

LA TEMÁTICA CÍNICA

1. *Simplicidad y moralismo.* — 2. *Tópicos y temas cínicos:* A) *La Filosofía.* B) *La vida humana.* C) *La virtud y el vicio.* D) *La muerte y el más allá.* E) *La religión.* F) *El mundo.*

1. SIMPLICIDAD Y MORALISMO

Hemos visto en el capítulo anterior la conexión de muchos aspectos del *kynikòs trópos* con la tradición literaria griega. No es lícito, pues, hablar de una ruptura absoluta. Y, sin embargo, la literatura cínica no supone una mera continuación, un apéndice de una época pasada más esplendorosa. Existe un espíritu cínico que informa una serie de obras y las distingue de cuanto se había hecho hasta entonces. Este espíritu se manifiesta, en primer lugar, en la explotación de unos temas —no todos radicalmente nuevos en la literatura antigua— que pasarán, a fuerza de repetirse, a convertirse en un repertorio inconfundible, contenido habitual y prácticamente único de todas las composiciones nacidas bajo la luz del cinismo. Característica de la nueva temática será su simplicidad. La muerte, la virtud, la naturaleza habían inspirado ya páginas ilustres de literatura trágica, filosófica, elegíaca. Habían sido objeto de especulación, de controversia: el cínico no especula. Está de vuelta de toda controversia. Lo que piensa acerca de las cuestiones fundamentales puede reducirse a una frase, a un “slogan” que el más ignorante es capaz de captar, que el más lego puede entender. Estos “slogans” van a ser los tópicos que el cinismo tratará una y otra vez. De hecho, toda la literatura cínica no es más que el desarrollo a través de ejemplos, mitos, comparaciones, anécdotas y otros recursos de un puñado de sentencias que contienen las verdades fundamentales, las “reglas de oro” para una vida cínica, para una vida feliz.

De lo dicho se desprende la segunda nota del temario cínico: su carácter esencialmente ético. No caben, pues, dentro de su esfera obras de tema físico como las que inspiró el epicureísmo, o metafísico como las que nacieron al calor del estoicismo o del platonismo. En lo ético se agota el interés del cinismo como pensamiento y en lo ético, también, se agota el repertorio de temas de su literatura. Vulgarización ética: he aquí la expresión que resume la función de cuanto los cínicos escribieron. Algo así como

“la virtud al alcance de todos”, dando a este “todos” un valor tan amplio como sólo con la aparición del cristianismo volverá a dársele.

2. TÓPICOS Y TEMAS CÍNICOS

Vamos a exponer ahora brevemente el cuadro de tópicos que dominan la literatura cínica, muchos de los cuales estaban destinados a trascenderla y a cristalizar en obras de inspiración estoica, escéptica o, incluso, epicúrea. Lo que ocurrió fue que se convirtieron en ideas tan comunes que dejaron de estar asociadas con una determinada secta. Fueron auténticamente de dominio general y a ellas recurrieron una y otra vez escritores de la más variada condición. De todos modos, fue en el ámbito cínico —sátira, diatriba, poesía didáctica— donde se les dio mayor relieve. Son los goznes de esta producción: no hay obra inspirada por el cinismo que no pueda reducirse a un par de estas “fórmulas morales”. Antes de pasar a su análisis detallado, las expondremos, señalando los temas o motivos a que dan lugar:

A) *La Filosofía*

Tópicos: La filosofía es la única actividad a que un hombre debe entregarse. — Pero solamente existe *una* filosofía merecedora de tal nombre: la cínica. — Todo saber que exceda de los límites de la misma es inútil. — En consecuencia, todas las demás escuelas filosóficas y sus eternas disputas son ridículas.

Temas:

- Importancia de la filosofía.
- Alabanza del cinismo y de los cínicos.
- Inutilidad del saber no ético.
- Burla de las escuelas filosóficas, de sus dogmas y de sus disputas.

B) *La vida humana*

Tópicos: La vida humana es caduca. — Hay que vivirla conforme a la naturaleza: es decir, al modo cínico. — Todo lo demás es ilusión, “humo”.

Temas:

- Caducidad de la vida humana.
- La naturaleza como regla de vida.
- Locura del hombre que no vive de acuerdo con la naturaleza.

C) *La virtud y el vicio*

Tópicos: Vivir de acuerdo con la naturaleza es vivir virtuosamente. — Hay que vivir en la pobreza. — Los esfuerzos humanos son inútiles. — El placer es malo porque esclaviza. — Hay que huir de la codicia, del lujo, de la pasión amorosa, porque todo ello suprime nuestra libertad. — Sólo el sabio (el cínico) es libre, aunque sea esclavo o viva en el exilio.

- Temas:*
- a) Ejemplaridad de la vida del cínico.
 - b) Las virtudes del cínico.
 - c) Inutilidad de los esfuerzos humanos.
 - d) Alabanza de la pobreza de la frugalidad.
 - e) El placer como elemento perturbador.
 - f) Los vicios:
 - 1) *aischrokérdeia*
 - 2) *mempsimoiría*
 - 3) La pasión amorosa
 - g) El lujo.
 - h) La libertad del sabio.
 - i) El exilio y la esclavitud.

D) *La muerte y el más allá*

Tópicos: No hay que preocuparse por la muerte. — La muerte a todos iguala. — Después de ella, nada cuentan la belleza, la fama, el poder.

- Temas:*
- a) La muerte y los sepulcros.
 - b) Igualdad de todos los hombres en el más allá.
 - c) Caducidad de la belleza, la reputación, el poder.

E) *La religión*

Tópicos: Los dioses existen, pero no pueden nada contra el destino. — Los misterios, los sacrificios, los cultos extranjeros son engañosos. — La adivinación del porvenir es una farsa.

- Temas:*
- a) Los dioses.
 - b) Misterios y cultos extranjeros.
 - c) Impotencia de los dioses frente al destino.
 - d) Falacia de oráculos.

F) *El mundo*

Tópicos: Todos los hombres son ciudadanos del cosmos. — El cínico lleva su *pólis* en la alforja.

- Temas:*
- a) Cosmopolitismo.
 - b) La utopía cínica.
 - c) El problema del rey cínico.

He aquí las ideas que encontramos, sin apenas modificación, a lo largo de los siete siglos de existencia del *kynikòs trópos*: las mismas anécdotas, las mismas máximas, aparecen puestas en boca de Diógenes en la vida de Laercio, tratadas en una diatriba de Bión, informando una sátira de Varrón, expuestas en una carta del pseudo-Crates y vueltas a tratar en un opúsculo de Luciano. Apoyándonos en el material de que disponemos, trataremos de seguir el desarrollo de los temas arriba enumerados a través de sus manifestaciones más sobresalientes.

A) *La Filosofía*

a) Importancia de la Filosofía

El entusiasmo filosófico reinante en todas las sectas helenísticas dejó sentir también en la esfera cínica. Filosofía y vida se identifican y ésta carece de sentido sin aquella. La filosofía enseña al hombre, según Antístenes, “a hablar consigo mismo” (D. L., VI, 6); según Diógenes, lo prepara contra cualquier eventualidad (D. L., VI, 63). A ello iba encaminado también el pensamiento de Epicuro: en una edad que se siente dominada por la idea de la Fortuna, la filosofía deviene, como la religión, una tabla, un agarradero. Y esto fue lo que ocurrió en el Helenismo: cuanto mayor es el mundo, tanto más insignificante se siente el hombre. Ante la inmensidad de las cosas y su propio desvalimiento, el espíritu del hombre helenístico se convirtió en algo pasivo y se vio a sí mismo como un juguete de la suerte.¹ Es el momento que señala la entrada en crisis del hombre antiguo: de esta crisis no se va ya a recuperar, a pesar de que todavía conocerá algunos momentos en que parece volver a afianzarse (el reinado de Augusto o el de los Antoninos): con razón pone Toynbee en el siglo de Pericles la culminación de la civilización antigua, afirmando que desde la guerra del Peloponeso hasta la caída del Imperio de Occidente no hay sino un período de decadencia con mayores o menores altibajos. Esta sensación de “vivir a la deriva” dotó de vitalidad a las filosofías nacidas en los albores del Helenismo y las conservó hasta el momento en que fueron barridas o absorbidas por el cristianismo.

De ahí esta vuelta al tema de la importancia de la filosofía: en una epístola del pseudo-Crates leemos que es más importante filosofar que respirar (ep. 6 Hercher). Basta recordar cuanto se ha dicho sobre los cínicos para que esta afirmación deje en absoluto de sorprendernos. Para Crates no tiene sentido la distinción que refleja el famoso *primum uiuere, deinde philosophare*, porque sin filosofar —es decir, reflexionar acerca de cómo hay que conducirse y acordar nuestros actos a las normas dictadas por la razón— es imposible vivir. La vida del que no es filósofo no es vida, sino “humo”. Menos nos extrañará que en otra epístola del mismo cuerpo se nos diga que la filosofía es superior a la ley (ep., 5 H).

b) Alabanza del cinismo y de los cínicos

Ahora bien, cuando Diógenes nos dice que la filosofía nos prepara contra cualquier eventualidad está utilizando la palabra “filosofía” en un sentido muy restringido: piensa sólo en “su” filosofía, en el cinismo. Sus conciudadanos supieron reconocerle el mérito de haber enseñado a los hombres la doctrina de que “la vida se basta a sí misma” y así lo hicieron constar en la inscripción con que adornaron su tumba (D. L., VI, 78): la gloria de Diógenes permanecerá intacta durante toda la eternidad. El elogio ha resultado un tanto exagerado, pero si limitamos su alcance al mundo an-

1. B. Perry, *The Ancient Romances*, Berkeley and Los Angeles, 1967, p. 48.

tiguo, sí contiene mucho de verdad. La alabanza de Diógenes y, con él, de los fundamentos del cinismo, se convirtió en un tema muy socorrido por los cínicos y sus simpatizantes.

Sirva de ejemplo el fragmento meliámbico de Cércidas que Laercio nos ha transmitido (VI, 76):

“Ya no existe el que un tiempo fue ciudadano de Sínope, famoso por su bastón, por su doble manto y por su vida al aire libre; se fue al cielo apretando el labio contra los dientes. Fue verdaderamente Diógenes, hijo de Zeus, perro del cielo.”

Este fragmento alude a la conocida versión de la muerte del Sinopense según la cual éste se suicidó conteniendo voluntariamente la respiración. No nos debe sorprender que Cércidas haga hincapié en el “manto” de Diógenes: la indumentaria cobra una especial significación dentro del cinismo, de una forma no igualada en la historia de la filosofía antigua (D. L., VI, 13 y 22). Da al que la lleva un aire inconfundible: es la tonsura, el “hábito” del asceta perfecto. El cínico no puede aparecer de otra manera, del mismo modo que en la edad media no se concibe un franciscano vestido de brocados. Pero ya Luciano constató —y Juliano lo recalcó dos siglos más tarde— que “el hábito no hace al monje”.

La vida del cínico y su vestido, pues, son puntos capitales a la hora de cantar sus alabanzas: una carta del pseudo-Crates dirigida a un tal Eumolpo (ep., 13 H) está íntegramente dedicada a glosar las excelencias de la indumentaria de Diógenes. Según el pseudo Diógenes (ep., 6 H), la indumentaria del cínico no es otra que la que se puso Odiseo por consejo de Atenea: es, pues, algo recomendado por los dioses. En esta misma carta aparece una entusiástica alabanza del género de vida que lleva el hijo de Hicetas, recientemente convertido a la doctrina de Diógenes.

La alabanza del cinismo y de uno de sus representantes más ilustres, Menipo, constituía probablemente el tema principal o, al menos, el punto de partida de la sátira varroniana ΤΑΦΗ ΜΕΝΙΠΠΟΥ una serie de personajes se reunía en un banquete fúnebre y elogiaban al difunto cínico: *Menippus ille nobilis quodam canis / hinc liquid homines omnes in terra pila* (fr. 516 B). Parece ser que la sátira iba luego por otros derroteros: la alabanza de las costumbres sencillas de la Roma antigua y la corrupción y afán de lujo contemporáneo (fr., 524-538 B). Posiblemente contuvieron también elogios a la secta y a sus hombres otras sátiras de Varrón (ἸΠΠΟΚΥΩΝ, ΚΥΝΟΔΙΔΑΣΚΑΛΙΚΑ, ΚΥΝΟΡΗΤΩΡ. ὙΔΡΟΚΥΩΝ), pero la escasez de los fragmentos conservados nos impide afirmar nada.²

Los cuatro discursos de Dión de Prusa que más de cerca tocan el cinismo, son auténticos elogios de la figura de Diógenes y de su pensamiento. También Juliano ensalza los orígenes del movimiento y, deformando un tanto sus rasgos esenciales, lo opone a la corrupción de los cínicos de su época (or., VI y VII).

c) Inutilidad del saber no ético

Todo saber que excedía de lo estrictamente necesario para “vivir bien”, es decir, virtuosamente, se salía del interés del cínico. Ya hemos puesto de relieve en otra parte la posición de la secta frente a los *egklyklia mathémata*.³ Significativa es la educación que Diógenes dio a los hijos de Jeníades, su dueño (D. L., VI, 31): les enseñaba a administrarse, a alimentarse con comidas sencillas, a beber solamente agua, a prescindir de adornos, a pasear sin túnica, descalzos y en silencio, sin preocuparse de los demás. La educación intelectual se reducía a grabarles en la mente algunos fragmentos de poetas y prosadores, con inclusión de obras del mismo maestro. No es preciso que Diógenes Laercio nos diga qué clase de fragmentos eran los escogidos por el Sinopense. No podían ser sino ilustraciones literarias de sus enseñanzas éticas. Lo demás, o es absolutamente rechazable, o es completamente innecesario.

