Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Unidad de Posgrado

El «*perro sabio y celestial*» incomodado por el «*búho filosófico*»

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía

AUTOR

Luis Fernando MUÑOZ CABREJO

ASESOR

Dr. Gilberto Indalecio BUSTAMANTE GUERRERO

Lima, Perú

2020



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Muñoz, L. (2020). *El «perro sabio y celestial» incomodado por el «búho filosófico»*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

HOJA DE METADATOS COMPLEMENTARIOS

Código ORCID del autor	https://orcid.org/0000-0002-3759-1671
DNI o pasaporte del autor	07916690
Código ORCID del asesor	https://orcid.org/0000-0001-68898804
DNI o pasaporte del asesor	09157042
Grupo de investigación	___
Agencia financiadora	___
Ubicación geográfica donde se desarrolló la investigación	Perú, Lima, Pueblo Libre Entre los 12° 4' 34.499'' de latitud sur y los 77° 4' 19.393'' de longitud al oeste del meridiano de Greenwich.
Disciplinas OCDE	Filosofía https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.01

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE
SAN MARCOS
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

UNIDAD DE POSGRADO
ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE
GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER

A los diez días del mes de diciembre de dos mil veinte, siendo las 16.00 horas, vía Skype, se reunió el Jurado de Grado integrado por los profesores Dr. Raimundo Prado Redondez (Presidente), Dr. Gilberto Bustamante Guerrero (Asesor), Dr. Jaime Villanueva Barreto (Informante) y Mg. Carlos Viaña Rubio (Informante) para calificar la sustentación de la tesis titulada **El «perro sabio y celestial» incomodado por el «búho filosófico»**, presentada por el señor **Luis Fernando Muñoz Cabrejo** Bachiller en Filosofía, para optar el Grado de Magíster en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía.

Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, éste acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Posgrado.

Excelente (20)

Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Magister en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía al bachiller **Luis Fernando Muñoz Cabrejo.**

El acto académico de sustentación concluyó a las 18:00 horas.

Dr. Raimundo Prado Redondez
Presidente
Profesor Emérito

Dr. Gilberto Bustamante Guerrero
Asesor
Profesor Emérito

Dr. Jaime Villanueva Barreto
Informante
Profesor Asociado D.E.

Mg. Carlos Viaña Rubio
Informante
Profesor Auxiliar T.P.

ÍNDICE

RESUMEN ..... **III**

ABSTRACT ..... **IV**

INTRODUCCIÓN **5**

SÓCRATES, MAESTRO DEL *«CAMINO PROPIO»* **12**

1.1. Sócrates, ciudadano. 13

1.2. Sócrates, personaje literario. 26

1.3. Sócrates, filósofo de múltiples *«máscaras»*. 31

1.4. La *«sabiduría»* socrática. 45

EL LEGADO SOCRÁTICO Y LOS CÍNICOS **61**

2.1. Antístenes, maestro de retórica. 66

2.2. Antístenes y la permanencia en el *«camino propio»*. 73

2.3. El singular *«camino»* de *«salvación»* de Antístenes. 88

DIÓGENES, EL AUTÉNTICO *«CÍNICO»* **99**

3.1. Diógenes, trágico y autor de tragedias. 108

3.2. Diógenes y la filosofía. 141

3.3. Diógenes, el *«Sócrates enloquecido»*. 155

3.4. Diógenes, el auténtico *«perro»/κύων*. 222

CONCLUSIONES **233**

BIBLIOGRAFÍA **238**

RESUMEN

Sócrates, sería el iniciador de un *«camino»/ ὁδός* particular y novedoso para alcanzar la *ἀρετή/ «virtud»*, la *«felicidad»/ εὐδαιμονία* y por ende, la *«salvación»/ σωτηρία*. Un «*camino*» que ha transitado toda su vida obedeciendo la *«voz»* del *«δαιμόνιον»,* que bien podría ser la *«voz»* de la *«divinidad»* o de su *«conciencia»*.

Antístenes, «*continuará*» coherente y consecuente ese novedoso «*camino*», afirmando que él sí sabía quién escogía e indicaba el «*camino*» por donde transitaba: era la *«voz»* de su «*conciencia*», de su «*intelecto»/ νοῦς*.

Años después, Diógenes de Sinope discípulo de Antístenes, sería quien termine por radicalizar dicho *«camino»*, renunciando y modificando la *«legalidad vigente»/τὸ πολιτικὸν νὸμισνα*, en estricto cumplimiento de la *«voz»* de su *«conciencia»* y la del *«dios»* que mora y habla en Delfos. Y terminará despojándose de la *«máscara»/πρόσωπον* humana-cultural, y quedándose con la apariencia animal/*ζῷο,* la del conocido y familiar *«perro»/ κύων,* convirtiéndose así en el verdadero y auténtico *κυνικός/ «cínico»*, y el último representante del filosofar trágico, de cepa tradicional y auténticamente griega.

