

CAPÍTULO I

EL CINISMO: PROBLEMAS GENERALES

1. *El fundador del cinismo.* — 2. *Las primeras generaciones de cínicos.* — 3. *El cinismo y el Imperio.* — 4. *Los cínicos en el ocaso del mundo antiguo.* — 5. *Las biografías de los cínicos.* — 6. *Síntesis del pensamiento cínicó.* — 7. *Las virtudes cínicas.* — 8. *Cinismo y estoicismo.*

No vamos a pretender incluir aquí una nueva historia del pensamiento cínicó: no es éste el objeto del presente trabajo. Por otra parte, esta historia está ya hecha, aunque no resulte del todo satisfactoria, por Dudley.¹ Por su riqueza de datos y magnífica organización del material resulta valiosa la consulta del artículo *Kynismus*, obra de Helm, en la *RE*.² Cotejando ambos estudios no es difícil formarse una visión de conjunto del movimiento. Con todo, hemos creído oportuno esbozar, antes de introducirnos en el análisis del *kynikòs trópos* propiamente dicho, un esquema del contenido y desarrollo del cinismo, haciendo hincapié en los problemas que plantea, que no son pocos, esquema al que nos referiremos en el resto del trabajo.

I. EL FUNDADOR DEL CINISMO

El primer problema que se nos presenta al tratar de enfocar el movimiento cínicó es el de su fundador. Ferdinand Dümmler, uno de los primeros en llamar la atención sobre la cuestión cínicá,³ postula un abierto conflicto entre Antístenes y Platón. Cada uno de ellos habría llevado a su extremo un aspecto parcial de la doctrina de su maestro Sócrates: Antístenes, la faceta de valorización del individuo, y Platón, la del misticismo de la *pólis*, la del predominio de la comunidad. La posición individualista a ultranza de Antístenes habría dado, pues, lugar al pensamiento cínicó. Joël llevó esta tesis a su extremo,⁴ si bien, como consecuencia

1. Dudley, *op. cit.*

2. *RE*, XII, pp. 7, 13 ss. (R. Helm.)

3. F. Dümmler, *Antisthenica*, Halis, 1882; *Akademika*, Giessen, 1889.

4. K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlín, I, 1893, II, 1901.

de las grandes críticas recibidas, modificó su postura en su *Geschichte der antiken Philosophie* (1921).

Frente a ellos, Wilamowitz Moellendorff⁵ niega que Antístenes fuera una figura independiente en el conflicto de ideas que siguió a la muerte de Sócrates y rebate toda conexión del mismo con el cinismo. También Taylor rechazaría cualquier intento de hallar en Platón restos de una polémica anti-antisténica.⁶ Ello nos llevaría a tener por fundador del cinismo a Diógenes de Sínope, a pesar de que Laercio coloca a Antístenes a la cabeza de la serie de filósofos del libro VI de sus *Vidas*, dedicado al cinismo.

Si observamos las figuras de Antístenes y Diógenes, hallaremos indudables puntos de contacto: ambos son ascetas (aunque lo sean en diversa medida), ambos contraponen *πόνος* y *ἡδονή* y tienen a Heracles por ejemplo de *πόνος*. Pero tampoco son pocas las diferencias que separan a ambos filósofos:

— Antístenes y sus discípulos se interesaban por la lógica no eleática (Arist., *Top.*, 104 b 21; *Met.*, 1.024 b 32 y 1.043 b 24), en tanto Diógenes llamaba a los megarenses, herederos de esta lógica, “biliosos” (D. L., VI, 24).

— Antístenes gustaba de las interpretaciones de Homero, en tanto que Diógenes se burlaba de ello (D. L., VI, 16-18 y 27).

— Antístenes escribió tratados sobre temas retóricos, mientras que Diógenes “despreciaba a los rétores” (D. L., VI, 28).

— Antístenes tenía una casa, una cama y muebles y acompañaba a Sócrates a los banquetes de los atenienses ricos (Xen., *Symp.*, 38), todo ello en claro contraste con la tinaja y el modo de vida de Diógenes.

— Antístenes frecuentaba las conferencias de los sofistas y se ganaba la vida enseñando: Diógenes “se burlaba de todos sus contemporáneos” (D. L., VI, 24) y vivía como un mendigo.

— Antístenes reprendió a Alcibiades por cometer incesto, en tanto que Diógenes levantó estas barreras con su *anaídeia*.

De todo lo dicho y de pluralidad de noticias que nos han llegado resulta evidente que, en todo caso, el interés de Antístenes iba mucho más allá de los límites que se fijaron los cínicos posteriores. Muy probablemente era mayor que Platón, Isócrates y Jenofonte, ya que intervino en la batalla de Tanagra, que se libró en el 426 a. J. C.,⁷ y en el *Banquete* jenofónico, que se sitúa en el año 422 (ol., 89, 3), aparece como un hombre maduro. Ello nos lleva a emplazar su nacimiento alrededor del 450 a. J. C. Pudo, pues, haber oído a Gorgias, que llegó a Atenas en el 427, y sufrido influencias de otros sofistas famosos como Protágoras, Pródico o Hipias. Jenofonte lo hace aparecer en su *Banquete* presentando Calias a Pródico e Hipias (IV, 62 s.). Con toda seguridad puede afirmarse que antes de ser discípulo de Sócrates⁸ era ya sofista y rétor y así lo recoge Suidas cuando nos lo define como ἀπὸ ῥητόρων φιλόσοφος Σωκράτικος.

5. En su obra *Die griechische Literatur des Altertums*, 1921, p. 131.

6. En *Plato, the Man and his Work*, 1937.

7. Tucídides, III, p. 91; D. L., VI, p. 1.

8. Xen., *Memor.*, III, pp. 11, 17; *Symp.*, IV, pp. 43, 44; VIII, p. 43; D. L., VI, p. 2.

Esta doble vertiente de su personalidad se pone de relieve en sus escritos, repartidos entre temas sofisticos y socráticos. Unos tienen carácter retórico, otros filosófico.⁹ Basta echar una ojeada al catálogo de sus obras que nos transmite Laercio (VI, 16-18) para llegar a la siguiente distribución:

Tomo I: obras retóricas

Tomos II a VII: obras filosóficas

{	II-V: éticas y políticas
	VI-VII: dialécticas
	II y VII: físicas

Tomos VII a IX: tratados acerca de la interpretación alegórica de Homero

Tomo X: tratados ético-políticos

Como sea que no tenemos datos suficientes para asignar a estas obras un orden cronológico, no podemos aventurarnos a postular una “conversión” de Antístenes por obra de Sócrates, afirmando que todas sus obras de carácter no ético pertenecen a la etapa presocrática de su vida. No nos queda, pues, más remedio que aceptar un Antístenes preocupado por una enorme diversidad de cuestiones.

Respecto a su concepción de la ética,¹⁰ parece ser que recomendaba el ascetismo como la mejor forma de conquistar la *eudaimonía*. Ahora bien, es indudable que ya Sócrates mismo practicaba una especie de ascetismo: en el *Fedro* (229 a) se nos dice que iba siempre descalzo y Alcibiades alaba en el *Banquete* platónico (219 b) la resistencia de Sócrates al hambre, al frío, a la fatiga. En las *Nubes* aristofánicas el “pensadero” socrático aparece habitado por gentes pálidas y descalzas, y se dice que al iniciado le espera *τόπτειν, πεινήν, διψήν / αὐχμείν, ακόν δειρειν...*¹¹ No es, pues, algo nuevo, original de Antístenes.

También su modo de concebir la virtud como algo único (*Schol Lips. ad Il.*, XV, 123) y enseñable (D. L., VI, 12 y 13) responde al modelo socrático. De ello se desprende su concepción del *σοφός* como ser autosuficiente. Opone a la *ἡδονή* la *εὐτέλεια* y la *σωφροσύνη* y ensalza el *πόνος* como antidoto de la *λύπη*. Ejemplo de *ρόπος* son Ciro y Heracles.

Todo ello aparece también en el cinismo de Diógenes, pero absolutamente desembarazado de la faceta “culta” que marca la personalidad de Antístenes, al que Dionisio de Halicarnaso tiene por uno de los cánones del estilo ático, situándolo al lado de Andócides, Antifón, Lisias, Critias y Jenofonte y Frínico coloca junto a Platón, Demóstenes y Critias. Dudley,¹² afanoso por demostrar la independencia de Antístenes con respecto al cinismo, aduce datos interesantes:

— Aristóteles llama a los discípulos de Antístenes Ἀντιστέναιοι y no κυνικοί.

— Ni Crates ni Onesícrito de Astipalea (cínicos contemporáneos de Diógenes) citan para nada a Antístenes. Crates se nos define diciendo: Διογένηςος

9. Hieron. *e. Iouin.*, II, p. 14, *innumerabiles eius libri, quos alios philosophico alios rhetorico genere conscripsit.*

10. La mejor autoridad para la ética antisténica es el *Banquete* de Jenofonte.

11. Vv. 103-104; 441-442.

12. Dudley, *op. cit.*, pp. 2 s.

είναι πολίτης. (D. L., VI, 93). Onesícrito, interrogado por un gimnosofista indio acerca de si alguno de los griegos había llevado una vida ascética, contesta: "Sí, Pitágoras, Sócrates y Diógenes, y yo soy discípulo de éste". (*Strabo.*, XVI, 83-84.)

— La comedia media no se refiere a Antístenes.

— No parece que ambos fueran contemporáneos en Atenas.

— La conexión aparece en autores tardíos: Dión Crisóstomo, Eliano, Epicteto, Estobeo, Diógenes Laercio y Suidas.