Este tema de la inutilidad del saber está latente en muchas obras inspiradas por el *kynikòs trópos*, dándoles un cierto aire de parentesco con composiciones nacidas bajo la influencia del escepticismo. Sin embargo, hay una diferencia fundamental: el escepticismo lo pone en duda todo, en cambio el cinismo acoge unas cuantas, muy pocas, verdades fundamentales, según las cuales hay que vivir y rechaza lo demás. Es sintomático que Menipo de Gádara compusiera una obra titulada *Contra los físicos, los matemáticos y los gramáticos*. Perfecta formulación literaria de esta idea la tenemos en la respuesta que da Tiresias a Menipo en la *Nekyomanteía* lucianesca (21):

“La vida de los ignorantes es la mejor y la más prudente; de modo que cesa en la necesidad de investigar los fenómenos del cielo y los principios y fines de las cosas, desprecia los silogismos agudos y ten todo esto por charlatanería. Persigue esto solamente: cómo, usando bien de lo presente, pases de largo y sonriendo ante la mayoría de las cosas, sin preocuparte de nada.”

d) Burla de las escuelas filosóficas, de sus dogmas y de sus disputas

Tema favorito de los cínicos es la ridiculización de las demás sectas filosóficas, de su poca fidelidad a sus propias doctrinas, de sus enconadas peleas. Famosos son los duros ataques de Antístenes y Diógenes contra Platón, de Crates contra Estilpón. Pero es la puesta en solfa de las contiendas filosóficas lo que más complace a los cínicos, del mismo modo que nada hará más feliz a Juliano que contemplar las enzarzadas disputas teológicas de las sectas cristianas. El hecho de que tanto Varrón como Luciano trataran el tema a fondo indica que, seguramente, Menipo le había dedicado ya alguna de sus composiciones.

Varrón compuso al menos tres sátiras acerca de las “filosofomaquias”: ΛΟΓΟΜΑΧΙΑ. ΣΚΙΑΜΑΧΙΑ *περὶ τῶρου* y ΠΕΡΙ ΑΙΡΕΣΕΩΝ. Creemos que, al buscar la fuente de inspiración de estas obras hay que tener en cuenta no sólo unos muy probables modelos menípicos, sino también la descon-

3. Véase *supra*, pp. 15 ss.

fianza del romano conservador hacia todo sistema abstracto de pensamiento. Contracultura cínica y pragmatismo romano se daban la mano en este terreno. La polémica de Varrón contra las escuelas dogmáticas apunta especialmente a estoicos y epicúreos. Porfirión, comentando la sátira II, 4 de Horacio, nos dice:

Epicurei dicunt summum bonum ἡδονήν, Stoici hanc gulae et corporis libidinem criminantur, at illi uolunt τὴν ἀταραξίαν τῆς ψυχῆς, hoc est nihil timere nec cupere, summum bonum esse. Unde Varro dicit λογομαχίαν inter illos esse.

(fr. 243 B)

“Los epicúreos dicen que el sumo bien es el *placer*, los estoicos acusan esta voluptuosidad del paladar y del cuerpo y quieren (que el sumo bien) sea la *ataraxia del alma*, esto es, no temer ni desear nada. Por lo cual Varrón dice que entre ellos hay una logomaquia.”

Es decir, las posiciones de estoicos y epicúreos son reducibles a una mera cuestión terminológica. Es posible que Varrón simplificara demasiado las cosas: incluso es probable que su conocimiento de las diversas doctrinas no hubiera pasado de una etapa superficial. De todos modos, sus simplificaciones ayudaban a familiarizar a los oídos romanos con problemas y terminologías completamente nuevos. Precisamente por ello, sus sátiras actuaban positivamente sobre la preparación cultural de los romanos.

En ΠΕΡΙ ΑΙΠΕΣΕΩΝ trata de las escuelas filosóficas: nos las presenta como caminos que parten de una encrucijada y conducen a fines diversos:

Porro inde ab uno quoque compito ternae uiae oriuntur, e quibus singuale exitum ac τέλος habent proprium. A primo compito dextiman uiam munit Epicurus

(fr. 402 B)

“Más lejos de allí nacen tres caminos de una encrucijada. Cada uno de ellos tiene su término y *fin* propios. Epicuro construyó el camino que está más a la derecha de la encrucijada ...”

Al hombre le toca elegir. No conocemos el desarrollo de la sátira pero es probable que acabara dando a entender que todos los caminos llevaban al mismo sitio.

En ΣΚΙΑΜΑΧΙΑ περὶ τόφου debía de insistir en la idea de que la arrogancia de los filósofos dogmáticos sólo es “humo” (*týphos*), término favorito del cinismo para designar las preocupaciones de los que no han visto todavía la “luz” de la secta, y sus polémicas, combates de sombras, de imágenes sin contenido real.

Pero el gran cantor de lo absurdo de las disputas de los filósofos fue Luciano. En el *Icaromenipo* el protagonista, deseoso de conocer los misterios de los cuerpos celestes, se acerca a los filósofos para que le saquen de dudas. Y el pago de su curiosidad es verse abrumado por una caterva de hombres que hablan “de principios y fines, y átomos y vacío, y materia y forma y cosas parecidas”. Y lo más asombroso del caso es que entre ellos reinaba el más completo desacuerdo (*Icarom.*, 5).

En el *Zeus trágico*, el de Samosata nos presenta un Olimpo consternado porque la existencia de los dioses está siendo debatida por el estoico Timocles y el epicúreo Damis: junto a la parodia de una asamblea de los dioses, la de una disputa filosófica. El estoico acabará perdiendo toda compostura "filosófica" y persiguiendo a garrotazos a su oponente. Las dos escuelas rivales volverán a aparecer en el *Zeus refutado*: si, por un lado, se pondrá en solfa el dogma estoico de la *prónoia*, haciéndola aparecer como la *amus fatidica* de que nos habla Cicerón (*De nat. deor.*, I, 8, 18 ss.), por otro, en cuanto Zeus pretende defender la idea epicúrea de que los dioses —aunque impotentes a la hora de regir los destinos humanos— merecen ser venerados por ser mejores que los hombres, ya que viven felices y eternamente, Cinisco, portavoz del autor, le recuerda que Hefesto es cojo, Prometeo está encadenado en una roca, Cronos lleva grilletes en el Tártaro, Apolo sirvió a Admeto y Posidón a Laomedonte (8), idea que volveremos a encontrar en Cicerón (*De nat. deor.*, I, 37, 102) y en Máximo de Tiro (10).

Pero es en el *Banquete* donde la broma se lleva a sus límites: el hijo del usurero Eucrito contrae matrimonio y a su convite nupcial acuden gramáticos, rétores, médicos y, claro está, filósofos: Zenotemis y Dífilo, estoicos, Cleodemo, peripatético, y el epicúreo Hermón. El número de representantes del pensamiento se ve aumentado con la llegada del cínico Alcidas, que pronto pone de manifiesto su *anaídeia* y su devorador apetito. La lectura de una carta del estoico Hetemocles, que no ha sido invitado, llena de insultos dedicados a sus colegas presentes, es el detonador que provoca el temporal: estoicos contra estoicos, epicúreos contra estoicos, peripatéticos contra todos, la cosa degenera en batalla campal. Mucho más vergonzosa porque los motivos de la disputa no son sólo dogmas, sino también una gallina que todos pretenden hacer suya.

La contradicción entre las enseñanzas de los filósofos y su forma de actuar resulta palmaria e incluso el cínico Alcidas demuestra estar a la altura de los demás. La obra está compuesta siguiendo las normas del género simposiaco. Ateneo (XV, 629 e) cita una expresión de un *sympósion* de Menipo de Gádara: ¿de qué se trataba en esta obra? ¿Ponía ya de relieve las vergonzantes rencillas de los filósofos? En este caso pudo servir de modelo del opúsculo de Luciano. Helm cree, sin embargo, que seguramente trataba del matrimonio o del lujo en los banquetes.⁴ De todos modos, el subtítulo del *sympósion* lucianesco ("los Lapitas") tiene un claro sabor menípico.

El ataque a los filósofos constituye tema fundamental de *El Pescador* y *El Gallo*. Con tales representantes sobre la tierra, no es extraño que la Filosofía abandonara este mundo para ir a morar en el cielo, como ocurre en *Los Fugitivos*.

La apologética cristiana se servirá luego del mucho material de inspiración cínica y escéptica acumulado para combatir la investigación física y metafísica de las grandes escuelas de la antigüedad.

4. Helm, *op. cit.*, p. 273.

B) *La vida humana*

a) Caducidad de la vida humana

El hombre helenístico tiene un sentido innato de la fugacidad, de la caducidad de la existencia humana. La idea de que la vida es breve, de que, en cuanto nos damos cuenta, estamos al borde de la sepultura, late en el pensamiento de todas las escuelas filosóficas del momento. Unas pretenden enseñarle al hombre que no debe preocuparse por ello, que no debe considerar una tragedia el hecho de dejar de existir; otras pretenden inculcarle la fe en una trascendencia, en una permanencia más allá de la muerte física. De una forma o de otra, el hombre, el filósofo, quiere superar el temor a esa implacable *atra nox*. Ahora bien, si las escuelas difieren en su concepción del más allá, todas están de acuerdo en que la vida es caduca y que es un grave error agarrarse a ella: no es otro el tema de innumerables epigramas de la *Antología* y de buena parte de las odas de Horacio (*Carm.*, I, 4, 9, 11 y 28; II, 11, 14 y 18; IV, 7).

También los cínicos participaron de este sentimiento: buena muestra de ello es la epístola del pseudo-Diógenes a Agesilao (ep., 22 H), meditación a añadir a las muchas que se escribieron en el siglo I d. J. C. acerca de lo incierto de la vida humana:

“Tengo la vida por algo tan incierto que ni siquiera confío en que me dure todo el tiempo que te esté escribiendo esta carta: la alforja es granero suficiente para ella, pero las cosas de los que son tenidos por dioses son mayores que las de los hombres. Una sola cosa tengo por segura, que después de esta generación está la muerte. Sabiendo esto, disipo de un soplo las vanas esperanzas que revolotean en torno a este cuerpo y te exhorto a que no te tengas por más que un hombre.”

Hay un regusto menípico en aquel famoso pasaje del *Satiricón* en que el *parvenu* Trimalción manda traer un esqueleto articulado de plata y lo hace bailar ante sus comensales, en tanto que improvisa un par de hexámetros y un pentámetro de un horacianismo ramplón, con los que recuerda al auditorio lo poca cosa que es el hombre:

*“Eheu non miseros, quam totus homuncio nil est!
Sic erimus euncti, postquam nos aufert Orcus.
Ergo uiuamus, dum licet esse bene.”*

(*Sat.*, 34, 10)

“¡Ay, pobres de nosotros! que todo hombrezuelo es nada! Así seremos todos, luego que nos lleve el Orco. Vivamos, pues, en tanto que podemos ir tirando.”

Frente al elegante decadentismo de inspiración epicúrea que tiñe las estrofas de Horacio, el “humor negro”, el mal gusto rebuscado, caro a los cínicos.

b) La naturaleza como regla de vida

La vida es corta, fugaz. Lo que seguirá a ella no lo sabe nadie a ciencia cierta. ¿Cómo debemos emplearla? Tampoco sobre este punto reinaba el acuerdo entre las diversas escuelas. Ya hemos visto en otro lugar la respuesta que daban los cínicos a este problema: hay que vivir de acuerdo con la naturaleza. El hombre que escoge sólo las fatigas exigidas por la naturaleza vive feliz. La causa de la infelicidad humana es el desconocimiento de cuáles son los esfuerzos necesarios (D. L., VI, 71). El tema de la vida natural se convierte lógicamente en uno de los predilectos del *kynikòs trópos*.

Pero hay que hacer notar que en su entusiasmo por lo natural los cínicos no se sintieron llevados a cantar a esa naturaleza, maestra de todos, preferible a las leyes de la ciudad. No pretendieron explicar qué era: la intuyeron, la hicieron regla de vida y nada más. Querer cantarla suponía entenderla y entenderla los hubiera arrastrado al campo de la física, es decir, al terreno de lo inútil, de lo no ético. Por ello en toda la literatura cínica el concepto de naturaleza se da por sabido, por, obvio. Sirva de ejemplo una carta del pseudo-Diógenes a un tal Aminandro (ep., 21 N): sostiene el Sinopense que no hay que dar las gracias a los padres por habernos engendrado, ya que ello ha sido obra de la naturaleza. Pero no se nos dice nada más: no se nos explica qué sea esta naturaleza. De los múltiples lugares en que es aludida se desprende que para el cínico constituía un concepto a la vez vago y obvio, por el que entendía desde una serie de fuerzas indefinidas que daban origen a la vida humana, animal y vegetal, hasta el ejemplo que supone la actividad de un ratón. No necesitaba más: tenía una idea meramente "funcional" de lo que la naturaleza era, se servía de ella y no se planteaba preguntas a las que no tuviera ganas de contestar.

Este ideal de vida conforme a la naturaleza llevó a los cínicos a la admiración de los espartanos (D. L., VI, 27). Pensaban que este pueblo fue el que más se acercó a esta aspiración: ignoraban o pretendían ignorar que la vida del joven espartano era lo menos parecido al ideal vital a que aspiraban Diógenes y sus discípulos, en cuanto no procedía en absoluto de una convicción íntima, sino que venía impuesta por un rígido sistema estatal, muy admirado por Platón, el filósofo más atacado por Antístenes y el Sinopense. El fin de la austeridad del soldado espartano no era precisamente la liberación individual, el fortalecimiento del espíritu, sino la creación de un ejército poderoso y capaz de afianzar la posición lacedemonia en Grecia.

