. Pociña Pérez* (ed.), *Studia Graecolatina Carmen Sanmillán in memoriam dicata*, Granada 1988, pp. 179-187.
- García González, J. M. & Fuentes González, P. P., «Hipparchia de Maronée», H 138, *DPhA* III, París 2000, pp. 742-750.
- García Gual, C., *La secta del perro. Diógenes Laercio: Vidas de los filósofos cínicos* (trad.), col. «El libro de bolsillo»1250, Madrid 1987, reimpr. 1998.
- Gerhard, G. A., «Zur Legende vom Kyniker Diogenes», *ARW* 15 (1912) 338-408 (reproducido en Billerbeck 1991: 89-106).
- Ghérard, C., «Ariston de Chios», A 397, *DPhA* I, París 1989, pp. 400-403.
- Giannantoni, G., *I cirenaici: raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo*, col. «Pubblicazioni dell'Istituto di filosofia dell'Università di Roma», Florencia 1958.
- (ed.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna 1977.
- , *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, collegit, disposuit, apparatusibus notisque instruxit G. G., col. «Elenchos» 18, 4 vol., Nápoles 1990.
- , «Antistene fondatore della scuola cinica?», en Goulet-Cazé & Goulet (edd.) 1993: 15-34.
- Gigante, M., *Scetticismo e epicureismo: per l'avviamento di un discorso storiografico*, col. «Elenchos» 4, Nápoles 1981.
- , «Cinismo e epicureismo», en Goulet-Cazé & Goulet (edd.) 1993: 159-223.
- Gil, L., «El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos», *Revista de la Universidad Complutense* 28 (1980-1981) 43-78.
- Goulet-Cazé, M.-O., «Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique: à propos de Diogène Laërce VI 72», *RhM* 125 (1982) 214-240.
- , *L'ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, col. «Histoire des doctrines de l'Antiquité Classique» 10, París 1986 (2001²).
- , «Le cynisme: grandeur et limites d'une philosophie», *Sévriennes d'hier et d'aujourd'hui* 130 (1987) 4-12.
- , «Antisthène», A 211, *DPhA* I, París 1989a, pp. 245-253.
- , «Apolodore de Séleucie», A 250, *DPhA* I, París 1989b, pp. 276-278.
- , «Le cynisme à l'époque impériale», en W. Haase (ed.), *ANRW* II 36, 4, Berlín/Nueva York 1990, pp. 2720-2833.
- , «Le Cynisme est-il une philosophie?», en M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon*, vol. I: *L'antiplatonisme dévoilé*, París 1993, pp. 273-313.

- , «Cratès de Thèbes», C 205, *DPhA* II, París 1994, pp. 496-500.
- , «Diogène de Sinope», D 147, *DPhA* II, París 1994, pp. 812-820.
- , «De l'usage cynique de l'intolérable», en J.-P. Droit (ed.), *Jusqu'ouà tolérer? Septième Forum Le Monde Le Mans*, París 1996, pp. 146-164.
- , «La religión y los primeros cínicos», en Branham & Goulet-Cazé (edd.) 2000: 69-110 (orig. franc. en Goulet-Cazé & Goulet [edd.] 1993: 117-158; versión ingl. en Branham & Goulet-Cazé [edd.] 1996: 47-80).
- Goulet-Cazé, M.-O. & Goulet, R. (edd.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. Actes du Colloque International du CNRS (París, 22-25 juillet 1991), París 1993.
- Goulet-Cazé, M.-O. & alii, *Diogène Laërce: Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de M.-O. G.-C., col. «Le livre de poche», París 1999.
- Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, París 1987².
- Heinrich, K., «Gli antichi cinici e il cinismo del presente», en *Parmenide e Giona: quattro studi sul rapporto tra filosofia e mitologia*, Nápoles 1988, pp. 141-165 (trad. ital. de «Antike Kyniker und Zynismus in der Gegenwart», en *Parmenides und Jona: Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Francfort del Meno 1966, reed. Basilea 1982).
- Höistad, R., *Cynic hero and cynic king: studies in the cynic conception of man*, Diss. Lund, Uppsala 1948.
- Humbert, J., *Socrate et les petits socratiques*, París 1967.
- Ioppolo, A. M. 1980, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, col. «Elenchos» 1, Nápoles 1980.