Por todo lo cual concluye Dudley que Antístenes es una figura independiente y que, si fue tenido en la antigüedad por maestro de Diógenes e iniciador del cinismo, se debió a que los estoicos quisieron forjarse una tradición "apostólica" que recondujera su pensamiento a la venerada figura de Sócrates. Se necesitaba un eslabón que cerrara la cadena y este eslabón fue Antístenes. He aquí el resultado: Antístenes-Diógenes-Crates-Zenón. Esta lógica aspiración de los estoicos debió de ser fomentada por los escritores alejandrinos de sucesiones de filósofos, que consideraban a Sócrates como el centro al que debía confluir todas las filosofías del Helenismo.¹³

Para rechazar la teoría tradicional el estudioso inglés niega, sin más, la relación de Antístenes con el gimnasio Cinosarges (D. L., VI, 13) y que fuera el primero en adoptar la indumentaria cínica (D. L., *ibid*), alegando que no es más que la vestimenta clásica del mendigo (*Od.*, XVII, 335; XVIII, 108) y la de los ascetas pitagóricos, según testimonio de Esquines y de la comedia media. Respecto al primer punto, nos parece que Dudley no tiene suficientes razones para sentarlo de un modo tan categórico; respecto al segundo, negando la originalidad de Antístenes en el uso del vestido de mendigo, se la niega, de rechazo, a Diógenes y a todos los demás cínicos.

De todos modos, y por más evidencia en contrario que Dudley quiera aportar, parece incuestionable que, como afirma Rist,¹⁴ Antístenes desarrolló una especie de antítesis sofística entre la vida de la virtud y la vida según las leyes de la ciudad en la que se ha nacido, y que trazó unas líneas que el cinismo posterior siguió, engrosó, corrigió —por ejemplo, Antístenes acepta todavía el matrimonio (D. L., VI, 11) que, como institución de la *pólis* que era, rechazarán Diógenes y sus seguidores—, y, sobre todo, popularizó. Como ha dicho muy bien Höistad: "On the basis of the available material it is not possible to establish such striking differences between Antisthenes and Diogenes as would permit us to draw a clear line of division and declare with Dudley that the ancient tradition of Diogenes having been a pupil of Antisthenes is a fiction, a deliberate falsification by the Stoics with the aim of securing an unbroken line of succession going back to Socrates".¹⁵ Y, como anota Ferrater Mora,¹⁶ "la sucesión Sócrates-Antístenes-Diógenes, que algunos críticos juzgan inadmisibles históricamente, sigue siendo psicológicamente razonable".

13. Dudley, *op. cit.*, p. 5.

14. J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, p. 54.

15. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala, 1948, p. 10.

16. J. Ferrater Mora, *art. cit.*, p. 20.

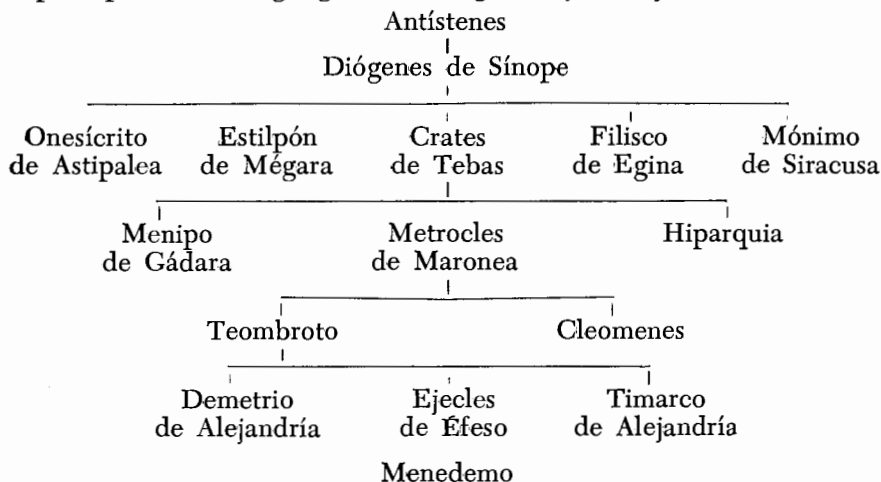
Conviene, pues, tener en cuenta la figura de Antístenes y no dejarla de lado sin más, aun reconociendo que fue Diógenes quien dio al cinismo aquel tono popular que lo hizo inconfundible a los ojos de la masa: con razón le calificó Gomperz de “el primer cínico práctico” y Schwartz le atribuyó la introducción de dos elementos que iban a resultar definitivos para el futuro del movimiento: la desvergüenza y la afición a las paradojas. Él fue el primero en llevar con orgullo el nombre de *κύων*, que pasó a ser su epitafio (D. L., VI, 78), y en la *Retórica* de Aristóteles¹⁷ se le llama simplemente *ὁ κύων*, en tanto que Cércidas lo alaba como *ὀβράνιος κύων*.¹⁸

K. von Fritz ha dicho que Antístenes y Diógenes no representan una oposición, sino los dos polos de la escuela cínica: fueron los dos juntos quienes hicieron del cinismo una teoría filosófica y una norma de vida práctica. A lo largo de la historia de la secta daremos con personalidades que se acercan a uno o a otro, según tengan predilección por el aspecto “interno” o por el “externo” del cinismo.¹⁹

Para concluir el análisis de esta cuestión, añadiremos que tal vez podamos hacernos una idea de la relación Antístenes-Diógenes, si pensamos en lo ocurrido en nuestro tiempo con el movimiento existencialista: poca gente conoce a Kierkegaard, a Heidegger o a Jaspers, en cambio, ¿quién no ha leído *La náusea* o, por lo menos, tiene una idea de quién es Sartre?

2. LAS PRIMERAS GENERACIONES DE CÍNICOS

Siguiendo la exposición de Diógenes Laercio en el libro VI de sus *Vidas de los filósofos*, podemos establecer la siguiente relación pedagógica entre los principales cínicos griegos de los siglos IV y III a. J. C.:



17. *Rhet.*, III, pp. 10, 1.411-1.421.

18. Gerhardt, *op. cit.*, p. 206.

19. K. V. Fritz, “Antistene e Diogene”, *SFIC*, V, pp. 133-149.

Muchas de las personalidades señeras de la secta son sólo griegos a medias o proceden de los lugares más extremos del área cultural helénica (Ponto, Tracia, Fenicia).²⁰ En la lista reseñada faltan nombres como Bión de Boristene, que Diógenes Laercio recoge como académico,²¹ cuya vinculación al cinismo, si no fue duradera, se prolongó lo bastante como para que pusiera los cimientos del estilo cínico en la prosa con sus diatribas. Teles, predicador errante que floreció alrederor del 240 a. J. C., compiló sus escritos, que nos han llegado en unos *excerpta* de cierto Teodoro.

Contemporáneo de Menipo parece el colibiógrafo Fénix de Colofón, que lamentó en verso la caída de su ciudad (ocurrída entre el 287 y el 281 a. J. C.).²² También se ha identificado como adepto del cinismo a Cércidas de Megalópolis, amigo de Arato, al que ayudó a conseguir la alianza con Antígono Doson y la liga aquea. Participó en las desventuras de su ciudad, destruida por Cleomenes, y contribuyó a su reconstrucción actuando de legislador. Por ello y por su obra en verso, Stéfanos de Bizancio lo califica de *ἄριστος νομοθέτης καὶ μελιὰμβιον ποιητής*. Problemática es la estrechez de la relación de Fénix y Cércidas con el pensamiento cínico: muy probablemente con ellos empieza a producirse la ruptura entre el *kynikòs bíos* y el *kynikòs trópos*. Diógenes Laercio (VI, 100) se refiere a dos conciudadanos de Fénix, Dionisio y Zópiro de Colofón, como verdaderos autores —según opinión de algunos— de las obras atribuidas a Menipo.

También pertenece al siglo III el cínico Sotades de Maronea. Gerhard ha defendido su identificación con el autor de poemas en sotadeos²³ y con el sincero crítico de los príncipes. A partir de él se nota un enorme vacío de nombres que, para algunos (Zeller, por ejemplo), indica una casi desaparición de la doctrina. Para poner en contacto el cinismo helenístico con el de época imperial supone Zeller²⁴ un rebrote de este pensamiento en el siglo I d. J. C., a partir del estoicismo, es decir, lo contrario de lo ocurrido en su origen. Pero no puede hablarse de un auténtico rebrote porque el cinismo no estuvo nunca muerto.

En efecto, aunque a partir del 200 a. J. C. se oiga poco de él y nos falten referencias a una *ἔντασις βίου* hasta el siglo I d. J. C., lo cierto es que el movimiento opera, influyendo, por ejemplo, en la sátira romana. Lo que ocurre es que:

- falta un hombre con la *θαυμαστὴ πειθὴ* de Diógenes;
- se nota la falta de un apoyo dogmático sólido característica del cinismo: el epicureísmo, en cambio, lo tenía;
- los ideales de *αὐτάρχεια* y *ἀπάθεια* aparecen también en el estoicismo y en el epicureísmo.

En el marco de la república romana la persona del cínico debía de resultar extraña, contrastando su carencia de vínculos con el nacionalismo

20. Gomperz, *Griechische Denker*, II³, p. 112.

21. D. L., IV, pp. 46-58.

22. Gerhard, *op. cit.*, p. 177.

23. Susemihl, *Geschichte der Alex. Literatur*, Leipzig, 1891/2, I, p. 215.

24. E. Zeller, *Phil. der Griechen*, Leipzig, 1920, IV, pp. 791 ss.

reinante. No es raro, pues, la crítica hostil de Cicerón.²⁵ En cambio, la *ἀρετή* del estoicismo —de un estoicismo purgado por Panecio de las marcas cínicas que conservó Zenón y Crisipo mantuvo— era conciliable con la *uirtus* romana.

No faltan las referencias a los cínicos en la comedia latina:²⁶ aunque probablemente se remontan ya al original griego, hay que pensar que Plauto las hubiera suprimido de su adaptación de haber creído que no iban a ser entendidas por su público. Que predicadores callejeros pululaban por las calles de la Roma del siglo I a. J. C. resulta evidente si nos atenemos a las referencias de Horacio a los Fabios, Crispinos y Estertinios, improvisadores de diatribas, que pueblan sus sátiras. Lo que ocurre es que preferían llamarse “estoicos”.