Por ello, resulta enormemente paradójica una carta del pseudo-Diógenes a un tal Anniceris (ep., 27 H): le extraña al autor de la misma que los lacedemonios prohíban a los cínicos la entrada en Esparta. Al fin y al cabo, éstos no hacen sino llevar el régimen de vida espartano hasta sus últimas consecuencias. El lector moderno comprende en seguida el porqué de la prohibición: el cinismo resultaba un germen absolutamente subversivo para el Peloponeso, para cualquier autoritarismo. Porque el cinismo no era sólo

austeridad, no era sólo naturismo, sino austeridad y naturismo subordinados a un fin muy concreto y de signo eminentemente individualista.

c) Locura del hombre que no vive de acuerdo con la naturaleza

Fuera de una vida conforme a la naturaleza no hay sino locura, “humor” (*týphos*). En lo tocante a este punto, los cínicos —al menos los de las primeras generaciones— fueron tan dogmáticos como las escuelas que combatían. La idea puede ser enunciada con el famoso *πάς ἄφρων μαινεται* favorito de la diatriba cínica. Ejemplo de desarrollo literario de este tema lo tenemos en la sátira II, 3 de Horacio, en la que el poeta trata de darnos una pintura de los diversos tipos de insensatez que aquejan a los hombres.

C) *La virtud y el vicio*

a) Ejemplaridad de la vida del cínico

Se cuenta que Diógenes contestó a uno que afirmaba que la vida era un mal: “No es un mal el vivir, sino el vivir mal”. (D. L., VI, 55). La única forma de no “vivir mal” era, según Diógenes, llevar una vida cínica, la única identificable con el ejercicio de la virtud. De ahí que la vida del cínico se convierta en un tema predilecto de la literatura de la secta: se escribe acerca de su frugalidad, de su resistencia, de su autarquía. El que quiera iniciarse en el camino de la virtud debe tratar de imitarle en todo. Nace así una abundante literatura de carácter protréptico.

Que dicho modo de vida no debía limitarse a un conjunto de usos externos, a una indumentaria especial y una forma anticonvencional de comportarse en sociedad lo pone de relieve una carta del pseudo-Crates (ep., 179 H). Un tal Patroclo consideraba a Odiseo padre del cinismo porque fue el primero en ponerse el vestido de mendigo (la idea de que la indumentaria del cínico es la misma que se puso el héroe homérico siguiendo los consejos de Atenea aparece también en una epístola del pseudo-Diógenes, la 7 H): Crates le responde que es erróneo llamar “padre del cinismo” a Odiseo, que superaba en molicie a sus compañeros y anteponía el placer a todo, *ὅτι ποτὲ τὰ τοῦ κυνός ἐνεδύσατο· οὐ γὰρ ἡ στολή ποιεῖ κ-όνα, ἀλλ' ὁ κύων στολήν* .. Es decir, *cucullus non facit monacum*.

De ello se desprende que no debemos llamarnos a engaño cuando leemos alabanzas a los atributos del cínico: su valor es meramente simbólico. Pero si el que los lleva no vive de acuerdo con las exigencias que representan, no merece el nombre de *kýon*.

La vida del cínico por antonomasia, Diógenes de Sínope, constituye el tema fundamental de cuatro discursos de Dion Crisóstomo. En ellos se atiende a las dos vertientes más arriba enunciadas de todo *kynikòs bios* auténtico: la externa y la interna (véase, por ejemplo, or. VI, 7-25). Es la vida aprendida de Heracles (or., VIII, 27 ss.), el héroe cínico, en nada semejante a los atletas que concurren a los juegos, malgastando sus esfuerzos y absolutamente despreocupados de lo que sea la virtud (a la burla de los atletas está íntegramente dedicado el discurso IX, así como la carta 31 H del pseudo-Diógenes). Es la vida concebida a imitación de la de los dioses,

que, según el testimonio de Homero (*Od.*, IV, 805, por ejemplo), son los únicos que viven felices (or., VI, 31). Por ello el cínico podía considerarse mucho más dichoso que el rey de Persia (or. VI, 35).

b) Las virtudes del cínico

—Hemos hablado ya en otro lugar⁵ de la *areté* cínica. El tema de la virtud informa no pocas páginas de literatura inspirada por la secta: puede variar el enfoque, pero la idea siempre es la misma. Un tratamiento mítico del asunto aparece en la carta 30 del pseudo-Diógenes: una vez más se nos expone el mito de Pródico, el mito del camino fácil del placer y el árduo de la virtud. En la carta 28 del mismo cuerpo el autor se lamenta de que se mate a los delincuentes: hay que enseñarles a ser virtuosos.

El pseudo-Crates reacciona ya contra la teoría —que empezó a extenderse en época helenística y cuya influencia ha llegado hasta la novelística del XIX— de que la vida en el campo hace virtuosos a los hombres y la de la ciudad los estropea: la virtud no viene determinada por el lugar en que se vive, sino que nace del trato con los buenos (ep., 12 H). Según el mismo autor el cínico no se contentará con practicar la virtud, sino que, además, sólo aceptará regalos de los que no vivan de espaldas a la filosofía: no es lícito que la virtud se vea sustentada por los malvados (ep., 2 H).

En las sátiras de Varrón el concepto cínico de virtud se ve complementado por la idea romana de *uirtus*: de todos modos, de los restos del ΤΡΟΙΟΔΙΤΗΣ ΤΡΙΠΥΛΙΟΣ *περὶ ἀρετῆς κτήσεως* parece colegirse que en esta sátira predominaba el enfoque cínico del tema. Por una parte, dicha obra contenía una adaptación del mito de los dos caminos, en ella ampliados a tres:

Varro ait se legisse Empedotimo cuidam Syracusano a quadam potestate diuina mortalem aspectum detersum eumque inter cetera tres portas uidisse tresque uias: unam ad signum scorpionis, qua Hercules ad deos isse diceretur; alteram per limitem qui est inter leonem et cancrum; tertiam esse inter aquarium et pisces.

(fr. 560 B)

“Dice Varrón que leyó que a cierto Empedótimo de Siracusa un poder divino le purificó su aspecto mortal y que vio, entre otras cosas, tres puertas y tres caminos: uno hacia el signo de Escorpión, por el que se decía que Hércules había ido hacia los dioses; otro por la frontera que hay entre el León y Cáncer; el tercer camino estaba entre Acuario y Piscis ...”

No falta, pues, ni la alusión a Hércules. Por otro lado, debía de insistir en la idea de que para alcanzar la *areté* se requiere ejercicio, *áskeſis*, esfuerzo, *ponos*; el hombre necesita practicar como el caballo de tiro (fr., 559 B) o el flautista (fr., 561 B). Ambas ideas pertenecen al ámbito cínico.

Las ideas de autarquía y filantropía están contenidas en una enorme cantidad de textos cínicos: prácticamente todos los que se refieren a la vida de Diógenes o Crates glosan los dos principios enunciados. De todos

5. Véase *supra*, pp. 42 ss.

modos, vale la pena recordar aquí que Estobeo nos ha conservado los restos de una diatriba de Teles *perì autárkeias*, muy influida por Bión.

c) Inutilidad de los esfuerzos humanos

El hombre debe dirigir todos sus esfuerzos, todo su trabajo, a la consecución de esas virtudes, hacer todo lo posible para adaptarse a lo mínimo, para vivir con las cosas que tiene más a mano. Todos los esfuerzos que vayan encaminados a conseguir una existencia por encima de este nivel, son inútiles. Esta idea de la inutilidad del obrar del hombre que no es *sophós*, impregna muchas páginas de literatura cínica. Recordemos el *Caronte* de Luciano: el barquero infernal siente deseos de ver el mundo y los hombres y Hermes se brinda a ser su guía. Sobre un extraño pináculo formado por cuatro montes superpuestos, el Osa, el Pelión, el Eta y el Parnaso, pasan revista a las actividades de los hombres: éstos preparan expediciones militares, acumulan oro, se llaman felices. Si supieran qué les espera en un futuro no muy lejano no pensarían así, comentan Caronte y su guía, pues ahí están "Frio, Fiebre, Corrupción, Pulmonía, Espada, Ladrón, Cicuta, Juez, Tirano" (*Char.*, 17) para abrirles las puertas de la muerte. Incluso en esta vida, ¡qué pocos los verdaderamente dichosos! Porque "Esperanza, Miedo, Locura, Placer, Avaricia, Ira, Odio, Exaltación, Cólera, Envidia, Ignorancia, Indecisión, Codicia" (*Char.*, 15) se encargan de no darles un momento de reposo, en tanto las Moiras van tejiendo el hilo de cada uno. ¿Qué queda de Nínive, la ciudad de Sardanápalo, de Micenas, Cleonas e Ilión? ¿Qué restará muy pronto de Babilonia? Apenas unos versos cantando su gloria (*Char.*, 23). Todos los esfuerzos gastados en su construcción se han convertido en nada. Sólo unos pocos sabios, conscientes de lo efímero de la vida, no caen en el espejismo de la gran mayoría (*Char.*, 21): son los cínicos, que reprenden a sus semejantes por su necedad sin que nadie les haga caso.⁶

d) Alabanza de la pobreza, de la frugalidad

Sólo al que es pobre no se le puede arrebatar nada: de ahí la importancia que tiene la pobreza, la *penía*, para el cínico. Quien nada tiene, nada puede perder. Al mismo tiempo, el renunciar a todo es propio del *sophós*, del sabio, y, como sea que los dioses, que son los dueños de todo, son amigos de los sabios, y las cosas de los amigos son comunes, el cínico lo posee todo (D. L., VI, 72). En consecuencia, gran parte de la literatura cínica va encaminada a alabar y recomendar la pobreza o la frugalidad (*eutéleia*), versión un tanto atenuada de la anterior.

¿Qué significa la pobreza para el cínico? En primer lugar es la consecuencia directa de vivir de acuerdo con la naturaleza: nada poseen los animales, nada, pues, ha de poseer el hombre. Por otra parte, la pobreza hace posible la felicidad en la tierra y quita importancia a la muerte. Desde los primeros tiempos del movimiento descubrimos una doble concepción de este ideal de pobreza: una absolutamente radical, que es la prac-

ticada y recomendada por Diógenes, la pura mendicidad, y otra, un tanto atenuada, que tal vez hunda sus raíces en la vida y enseñanzas de Antístenes, y que, en algunas de sus manifestaciones, se acerca a la idea del justo medio recomendado a la vez por estoicos y epicúreos. Es posible que el ideal de *eutéleia* de Crates —cuya vida, sin embargo, se desarrolló siguiendo el modelo del mendigo Diógenes— se acoja, de algún modo, a la segunda concepción de la pobreza. No creemos que Fiske ande equivocado al ver una manifestación de este principio en el *uictus tenuis* de que nos habla Horacio, el gran cantor de la *aurea mediocritas*, en su sátira (II, 2, 70 ss.).⁷

Hemos analizado ya en otro lugar la parodia de Crates de la *Elegía a las Musas* de Solón:⁸ en la nueva versión el poema se convierte en un canto a la parquedad, a la posesión mínima. Del mismo Crates se nos han conservado tres versos de un himno a la frugalidad:

“Salve, diosa soberana, delicia de los sabios. Frugalidad, nieta de la ilustre Prudencia. Honran tu virtud cuantos practican la justicia.

(fr. 2 Diehl)

La alabanza de la pobreza es un tema frecuentísimo en la epistolografía cínica: la carta 26 H del pseudo-Diógenes, dirigida a un tal Hipono, establece el valor inconmensurable que tienen los simples trebejos que componen la indumentaria del cínico. Tomando como modelo la figura de Héacles, compara el manto a la piel de león, el bastón a la clava. La pobre alforja, en la que el cínico guarda todas sus riquezas, es la tierra y el mar. En la carta 34 vuelve a alabarse la mendicidad. Pero es la epístola 36, a un tal Timómaco, la que más extensamente se refiere a *penía*: Diógenes recomienda que se adornen las puertas con la inscripción “Aquí habita la pobreza; que no entre el mal”. Porque la pobreza aleja más males que Hércules.

La idea de que el rico vive rodeado de cuidados y sólo el pobre es feliz aparece en varios opúsculos de Luciano: en el *Gallo* se nos dice que el zapatero Miccilo es el más dichoso de los mortales (*Gall.*, 15), ya que, de la misma manera que la vida de los animales es más deseable que la del hombre (*Gall.*, 27), la del pobre lo es más que la del rico. De hecho, no es más que una vuelta al ideal del *ἰδιώτης ἀπράγμων* de Odiseo, expuesto por Platón en su *República* (X, 620 a ss.).

e) El placer como elemento perturbador

Hemos aludido en otra ocasión a la famosa sentencia de Antístenes: “Preferiría volverme loco a experimentar placer”. El cínico contempla el placer como un enemigo contra el que hay que luchar continuamente, porque no da tregua. El tema del placer ocupa, pues, un lugar eminente dentro de la literatura cínica: constituye, además, el principal punto de fricción con el epicureísmo. De ahí la existencia de obras polémicas como

7. Fiske, *op. cit.*, pp. 380 ss.

8. Véase *supra*, pp. 87 ss.

la diatriba “Acerca del hecho de que el placer no es el fin” de Bión-Teles.

Es muy ilustrativo el tratamiento de este motivo en el discurso VIII de Dión Crisóstomo (20 ss.). He aquí cómo lo desarrolla:

1) La lucha contra el placer presenta más dificultades que la lucha contra el frío, el hambre y, en general, todas las incomodidades (20).

2) No se trata de una lucha como las que describe Homero en su *Iliada*: el placer es sumamente peligroso porque usa de encantamientos, como Circe cuando convirtió en animales a los compañeros de Odiseo (21-2).

3) En cualquier momento puede empezar su ataque: los cinco sentidos son las puertas por las que asalta nuestra alma.