- Joël, K., *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlín, 2 vol. en numeración continua, vol. I: 1893, vol. II 1-2: 1901.
- Kindstrand, J. F., *Bion of Borysthenes: a collection of the fragments with introduction and commentary*, col. «Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Graeca Upsaliensia» 11, Uppsala 1976.
- Lämmlí, F., *Homo faber: Triumph, Schuld, Verhängnis?*, col. «Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft» 11, Basilea 1968.
- Lasso de la Vega, J. S., *Ideales de la formación griega*, col. «Biblioteca de Educación y Ciencias Sociales. Serie Investigaciones y Ensayos» 6, Madrid 1966.
- Long, A. A., «Timon of Phlius: Pyrrhonist and satirist», *PCPhS* n.s. 24 (1978) 68-91.
- , «La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística», en Branham & Goulet-Cazé (edd.) 2000, pp. 45-68 (orig. inglés en *Id. & Ead.* [edd.] 1996: 28-46).

- López Cruces, J. L. & Campos Daroca, J., «Physiologie, langage, éthique: une reconstruction de l'*Œdipe* de Diogène de Sinope», *Ítaca* 14-15 (1998-1999) 43-65.
- Lovejoy, A. O. & Boas, G., *Primitivism and related ideas in Antiquity*, Baltimore 1935, reimpr. Nueva York 1965.
- Luck, G., *Die Weisheit der Hunde: Texte der antiken Kyniker* (trad.), Stuttgart 1997.
- Malherbe, A. J., *The cynic epistles: a study edition*, col. «Society of Biblical Literature. Sources for Biblical Studies» 12, Missoula/Mont. 1977.
- Medina, A., *El concepto de autosuficiencia en el pensamiento griego, especialmente en cínicos, epicúreos y estoicos*, Tesis Madrid 1976.
- , *El ideal del sabio en las escuelas helenísticas*, col. «Boletín Universitario» 6, Ávila 1988.
- Miralles, C., «Los cínicos, una contracultura en el mundo antiguo», *EClás* 14 (1970), 347-377.
- Moles, J., «El cosmopolitismo cínico», en Branham & Goulet-Cazé (edd.) 2000: 142-162 (trad. del texto inglés publicado en Branham & Goulet-Cazé [edd.] 1996: 105-12; versión francesa en Goulet-Cazé & Goulet [edd.] 1993: 259-280).
- Müseler, E. & Sicherl, M., *Die Kynikerbriefe*, Band 1: *Die Überlieferung*, von E. Müseler, Mit Beiträgen und dem Anhang «Das Briefcorpus Ω» von M. Sicherl, 2: *Kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung*, von E. Müseler, col. «Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums», N.F., 1. Reihe: «Monographien», Band 6-7, Paderborn 1994.
- Muller, R., *Les Mégariques: fragments et témoignages*, traduits et commentés par R. M., col. «Histoire des doctrines de l'Antiquité classique» 9, Paris 1985.
- , *Introduction à la pensée des Mégariques*, col. «Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Cahiers de philosophie ancienne» 6, Paris 1988.
- Navia, L. E., *The philosophy of cynicism: an annotated bibliography*, col. «Bibliographies and indexes in philosophy» 4, Westport, Conn./Londres 1995.
- , *Classical cynicism: a critical study*, col. «Contributions in Philosophy» 58, Westport, Conn./Londres 1996.
- , *Diogenes of Sinope: the man in the tub*, col. «Contributions in Philosophy» 67, Westport, Conn./Londres 1998.
- , *Antisthenes of Athens: setting the world aright*, col. «Contributions in Philosophy» 80, Westport, Conn./Londres 2001.
- Nestle, W., *Die Sokratiker*, Jena 1922.
- Niehues-Pröbsting, H., *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, col. «Humanistische Bibliothek. Abhandlungen» 40, Munich 1979 (2.^a ed. Francfort del Meno 1988).

- , «Der “kurze Weg”: Nietzsches “Cynismus”», *Archiv für Begriffsgeschichte* 24 (1980) 103-122.