Noticias recogidas por Dudley ponen de relieve que la *kynikòs bíos* no era desconocida en la Roma de esta época:

— Laberio se refiere a la *Cynica haeresis* en uno de sus mimos:²⁷
sequero in latrinum ut aliquid gustes a Cynica haeresi.

— La lectura de un pasaje de los *Academica* de Cicerón.²⁸

— La figura de Marco Favonio, devoto de Catón el joven, que, como tribuno de la plebe, tuvo furiosas intervenciones políticas atacando el lujo con una *parrhesía* de la mejor tradición cínica, a la que responden, también, algunas anécdotas conservadas por Plutarco y Dión Casio.²⁹

Mientras tanto, en el mundo helenístico el cinismo se convirtió en algo completamente popular y la figura del cínico pasó de sorprendente a familiar: su *anaídeia* dejó de chocar a los auditorios.³⁰ Dentro de este ambiente hay que situar a Meleagro de Gádara (“floruit” hacia el 96 a. J. C.), al que Ateneo llama *kynikòs*,³¹ las noticias que tenemos del cual nos permiten, siguiendo a Gerhard,³² tenerlo por heredero de la tradición meípea.

3. EL CINISMO Y EL IMPERIO

En época imperial aparecen una serie de cínicos formando en las filas de la oposición antimonárquica: Isidoro atacó a Nerón, Demetrio a Nerón y a Vespasiano, Diógenes y Heras a Tito.³³ La personalidad que nos es mejor conocida es la de Demetrio, nacido, probablemente, hacia el 10 d. J. C. no sabemos dónde. La primera noticia que nos ha llegado de él pertenece al reinado de Calígula: ³⁴ rechazó un regalo del emperador

25. Cic., *De off.*, I, p. 148.

26. Plaut., *Stich.*, V, pp. 4, 22; *Pers.*, pp. 120-125.

27. *Compitalia*, fr. 3.

28. *Acad.*, I, p. 2.

29. Plut., *Brut.*, p. 34; *Caes.*, p. 21; Dio Cas., XXXVIII, p. 7; XXXIX, p. 14.

30. Dudley, *op. cit.*, p. 118.

31. Athen., XI, p. 502 c; IV, p. 157 b.

32. Gerhard, *op. cit.*, p. 242.

33. Suet., *Nero*, 39, p. 3; *Vesp.*, 13; Dio Cas., LXVI, pp. 13 y 15.

34. Sen., *De benef.*, VII, p. 11.

de 200.000 sestericios, ofrecido, probablemente, para que cesara de atacarle en sus clases y discursos: "Para hacerme caer en la tentación debió haberme ofrecido al menos todo su reino", nos cuenta Séneca que fue su respuesta. De varias obras senecianas se desprende que la actividad docente de Demetrio se prolongó durante el reinado de Nerón.³⁵ Tuvo que abandonar Roma después de la muerte de Trasea Peto (66 d. J. C.):³⁶ marchó a Grecia y muy probablemente sentó sus reales en Corinto³⁷ y Atenas,³⁸ en donde, según el *Apolonio* de Filóstrato, conoció al famoso taumaturgo.

Volvió a Roma al poco tiempo de la muerte de Nerón, pues lo hallamos actuando extrañamente de defensor en el proceso de P. Egnacio Céler (70 d. J. C.), que era acusado por Musonio Rufo.³⁹ Este hecho nos induce a sospechar de las alabanzas que Séneca prodiga a Demetrio. Sea como fuere, el caso es que no cesó en sus ataques antimonárquicos a pesar del cambio de dinastía. Contribuyó, pues, a que Vespasiano tomara la medida de la expulsión general de cínicos (71 d. J. C.). Relegado en una isla, siguió atacando a Vespasiano, al que se atribuye la frase: *ὁ μὲν πάντα ποιεῖς ἵνα σε ἀποκτεῖναι, ἐγὼ δὲ κίνα ὀλακτοῦντα οὐ φονεύω*.⁴⁰ No es creíble que Apolonio de Tiana recomendara Demetrio a Tito:⁴¹ en realidad, toda la relación Demetrio-Apolonio, que Filóstrato hace prolongarse a los tiempos de Domiciano,⁴² parece una pura invención: es difícilmente explicable que dos personas que profesaban creencias absolutamente opuestas llegaran a trabar la amistad que Filóstrato supone.

Por aquel entonces, la popularidad alcanzada por el cinismo en Roma era grande: a las noticias de los escritores cabe sumar la presencia en los "grafitti" de Herculano de un apotegma diogénico que Boegehold ha estudiado detenidamente.⁴³

En el 75 d. J. C. muchos cínicos habían vuelto a Roma y se oponían a la boda de Tito y Berenice. En tiempos de Domiciano tuvo lugar una nueva expulsión de cínicos, seguramente relacionada con la conspiración de Antonio Saturnino (89 d. J. C.). En el 94 d. J. C. y con motivo de la agitación provocada por la aparición de dos elogios de los grandes mártires estoicos Trasea Peto y Helvidio Prisco, obra, respectivamente, de Aruleno Rústico y Hevenio Seneción, procedióse a otra expulsión de filósofos, *mathematici y astrologi*.

Entre la muerte de Vespasiano y la de Marco Aurelio el número de cínicos que pululaban por el Imperio no hace sino aumentar: a principios

35. Sen., *De benef.*, VII, pp. 1, 3; 8, 2; *ad Gallionem de uita beata*, XVIII, p. 3; *ad Lucil.*, XX, p. 9.

36. Tac., *Ann.*, XVI, p. 34.

37. Luc., *Adv. indoet.*, p. 19; Philostr., *Apollon.*, IV, p. 25.

38. Philostr., *Apollon.*, V, p. 19.

39. Tac., *Hist.*, IV, p. 40.

40. Dio Cas., LXVI, p. 13; Suet., *Vesp.*, p. 13.

41. Philostr., *Apollon.*, VI, p. 31.

42. Philostr., *Apollon.*, VII, p. 42; VIII, pp. 20 ss.

43. A. L. Boegehold, "An apophthegm of Diogenes the Cynic", *GRBS*, IX, 1968, pp. 50-60.

del siglo II hay abundancia de ellos en Roma, sobrepasada todavía por su número en Alejandría, según testimonio de Dión Casio.⁴⁴ La gran mayoría son de extracción griega, acrecentada día a día por artesanos humildes que, abandonando sus ocupaciones, pasan a engrosar sus filas, hasta el extremo de que Luciano teme que se llegue a un paro general.⁴⁵ La literatura de influencia cínica aumenta (las diatribas de Dión de Prusa, las tragedias de Enomao de Gádara, las cartas y testamentos de Peregrino Proteo, las falsificaciones de las epístolas de Crates) y por doquier charlatanes acaparan la atención de la masa.

Por su relación con los emperadores destaca la figura de Dión de Prusa, denominado después Crisóstomo, educado en la retórica y la sofística y fuertemente influido por el estoicismo, Platón y Aristóteles. Su reputación como sofista le deparó, a pesar de su ardiente helenismo, excelentes amistades en Roma, entre las que se contaban personalidades como Tito y su hijastro Flavio Sabino. La caída en desgracia y ejecución de Sabino (82 d. J. C.) durante el reinado de Domiciano le arrastraron consigo, siendo exilado. Siguiendo el consejo del oráculo de Delfos⁴⁶ abrazó la vida errante: durante catorce años anduvo por Grecia, Asia, Moesia y el Ponto, desempeñando las ocupaciones más humildes, cuando no mendigando. El exilio le llevó a la filosofía, contra la que antes había sentido la poca simpatía que caracteriza a los representantes de la segunda sofística (había llegado a escribir un discurso *κατά τῶν φιλοσόφων*). Algunos de sus discursos (VI, VIII, IX, X) exteriorizan, en opinión de su biógrafo von Arnim,⁴⁷ un “cinismo radical”, en el que volvemos a hallar las constantes de dicha corriente: *anaí-deia*, *autarkeia*, *áskesis*.

L. François trae a colación estos discursos, el “héroe” de los cuales es Diógenes de Sínope, para testimoniar la resurrección del cinismo en tiempos del imperio, si bien “resurrección” no es la palabra adecuada, porque el cinismo —ya lo hemos visto— no estuvo nunca muerto.⁴⁸ Aunque Dión se vio arrastrado a la “vida cínica” por la necesidad (*κατά περίστασιν*), no tardó en adquirir una popularidad extraordinaria.⁴⁹ Muerto Domiciano, Nerva volvió a llamar, convirtiéndose en amigo personal de Trajano, ante el que pronunció sus cuatro discursos *περί βασιλείας*, y en mediador entre el gobierno romano y los estados griegos.

Es interesante seguir el desarrollo de las relaciones de Dión con el poder imperial: en los comienzos de su estancia en Roma no parece que se opusiera a Vespasiano, sino más bien creemos que contribuyó a la medida de expulsión de los filósofos. Sin embargo, es evidente que, poco a poco, fue entrando en contacto con los jefes de la oposición senatorial. No es probable que fuera partidario de la vuelta de la república, pero sí que se sintiera afectado por los disturbios ocurridos en varias ciudades griegas

44. Dio Cas., XXII, p. 657.

45. Dudley, *op. cit.*, p. 143.

46. Dio Chrys., XIII, p. 19.

47. V. Arnim, *Leben und Werke des Dion von Prusa*, Berlín, 1898.

48. L. François, “Quelques observations sur Dion Chrysostome considéré comme une des sources de notre connaissance du cynisme”, *REG*, 1919, pp. 50-51.

49. Dudley, *op. cit.*, p. 153.

que Vespasiano castigó con la pérdida de su libertad: estos disturbios, que agitaron Acaya, Licia, Rodas, Bizancio, Samos y, sobre todo, Alejandría, tenían su origen, piensa Rostovtzeff, en la continua lucha social entre ricos y pobres y la oposición por ambas partes a las autoridades municipales y al gobierno romano.⁵⁰ Como sea que Roma tendía a proteger a las clases gobernantes, el movimiento social asumía, sobre todo entre el proletariado, matices antirromanos.