4) El hombre más fuerte es el que más lejos se mantiene del placer: quien sucumbe a él, queda esclavizado.

f) Los vicios

No basta con renunciar al placer: hay que deshacerse también de las pasiones que agitan el alma. Estas pasiones son los vicios, que nos roban nuestra tranquilidad y nos ponen a su merced. No es de extrañar, pues, que nos haya llegado una abundante literatura de inspiración cínica destinada a recomendar la lucha contra la pasión (pensemos, por ejemplo, en la diatriba “sobre la apatía” de Bión-Teles) y a ridiculizarla en sus diversas manifestaciones. El mundo circundante se le aparece al cínico como un manicomio en el que cada cual se ve dominado por una obsesión a la que es incapaz de hacer frente: uno es arrastrado por su ambición, por su avaricia; a otro es la envidia lo que no le deja vivir en paz; otro, en fin, vive mil peligros para lograr el amor de una mujer casada.

De hecho, todos sufren un espejismo: sus preocupaciones acabarían si el uno comprendiera que nada vale el oro, el otro, que el amor de una prostituta produce la misma satisfacción que el de una casada... El vicio, para el cínico, es una manifestación de la ignorancia, de la locura —no de la maldad— del hombre. Por culpa de él vive en perpetuo sufrimiento y no alegre y confiado como un ratón, como Diógenes.

Este tópico de que la inmensa mayoría de los hombres son esclavos de sus pasiones, se combinó en Roma con el tema de la corrupción de las costumbres, de la desviación de las sanas normas que rigieron la vida de los mayores, este famoso *mos maiorum*, tan traído y llevado que, probablemente, nunca existió. Los mayores representan la *phronesis*, la *prudencia*: apartarse de los caminos trazados por ella es locura, *amentia*. Equivale a apartarse de los dictados de la naturaleza.

Esta doble fuente de inspiración informa muchas sátiras de Varrón, en las que la burla menípica de los “esclavos de la pasión” y la indignación del romano conservador se complementan. En el *Sexagesis*, por ejemplo, se nos presenta a un hombre que ha estado durmiendo durante cincuenta años (fr. 491 B) y que, al despertar, vuelve a Roma, sólo para comprobar *in quarum locum subierunt inquilinae impietas perfidia impudicitia* (fr. 495 B): niños de diez años piensan ya en envenenar a su padre (fr. 496 B),

los mercados han pasado a ocupar el lugar de los comicios (fr. 497 B), los jueces son venales (fr. 499 B)... En el *Manius* se canta a las nobles costumbres antiguas, a la vieja frugalidad (fr. 250 y 251 B), a aquella ley que *neque innocenti propter simultatem obstringillat, neque nocenti propter amicitiam ignoscit* (fr. 264 B). En *Meleagri* y ΟΝΟΣ ΑΥΡΑΣ. Varrón se vuelve contra la práctica de la caza, importada de Macedonia, que no cayó bien a los romanos a la antigua.

Ello nos da una idea de la pluralidad de pasiones combatidas. Sin embargo, vamos a analizar aquí tan sólo el tratamiento de los tres tipos más característicos y repetidos: la codicia, la envidia y la lujuria.

1) La codicia (*aischrokérdeia*, *pleonexía*, *philoploutía*, *philargyria*) constituye uno de los temas favoritos del cinismo: los ataques a la avaricia, la ridiculización del avaricioso dan pie a poemas, sátiras y diatribas abundantes. La *Péte* de Crates no conoce la esclavitud del oro, de ese oro que vuelve locos a los demás hombres (fr. 7, 1 Diehl). Al siglo III pertenecen textos ya clásicos sobre dicho tópico: el poema anónimo sobre la *aischrokérdeia* y dos fragmentos de Fénix (3 y 8 Knox).

En la composición anónima citada se combina el tema de la *aischrokérdeia* con el de la frugalidad (v. 90 K). El poeta, dirigiéndose a un tal Parno, contrapone aquellos que viven sólo para la ganancia, en aras de la cual sacrifican parentesco y amistad (ὄψ[τ]ε [σ]υγγενῆς ὄψτε ξείνου), y desprecian la Justicia divina (ὁ[ὐ]δὲ μέμνηται θεοῦ Δικαίης) y su propio modo de vida. De poco sirve recrearse en la comida: poco tiempo permanece en la boca el alimento que nos llevamos a ella (v. 82 K). Una divinidad da a cada cual lo que le es debido (v. 101 s. K): el poeta se siente satisfecho si posee lo mínimo necesario (τάρκουντ') y es tenido por honesto (γρηστικός).

Carácter muy semejante al fragmento anterior presentan los versos de Fénix recogidos en el mismo papiro; constituyen el fr. 3 Knox. El poema está dirigido a un tal Posidipo: la riqueza no es un bien para la mayoría de los mortales (v. 1 s.). Los que la tienen no saben emplearla (v. 7 s.): construyen palacios pero descuidan educar su alma, haciendo oídos sordos a los consejos ([λ]όγους γρηστοί (τ) v. 16). Por ello mucho valen las casas, pero muy poco los propietarios (v. 19-21).

El fr. 8 Knox pertenece probablemente a un poema en el que se describía la vida miserable de un avaro: los versos se refieren a un ágape mezquino (θύ.ν' ὄψ† τε καὶ μωττωτόν, v. 2). Pensamos que bien podrían pertenecer al mismo poema al que pertenece el fr. 5 Gerhard, que Knox atribuye a Hiponacte (fr. 76 K): en él se nos presenta al avaro en el acto de beber vino amargo de un cuenco resquebrajado. La identidad del metro (coliambos) y la vivacidad de la descripción acercan indudablemente ambos fragmentos. Es posible que el tipo retratado tuviera antepasados en la comedia o en los repertorios de caracteres que se popularizaron en época helenística: en la obra de Teofrasta aparece el "ahorrativo" (ἀνελευθερίας κβ'), que rehúye cuanto pueda suponer dispendio, y el "codicioso" (αἰσχροκέρδεια λ'), que desea lucrarse por todos los medios: de hecho, de los ejemplos aducidos se desprende que los dos tipos se confunden. Avaricia, mezquindad, ansia de lucro impregnan todas y cada una de sus acciones. El

personaje descrito por Fénix podría incluirse bajo cualquiera de los dos epígrafes de Teosfrasto.

Varrón compuso una sátira, AM'ΟΥ ΜΕΝΕΙ ΣΕ περί αἰσχροκέρδειας sobre el tema, pero el tratamiento más célebre que la antigüedad nos ha dejado de estos tópicos relacionados con la avaricia es, sin duda, la sátira I, 1 de Horacio, en la que se combinan con el motivo de la *mempsimoiría*: el poeta se dirige a un interlocutor imaginario, al que

*neque feruidus aestus
demoueat lucro neque hiems, ignis, mare, ferrum
nil obstet tibi dum ne sit te ditior alter.*

(vv. 38-40)

“Ni el caluroso estío ni el invierno, el fuego, el mar o el hierro te apartan de la ganancia; nada te detiene con tal de que no haya otro más rico que tú.”

Como el autor del anónimo contra la *aischrokérdeia*, nos recuerda que cabe lo mismo en el vientre del rico que en el del pobre (v. 45 s.); como Fénix, nos habla de un avaro que, silbado por las calles, se aplaude en su casa (v. 64 ss.). En dos versos resume su idea de *quod satis est* (τὰ ἀρκούντα):

*Panis ematur, holus, uini sextarius, adde
quis humana sibi doleat natura negatis.*

(vv. 74 s.)

“(Lo suficiente) para comprar pan, verduras, un sextario de vino, y añade aquellas cosas la falta de las cuales hace que la naturaleza humana se queje.”

He aquí una aspiración que se corresponde perfectamente con el idea cínico de *eutéleia*, cantado por Crates. Sólo acogiéndose a él se verá el hombre libre de temor a los ladrones, a los incendios, del odio de sus allegados, de todas esas preocupaciones que empañan la dicha del género humano y que tan bien resumirá Luciano en su *Caronte*.⁹

De todos modos, parece ser que los cínicos no se mantuvieron tan libres de esa ansia de ganancia que tanto criticaban en los demás, si hay que dar crédito a los versos de Petronio:

*Ipsi qui Cynica traducunt tempora pera,
non numquam nummis uendere uera solent.*

(Sat., 14, 2)

“Incluso aquellos que andan con las escarcelas cínicas suelen a veces vender por unas monedas la verdad.”

2) Uno de los vicios congénitos de la raza humana es el descontento con la propia suerte (*mempsimoiría*): Teofrasto le dedica un capitulito en su tratado (15'): Ἔστι δὲ ἡ μεμψιμοιρία ἐπιτίμησις τις παρὰ τὸ προσήκον τῶν δεδομένων,...

9. Véase *supra*, pp. 112 ss.

De los ejemplos aducidos se desprende el retrato de la persona que nunca está satisfecha con lo que le ocurre, por bueno que esto sea. La suspicacia, la mezquindad y el pesimismo ponen una gota de amargura en todos sus goces. Junto a este aspecto aparece el de envidia de la suerte de los demás, no tratado por Teofrasto. Sin embargo, constituye un tema favorito de la filosofía popular cínico-estoica. Lo tratan autores muy diversos, desde el que escribiera una carta atribuida a Hipócrates hasta el sofista Máximo de Tiro.¹⁰

Pero su cristalización clásica la constituyen los veinte versos con que empieza la sátira I, 1, de Horacio:

*Qui fit, Maecenas, ut nemo, quam sibi sortem
seu ratio dederit seu fors obiecerit, illa
contentus uiuat, laudet diuersa sequentis?*

(vv. 1-3)

“¿Cómo es, Mecenas, que nadie vive contento con la suerte que su propia elección o la fortuna le ofrecieron, y alaba a los que siguieron otros derroteros?”

A continuación el poeta esgrime los ejemplos clásicos que aparecerán más tarde en Máximo de Tiro: el *mercator* (ἐπιτηνικός), el *miles* (στρατιωτικός), el *agricola* (γεωργικός) y el *iuris legumque peritus* (ἀστικός). Lejay supuso que el sofista había traducido libremente a Horacio; sin embargo, no es preciso recurrir a esta solución: ambos pueden haber echado mano de una fuente anterior, seguramente de naturaleza diatríblica.

3) No sólo la atracción del dinero turba el espíritu de los hombres y los esclaviza: el sexo es también causa de múltiples desazones. Por ello, las puertas de la *Péte* de Crates están cerradas a la pasión amorosa: ... δουλουμένη ὄθ ὄπ' Ἐρώτων/τιξίποθων (fr. 7, 1, 2 Diehl). Debemos evitar que nos domine: el cinismo recomienda la mera satisfacción de las necesidades por los medios más simples.

De ser cierta la anécdota transmitida por Laercio (VI, 46 y 49), Diógenes se bastaba a sí mismo para darse satisfacción, masturbándose públicamente: la idea viene recogida en una carta del pseudo-Diógenes (la 42 H, dirigida a “la sabia Melesipe”). Según Dion de Prusa, Diógenes justificaba su actitud mediante un mito según el cual Hermes había enseñado este recurso a Pan, cuando éste sufría a causa de su amor no correspondido por Eco (or., VI, 20). Si los hombres le hubiesen imitado, se hubieran evitado muchas catástrofes. De todos modos, esta prosaica idea no llegó a convertirse nunca en tópico literario.

Otro sistema para aplacar las exigencias del sexo era recurrir a las prostitutas. A él se refería Antístenes cuando, viendo a un adúltero que huía, dijo: “¡Desgraciado! Con un óbolo hubieras podido evitar tan grave peligro” (D. L., VI, 4): nace así la idea de que más vale pagar que arrosar los riesgos de una pasión auténtica. Como decía Crates, las nupcias de los adúlteros pertenecen a la tragedia, en cambio, las de los fecuenta-

10. Fiske, *op. cit.*, pp. 218 ss.

dores de meretrices a la comedia (D. L., VI, 89). Gracias a la venalidad de estas mujeres era fácil gozar de los placeres de Afrodita sin ponerse en peligro ni perder el tiempo, ya que el amor, según la definición diogénica, no es sino una "ocupación de ociosos" (D. L., VI, 51). A pesar de su reconocida utilidad, los cínicos no sintieron jamás la menor simpatía hacia las meretrices y poseemos abundantes anécdotas en que se burlan de ellas o las hacen objeto de insultos (D. L., VI, 61, 62, 66, 90).

Desde los primeros tiempos del cinismo el tema del amor venal —*Venus parabilis*— fue objeto de tratamiento poético. Buen ejemplo de ello lo tenemos en el meliampo III de Cércidas; el poeta comienza aludiendo a un lugar de Eurípides en que se habla del amor. Eros sopla de dos maneras sobre los humanos: a los que sopla por la derecha de su boca el mar del amor se les muestra tranquilo; pero si la brisa sale por la izquierda,

τοῖς δὲ τὰν ἀριστεράν
 λύσας ἐπόρησῃ /
 καίλαπας ἢ λαμυράς
 πόθων ἀέλλας. /
 κυματίας διαλοῦ
 τούτοις ὁ παρθμός. /
 εὖ λέγων Εὐριπίδης.

"Pero contra los que sopla por la izquierda de su boca, envía tempestades y huracanes fieros de pasión, y su travesía se ve agitadísima por el oleaje. ¡Bien dicho, Eurípides!"

Por ello, hay que anticiparse al diosecillo y escoger un viento favorable: el amor puebla los mercados, a punto para satisfacer todos nuestros deseos. Basta un óbolo para conseguirlo, y no trae consigo ni temores ni cuidados (v. 27 ss.).