- , «La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración», en Branham & Goulet-Cazé (edd.) 2000: 430-474 (trad. esp. de «The modern reception of cynicism: Diogenes in the Enlightenment», en Branham & Goulet-Cazé [edd.] 1996: 329-365; vers. orig.: «Der Kynismus-Rezeption der Moderne: Diogenes in der Aufklärung», en Goulet-Cazé & Goulet [edd.] 1993: 519-555).
- Nussbaum, M. C., *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, col. «La balsa de la Medusa» 77, Madrid 1995 (trad. esp. de *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge 1986).
- Onfray, M., *Cynismes: portrait du philosophe en chien*, col. «Figures», París 1990.
- Packmohr, A., *De Diogenis Sinopensis apophthegmatis quaestiones selectae*, Diss. Münster 1913.
- Paquet, L., *Les Cyniques grecs: fragments et témoignages* (trad.), col. «Philosophica» 4, Ottawa 1975; nouv. édit. rev., corr. et. augm., col. «Philosophica» 35, Ottawa 1988 (versión abreviada, presentada por M.-O. Goulet-Cazé en la col. «Le livre de poche» 4614, «Classiques de la philosophie» 12, París 1992).
- Rabbow, P., *Paidagogia: die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik*, aus dem Nachlaß herausgegeben von E. Pfeiffer, Gotinga 1960.
- Raffo Magnasco, B. R., «La filosofía moral en el cinismo», *Sapientia* 13 (1958) 21-35.
- Rankin, H. D., *Sophists, Socratics and Cynics*, Londres/Camberra 1983.
- , *Antisthenes Sokraticos*, Amsterdam 1986.
- Rich, A. N. M., «The cynic conception of αὐτάρκεια», *Mnemosyne*, 4^o s., 9 (1956) 23-29.
- Roca Ferrer, J., *Kynikòs trópos: cinismo y subversión literaria en la Antigüedad* (= BIEH 8), Tesis Barcelona 1974.
- Rodríguez Adrados, F., *Historia de la fábula greco-latina*, 3 vol., Madrid 1979-1987, vol. I 1-2: *Introducción y de los orígenes a la edad helénica* (1979), vol. II: *La fábula en época imperial, romana y medieval* (1985), vol. III: *Inventario y documentación de la fábula greco-latina* (1987).
- , «Política cínica en las fábulas esópicas», en *Filologia e forme letterarie: studi offerti a Francesco Della Corte*, Urbino 1987, vol. I, pp. 413-426.
- Rudberg, G., «Zur Diogenes-Tradition», *SO* 14 (1935) 22-43 (reproducido en Billerbeck [ed.] 1991: 107-126).
- , «Zum Diogenes-Typus», *SO* 15 (1936) 1-18 (reproducido en Billerbeck [ed.] 1991: 127-143).

- Sartorio, R., *Diógenes Laercio: los cínicos. Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres (Libro VI)*, edición didáctica y traducción, col. «Clásicos del pensamiento» 10, Madrid 1986.
- Sayre, F., *Diogenes of Sinope: a study of Greek cynicism*, Baltimore 1938.
- Schmueli, E., «Modern hippies and ancient cynics», *Cahiers d'histoire mondiale* 1970, 490-514.
- Schulz-Falkenthal, H., «Κατὰ φύσιν: Bemerkungen zum Ideal des naturgemäßen Lebens bei den "älteren" Kynikern», *WZ Halle* 26 (1977) 51-60.
- , «Zur Bewertung der älteren Kyniker», *Altertum* 24 (1978) 160-166.
- Schwartz, E., «Diógenes el perro y Crates el cínico», en *Figuras del mundo antiguo*, col. «El libro de bolsillo» 1116, Madrid 1986, pp. 118-140 (trad. esp. de «Diogenes der Hund und Krates der Kyniker», en *Charakterköpfe aus der Antike*, hrsg. von J. Stroux, 3. Auflage der Neuausgabe, Leipzig 1950, pp. 121-141).
- Sloterdijk, P., *Crítica de la razón cínica*, col. «Humanidades. Filosofía», 2 vol., Madrid 1989 (pres. de F. Savater; trad. esp. de: *Kritik der Zynischen Vernunft*, Francfort del Meno 1983).
- Wilpert, P., art. «Autarkie», *RAC I* 1950, c. 1039-1050.
- Windt, Th. O., «The diatribe: last resort for protest», *QJS* 58 (1972) 1-14.