Vespasiano, que no era un cosmopolita ni un griego, sino un itálico, participaba de los prejuicios de sus compatriotas y no creía en la supremacía de Grecia que, a partir del final de las guerras civiles, estaba viviendo un sorprendente auge económico y cultural que había contado entre sus entusiastas con un emperador: Nerón. Vespasiano rehusó seguir el camino de aquél: sabía que no podía prescindir del apoyo de Occidente y que; en cambio, la oposición de Oriente no iba a constituir nunca un peligro serio. Pero tal vez llevó demasiado lejos esta política, creándose nuevos enemigos en la misma Roma. El discurso rodio de Dión muestra que él y otros hombres como él creían firmemente en el renacimiento del mundo griego y exigían para él más respeto. Las cosas empeoraron con la subida al trono de Domiciano, culminando —lo hemos visto ya— con la expulsión de Dión. En el exilio se planteó el problema de cómo debía ser el rey, hallando la solución en un monarca ideal en el que se dan cita, traspuertas del plano individual al público, muchas notas cínico-estoicas.

Más tarde, verá encarnado en Trajano este ideal real y lo glosará en cuatro discursos. ¿Hasta qué punto es sincero? La opinión corriente es que Dión, al trazar tal pintura, no hace sino someterse a la necesidad de aceptar la monarquía y poner a mal tiempo buena cara, identificando la monarquía de Trajano con la βασιλεία cínico-estoica. He aquí, brevemente expuesto, el programa trazado por Dión: el rey es elegido por la divina providencia y obra de perfecto acuerdo con la suprema divinidad; considera su poder no como un privilegio personal, sino como un deber. Su vida es trabajo (πόνος), no placer (ἡδονή); es el padre y el bienhechor (πατήρ καὶ εὐεργέτης) de su pueblo, no su señor (δεσπότης); sus súbditos son hombres libres, no esclavos; deben amarle y él debe ser φιλοπολίτης y φιλοστρατιώτης; tiene que ser εἰρηνικός, pero también πολεμικός, en el sentido de que nadie que merezca ser combatido sobreviva; finalmente, debe estar rodeado de amigos que han de participar en todos los asuntos del Estado, hombres libres (ἐλεύθεροι) y nobles (γενναῖοι). Indudablemente muchos de estos puntos se cumplen en la figura de Trajano, ahora bien, Dión no quiso limitarse a registrar “cómo era” el emperador reinante, sino exponer una serie de normas que Trajano debía aceptar o rechazar. Con ello concluye un período en la relación del Imperio y la filosofía que tendrá como corolario la figura de Marco Aurelio, uniendo en su persona el cetro imperial y la vida cínico-estoica.

50. M. Rostovtzeff, *Hist. social y económica del Imperio Romano*, I, Madrid, 1962, pp. 230 ss.

4. LOS CÍNICOS EN EL OCASO DEL MUNDO ANTIGUO

Para comprender la significación del cinismo en el siglo II basta leer el opúsculo de Luciano sobre el fanático Peregrino Proteo que, siguiendo el ejemplo de Heracles, "patrón" de la secta, se quemó en público ante una gran concentración de cínicos en la olimpiada del año 165. Peregrino supone también un temprano ejemplo de las relaciones de cinismo y cristianismo, dos categorías que, a los ojos del hombre de la calle del siglo II, llegaron a asimilarse. Dice, por ejemplo, Elio Arístides que "los cínicos se parecen a la secta impía de Palestina en sus costumbres. Porque una de las manifestaciones de impiedad de ésta es que no adora a los dioses; y lo mismo hacen dichos filósofos al apartarse de los griegos y de toda autoridad divina".⁵¹ Andando el tiempo un cínico, Máximo, llegó a convertirse en obispo cristiano de Constantinopla, en tanto las rigurosidades más extremas del *kynikòs bíos* se reflejaban en las órdenes monásticas y en los eremitas de Egipto.

También pertenece a este momento la figura de Demónax, conocida a través de una biografía encomiástica atribuida a Luciano. Originario de Chipre y poseedor de una sólida educación literaria y retórica, recibió las enseñanzas del estoico Epicteto y de los cínicos Demetrio y Agatocles, llegando a una síntesis ecléctica, según la cual todos los filósofos eran admirables, si bien sentía una especial predilección por Sócrates, Diógenes y Aristipo. Pero en su aspecto era un cínico y, por lo que sabemos de su actividad en Atenas, combinaba la "filantropía" de Crates con el escepticismo y el nihilismo de Menipo. En parte —y salvando su participación en la actividad pública— se corresponde con el retrato del cínico ideal trazado por Epicteto. Supone el extremo opuesto de Peregrino Proteo: mitiga la austeridad de la vida cínica y abandona el errabundeo y la mendicidad, es decir, todos los aspectos del cinismo gobernados por el *παχαράττειν τὸ νόμισμα* diogénico.⁵²

Un representante literario del cinismo en el siglo II es Enomao de Gáddara, que empalma con la tradición de los siglos IV y III a. J. C. Juliano nos dice que, según Enomao, el cinismo no era ni antistenismo ni diogenismo,⁵³ refiriéndose probablemente a la opinión de que Heracles es el auténtico fundador y prototipo de la vida cínica. El cínico Crescente estuvo en relación con Justino y Taciano, relación que acabó en la más acérrima enemistad. También Arístides combatió duramente a los cínicos del momento.⁵⁴

En tiempos de Severo y de Caracalla se hizo famoso por su resistencia al frío y a los dolores el cínico Antíoco, al que se ponía de ejemplo a los soldados.⁵⁵

En el siglo IV hallamos la austera figura del "cínico neoplatónico" Juliano, que simpatizaba por temperamento y educación con los ideales del

51. Elio Arístides, II, p. 402, Dindorf.

52. Dudley, *op. cit.*, p. 161.

53. Iul., VI, pp. 187 b-c.

54. Arístides, ὑπὲρ τῶν τεττόρων, II, pp. 397 ss. D.

55. Dio Cas., LXXVII, p. 19.

kynikòs bíos. Al mismo tiempo sentía enorme disgusto ante sus representantes de aquel momento, a los que acusaba de haber convertido la pureza y la sencillez piadosa originarias —Juliano atribuía rasgos piadosos a Diógenes y a Crates— en charlatanería y espectáculo de feria. Los ataca en dos discursos (VI y VII), el segundo de los cuales —que, cronológicamente, es el primero— está dirigido contra cierto Heraclio. También san Juan Crisóstomo los hace objeto de sus invectivas en una de sus homilías,⁵⁶ mientras que Temistio dedica entusiásticas alabanzas a Diógenes y a Crates.

En la segunda mitad del siglo IV destaca la figura del egipcio Máximo, elogiado primero y combatido después por Gregorio de Nacianzo,⁵⁷ convertido luego al cristianismo y ordenado obispo de Constantinopla. También el hecho de que Macrobio incluyera a un cínico en sus *Saturnalia*⁵⁸ indica lo en boga que llegó a estar la secta en cuestión.

Eisler, basándose en datos arqueológicos, llega a esta misma conclusión: se apoya en la abundancia de representaciones de los primeros cínicos encontradas (la estatuilla de mármol de Crates de la villa Albani, la representación del mismo Crates, dando a su hija en matrimonio, del sarcófago de la cripta de la catedral de Palermo, Diógenes y su tonel, en un bajorrelieve del *Museum antiker Kleinkunst* de Munich...); se trata seguramente de copias de originales helenísticos, pero aun así son prueba de la predilección por el tema sentida por las clases elevadas de Roma en el Bajo Imperio.⁵⁹

San Agustín nos cuenta⁶⁰ que en su tiempo todavía había filósofos que exteriorizaban su vinculación al cinismo con su manto y su maza; y Simplicio, en pleno siglo VI, se refiere a su contemporáneo Salustio, un cínico de la vieja escuela que practicaba las consabidas pruebas de endurecimiento en la tolerancia del dolor.⁶¹ Con ellos se cierra la serie de nombres que la antigüedad nos ha legado en relación con la secta; sin embargo, al lado de los citados no debemos olvidar el enjambre de predicadores anónimos que recorrieron el mundo greco-romano de oriente a poniente, exponiendo en las plazas y ante los auditorios más heterogéneos el camino hacia la felicidad, la sabiduría nacida en el siglo IV a. J. C. y dirigida a solucionar —a su manera, claro está— la crisis espiritual del hombre antiguo.

5. LAS BIOGRAFÍAS DE LOS CÍNICOS

Si pasamos de la consideración del movimiento en general a la de las diversas individualidades, los problemas se multiplican. En efecto, las fi-

56. *Hom.*, XVII, p. 2; Migne, XLIX, p. 173.

57. *Greg. Nac.*, XXV, p. 2; XXVI; Hieron., *De uiris illustr.*, p. 117.

58. *Sarm.*, I, pp. 7, 3.

59. R. Eisler, "Sur les portraits anciens de Cratés et Diogène et autres philosophes cyniques", *RA*, XXXIII, 1931, pp. 1-13.

60. *De ciu. Dei*, XIV, p. 20.

61. *In Epict. euch.*, p. 90 b; Suid. s.u., *Damasc.*; *uit. Isidor.*, p. 89; 92.250.

guras de los cínicos tuvieron una atracción popular tan grande que muy pronto se tejió a su alrededor una leyenda, rica en anécdotas, en la cual es difícil —por no decir imposible— distinguir lo cierto de lo falso. Ello ocurrió sobre todo con los cínicos del siglo IV a. J. C. y, muy en especial, con Diógenes. En efecto, Diógenes, junto a su vertiente histórica de fundador del cinismo práctico, adquiere muy pronto otra, netamente popular, que lo equipara al Till Eulenspiegel alemán, al Polichinela italiano o al Punch inglés. Es la figura ideal para atribuirle cualquier anécdota grotesca, cualquier respuesta graciosa de origen incierto.