Esta idea, plenamente acorde con el ambiente que produjo la comedia nueva, en la que aparece explícitamente tratada por Alexis (fr. 216 K) y Antifanes (fr. 258 K), en tanto que Filemón (en sus *Adelphi*) y Eubulo (en su *Nannion*) hablan de la utilidad de los burdeles para evitar los adulterios, tuvo su formulación clásica en la sátira I, 2, de Horacio. Aparecía ya en Lucilio,¹¹ pero es el protegido de Mecenas quien, conjugando el tópico cínico y la *mesótes* aristotélica, compuso la mejor obra que la anti-güedad nos ha dejado sobre el tema.

La relación de la composición horaciana con el meliampo III de Cércidas ha sido muy discutida. Fraccaroli, en un artículo publicado en 1912,¹² mantuvo la dependencia de Horacio respecto al Megalopolitano. Lenchantin,¹³ en cambio, negó que el poeta latino hubiese leído a Cércidas, posición sostenida también por Pasquali,¹⁴ según el cual Horacio se mantiene siem-

11. En los libros, 7, 8, 29. Fiske, p. 273 s.

12. Fraccaroli, *Riv. Fil. Cl.*, XL, 1912, pp. 172 ss.

13. Lenchantin de Gubernatis, *Boll. di Fil. Cl.*, XIX, pp. 52 ss.

14. Pasquali, *Orazio lirico*, pp. 226 ss.

pre dentro del ámbito epicúreo. Barber y Perotta, aun reconociendo similitudes sorprendentes entre ambos poemas, se resisten a concluir que Horacio conocía al griego. Pensamos que la solución al problema la ha aportado Cataudella, que supone con bastante fundamento una influencia directa de Cércidas sobre Filodemo, influencia evidenciada con pruebas contundentes por M. Gigante:¹⁵ la interferencia de la diatriba cínica con el epicureísmo es un hecho anterior no sólo a las sátiras de Horacio, sino incluso a los tratados epicúreos de Filodemo. Los epicúreos del siglo I a. J. C. adaptaban a su doctrina temas y tópicos gestados en otros ambientes filosóficos. Por otra parte, el cinismo, lo hemos visto ya, perdió pronto mucho de su rigor primitivo, de manera que no resulta difícil concebir esta fluctuación temática. De la misma manera que la *eutélεια* cínica está en cierto modo presente en la *aurea mediocritas* horaciana, el rechazo de la pasión amorosa postulado por Cércidas no es en absoluto ajeno a la imperturbabilidad perseguida por los seguidores de Epicuro. Una vez más, cinismo y epicureísmo, dos doctrinas tan alejadas la una de la otra originariamente, se conjugan para dar lugar a un tópico. No resulta, pues, en absoluto descabellado afirmar que el vínculo entre Horacio y Cércidas deba buscarse en el epicúreo Filodemo.

Horacio nos demuestra cómo, en el adulterio, el placer va unido al dolor (v. 37 ss.); cómo, además, las matronas ocultan sus encantos bajo perlas y esmeraldas (v. 80 ss.). El poeta prefiere satisfacer sus deseos por el camino más corto y menos peligroso:

*Tument tibi cum inguina, num, si
ancilla aut uerna est praesto puer, impetus in quem
continuo fiat, malis tentigine rumpi?*

(vv. 116-118)

“Cuando el deseo te inflama, si tienes a mano una sirvienta o un esclavo contra el que arremeter sin dilaciones, ¿vas a preferir que la excitación te quiebre?”

He aquí a lo que el poeta aspira:

(...) *parabilem amo uenerem facilemque.*

(v. 119)

“... amo un amor barato y de humor fácil...”

Su sentido común le lleva a rechazar a la señora casada; su sensibilidad le aleja del prostíbulo maloliente: una esclava, una liberta, ofrecen el mismo placer con menos riesgo, y nos permiten juzgar mejor sus encantos de antemano. Se adaptan a la perfección al principio epicúreo de que hay que buscar el máximo placer con el mínimo de dolor (D. L., X, 144) y a la idea cínica de satisfacer a la naturaleza por el camino más corto.

Por último, vamos a tratar brevemente las relaciones de la literatura cínica con el tema de la pederastia. En principio, el movimiento se manifestó en contra de la homosexualidad, considerándola —como luego habría de considerarla el cristianismo— algo opuesto a la naturaleza. Se cuenta que Diógenes, viendo a un jovencito afeminado, le dijo: “¿No te avergüenza decidir sobre tu conducta de un modo peor que la naturaleza? La naturaleza te hizo hombre y tú, a toda costa, quieres ser mujer” (D. L., VI, 65). Y no es éste el único denuesto de los efebos que la tradición ha puesto en boca del Sinopense (véase, por ejemplo, D. L., VI, 45, 46, 47, 53, 54, 62 y 66). En la misma línea de estas anécdotas están las cartas 2 H del pseudo-Diógenes y 23 H del pseudo-Crates. En cambio, la carta 35 H, atribuida también al Sinopense, nos lo muestra en absoluto inmune a los “encantos” de un *país kalós*. En esta anécdota obscena se nos presenta a Diógenes en un gimnasio: empieza a luchar con un efebo, con la consecuencia de que las partes del filósofo abandonan su estado de indiferencia. Respondiendo a los reproches de los presentes el filósofo atribuye la excitación a la naturaleza: “Si se luchara untado con una materia que hiciera estornudar, ¿no sería lógico que se estornudara?” Tampoco parece insensible a los efebos el cínico de que nos habla Leónidas de Tarento en uno de sus epigramas (A. P., VI, 293); la misma crítica hace Luciano a los filósofos mendicantes, cuya austera apariencia no se corresponde con sus costumbres, en sus *Fugitivos* (18).

Bión de Boristene exterioriza una manga muy ancha en estas cuestiones (D. L., IV, 49), recordando, tal vez, el origen de su fortuna (D. L., IV, 46 y 47). Ahora bien, Bión no es en absoluto un cínico ortodoxo, dada la influencia del cirenaico Teodoro. De todos modos, a pesar de estos lugares y de algún otro (como la reflexión de Filodemo en su *De Stoicis*, VIII, 11), de los que, a lo sumo, se puede colegir que en este punto, como en otros, algunos cínicos no seguían al pie de la letra sus propias enseñanzas, parece evidente que el cinismo rechazaba la pederastia: el efebo no tiene lugar en la *Péte* de Crates. Su persona va unida a la detestable idea del placer, es el extremo opuesto al ideal de endurecimiento ascético predicado por los discípulos de Antístenes. Es probable que el diálogo *Ganímedes* y la tragedia *Crisipo* de Diógenes estuvieran dedicadas a burlarse de la pederastia. Cinco siglos más tarde, el cínico Demónax seguía haciendo a los efebos blanco de sus pullas y chistes (Luc., *Dem.*, 14 s.; 18; 50).

Gerhard ha visto una composición contra la pederastia en los deterioradísimos coliambos que ocupan parte de la columna III y toda la IV del papiro de Heidelberg, 310. A ellos dedica un magnífico comentario: ¹⁶ Knox, en cambio, no los recoge en su edición de los coliambógrafos, dado que su estado hace imposible cualquier intento de reconstrucción que ofrezca un mínimo de garantías.

Dentro del mundo romano inspirado por el cinismo no faltan los ataques a los efebos. No es raro que Varrón vea en ellos una muestra más de la degeneración de las costumbres (fr. 41 B) o que Juvenal les dedique su

famosa sátira II. Más ambigua es, a primera vista, la posición de Petronio: en su *Satiricón* la homosexualidad aparece como algo tan normal que se hace difícil descubrir una crítica de la misma por parte del autor. Ahora bien, si contemplamos toda la novela como una narración de malas costumbres, la pederastia queda incluida en el rechazo implícito de todo lo que se cuenta. El hecho de que no se dirija un ataque específico a la pederastia parece responder al principio de Petronio de abstenerse de juzgar las hazañas de sus personajes. Pero, como hace notar Wight Duff, "it should be noted that if Petronius does not condemn neither does he commend".¹⁷ Es decir, tampoco tenemos derecho a inferir su aprobación.

Resulta interesante una noticia transmitida por san Jerónimo (epístola 130, *ad Demetriadem*, 19) y recogida entre los *fragmenta Petronii* (24 Díaz):

*Cincinnatulos pueros et calamistratos et peregrini muris olentes pelliculas,
de quibus illud Arbitri est*

*'non bene olet qui bene semper olet',
quasi quasdam pestes et uenena pudicitiae
uirgo deuitet.*

"Los muchachitos de muchos tirabuzones y de mucho rizador y los cutis que huelen a perfume extraño, a los que puede aplicarse aquello de: No huele bien quien siempre huele bien, evítelos la doncella como peste y veneno de su pudor."

A pesar de que Díaz y Díaz considera el paso como no petroniano,¹⁸ y ve en él un proverbio que aparece, en una formulación semejante, en Plauto (*Mostel.*, 273) y, en forma idéntica a la transmitida por san Jerónimo, en un lugar de Marcial (II, 12, 4), ello no empaña que la sentencia recuerde la advertencia que Diógenes dedicó a un acicalado jovencuelo: "Procura que el perfume de tu cabeza no dé mal olor a tu vida" (D. L., VI, 66), y bien podría ser un reflejo en suelo romano de una pulla de origen cínico.

g) El lujo

El lujo (*trypké*) va unido al placer, a la molicie (*malakia*): por ello los cínicos lo combatieron sin tregua. "Que vivan en el lujo los hijos de nuestros enemigos", solía decir Antístenes (D. L., VI, 8). La vida mendicante de Diógenes, el sacrificio de Crates de toda su fortuna, la actitud de Hiparquía son el más evidente rechazo, no ya del lujo, sino de toda comodidad. Diógenes, recordando las enseñanzas de su maestro, pide a su anfitrión un lecho "como los de los héroes homéricos" (ep. 37 H); en otra ocasión, alojado en la lujosa mansión de un joven rico, escupirá en la cara del anfitrión "al no dar con un sitio peor" (ep. 38 H). El lujo es atacado en las diatribas, ridiculizado en las sátiras. Si hay que creer a Dión de Prusa, Diógenes explicaba que Zeus había castigado a Prometeo porque,

17. J. Wight Duff, *A Literary History of Rome in the Silver Age*, p. 151.

18. Petronio, *Satiricón*, trad. M. Díaz y Díaz, II, Barcelona, 1969, p. 172.

al dar el fuego a los mortales, había puesto en sus manos el principio del lujo y de la vida muelle (or. VI, 25). El lujo es la causa de que los hombres sean mucho más desgraciados que los animales (Dio Chrys., or. VI, 21) y precisamente por ello hay que combatirlo.

La manifestación de la vida regalada más utilizada en las críticas cínicas es la desmesura en los banquetes: el cínico, acostumbrado a pasar el día con un puñado de habas y agua de la fuente, tiene por la mayor sinrazón que la gente pierda el tiempo en festines suntuosos, extraordinariamente dañinos para su salud. Si aplicamos a rajatabla el mito narrado por Dión de Prusa, la mera consumición de alimentos cocidos resulta ya un lujo. Nos ha llegado una ingeniosa respuesta de Diógenes “a uno que gustaba mucho de banquetes magníficos” (D. L., VI, 53). Es posible que en el *Banquete* de Menipo se atacara el refinamiento en los manjares, en cuyo caso la obra debía diferir bastante de la del mismo título de Luciano.

Varrón, combinando así en este punto la crítica cínica con la protesta del romano austero, expuso en una sátira ΠΕΡΙ ΕΔΕΣΜΑΤΩΝ los manjares exóticos que buscaban afanosamente los sibaritas romanos de su época. En ella, por lo que se colige de la noticia de Gelio (N. A., VI, 16), el escritor hacía gala de un enorme conocimiento en materia de alimentos y sus procedencias (véase fr. 403 B). A un refinado glotón se le hacía el siguiente reproche:

Si quantum operae sumpsisti, ut tuus pistor bonum faceret panem, eius duodecimam philosophiam dedisses, ipse bonus iam pridem esses factus. nunc illum qui norunt, uolunt emere milibus centum, te qui nouit nemo centussis.

(fr. 404, B)

“Si de cuanto trabajo te tomaste para que tu panadero hiciera buen pan, hubieras dedicado la duodécima parte a la filosofía, ya hace tiempo que te hubieras hecho bueno tú mismo. Ahora los que le conocen a él, quieren comprarlo por un centenar de miles y nadie que te conozca a ti daría cien ases (por tu persona).”

en el que tal vez haya un reflejo de unos versos de Fénix de Colofón (fr. 3 Knox, vv. 19-21), en los que se compara el alto valor de las mansiones de los ricos con el poco valor de sus dueños. No sabemos nada más acerca de esta sátira: es posible que estuviera estructurada en forma de banquete, anticipando las famosas cenas de Nasidieno y Trimalción.

Horacio dedica dos *sermones* (II, 4 y 8) al tema culinario: en el primero hay que buscar la intención satírica detrás de la retahíla de consejos sobre cómo comer con el máximo refinamiento, que ocupa casi todo el texto de la sátira (vv. 12-87). La sátira 8 del libro II, concebida como un *deípnon*, nos lleva a la cena del rico *parvenu* Nasidieno; se nos describen detalladamente los manjares servidos (vv. 6-9; 27-32; 43-53; 85-92) y se nos cuenta como la caída de un dosel sobre la aparatosa vajilla trae a la mente de los comensales la idea del poder de la Fortuna:

'Heu, Fortuna, quis est crudelior in nos
te deus? Ut semper gaudes illudere rebus
humanis!'

(vv. 61-63)

"¡Ay, Fortuna! ¿Existe un dios más cruel contra nosotros que tú? ¡Cómo disfrutas siempre burlándote de las cosas humanas!"

Pero la cena de Nasiedieno palidece ante la rabelaisiana *cena Trimalcionis* de Petronio, que cubre una gran parte de lo que nos ha llegado del *Satiricón*. Si bien se trata de algo muy complejo, riquísimo en temas magistralmente conjugados, no tiene poca importancia el tópico del sibaritismo, llevado hasta extremos de un gusto monstruoso (véanse caps. 31, 33, 40, 41, 55, 56, 59, entre otros). Tanto en Petronio como en Horacio —y, probablemente, también en Varrón— el tratamiento del tema culinario no se asienta sólo sobre tópicos cínicos: hay un conocimiento de la materia que revela o la experiencia directa, o la lectura de obras del tipo de la Ἡδοπάθεια, manual de glotonería de Arquestrato de Gela que Ennio tradujo al latín (*Heduphagetica*). Tampoco hay que desdeñar una muy probable influencia epicúrea.¹⁹

Muy ligado con el tema gastronómico está el tratamiento literario del vino: basta dar un breve repaso a las odas de Horacio para apreciar el papel relevante que llegó a desempeñar el *dulce uinum* en la poesía de la antigüedad. Frente a la aceptación del mismo por parte de los epicúreos, el cinismo lo destierra sin contemplaciones: se nos ha conservado una carta del pseudo-Crates (ep. 10 H) que contiene un duro ataque al zumo de la vid: Polifemo y el centauro Euritión son traídos a colación para ejemplificar las desastrosas consecuencias de su consumo. En otra carta de la misma colección (ep. 14 H), dirigida a los adolescentes, se les exhorta a comer pan y a beber agua, evitando el vino y el pescado.

Se ha querido ver un reflejo de este motivo en el fragmento colímbico 1 Knox de Parmeno de Bizancio, en el que no falta ni la comparación animal tan cara al cinismo:

"Pues el hombre que bebe vino, como agua el caballo,
habla como los escitas... y sin poder decir "copa",
yace silencioso, tras caer en el fondo del tonel,
dormido como si hubiera bebido una pócima de opio."

h) La libertad del sabio

Los cínicos, como los epicúreos y los estoicos, consideraban que sólo el sabio es libre. Claro está que el acuerdo sólo llegaba hasta este punto, porque en el momento en que se trataba de determinar quién era el sabio las respuestas que daban las diversas escuelas diferían tanto como sus doctrinas. El sabio era, claro está, el cínico, el epicúreo o el estoico. El sabio cínico era libre porque se había quitado de encima tanto la escl-

19. Fiske, *op. cit.*, pp. 399 s.

vitud exterior como la interior. Renunciando a todo, había dejado de ser un juguete de la Fortuna: ¿qué podía quitarle *Týche* a un hombre que dormía en cualquier parte, que comía lo que le daban, que no poseía nada? ¿Puede decirse que un alma que se ha purgado de la ambición, de la codicia, de la pasión amorosa, sigue estando sujeta a algo?

En la carta 9 H el pseudo-Diógenes explica cómo Crates —al que la carta va dirigida—, haciendo donación de toda su fortuna, se había hecho libre. En la epístola siguiente (10 H) insta a su discípulo Metrocles a perseverar en la doctrina, a no avergonzarse de pedir, recogiendo el razonamiento que nos ha transmitido Laercio (VI, 72): todo es de los dioses y el sabio es amigo de los dioses. Al sabio le pertenece, pues, todo.

La paradoja cínico-estoica *μὴνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος καὶ πρὸς ἄφρονιν δούλος* inspiró, entre otras composiciones, la famosa sátira II, 7, de Horacio, en la que Davo, esclavo del poeta, haciendo uso de la libertad de las Saturnales, sermonea a su dueño, abrumándole con doctrinas aprendidas del *ianitor* de la casa de Crisipo: la diatriba —no falta en ella ni el característico recurso del diálogo con un oponente (el señor), en el que el mismo orador teje las preguntas y las respuestas— contiene uno de los mejores desarrollos del tópico que conocemos:

*Quisnam igitur liber? Sapiens sibi qui imperiosus,
quem neque pauperies neque mors neque uincula terrent,
respondens cupidinibus, contemnere honores
fortis et in se ipso totus, teres atque rotundus,
externi ne quid ualeat per leue morari,
in quem manca ruit semper fortuna.*

(vv. 83-88)

“¿Quién es libre, pues? El sabio que se manda a sí mismo, al que no le atemoriza la pobreza ni la muerte o la cárcel, es fuerte a la hora de luchar contra las pasiones y despreciar los honores, el que se basta a sí mismo, tan liso y redondo que nada exterior puede detenerse en él, sobre el que cae siempre la Fortuna sin poderse agarrar.”

i) El exilio y la esclavitud

Ni el exilio ni la esclavitud afectan al sabio: cuando alguien le dijo a Diógenes que el pueblo de Sínope lo había condenado al exilio, le respondió: “Y yo a ellos a quedarse en casa” (D. L., VI, 49; ps. Dióg., ep. 1 H). A raíz de su exilio, Diógenes se dio a la filosofía (D. L., VI, 49): cuatro siglos más tarde la historia se repite en la persona de Dion de Prusa. Por otra parte, como sea que el cínico se considera cosmopolita, el exilio carece de sentido para él.

Lo mismo puede decirse de la esclavitud: que el sabio no debía temer el pasar a servir a un señor era ejemplificado con la historia de la venta de Diógenes, narrada por Menipo y Eubulo (D. L., VI, 29 y 30). Cuando se le preguntó al Sinopense cuál era su habilidad, respondió: “Gobernar a los hombres”. Con todo, Jeniades lo compró y lo convirtió en preceptor de sus hijos. Ahora bien, como sea que desde el punto de vista del cinismo

(es decir, de la naturaleza), no hay diferencia alguna entre el hombre libre y el esclavo, la esclavitud tuvo poca importancia como motivo literario dentro del *kynikòs trópos*. Si tomamos, por ejemplo, el discurso X de Dión de Prusa (*Diógenes o sobre los esclavos*), observaremos que, a pesar del título, su contenido puede resumirse en dos sentencias que poco tienen que ver con la esclavitud: lo mejor es carecer de todo (de *esclavos* y de todo lo demás) y no dirigir consultas a los dioses.

D) *La muerte y el más allá*

a) *La muerte y los sepulcros*

En el mundo antiguo no existió jamás una visión unitaria de la muerte y del más allá. Desde Homero hasta la caída de Roma coexistieron diversas respuestas a este problema, que tuvieron mayor o menor difusión según las corrientes de pensamiento dominantes. Por una parte tenemos la creencia homérica en un más allá triste, un lugar de existencia vaga, sombría. Por otro lado tenemos la idea —también antigua— de que la vida futura iba a premiar o castigar las acciones realizadas en este mundo: esta idea se perfeccionó, probablemente bajo el influjo de los misterios, en especial de los de Eleusis. Mayor complicación presenta la concepción órfico-pitagórica del más allá, con su elaborado esquema de infierno, purgatorio y paraíso. Puede verse un reflejo de este pensamiento en la segunda Olímpica de Píndaro. Además, estas ideas se entrecruzan una y otra vez, presentando soluciones intermedias.

Los cínicos, que nunca se distinguieron por una especial sensibilidad a la hora de tocar las cuestiones de orden sobrenatural, no hicieron de la muerte un problema. A pesar de que su vitalismo les impulsaba a aferrarse a la existencia, su respeto por la naturaleza les hacía inclinarse ante el fenómeno de la muerte sin pedir demasiadas explicaciones. Interrogado Diógenes acerca de si la muerte era un mal, respondió: “¿Cómo puede ser un mal si, cuando está presente, no nos damos cuenta?” (D. L., VI, 68). La idea se corresponde con la expresada por Epicuro en su carta a Meneceo: “La muerte no es para nosotros el más horrible de los males porque, cuando nosotros somos, la muerte no es, y, cuando la muerte está, entonces nosotros ya no somos” (D. L., X, 125). Una vez más el materialismo especulativo del Jardín se acuerda con el materialismo práctico de la doctrina rival.

Mientras los epicúreos construyen toda una física para librar a los hombres del miedo que los atormenta, los cínicos se limitan a razonamientos prácticos, evidentes, paradójicos, para convencer a sus oyentes. ¿Se ha preocupado alguien jamás de lo que le ocurrió antes de nacer? Pues no es menos necio preocuparse por lo que ocurrirá después de la muerte. Este razonamiento tan simple aparece formulado en la carta 25 H del pseudo-Diógenes: hay que dejarlo todo en manos de la naturaleza: *αὐτὴ γὰρ ὡς ἐγέννησε, καὶ διαλύσει*.

Sin embargo, no todos los cínicos, si hay que dar fe a las historias que nos han llegado, esperaron a que la naturaleza optara por deshacer lo que

había creado, y no dudaron en acelerar su acción. Antístenes, a pesar de los sufrimientos que le ocasionaba su enfermedad, rechazó el final precipitado que Diógenes le sugería, “porque amaba mucho la vida” (D. L., VI, 18 y 19). Según una de las versiones que tenemos de la muerte de Diógenes, éste precipitó su fin aguantándose la respiración, anécdota poetizada por Cércidas (fr. 6 Diehl). Metrocles se ahorcó (D. L., VI, 95); también, según algunos, fue éste el fin de Menipo de Gádara (D. L., VI, 100). Demónax, cuando hubo llegado el momento, se despidió de sus amigos y se abstuvo de todo alimento hasta morir (Luc., *Dem.*, 65). Sobre el suicidio de Peregrino hemos hablado ya.²⁰

Si es necio temer a la muerte, no lo es menos invocar a los muertos: Bión reprendía a los que quemaban a los cadáveres “como si no tuvieran sensibilidad” y luego los invocaban “como si pudieran oírles” (D. L., IV, 48). La idea de la necedad del culto a los difuntos (D. L., VI, 52, Luc., *Dem.*, 66; *Char.*, 22) se convierte en tópico predilecto del *kynikòs trópos*. Además, se combina con el tópico del lujo: si es necio el que derrocha el dinero en banquetes, lo es más todavía el que lo hace construyendo tumbas suntuosas.

Varrón dedicó dos *menippeae* al tema *Cycnus* περὶ τοφῆς y *Epitaphiones* περὶ τάφων. En la primera de ellas se contenía un divertido comentario sobre un capricho funerario atribuido a Demócrito:

...quare Heraclides Ponticos plus sapit, qui praecepit ut comburerent, quam Democritus, qui ut in melle seruarent. Quem si uulgus secutus esset, peream si centum denariis calicem mulsi emere possemus...

(fr. 81, B)

“... por lo cual tuvo más juicio Heráclides del Ponto que ordenó que le quemaran, que Demócrito, que (dispuso) se le conservara en miel. Si el vulgo hubiera hecho caso de éste, así muera yo si por cien denarios podríamos comprar una copa de vino mezclado con miel...”

Dentro de esta corriente se inscribe la descripción del monumento funerario de Trimalción que nos hace Petronio (*Sat.*, 71). El nuevo rico lo ha dispuesto todo: desde el paisaje que ha de rodear el mausoleo (*omne genus enim poma uolo sint circa cineres meos, et uinearum largiter*) hasta el rimbombante epitafio, pasando por las medidas, estatuas, pinturas, etc. Porque, razona, *ualde enim falsum est uiuo quidem domos cultas esse, non curari eas ubi diutius nobis habitandum est*.

En las mismas ideas insiste Luciano en sus opúsculos Περὶ πένθητος y *Caronte* (22), ridiculizando muy especialmente la costumbre de quemar alimentos y derramar bebida para que lo consuman “esos cráneos absolutamente secos” (*Char.*, 22).

En cuanto a lo que esperaba a los hombres al otro lado de la Estigia, no tenían los cínicos noción concreta alguna. Conviene recalcar este punto porque, dado que en numerosas obras nacidas bajo su influencia aparece un más allá de tipo tradicional (pensemos en la sátira II, 5, de

Horacio, el *Ludus* de Séneca o el *Menipo* de Luciano), podría creerse que ello coincidía con sus convicciones. Cuando Luciano nos presenta un Hades en el que se juzga y castiga a los ricos y a los tiranos, cuando Séneca nos relata lo que le ocurre a Claudio en el otro mundo, no están utilizando en “infierno” en el sentido en que lo hace Dante en su *Divina Comedia*. Dante creía en el Infierno y en sus tormentos y todo lo más que hizo fue describir esas torturas siguiendo los dictados de su imaginación y escoger a las víctimas. La utilización del Hades, del Orco, en el *kynikòs trópos* puede compararse al uso del infierno que Sartre hace en su pieza *Huis-Clos*. Para Menipo, para Séneca, para Luciano —como para el escritor francés— el infierno es un estupendo recurso literario que se presta a las mil maravillas para exponer unas ideas determinadas: que riqueza, belleza y poder nada significan, en el caso de los antiguos, y que “el infierno son los demás”, en el de Sartre. Además, en el *kynikòs trópos* la utilización del Hades se conecta con su gusto por la parodia literaria: Homero y Virgilio, los *poetae* por antonomasia del mundo antiguo, habían compuesto famosísimos pasajes en los que el héroe —Odiseo y Eneas— descendía al mundo de los muertos. Volver a tratar el tema desde un ángulo humorístico —enfoque que contaba ya con antecedentes en la comedia— entraba a la perfección en el ámbito del *spoudogélon*.

b) Igualdad de todos los hombres en el más allá

Los cínicos “utilizan” la muerte para sus propios fines. ¿En qué sentido debe entenderse esta afirmación? La muerte es la prueba evidente de que todos los hombres son iguales, de que las diferencias que los separan no son más que apariencia. Eso, que resulta evidente para el cínico, no lo es tanto para el profano. Para hacérselo entender el predicador le habla de la muerte, no, como los predicadores medievales, para que se arrepienta y prepare para la vida eterna, sino para que se dé cuenta de lo ridícula que es su conducta presente vista con la perspectiva que la noción del fin, de la desintegración, otorga. La muerte es la piedra de toque, la prueba inapelable de la vanidad de los esfuerzos humanos. En consecuencia los cínicos hablan del fin con frecuencia: no para que los hombres se dispongan para lo que ha de venir después de él, sino para que no vivan cegados por el “humo” hasta el último momento.