Dos siglos de tradición diogénica pueden enmascarar muchas cosas, más todavía cuando su reputación acaba por asentarse más fuertemente en sus anécdotas personales que en su doctrina. El material es mucho: a partir de su discípulo Crates pocos son los filósofos o coleccionistas de anécdotas de la antigüedad que no hagan aparecer al Sinopense. Metrocles de Maronea transmite numerosas *χρῆμαι*, Teofrasto le hace aparecer en su *Diálogo megárico* y en τῶν Διογένους συναγωγῇ, Eubúlides (¿Eubulo?) compone un *περὶ Διογένους*. Sición se interesa por él en los libros VI y VII de sus *διαδογαί*. Influidos por la crítica estoica, vuelven al personaje Sosícrates y Satiro, Diocles de Magnesia, Antístenes de Rodas... También Epiceto, Dión Crisóstomo y el emperador Juliano reciben e incluyen en sus obras una fuerte dosis de tradición diogénica. Pero el cúmulo más notable de material lo constituye el centón recogido por Diógenes Laercio a principios del siglo III d. J. C., si debemos creer a Lesky.⁶² Ante una acumulación tan desordenada de biografía, anécdota y doctrina, el filólogo que pretenda sacar algo de un cierto rigor histórico corre el peligro de enloquecer.

Sayre⁶³ opta, pensamos que muy arbitrariamente, por rechazar cualquier otro retrato de Diógenes que no sea el de las anécdotas. Niega sus escritos y su actividad didáctica y nos lo presenta como un vagabundo holgazán y mendicante, cuyo ascetismo no tenía otro propósito que llamar la atención, “épater le bourgeois”. Piensa Sayre que el auténtico fundador del cinismo debemos buscarlo en Crates.

Esta solución tan simplista no goza de partidarios. Mucho más rigurosa es la opinión de Dudley, que parte de una división del material que nos ha llegado en dos grupos: en las obras cínicas y estoicas, Diógenes, aparece como el ideal del *sophós*, con sus notas de *autárkeia* y *parrhesía*; en cambio, en la literatura de los autores de sucesiones de filósofos y de los coleccionistas de anécdotas sólo se atiende a su extravagante individualidad y a su sentido del humor. A partir de aquí trata de organizar los datos, rechazando lo que no le parece plausible y reinterpretando lo que cree rescatable.

Siguiendo a von Fritz, interpreta la historia de que acuñó moneda falsa en su ciudad natal (D. L., VI, 20), ganándose con ello el exilio, como una trasposición al plano material de la noción *παρασάττειν τὸ νόμισμα*: invertir los valores establecidos > alterar la moneda. El exilio le parece plausible

62. A. Lesky, *Historia de la literatura griega*, Madrid, 1968, p. 887.

63. Sayre, *Diog. of Sinope. A Study of Greek Cynicism*, 1938.

y sitúa su llegada a Atenas en el 340, siguiendo la cronología de Seltmann,⁶⁴ con lo cual ya se habría producido la muerte de Antístenes (esto apoya a primera vista la tesis de Dudley de que Antístenes no tiene nada que ver con el cinismo: sin embargo —y aun aceptando esta cronología, bastante objetable, por cierto—, siempre pudo haber leído la abundante literatura antisténica, con lo cual se reconstruiría el vínculo). Lo cierto es que, según testimonio de Aristóteles,⁶⁵ en el 330 era ya famoso en Atenas como ὁ κῦρον.

Muy dudosa es la historia de su naufragio y venta como esclavo, con todas las anécdotas a que da lugar, y ya Susemihl⁶⁶ la adscribía al círculo cínico de Teombroto y Cleomenes, alumnos de Metrocles, con lo cual la leyenda diogénica habría empezado a originarse a finales del siglo IV y principios del III. Respecto a su obra literaria y a su labor pedagógica, Dudley se inclina por aceptarlas.⁶⁷ Con todo, ninguna cuestión referente a la vida y obra de Diógenes puede darse por zanjada ni creemos que se llegue nunca a una solución definitiva. Sirva lo dicho para dar una idea de las dificultades que contiene el intento de reconstruir la biografía de un cínico del siglo IV a. J. C.

No sólo pueden originarse estos problemas en una continuada y poco escrupulosa atribución de hechos y dichos a la figura en cuestión: la misma postura radical del cínico hace que el que se enfrenta con él tienda a tomar una posición de entusiasmo o disfavor que trascienda en la obra. Sirva de ejemplo lo ocurrido con Peregrino Proteo en el siglo II d. J. C.: quitando las breves referencias en Taciano, Atenágoras, Aulo Gelio, Filóstrato y Amiano Marcelino, la única fuente extensa que sobre él tenemos es el opúsculo de Luciano *Sobre la muerte de Peregrino*, escrito nacido de la animadversión del de Samosata hacia ese curioso personaje.

Es probable que Luciano, que, por otra parte, parece admirar a Menipo y a los primeros cínicos (e incluso a Demónax, contemporáneo de Proteo, si la biografía del mismo que nos ha llegado bajo el nombre de Luciano es auténtica) atacara furiosamente a Peregrino viendo en él al cínico degenerado en charlatán del que se quejará más tarde el emperador Juliano. Y, sin embargo, Peregrino llegó a la autoinmolación —por muy rodeada de espectáculo que estuviera, no menos cierta— para dar testimonio de ascetismo. Quizá fue su vinculación con el cristianismo lo que a Luciano le desagradaba tan profundamente. Sea lo que fuere, la animadversión del biógrafo no contribuye en absoluto a dar claridad a la figura del biografiado.

Poco, pues, sabemos digno de crédito con respecto a las figuras de este movimiento: leyendas, entusiasmo, animadversión, anécdotas atribuidas sin miramientos y dolorosos vacíos en la tradición textual sumen al filólogo en un mar de confusiones a la hora de perseguir la identidad de la mayoría de estos hombres.

64. Dudley, *op. cit.*, p. 23.

65. Arist., *Rhet.*, III, pp. 10, 7.

66. Susemihl, *op. cit.*, I, pp. 43, 128.

67. Dudley, *op. cit.*, pp. 26-27 y 38.

6. SÍNTESIS DEL PENSAMIENTO CÍNICO

Hemos visto anteriormente los puntos fundamentales en que se apoyaba la ética antisténica. Con Antístenes empieza también, probablemente, la oposición a toda filosofía dogmática que se convertirá en característica de la nueva doctrina. Los primeros ataques van dirigidos a Platón y a su teoría de las ideas,⁶⁸ a Aristipo y a su doctrina del placer,⁶⁹ a Euclides;⁷⁰ Diógenes ataca ya indiscriminadamente a rétores, matemáticos y astrónomos⁷¹ y Menipo, no contento con arremeter contra el estoicismo, recién nacido del seno del mismo cinismo,⁷² escribe contra físicos, matemáticos y gramáticos.⁷³ Antístenes se adscribe todavía a un cierto materialismo,⁷⁴ pero a partir de Diógenes, los cínicos dejan de preocuparse de cualquier cosa que suene a teoría del conocimiento o a lógica.

Los cínicos se consideran depositarios de la verdad y se enorgullecen de haber triunfado sobre la ilusión, el "humo" (τύφος) que envuelve el conocimiento humano. Basta con la virtud para ser feliz (D. L., VI, 11): virtud y felicidad, pues, van unidas y como sea que el fin a conseguir es la felicidad, cabe afirmar que τέλος είναι τὸ κατ'ἀρετὴν ζῆν (D. L., VI, 104), es decir, que el fin consiste en vivir virtuosamente. Esta virtud no se concibe al modo sofístico, sino al socrático, como conocimiento moral (D. L., VI, 5, 10 y 51), conocimiento que es enseñable (D. L., VI, 10 y 105), y que se desarrolla mediante un ejercicio (ἀσκησις) a la vez físico e intelectual. Ahora bien, para comprender y asimilar la ἀρετή cínica no se requiere la razón del científico, bastando el sano sentido común.

Los juicios de valor de los profanos son absolutamente erróneos y sólo se consigue la verdadera libertad apartándose de ellos. Solamente la liberación del alma de los influjos exteriores hace absolutamente libre. Así nace el concepto de ἀπάθεια.⁷⁵ La mejor forma de lograrla es volviendo al estado natural,⁷⁶ a la vida de los animales.⁷⁷ Cuenta Teofrasto que Diógenes se entregó a la vida cínica al contemplar la conducta de un ratón (D. L., VI, 22). La riqueza, por tanto, no consiste en las posesiones materiales, sino que radica en el alma.⁷⁸ Los que no han sido iniciados en esta apreciación de las cosas no son más que esclavos.⁷⁹

Hay que darle la vuelta a la apreciación tradicional de los valores: éste es el sentido del νόημα παραχαράττειν diogénico (D. L., VI, 20, 56 y 71), del que, junto con la máxima γινῶθι σαυτὸν, Juliano decía que era la

68. Simpl., *In Arist. cat.*, 8, p. 208, 29 K; D. L., VI, p. 53.

69. F. Dümmler, *Akademika*, p. 169.

70. D. L., VI, p. 24.

71. D. L., VI, pp. 28-29.

72. Athen., XIV, p. 629 e.

73. D. L., VI, p. 101.

74. Plat., *Theaet.*, p. 155 e.

75. Iul., VI, p. 192 a.

76. Iul., VI, p. 193 d.

77. Dio Chrys., VI, p. 206; Gerhard, *op. cit.*, pp. 49 ss.

78. Xen., *Conu.*, IV, p. 34; Epict., III, pp. 22, 38 ss.

79. R. Helm, *Lucian und Menipp*, Leipzig y Berlín, 1906, pp. 227 ss.

piedra angular del cinismo.⁸⁰ Con ello se pretende minar la opinión de la masa respecto a la riqueza y el lujo.⁸¹ Y no acaba aquí la oposición cínica: se ataca la gloria, las comodidades y el placer, considerándolo algo peor que la locura.⁸²

Para conseguir la liberación del dolor (D. L., VI, 86) debe buscarse la *αὐτάρχεια* (D. L., VI, 11): la autosuficiencia se convierte así en ideal del cínico. Sólo con ella puede disfrutarse de auténtica *ἐλευθερία*, y el que es autosuficiente es libre, no importa que sea esclavo o señor. Al mismo tiempo, hay que sentirse satisfecho con lo que el destino ofrezca: *χρῶ τοῖς παροῦσιν*.⁸³

Esta autosuficiencia se alcanza a través de un rigorismo moral que cristaliza en trabajo y esfuerzo: el amor no es más que “una ocupación de ociosos” (D. L., VI, 51) y no tiene ningún sentido que lo eleve por encima de las demás necesidades fisiológicas. Heracles, el héroe que benefició a la humanidad con sus múltiples trabajos, se convierte en modelo de la vida “ascética” del cínico (D. L., VI, 71). Siguiendo su ejemplo hasta las últimas consecuencias se quemó vivo el cínico Peregrino Proteo.