Esta idea de la muerte como la gran igualadora, o, mejor, la reveladora de la igualdad de todos los humanos, late en muchos opúsculos de Luciano y, de una forma especial, en sus *Diálogos de los muertos*. ¿Qué diferencia en el más allá al hermoso Carmolao, al tirano Lampico, al fuerte atleta Damasias, al influyente burgués Cratón del cínico Menipo? (*Dial. Mort.*, 10). ¿Qué son Ciro, Creso, Sardanápalo, Midas, Jerjes, Pitágoras, Empédocles, una vez cruzada la Estigia? (*Dial. Mort.*, 20). ¿Qué distingue la calavera de Diógenes de la de Mausolo? (*Dial. Mort.*, 24). ¿La del horrible Tersites de la del bello Nireo? (*Dial. Mort.*, 18; 25). Poco tienen que abandonar los cínicos en el instante supremo: por ello mueren felices, seguros de dejar un recuerdo perpetuo entre los sabios:

“Mausolo llorará recordando lo que dejó en la tierra, lo que pensaba era su felicidad, en tanto que Diógenes se reirá de él.”

(*Dial. Mort.*, 24, 3)

Esta concepción cínica de la muerte parece estar en pugna con un verso del poema 1 Knox de Fénix de Colofón. Se trata de los famosos versos acerca de Nino, rey de Asiria. En esta composición —como en el fr. 5 K del mismo Fénix— Nino ocupa el lugar de Sardanápalo, prototipo del hombre vicioso y entregado a las pasiones. La antigüedad conocía varias versiones del epitafio de Sardanápalo, una de las cuales (1), en prosa, nos la ha transmitido Calístenes de Olintia (fr. 32, p. 21 Müller), la otra (2) aparece en la Antología Palatina (VII, 325) y la tercera (3) nos la ha conservado Ateneo (VIII, 14, 336 a). En las tres el rey nos dice que lo gozado ha sido lo único que la muerte no le ha podido arrebatarse:

(1) ... ἔσθιε πίνε ὄγευε, ὡς τὰ γε ἄλλα οὐδὲ τούτου ἐστὶν ἄξια.

(2) τόσσ' ἔχω, ὅσσ' ἔφαγόν τε καὶ ἔ[μ]πιον καὶ μετ' ἐρώτων
τέρπν' ἐδάην· τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια πάντα λείπειται.

(3) κείν' ἔχω ὅσσ' ἔφαγον καὶ ἐφύβρισα καὶ σὺν ἔρωτι
τέρπν' ἐπαθον· τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια πάντα λέλυνται.

Pues bien, esta idea epicúrea que tan bien formula el invitado de Trimalción, hablando de cierto personaje recientemente fallecido de vida poco ejemplar: *Nec improbo, hoc solum enim secum tulit* (*Sat.*, 43) y que no es más que una versión desgarrada del *carpe diem* horaciano, la hallamos asombrosamente en el poema de Fénix.

Los diez primeros versos nos cuentan qué clase de rey era Nino: poseía inmensas riquezas, incumplía sus deberes religiosos y políticos y sólo vivía para el amor y los banquetes. Dos versos (11 s.), el segundo de los cuales parece interpolado, nos dicen que murió y sirven de introducción a su epitafio, que se abre con una invocación a los asirios, medos, coraxios y sindos (vv. 13-15). He aquí lo que sigue:

“Yo, Nino, fui un día un ser viviente,
hoy no soy nada, sino que me he convertido en tierra.
Tengo cuanto comí, cuanto canté, cuanto amé.

Mis enemigos unidos se han apoderado de mis bienes
20 como las Bacantes de una joven cabritilla,
y yo no me llevé al Hades ni oro ni caballos
ni un carro de plata: yo, que ceñía una corona,
yazgo ahora hecho un montón de ceniza.”

El verso 18 recoge la idea ya vista en los epitafios de Sardanápalo:

ἔλω δ' ὀκότεον ἐδάισα [χὠκόςσ' ἦεισα], χὠκός[σ] ἠράσθην,

De no ser por él, la composición sería un tratamiento típico del motivo de la muerte igualadora. En medio del pasaje se destaca de un modo contradictorio y da al conjunto un tono un tanto ambiguo. Por ello pensamos, con Gerhard, que se trata de una interpolación: algún lector o copista que recordaba uno de los epitafios clásicos de Sardánapalo, pudo muy bien introducirlo. Ello explicaría, además, los numerosos defectos que concurren en su tradición, hasta el punto de que los editores han dudado si se trataba de un sólo verso —en cuyo caso había que reducirlo— o de dos —y, si era así, era precios suplirlo—. ²¹ Quitado el verso, desaparece toda anormalidad y el poema se inscribe con todos los honores en la tradición a la que pertenecen los *Diálogos de los muertos* de Luciano.

E) La religión

a) Los dioses

La posición de los cínicos frente a los dioses es bastante ambigua y resiste difícilmente una generalización. Ya hemos hablado de su oposición a la religión de la masa, con sus plegarias y sacrificios: ²² Filodemo (*perí euseb.*, p. 72 Gomperz), Cicerón (*De nat. deor.*, I, 13, 32) y Clemente (*Protr.*, p. 46 c d; *Strom.*, V, 601 a b) nos cuentan que la secta negaba la pluralidad y antropomorfismo de los dioses. En cambio, Diógenes hablaba frecuentemente de οἱ θεοί (D. L., VI, 42 y 72); en otro lugar parece referirse a un dios que está en todas partes πάντα θεοῦ πλήρη (D. L., VI, 37). En el poema anónimo contra la *aischrokrédeia* se afirma la existencia de un δαίμων (v. 100 Knox) que da a cada cual lo que merece, en tanto que en el meliampo II de Cércidas se reprocha a Zeus el injusto tratamiento que inflige a los mortales. De la serie de noticias que nos han llegado podemos inferir que la posición cínica ante la religión varió con los diversos representantes de la secta, oscilando entre un reconocimiento de ciertos poderes sobrenaturales muy difícilmente identificables con los dioses tradicionales y un desinteresado escepticismo. No es convincente, en cambio, la contraposición que hace Juliano (or. VI, 199 b), de unos primitivos cínicos (Diógenes, Crates) piadosos y los cínicos "impíos" de su época, sacando la conclusión de que el cinismo había sufrido una degeneración. Esta teoría perseguía sin duda la integración del movimiento dentro del pasado esplendoroso de Grecia que Juliano estaba tratando de revitalizar. No le interesaba que en pleno siglo IV a. J. C. hubiese aparecido ya una serie de personas que se burlaban de los dioses de Homero.

Que cuando éstos aparecían en una obra inspirada por el *kynikòs trópos* no solían hacer muy buen papel, está a la vista. No se nos han conservado, por desgracia, las *Cartas ficticias de parte de los dioses* de Menipo de Gádara, pero si las cuatro cartas de Cronos de Luciano contienen rastros de ellas, no debieron de distinguirse por su religiosidad. Lo mismo puede decirse acerca de las personalidades divinas que pueblan la mayoría de los opúsculos del de Samosata: son dioses de andar por casa,

21. Gerhard, *op. cit.*, p. 189.

22. Véase *supra*, p. 40.

que hablan citando a los poetas e imitan a Demóstenes, que se preocupan de problemas mezquinos y que tienen una enorme conciencia de fracaso: saben perfectamente que han dejado de interesar.

No aparece, en cambio, en la obra satírica varroniana nada que pueda interpretarse como un ataque a los dioses tradicionales: el romano sabía que la religión era algo muy útil al hombre de estado a la hora de gobernar a un pueblo. Hay verdades que el pueblo debe ignorar y mentiras que conviene tenga por verdades.²³ En el prólogo a sus *Antigüedades divinas*, Varrón distinguía entre una religión mítica (la de los poetas), una natural (la de los filósofos) y una tercera civil (la del estado): no quería que sus escritos hicieran peligrar esta última, aunque él mismo no fuera un devoto creyente. Si pretendemos saber qué creía Varrón, puede servirnos un texto de san Agustín: según él, el reatino concebía la divinidad como providencia a la que había que saber recurrir.²⁴ Ahora bien, el pueblo debía seguir las pautas trazadas por el venerable Numa. Como sea que ello no ocurría, Varrón lo lamentaba en su ΤΑΩΗ ΜΕΝΙΠΠΟΥ:

*haec Numa Pompilius fieri si uideret, sciret suorum institutorum nec uolam
nec uestigium apparere...*

(fr. 537, B)

“... si Numa Pompilio viera que se hacen estas cosas, sabría que no se ven trazas o huellas de sus instituciones...”

b) Misterios y cultos extranjeros

Especial hostilidad sentía el cinismo contra los cultos extranjeros: esta animadversión no podía basarse en el mero hecho de ser extranjeros (de ser así, hubiera pugnado con el principio del cosmopolitismo), sino en otras razones de carácter más sustantivo. Probablemente haya que buscar el origen de esta antipatía en el carácter que solían tener estos cultos: en la mayoría de los casos eran eminentemente irracionales, tendían a apoderarse del fiel y enloquecerlo de fervor divino (pensemos en los cultos frigios de la Gran Madre y de Atis), eran espectaculares o extrañamente misteriosos, incluían con frecuencia en su ritual ceremonias de automutilación... características todas ellas que no podían por menos que resultar repugnantes a un cínico.

Laercio (VI, 63) nos ha transmitido una anécdota en la que Diógenes se refiere de forma bastante irrespetuosa a Serapis. Varrón, en su sátira *Eumenides*, destinada a glosar las locuras que arrastran a los hombres, acoge seguramente junto a la avaricia y la borrachera, el fervor irracional del fiel de las religiones exóticas. Nos ha dejado descripciones muy vivas de los cultos frigios (fr. 119, 120, 121, 128, 131, 132... B) y los rechaza violentamente:

23. Agust., *De Ciu. Dei*, pp. 4, 31.

24. Agust., *De Ciu. Dei*, pp. 6, 5; 18, 10.

apage in diirectum a domo nostra istam insanitatem.

(fr. 133, B)

En la *Asamblea de los dioses* de Luciano los dioses tradicionales de Grecia pretenden purgar el cielo de intrusos. Momo representa el partido xenófobo y Zeus el xenófilo: vence la opinión del primero, expresada en un divertido decreto (14), según el cual los dioses dudosos deberán mostrar pruebas de su arrolamiento. De ser éstas insuficientes se les expulsará bajo pena de ser arrojados al Tártaro si vuelven a pisar el Olimpo. En otro lugar hemos hablado ya de los antecedentes de la crítica de los cultos extranjeros en la comedia.²⁵

Tampoco sentían los cínicos simpatía alguna hacia los misterios: se cuenta que Antístenes se hizo iniciar en los misterios órficos y que, como el sacerdote dijera que a los iniciados les esperaban muchos bienes en el Hades, le replicó: “¿Pues, por qué no te mueres? (D. L., VI, 4). También Diógenes se burlaba de las pretendidas ventajas de ultratumba que se prometían a los iniciados (D. L., VI, 39). Varrón dedica una sátira al menos al tema, *Mysteria*, y Luciano parodia expresiones místicas en su *Menipo* (2) y en su *Travesía*.

c) Impotencia de los dioses frente al destino

A pesar de la diversidad reinante en las ideas religiosas de los cínicos, hay un punto en el que insisten casi todos y que, por tanto, podemos considerar como creencia de la secta: la impotencia de los dioses frente a la suerte. Ello es consecuencia de la obsesión del hombre helenístico por la *Týche*, ante la cual se sabe absolutamente indefenso. Es inútil pedir a los dioses que nos den la felicidad, porque ello no está a su alcance. El Zeus de Homero hacía que la balanza se inclinara hacia el lado que demostraba mayor valor: pero ello no ocurre ya. Unos medran inexplicablemente y otros son injustamente desgraciados. Por eso Cércidas llama al dios “padre” de unos y “padrastro” de otros en su meliampo II. De hecho lo que ocurre —y Cércidas lo sabe— es que los dioses no controlan los acontecimientos.

Los dioses son tan esclavos como los hombres de la Moira: he aquí un tópico de la diatriba cínica.²⁶ Los que han mantenido que son libres se engañaban. Por ello Cinisco, en el *Zeus refutado* de Luciano, se burla de la *prónoia* ante el mismo padre de los dioses, que exclama, enfurecido:

“¿Nada nos dejas, pues, sino que somos dioses en vano, ya que ni tenemos providencia de las cosas humanas ni merecemos víctimas y somos simplemente hachas y broces?”

(*Jup. conf.*, 15)

25. Véase *supra* p. 97.

26. Séneca, *Nat. quaest.*, II, p. 35; Liban., p. 25, 7.

Los ataques contra la idea de la providencia se reemprenden en el *Diálogo de los muertos*, 19, en el que se busca al culpable de que Protesilao muriera en Troya. ¿Fue Helena? ¿Menelao? ¿Paris? ¿El dios Eros? Eaco convence a Protesilao de que fue la Moira, única dueña del destino de los mortales. En el *Cronosolón*, Cronos confiesa que no puede hacer nada para remediar la injusta distribución de los bienes entre los mortales: de todos modos, reglamentará la celebración de las Saturnales, de forma que en estas fiestas los desheredados puedan hallar algún alivio a sus penas... ¡Triste consuelo!

d) Falacia de los oráculos

No sólo carecen los dioses del control del futuro sino que tampoco lo conocen y, si lo conocen, son incapaces de comunicarlo. Por ello la crítica de la mántica es un tema favorito del cinismo. En él se conjugan la impotencia de los dioses y la estupidez y credulidad humanas. Los adivinos son unos embaucadores, los oráculos, pura charlatanería, el deseo de conocer el porvenir, vanidad. Famosa es la anécdota recogida en la carta 38 H del pseudo-Diógenes: el Sinopense dio con un adivino que estaba ejerciendo su oficio en plena calle. Se le acercó y, levantando el bastón sobre su cabeza, le interrogó: “¿Qué voy a hacer? Decide si voy a golpearte o no”. El adivino dijo que no, pero en seguida se dio cuenta de su error.

Un ataque furioso contra los oráculos lo constituye el *Γουήτων φόρα* de Enomao de Gádara, autor lógicamente detestado por Juliano, que tan aficionado era a investigar el futuro. La obra se recrea en burlarse de la oscuridad de las respuestas oraculares y pone de relieve las funestas consecuencias que tuvieron para los hombres que las solicitaron: la misma idea que Dión Crisóstomo pone en boca de Diógenes (or. X, 24). También Luciano, a través de Cinisco, se muestra muy duro con los oráculos (*Jup. conf.*, 12-14) y en su *Alejandro o el falso adivino* nos ha legado la más divertida descripción de un farsante de la antigüedad.

Cuando los cristianos quieran atacar los oráculos del paganismo, recurrirán a menudo a fuentes cínicas: gracias a los libros *praeeparationis Evangelicae* de Eusebio hemos podido reconstruir parte de la obra de Enomao.

F) El mundo

a) Cosmopolitismo

La idea de que el género humano constituye una unidad no aparece con los cínicos. La habían adelantado ya los sofistas, Tucídides y Eurípides (véase, por ejemplo, el fr., 52 Nauck), además de los escritores de temas de medicina que, lógicamente, se dieron cuenta de la unidad de la *phýsis* humana. De todos modos puede afirmarse que, hasta Sócrates, siguió manteniéndose, incluso en la mentalidad de las clases cultas, la división de los seres humanos según su nacimiento y su fortuna. Sócrates —empalmado

con la división de la humanidad en sabios y locos apuntada ya por Heráclito y Pitágoras— distingue sólo entre hombres que saben usar bien de la razón y hombres que no saben o, según la formulación platónica, “Los que pueden aprehender lo eterno e inmutable y los que están perdidos en el laberinto de lo múltiple y del cambio” (*Resp.*, 484 b).

Para los cínicos “the antithesis between wisdom and folly is clearly a fundamental principle”.²⁷ Como ha dicho Baldry, el cinismo da tanta importancia a esta división (sabios/locos) que todas las demás (las que se fundamentan en la raza, la clase o el sexo) dejan de tener sentido.²⁸ Si a ello añadimos la lucha del movimiento contra todo vínculo, toda atadura, toda norma que no tenga su origen en la naturaleza, aparece claramente delimitado el concepto de cosmopolita. Todos los hombres, cualquiera que sea el lugar en que nacieron, son iguales y a ellos pertenece el mundo entero. Pero sólo si son sabios, si están libres de la ilusión que ciega a la mayor parte de la humanidad, serán capaces de actualizar esta verdad, de vivir con auténticos cosmopolitas. Por ello, cuando le preguntaron a Diógenes cuál era su patria, respondió: “Ciudadano del mundo”. (D. L., VI, 63.)

El cínico vive con independencia de toda afiliación local: el sabio sólo puede ser fiel al universo. Su cosmopolitismo no significa que se encuentre bien en cualquier ciudad, sino que todas las ciudades le son absolutamente indiferentes. Es un vagabundo, sin residencia fija, y sólo depende de la naturaleza.²⁹ Como sea que todos los hombres son iguales, allí donde esté se hallará con sus semejantes y como sea que en todas partes hay sabios y locos, no le faltará trabajo en parte alguna (convertir a los locos a su doctrina).

El cosmopolitismo se convirtió en un socorrido tópico literario, que luego pasó al estoicismo y al cristianismo primitivo. Una formulación temprana del mismo lo constituyen tres versos atribuidos a Crates:

“Mi patria no tiene una torre ni una casa solamente;
en todas las tierras tenemos una ciudad y una casa
dispuesta para que la habitemos...”

(fr. 15, Diehl)

b) La utopía cínica

Crates, parodiando la descripción de Creta que aparece en la *Odisea* (XIX, 172 ss.), trazó los rasgos de la utopía cínica. Esta ciudad imaginaria (Πύργη= Alforja) no debía realizarse en un sitio concreto: era el conjunto de sabios que ponían en práctica la doctrina cínica, unidos espiritualmente aunque se hallaran desperdigados por todo el mundo habitado. La formaban los que habían renunciado a todo y llevaban el manto, el bastón y la alforja. En consecuencia la alforja dio nombre a la comunidad, supranacional, superracial, aspirando a englobar algún día a todo el género humano.

27. H. C. Baldry, “The idea of the Unity of Mankind”, en Vol. Fundación Hardt, *Greeks and Barbarians*, Vandeuves-Génova, 1961, p. 179.

28. H. C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, 1965, p. 107.

29. H. C. Baldry, *The Unity...*, pp. 105-109.

La idea que Crates tiene de su ciudad puede compararse a la noción de *ciuitas Dei* que aparece en San Agustín, tan importante a lo largo de la Edad Media. Como ella, tenía vocación de universalidad y sólo podía realizarse a través de la conversión individual de los hombres:

“Existe una ciudad, Pera, envuelta en niebla rojiza,
bella y opulenta, agujereada y sin cosa alguna.
No acuden a ella ni el necio ni el parásito
ni el glotón que goza con las nalgas de las meretrices.

Produce tomillo y ajos, higos y panes.
Sus habitantes no pelean entre sí por sus posesiones,
no toman las armas por dinero ni por la gloria.”

(fr 6, Diehl)

La ciudad se halla envuelta “en niebla rojiza” (ἐνὶ οἴνοπι τόφῳ) porque los cínicos viven rodeados de locos cegados por el *týphos*. Pera es el refugio de los que no conocen la esclavitud de las pasiones:

“No está esclavizada por el oro ni por el amor
que consume en el deseo, ni por nada que traiga consigo la violencia.
Libres del placer esclavizador y puros,
aman la soberanía inmortal, la libertad.”

(fr. 7, Diehl)

El crecimiento de Pera no empuja a sus miembros —hablar de súbditos o de habitantes carece de sentido— a rebelarse por un plato de lentejas (fr. 8 D); lentejas y habas bastan para tener la pobreza como una victoria (fr. 9 D). Porque Pera se edifica sobre el espíritu del sabio: es el resultado exterior de la sabiduría de cada uno de los que la forman y, en este sentido, lo más opuesto que cabe imaginar a la utopía platónica. Tampoco puede compararse con el cuadro de vida simple y serena que Díón de Prusa nos describe en su *Euboico*: sus cazadores, aunque en cierta manera realizan el ideal de felicidad estoico-cínico, no tienen conciencia de ello, son “sabios” sin saberlo. En cambio, todos los *sophoí* de Pera pueden decir las palabras de Crates parodiando a Sardanápalo:

“Tengo cuanto aprendí y medité y los preceptos
sagrados de las Musas: vanidad posee los bienes del mundo.”

(fr. 10, D)

c) El problema del rey cínico

A partir de un pasaje de Plutarco ³⁰ supuso Zeller que el cinismo perseguía la unión de toda la humanidad formando un rebaño, una sociedad que acogiera a todos los hombres. No siendo concebible un rebaño sin pastor, pensóse que el cinismo postulaba un soberano ideal al frente de la huma-

30. Plut., *De Alexandri Magni Fortuna aut Virtute*, I, p. 6.

nidad, un rey que podía identificarse con el perfilado por Dión Crisóstomo en sus discursos acerca de la realeza. Surge así la idea del "rey cínico", a la que Höistad ha dedicado una magnífica monografía.³¹

En una serie de lugares de los discursos de Dión (or., III, 32 ss.; IV, 24; LXII, 7; I, 33-47) se sienta el principio de que el hombre que no posea sólidas cualidades éticas no es rey, por más que aparentemente lleve una corona. Basta leer la contraposición puesta en boca de Sócrates (or., III, 32 ss.) de Βασιλεύς y Τύραννος para hacerse una idea del retrato ético del monarca ejemplar. Debe resaltarse que el aspecto religioso tiene un papel destacado en la actividad de ese ideal real. Joël quiso reconducirlo a una serie de opúsculos de Antístenes sobre el tema del *pónos*,³² pero Höistad aduce pruebas suficientes para convencernos de que no hay nada en la tradición cínica que pueda hacernos pensar que ese conjunto tan detallado y desarrollado de cosmología religiosa tenga en ella su origen.³³ Y si a pesar de la poquísima evidencia aducible seguimos atribuyendo esa representación del *basileus* a Antístenes, lo más probable, piensa Höistad, es que no la elaborara en sus obras sobre Ciro, sino en sus interpretaciones de Homero, siguiendo la línea de tratamiento ético de los problemas políticos que hallamos en Platón y Jenofonte.³⁴ No hay que inferir, pues, de estos tratados sobre el rey ideal escritos para Trajano y que, como buena parte de la obra de Dión, contienen tópicos procedentes del cinismo, que los cínicos postulaban un rey con aquellas características. Sería absurdo que un movimiento que se desentendía de toda sujeción a las normas establecidas, aspirase a un soberano. La cosa recordaría demasiado la fábula de las ranas pidiendo rey a Zeus.

Ahora bien, en otros lugares de Dión (or. I, 59-65) aparece el retrato de un rey solitario, triste, sufriente, modelado según el Hércules de la tradición cínico-estoica. En este sentido puede decirse que Diógenes es un rey comparable a Odiseo (or. VIII, 8 ss.): pero aquí el término *basileus* no hay que entenderlo en un sentido político, sino en el de ἀργων, modelo principio moral. *Basileus* es el que la gente debe imitar (el principio de la imitación cobra una importancia fundamental cuando falta un código de mandamentos estrictos): de la misma manera que Diógenes imita a Heracles hay que imitar a Diógenes. Diógenes, a pesar de no ser rey, posee la "realeza" en el sentido visto, la *basileía* inmortal propia de todo cínico auténtico. En este sentido conviene recordar un verso de la *Pétre* de Crates, aplicable a todos los miembros de esta comunidad espiritual:

ἀθάνατον βασιλειαν, ἐλευθερίαν, τ' ἀγαπῶσιν

(fr. 7, 4, D)

El auténtico rey es el que es rey de sí mismo: *basileía* y *eleuthería* significan una misma cosa. Frente al *basileús*, al *eleútheros*, tenemos al

31. *Cynic Hero and Cynic King*, Upsala, 1948.

32. Joël, *Sokrat.*, I, pp. 374 ss.

33. Höistad, *op. cit.*, p. 190.

34. Höistad, *op. cit.*, p. 195.

doúlos, al que es esclavo de su ignorancia ética, por más que ciña la diadema real. Así hay que entender la contraposición de Diógenes y Alejandro, tan popular en la literatura cínica (véanse, por ejemplo, las cartas 23, 24, 33 y 40 del pseudo-Diógenes), y que cristaliza en un pasaje famoso del discurso IV de Dión (7-10). Alejandro es el prototipo del hombre al que la ambición ha arrastrado a extremos absurdos y como tal aparece en las diatribas,³⁵ de las que depende la visión completamente negativa del personaje que hallamos en Séneca.³⁶ El hecho de que un cínico, Onesícrito, que había participado en las campañas del rey, escribiera un libro alabándolo (D. L., VI, 84), debe estimarse como algo anormal, fruto de un entusiasmo personal, que no cuenta con ningún escrito paralelo dentro del ámbito de influencia de la secta.³⁷

Resumiendo lo dicho, no creemos que pueda hablarse de una concepción cínica del “rey”, porque la idea tradicional, política, de rey no tiene cabida en la *Péree* cínica. Pero el cinismo da a la palabra *basileús* dos valores distintos del estrictamente político: 1) es el *árchon*, el modelo, el patrón que hay que imitar; 2) es lo opuesto a *doúlos*, el hombre libre por antonomasia, señor absoluto de sí mismo. Ambos valores no se dan más que en el filósofo (cínico, claro está). En este sentido, todo filósofo auténtico es rey y todo rey que viva de espaldas a la filosofía —Sardanápalo, Nino o Alejandro—, esclavo. La supremacía del rey sobre el súbdito se identifica con la del sabio sobre el que no lo es. Así hay que entender la respuesta de Diógenes cuando, puesto a la venta, se le preguntó acerca de sus habilidades: “Sé gobernar a los hombres” (D. L., VI, 29). El “gobierno” del cínico perseguía hacer a los demás iguales a sí mismo, convertir a los “esclavos” en “reyes”. En cambio, los monarcas de verdad viven sometidos a la voluntad de las heteras que, por ello, merecen el título de “reinas de los reyes” (D. L., VI, 63).

En consecuencia no hay que ver en composiciones como el fr., 5 Knox de Fénix,

“Los vasos eran la espada de Nino, y las jarras su lanza,
las copas sus flechas, las crateras sus enemigos,
sus caballos el vino y ‘¡Derramad perfumel’ su grito de guerra.”

en el que se describe a un rey afeminado, un ataque al “mal rey”, en oposición al “buen rey”, que se ocupa de su pueblo, sino una burla del hombre que vive en el placer esclavizador, en la locura de la riqueza, frente al sabio, el único que tiene derecho a considerarse libre, tópicos todos ellos que hemos examinado ya.

35. Hense, *Teletis reliquiae*, p. 43.

36. Ch. Favez, “Alexandre le Grand vu par Sénèque”, *Palaeologia*, VII, 1958, pp. 107-110.

37. Höistad, *op. cit.*, p. 207.