Frente a este caso extremo nos consta la existencia de cínicos más moderados, que no se oponían tan radicalmente a todo lo cómodo y agradable y trataban de llegar a un acuerdo entre lo ideal y la realidad en la vida.⁸⁴ De esta corriente son ejemplo Bión y Teles. Bión, que no en vano recibió las enseñanzas del hedonista Teodoro, deja de recomendar las privaciones y prefiere limitarse a la doctrina de adaptación a las circunstancias: *εὐπορία, διάσπειλον, ἀπορία σὺσπειλον* son los términos utilizados por Teles.⁸⁵ La opulencia carece de sentido cuando la situación no lo permite: del mismo modo que los guerreros sólo empuñan las armas cuando se acercan los enemigos, el filósofo debe saber acomodarse a los malos momentos. Este cinismo moderado —que aconseja “apretarse el cinturón” cuando es necesario y utilizar la filosofía para poner al mal tiempo buena cara— reaparece en el siglo II d. J. C. en la figura de Demónax, que, según cuenta Luciano, respondió a unos que le reprochaban el que comiera pasteles: *οἶει... τοῖς μωροῖς τὰς μελίττας τιβέναι τὰ κηρία*;⁸⁶

El ideal de la autosuficiencia y de la libertad impone la necesidad de abrir los ojos al mundo para que contemple su propia idiotez: ello lleva ya a los primeros cínicos a apartarse del frío racionalismo y usar de lo extravagante y paradójico para sus fines. La sobriedad socrática se convierte en una huida constante de las comodidades y en una vida de mendigo. No en vano llamó Platón a Diógenes “un Sócrates vuelto loco”

80. Iul., VI, p. 188 a.

81. Stob., *Flor.*, IV, pp. 31, 33 (744, 9 H); III, pp. 1, 28 (13, 7 H), 10, 37, 41 (417, 5; 418, 14 H); Epict., X, pp. 24, 7.

82. D. L., VI, pp. 11, 72, 3; IX, p. 101; Epict., I, pp. 24, 6; Teles, V, p. 49 H; Eus., *Praep. eu.*, XV, p. 13.

83. Phil., *De sap. lib.*, 18 (122), p. 464 M; Crat., ep. 34, p. 1 H; Plut., *De superst.*, p. 170 c; Luc., *Dial. de mort.*, p. 26; Teles, pp. 10, 6 H.

84. Hense, *Rh. Mus.*, XLVII, pp. 239 ss.; Gerhard, *op. cit.*, pp. 41 ss.; *Archiv. f. Religionswissenschaft*, XV, pp. 390 ss.

85. Teles, II, pp. 11, 4; Heinze, *Rh. Mus.*, XLV, p. 514.

86. Luc., *Dem.*, p. 52.

(D. L., VI, 54). Diógenes distorsiona todo el programa socrático haciendo ascetismo de la moderación, *παρρησία* de la *ειρωνεία*, *ἀπάθεια* de la *σωφροσύνη*, *ἀναίδεια* del noble desinterés del ateniense por la opinión del vulgo. Como ha dicho Ferrater, "la vida entera del filósofo cínico... no tenía otro fin que resistir con el desprecio, destruir el caparazón vetusto de una sociedad moribunda".⁸⁷

El cínico, provisto de manto y de zurrón, pulula por calles, plazas y edificios públicos; come pan, higos, habas, cebollas y ajos y bebe agua con la mano.⁸⁸ Repudia las facilidades de la vida civilizada⁸⁹ y copia en lo que puede la de los animales y el hombre primitivo que todavía desconocía el fuego.⁹⁰ Diógenes intentó comer carne cruda, pero parece que no logró acostumbrarse a ella (D. L., VI, 34 y 76). En su lucha por la *ἀπάθεια* el Sinopense se entrega a las más extraordinarias pruebas de endurecimiento y tolerancia del dolor (D. L., VI, 23, 24, 58, 54 y 35); en verano se revolcaba sobre las arenas ardientes y en invierno abrazaba las estatuas heladas y cubiertas de nieve.

El hecho de desvincularse de todo lo que parece valioso a los ojos de los demás hombres, lleva consigo la anulación de los lazos éticos y sociales, tanto para el hombre como para la mujer, ya que la emancipación femenina es la consecuencia natural de la doctrina de la libertad: basta leer las noticias que nos han llegado acerca de Hiparquia.⁹¹ Diógenes combate públicamente el matrimonio y predica el amor libre y la comunidad de hijos (D. L., VI, 69 y 72).

El cínico ha de vivir sólo para sí, para su perfeccionamiento en el cumplimiento de sus fines, libre de los compromisos que la sociedad organizada impone.⁹² De la misma manera que ataca los vínculos familiares, combate los que unen a una comunidad política determinada, a una patria.⁹³ Muchos cínicos eran de humilde nacimiento y ello los hacía más virulentos a la hora de atacar el sistema establecido. Con razón G. B. Donzelli califica esta doctrina de "una ideología 'contestataria' del siglo IV a. J. C."⁹⁴ que repudia todo concepto histórico de *πόλις* y *νόμος*:

καὶ μὴ [τ] ε
πόλιν ἡγεῖσθαι μηδεμίαν ὦν
ἐπιστάμεθα μήτε νόμον.

(Filodemo, Pap., 339, col. X)

87. Ferrater Mora, art. cit., p. 23.

88. D. L., VI, pp. 13, 105; Epict., III, p. 22, 10; D. L., VI, pp. 22, 76, 96 ss.; Luc., *Vit. auct.*, p. 9; D. L., VI, pp. 25, 48, 85, 86 y 90.

89. D. L., VI, pp. 37, 52, 55.

90. Dio Chrys. VI p. 206.

91. Epict., III, pp. 22, 62 ss.; Philodem., *De Stoic.*, IX, p. 14; D. L., VI, p. 96.

92. Epict., III, pp. 22, 69.

93. D. L., VI, p. 93; Luc., *Vit. auct.*, p. 9.

94. G. B. Donzelli, "Un'ideologia 'contestataria' del secolo IV a. C.", *SIFC*, XIII, fasc. 1-2, p. 220.

Frente al concepto de ciudadano el cínico opone el de cosmopolita,⁹⁵ frente al de vida de acuerdo con la ley el de vida conforme a la naturaleza. La meta se configura, piensan algunos, como un solo rebaño bajo un solo pastor.⁹⁶ Más acertadamente piensa Donzelli que la *ὀρθή πολιτεία ἢ ἐν κόσμῳ* de los cínicos “e forse più un mondo idealizzato che non un approdo raggiungibile: in essa il cinico amava rappresentarsi come ristabilito l'equilibrio di valori primigenii, turbato e sconvolto nella πόλις storica. C'è un fondo utopistico in questo viaggio alla ricerca di un favoloso paradiso perduto. Ma questa ‘eterna illusione’, che accomuna il Cinismo a tutte quelle dottrine che tentano di risolvere le antinomie della realtà umana in termini puramente umani, è anche la sua ricchezza: nella protesta contro una deludente realtà che nasce de tale illusione, si è spesso riconosciuto l'umanità ‘storica’, con le sue inquietudine e le sue aspirazioni ad una umanità più vera”.⁹⁷

En su entusiasmo por lo natural el incesto de Edipo y la antropofagia dejan de asustar a Diógenes.⁹⁸ Además, y a pesar de la reflexión de Filodemo,⁹⁹ el cinismo se manifiesta en contra de la pederastía (D. L., VI, 65).

Respecto a la actitud del movimiento frente a la religión puede afirmarse que se caracteriza por una oposición a los dioses y al culto de la masa, que, en sus manifestaciones más extensas, adquiere el aire de irreligiosidad (D. L., VI, 27, 42 y 64), pero que, en general, se limita a negar la pluralidad y antropomorfismo de los dioses,¹⁰⁰ abogando por un monoteísmo vacío de contenido espiritual. Gracias al testimonio de Cicerón (*de nat. deor.*, I, 13, 32) sabemos que Antístenes *in eo libro qui Physicus inscribitur popularis deos multos naturalem unum esse dicens tollit uim et naturam deorum*. La virtud es el único medio de rendir tributo a esta divinidad y no el sacrificio, del que ésta no tiene necesidad alguna. También los misterios aparecen como algo desprovisto de sentido, porque proclaman una inadmisibles preferencia del iniciado.¹⁰¹

La misma crítica se hace a las plegarias y a cualquier tipo de ofrendas, así como a los banquetes rituales, en los que se pide la salud y se actúa contra ella.¹⁰² La superstición, la interpretación de los sueños y los oráculos no constituyen sino pruebas de la tontería humana y no merecen sino burlas (D. L., VI, 24, 43 y 48). El cinismo, sin embargo, se aprovecha de esas creencias del pueblo para actuar sobre él mediante explicaciones alegóricas de los mitos.¹⁰³

Si estúpido parece el culto a los dioses, no lo parece menos el culto a los muertos. Famosa es la paradoja de Bión: se quema a los muertos como si nada sintieran y luego se les llama como si todavía conservaran sensa-

95. D. L., VI, pp. 63, 72, 93, 98; Luc., *Vit. auct.*, p. 8; Meleagr., A.P., VIII, pp. 417, 5.

96. Plut., *De Alex. uit. ac fort.*, p. 6.

97. Donzelli, *art. cit.*, p. 251.

98. D. L., VI, p. 33; Dió Chrys., X, p. 305.

99. Philod., *De Stoic.*, VIII, p. 11.

100. Philod., *Peri euseb.*, p. 72 Gomperz; Cic., *De nat. deor.*, I, pp. 13, 32; C. Miralles, “Los cínicos, una contracultura...”, pp. 370 s.

101. Iul., VI, p. 200 a; D. L., VI, pp. 105, 39.

102. Luc., *De sacr.*; D. L., VI, pp. 28, 39, 42, 63.

103. G. Krische, *Forschg. a. d. Gebiete d. alt. Philosophie*, Gött., 1840, I, p. 243.

ciones.¹⁰⁴ Algunos cínicos optaron por el suicidio: Diógenes (en una de las versiones que de su muerte nos han llegado), Metrocles, Menipo, Demónax, Peregrino...¹⁰⁵ Raras veces, en cambio, aparece consignada como una suerte la muerte de todo el género humano.¹⁰⁶

Constante del modo de actuar del cínico es la sinceridad absoluta (*παρρησία*) que lleva a llamar a cada cosa por su nombre. Muchísimos son los ejemplos conservados, la mayoría referidos a Diógenes, en los que el cínico se dirige a su interlocutor demostrando "no tener pelos en la lengua". El *ὄχι ἀισχύονη* que regía su modo de vida, colorea también sus sentencias y sus ataques.¹⁰⁷ Ya Antístenes atacaba en su *Político* a Alcibíades, a Pericles y a los hijos de éste último, y "dedicaba" a Platón una obra de título obscuro (*Σάθων*). Bión arremete contra Sócrates y Alcibíades, etcétera.¹⁰⁸ Pero no se reducen a las personalidades de la política o de la filosofía las arremetidas del cínico: el atleta, la hetera, el efebo, el hombre de la calle, peligran cuando pasan por su lado, pues probablemente nada les va a librar de una inconveniencia.

Y sin embargo, el cínico no actúa por odio ni por rencor, sino con el fin de obligar a los hombres a hacer examen de conciencia. Es un apóstolado singular, que se apoya en el revulsivo, pero apóstolado al fin. El cínico se considera *κατάσκοπος*, un enviado de Zeus para mostrar a la humanidad el bien y el mal y, por muy desagradable que resulte a primera vista su conducta, late detrás de ella la *φιλανθρωπία*. El cínico es consejero (*σοφρομιστής*) y médico, y no duda, como Crates, en penetrar en las casas sin ser llamado, ofreciendo consuelo y solución a los problemas (D. L., VI, 86).

El cínico auténtico tiene una conciencia muy clara de su misión, de ahí la importancia que se da a sí mismo: Menipo hacía decir a Diógenes en su *Diogénous prásis* que sabía "gobernar a los hombres"¹⁰⁹ y este tono se nota en muchas de las sentencias que Laercio atribuye al Sinopense.¹¹⁰ Este orgullo, esta suficiencia son atributos del auténtico cínico, que se siente en poder de la verdad y no duda en arremeter desvergonzadamente contra los que todavía viven cegados por la ilusión.

Resumiendo lo dicho, podemos concluir con estas atinadas palabras de Bernays acerca del cinismo: "Incluso en sus más elevados representantes no es sino la protesta práctica de determinados hombres contra los sufrimientos, necesidades y pecados de una civilización petrificada en formas inanimadas, destinada al hundimiento, y un intento de salvar al individuo del general naufragio".¹¹¹

104. D. L., IV, p. 48; VI, pp. 52, 79; Luc., *Charon.*, p. 22; *De luctu; Demon.*, p. 66.

105. D. L., VI, pp. 76, 95, 100; Luc., *Dem.*, p. 65; *De mort. Peregr.*

106. Ps. Diog., ep. 47 H.

107. D. L., VI, pp. 4, 7, 8, 24, 26, 32, 40, 43, 44, 45, 67, 90; D. L., VI, pp. 6, 43, 63, 90, 102; Xen., *Conu.*, II, p. 13; Athen., XI, p. 507 a; Luc., *De mort. Peregr.*, p. 18; *Vit. auct.*, p. 8.

108. Athen., V, p. 220 d; XIII, p. 589 e; D. L., III, p. 35.

109. D. L., VI, p. 29; Phil., *De sap. lib.*, p. 123 (465 M).

110. D. L., VI, pp. 33, 43, 74.

111. *RE*, XII, pp. 23, 25-33.

7. LAS VIRTUDES CÍNICAS

Hemos visto ya en páginas anteriores el concepto cínico de *areté*, cuya consecución debía constituir el fin de la vida del filósofo, puesto que sólo a través de ella podía obtenerse la felicidad. Para llegar al ideal de *areté* el cínico tenía que adoptar y poner en práctica una serie de valores morales que suponen en la mayoría de los casos una innovación dentro del panorama de la ética griega. Los nombres no son nuevos, pero sí suele serlo la interpretación que de los mismos hacen los cínicos.

Desde sus primeros representantes (Antístenes, Diógenes) el cinismo se apoya en la *autárkeia* (= autosuficiencia, independencia). El término aparece ya en Demócrito (246) con claras implicaciones filosóficas y Platón, en un pasaje del *Filebo* (67 a), lo aplica al dios supremo. En el *Lysis* (215 a) dice del hombre bueno que es "suficiente a sí mismo" (*ικανός αὐτῷ*). En la *República* (II, 369 b) vuelve sobre la idea, usando esta vez la palabra: el hombre bueno tiene en sí todos los recursos suficientes para una vida buena (*ιάλιστα αὐτὸς αὐτῷ αὐτάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν*). El término estaba destinado a conocer una enorme fortuna dentro del ámbito del siglo iv y del helenismo.

No es raro: las filosofías de esta época eran esencialmente filosofías de escape y el cultivo de la autarquía ofrecía un medio inmejorable para rehuir la circunstancia. Dejó, pues, de ser consecuencia natural de la actividad del filósofo (en este sentido, Sócrates es un ejemplo supremo de independencia) para convertirse en un escudo que había que procurarse a toda costa para oponerlo a los dardos de la Fortuna. Este concepto negativo de la autarquía es el que prevalece en el cinismo: esta independencia de todo se convierte en piedra angular del evangelio predicado por el Sinopense. En cambio, Platón y Aristóteles habían limitado su ideal de autarquía, postulando la necesidad de lazos sociales y políticos. Sócrates, con toda su independencia interior, aceptó los privilegios y la responsabilidad de la ciudadanía hasta la muerte. He aquí lo que hubiera resultado inconcebible para Diógenes, que se proclama "cosmopolita"¹¹² y reparte su vida entre Atenas, Corinto, Mégara, Síndico, Olimpia, Egina, Creta... sintiéndose en todas partes como en casa.

El cínico se asegura su autarquía interior mediante el ascetismo y el trabajo: con ello, como dice Ferguson,¹¹³ obtiene la deseada inmunidad frente a lo peor que las circunstancias puedan traer. A partir del momento en que, con Zenón, el estoicismo se aparta del cinismo, la autarquía se convierte en punto cardinal de la nueva doctrina. Por su parte los epicúreos, a pesar de que no simpatizaban en absoluto con los cínicos, buscaban la autarquía tan insistentemente como ellos.

Con la figura de Crates la *philanthropía* adquiere un papel preponderante dentro del cinismo: Bailly la entiende como "sentiments d'humanité,

112. D. L., VI, pp. 38, 63, 72; Epict., III, pp. 20, 47; Luc. *Vit auct.*, p. 8.

113. J. Ferguson, *Moral Values in the Ancient World*, Londres, 1958, p. 148.

de bonté". El sustantivo¹¹⁴ empieza a aparecer en textos del siglo iv.¹¹⁵ Según Diógenes Laercio (III, 98) puede manifestarse de tres formas: una presteza en salir al encuentro y saludar a la gente personalmente, la caridad hacia las necesidades del prójimo y la generosa hospitalidad. En un principio parece que vino a significar algo así como "la solicitud de los dioses hacia los mortales". Plutarco, al que Hirzel llama "el apóstol de la filantropía", aplica repetidamente el término a los dioses. Era predicado preferentemente de las divinidades populares: Jenofonte y Luciano lo aplican a Prometeo, Isócrates a Heracles, Eliano a Asclepio.

A partir de este origen pasó a utilizarse como virtud de los reyes: Jenofonte lo aplica a Agesilao¹¹⁶ y a Ciro,¹¹⁷ comprendiendo las ideas de φιλεῖν, εὐεργετεῖν, εὐνοεῖν. Isócrates a Evágoras¹¹⁸ y a Antipater.¹¹⁹ Plutarco y Diodoro lo usan en relación con Alejandro. Polibio ve en la filantropía el deber que tienen los reyes de conferir beneficios a sus súbditos.¹²⁰

Aristóteles¹²¹ nos habla de los vínculos naturales que unen a los animales con otras criaturas de su misma especie y utiliza la palabra φιλανθρωπία para referirse a este mismo lazo cuando se da en la especie humana: ya a fines del siglo iv el término había adquirido una notable popularidad y se usaba como nombre, adjetivo y adverbio. Aparece unas setenta veces en Demóstenes, empezando a aplicarse de una forma general a las relaciones del hombre con sus semejantes. Así explica Ferguson su significado: "It is almost defined as meaning one who by speech and act shows himself genial, kindly, and friendly to his fellows".¹²² No es ajeno a este auge la popularización de los φιλανθρωποι θεοί, como Heracles, el "santo patrón" del cinismo, y Asclepio, así como su utilización con fines propagandísticos por Filipo y Alejandro de Macedonia.

A fines del siglo iv ya se entiende por *philanthropía* un amor genuino hacia toda la humanidad, lo que los romanos llamarán *humanitas*. Claras son las palabras de Teofrasto: "Afirmamos que todos los hombres son parientes entre sí. Tenemos una común filantropía..."¹²³ Éste es el sentido que tiene para el cínico: la filantropía lleva a Crates a meterse en las casas, sin haber sido invitado, para dar buenos consejos. La filantropía empujaba a enjambres de filósofos errantes a recorrer las calzadas del Imperio, a pararse en la plaza de una ciudad de tercer orden, herida por un sol de justicia, y soltar allí un discurso con el que ganarse al auditorio para la auténtica filosofía.

También el estoicismo tendrá muy en cuenta el valor de ese principio.

114. El adjetivo φιλόανθρωπος aparece ya en el siglo v: recuérdese el *Prometeo encadenado* de Esquilo (vv. 11, 28).

115. Xen., *Cyr.*, I, pp. 4, 1; Isocr., p. 105 d; 106 a; Dem., pp. 507, 26; 490, 7, entre otros.

116. Ages., I, p. 22.

117. *Cyr.*, I, pp. 2, 1; 4, 1; IV, pp. 2, 10; VIII, pp. 2, 1; 4, 7; 7, 25.

118. Isocr., II, pp. 11, 15; IX, p. 43.

119. Isocr., IV, pp. 114, 16.

120. Ferguson, *op. cit.*, p. 104.

121. *Et. Nic.*, VIII, pp. 1155 a 18.

122. Ferguson, *op. cit.*, p. 107.

123. Porfirio, *De Abst.*, III, p. 25; Stob., II, pp. 7, 13.

Cuando los judíos hubieron sucumbido ante el poder de la cultura helénica, en tiempos de los diadocos, algunos literatos hebreos se aficionaron al concepto, empezando así a cobrar importancia en el pensamiento greco-judaico.¹²⁴

Por último conviene dedicar unas palabras a un nuevo valor moral introducido por el movimiento y que pasará a caracterizarle de forma definitiva. Se trata de la *ἀναίδεια*, la desvergüenza, el impudor: este término, procedente del campo no filosófico (véase, por ejemplo, su uso en Sófocles, *Electra*, 607, o en Eurípides, *Medea*, 472), es utilizado por Platón en su *Fedro* (254 d) como oposición a la *Αἰδώς* (= pudor, vergüenza). Tiene un evidéntísimo sentido negativo, en cuanto que es lo contrario de una virtud reconocida y ensalzada desde los tiempos de Homero. Dentro del programa de inversión de valores de Diógenes, la *aidós* es uno de los primeros que caen. La *anaídeia* se convierte, pues, en norma de conducta de Diógenes y de los cínicos que más de cerca siguen sus pasos. Basta echar un vistazo a algunas de las anécdotas recogidas por Laercio¹²⁵ para comprobar con qué programática desvergüenza se comportaba en público el Sinopense. Este "no avergonzarse de nada" no debe entenderse, sin embargo, como un "poder hacerlo todo": su alcance debe limitarse teniendo en cuenta que se refiere a los actos naturales. De hecho, consiste en un ataque fulminante a los tabús reinantes en toda sociedad. Nada que sea natural tiene por qué ocultarse: en última instancia, la *anaídeia* cínica hunde sus raíces en la sustitución del *nómos* convencional e hipócrita por la *physis*. Cuenta la leyenda que fue la *anaídeia* reinante en las relaciones íntimas de la pareja cínica formada por Crates e Hiparquia lo que decidió a Zenón, discípulo de aquél, a apartarse del cinismo y fundar el estoicismo.

8. CINISMO Y ESTOICISMO

Ello nos lleva a considerar las relaciones entre ambas doctrinas. Uno de los problemas que se nos ofrecen a la hora de vincular un texto a la corriente cínica consiste en el hecho de que muchas veces resulta muy difícil trazar la línea divisoria entre esta doctrina y el estoicismo. Ambos movimientos tienen un origen común y en común conservan muchos puntos de vista. *Apátheia*, *autárkeia*, *philanthropía* son términos empleados con contenido prácticamente equivalente por estoicos y cínicos. Ascetismo y trabajo eran la base de la virtud tanto para unos como para otros. Ferguson llega a decir, muy acertadamente, que los cínicos se confunden muchas veces con el ala izquierda del estoicismo. Epicteto, por ejemplo, está fuertemente imbuido por el pensamiento cínico y alaba su espíritu de paciente tolerancia del dolor.¹²⁶ Incluso Filón, que, aparentemente, desprecia a los cínicos de su tiempo, organizó su pensamiento ético de acuerdo

124. Ferguson, *op. cit.*, p. 110.

125. D. L., VI, p. 69.

126. Arr., *Epict.*, III, pp. 22, 100.

con el ala cínica del estoicismo y no faltan evidentes paralelos entre su lenguaje y el de Musonio Rufo.¹²⁷

¿Dónde residen, pues, las diferencias? En primer lugar hay que dejar bien sentado que ambas doctrinas sólo presentan analogías en el plano de la ética. En efecto: a fuerza de buscar una solución "radical" el filósofo cínico acabó por hallarse desligado de todo. Nada quedó por negar: ni el conocimiento, ni la vida civil, ni la posibilidad de una ayuda. Como todo radicalismo, el cinismo se suicidó. En cambio, el estoicismo abandonó muy pronto las limitaciones dentro de las que se había encerrado el movimiento del que había tomado el punto de partida, y pasó a interesarse por temas que rebasaban ampliamente el ámbito de la moral: el estoicismo alberga pretensiones mayores y se forma una imagen del cosmos. Creyó, como ha dicho Ferrater Mora, que es posible afrontar la violencia de las aguas sin empeñarse en remontarlas y sin dejarse ir a la deriva. Simplemente, resistiéndolas. Como consecuencia de ello, contrariamente a los cínicos, los filósofos estoicos no ridiculizaban el conocimiento, incluso pretendían "salvarlo".¹²⁸ Por lo que hace referencia a estas cuestiones no existe problema de atribución: pertenecen al campo estoico. Pero, ¿qué ocurre con la ética?

Hemos visto ya que el fin perseguido por los cínicos es "vivir conforme a la virtud" (D. L., VI, 104). Como harán luego los estoicos, dividen las diversas actividades humanas en virtuosas, viciosas e indiferentes (D. L., VI, 105). En cambio, como ha puesto de relieve Rist,¹²⁹ difieren de Zenón al contemplar los actos indiferentes como *totalmente* indiferentes: basta con que el sabio persiga la virtud y huya del vicio. No era tan simple la posición de los estoicos, que pronto empezaron a introducir distingos en este campo en principio neutro, al considerar que ciertos actos tenidos en principio por indiferentes, "tendían" hacia la virtud, y otros hacia el vicio.

Además el estoico lima, hasta hacerlo desaparecer casi por completo, el ideal diogénico de *anaídeia*: la conducta desvergonzada del Sinopense no tenía nada que ver con el ideal de vida de un Séneca o de un Marco Aurelio. Desaparece así el carácter eminentemente popular del cinismo: el estoicismo tiende a ser una doctrina de círculo aristocrático, y cuando desciende a la plaza, a la calle, lo hace cediendo de nuevo a sus antecedentes cínicos. Los Fabios, Crispinos y Estertinios improvisadores de diatribas, a pesar de que se califican a sí mismos de "estoicos", tienen mucho de cínico en su forma de hacer propaganda filosófica.

Si damos una ojeada a la historia del estoicismo, descubriremos que su relación con el cinismo se transformó según las épocas y los representantes de este pensamiento: nació en el seno del diogenismo, con la secesión de Zenón, discípulo de Crates. Zenón y Crisipo se mantuvieron, sin embargo, fieles en muchos aspectos al pensamiento originario. Con Panecio (siglo II a. J. C.) las cosas cambian. En efecto, Cicerón nos dice de él que huyó de la *tristitia* y de la *asperitas* de la secta estoica, de la cual, a pesar de

127. Ferguson, *op. cit.*, p. 53.

128. Ferrater Mora, *art. cit.*, p. 25.

129. Rist., *op. cit.*, p. 53.

ser su *princeps, degeneravit*.¹³⁰ Introdujo la idea de que vivir de acuerdo con la naturaleza es vivir de acuerdo con la naturaleza individual, pero sin violar la universal. Ello supone una seria atenuación del rigorismo primitivo. Ésta fue la versión del estoicismo que tuvo éxito entre la intelectualidad romana.

En cambio, con Epicteto (siglo I d. J. C.) el estoicismo vuelve a aproximarse a su origen, si bien, la imagen que del cinismo nos presenta el liberto de Nerón está muy espiritualizada; tanto, que recibe un cierto sentido religioso, casi místico, que ha hecho pensar a algunos que el filósofo no desconoció el cristianismo.¹³¹

Por otra parte, el estoicismo conservó siempre un cierto carácter de escuela, con una dirección "oficial" que se prolongó en forma de sucesiones durante mucho tiempo. No así el cinismo, que jamás disfrutó de una cabeza oficial: cada cínico obraba libremente, según su parecer, sin sujetarse a un programa estricto o a unas directrices dadas. Cada cual realizaba en su vida la *kynikòs bios* de la que habían dado ejemplo Diógenes y Crates, y trataba de ganarse a los profanos para que hicieran lo mismo. Hoy, cuando utilizamos la palabra "cinismo", estamos realizando una abstracción a partir de una serie de notas que configuran la actividad de ciertas personas: de hecho puede afirmarse que el cinismo no existió nunca. Sólo hubo cínicos.

130. R. Cantarella, *Storia della letteratura greca dell'età ellenistica e imperiale*, Firenze-Milán, 1968, p. 169.

131. R. Cantarella, *op. cit.*, pp. 236 s.