Palabras clave: perro, perruno, cínico, Diógenes, sinvergüenza

ABSTRACT

Socrates would be the initiator of a new and peculiar *«path»/ ὁδός* to achieve *«virtue»/ ἀρετή*, *«happiness/ εὐδαιμονία»* and consequently, *«salvation»/ σωτηρία*. A «path» walked by him through his entire life obeying the *«voice»* of the *«δαιμόνιον»*, that might very well be the voice of the *«divine»* or his own *«consciousness»*.

Anthistenes would follow up coherent and consistently on this new *«path»*, claiming knowingly that what chooses and points the «path» to follow is the *«voice»* of his own *«consciousness»*, of his *«intellect»/ νοῦς*.

Years after, Anthistenes's disciple, Diogenes of Sinope will be the one to radicalize the path by resigning and modifying the *«current legislation»/ τὸ πολιτικὸν νὸμισνα*, in strict compliance of his consciousness's voice and the one of the god that dwells and speaks in Delphi. To end up wearing off the human and cultural *«mask»/ πρόσωπον*, preserving the known and familiar animal *appearance/ ζῷο* of *«dog»/ κύων*, becoming this way the true and authentic *κυνικός/ «cynic»*, and also tragic philosophy's last representative of authentic traditional greek breed.

Key words: Dog, canine, cynic, Diogenes, shameless.

INTRODUCCIÓN

En esta investigación me ocuparé del pensar y decir filosófico de Sócrates, Antístenes y Diógenes, representantes sobresalientes –mejor dicho, *«des-mesurados»*– de la cultura griega en su momento más caótico, aciago y desesperado como fue el período durante y posterior a la Guerra del Peloponeso, que demarcó el deterioro de la *πόλις* –fundamento de tan maravillosa y singular cultura–, y con ella su inevitable muerte.

El hilo que guiará la investigación se basa en la siguiente hipótesis: Sócrates sería el iniciador de un *«camino»/ ὁδός* particular y novedoso, apartado de las tradicionales costumbres de la *πόλις*, que sigue obedeciendo la *«voz»* de lo *«divino-misterioso»* o *δαιμόνιον*. Antístenes, a la muerte de su amado y contradictorio maestro, continuaría por el mismo *«camino»,* pero afirmando que es él quien lo ha escogido, escuchando la *«voz»* de su *«conciencia»,* de su *«intelecto»/ νοῦς,* sin intervención divina.

Y ochenta años después, Diógenes el peculiar discípulo de Antístenes, sería quien termine por radicalizar el *«camino»/ ὁδός* emprendido y enseñado por Sócrates, y recorrido disciplinada y religiosamente por su circunspecto y venerable maestro, renunciando y modificando la *«legalidad vigente»/τὸ πολιτικὸν νόμισνα*, en estricto cumplimiento de la *«voz»* de su *«conciencia»* y la del *«dios»* que mora y habla en Delfos.

Radicalización que lo llevaría en los últimos treinta años de su dilatada vida a despojarse de la *«máscara»/ πρόσωπον* humana-cultural, y quedarse en medio de la calle con la apariencia de animal/ *ζῷον* –nuestra primera y natural condición–, optando por la del conocido y cercano *«perro»/ κύων.* Y desde esa condición afirma entusiasta y alegremente –con la *«desvergüenza» o «desfachatez»/ ἀναίδεια* y la *«franqueza»/ παρρησία* con la que actuaba y hablaba–, que ese sería el único requisito para alcanzar la *ἀρετή/ «virtud»*, la *«felicidad»/ εὐδαιμονία* y por ende, la *«salvación»/ σωτηρία.*

La investigación presente consta de tres partes o capítulos. En el primer capítulo, me ocupo de Sócrates, que en la historia de la decadencia de la *πόλις* de Atenas y de la filosofía en particular, constituye todo un problema, pues, como no dejó ningún escrito, lo que sabemos de él es por fuentes indirectas –especialmente las referencias de sus discípulos como Platón, Jenofonte, Antístenes y también de sus adversarios como Aristófanes, Aristoxeno, Teléclides, Eupólides, entre otros–, lo cual ha contribuido a que su pensar y decir se hayan convertido en motivo de múltiples discusiones e interpretaciones.

Por tal razón, lo único que nos queda es elaborar especulaciones a partir de la figura que de Sócrates, convertido en personaje literario nos ha dejado Platón –el padre de la *literatura filosófica–,* quien inmortalizará a su amado maestro en sus célebres diálogos. En ellos, Sócrates es el filósofo que vive y quiere explicar la vida a través de conceptos, que se muestra como Sileno –lleno de *«máscaras»* y ambigüedades–, compañero de Diónisos que es también Apolo, que hiere con sus palabras, las que el hombre no puede entender ni aprehender con su mortal intelecto, pero que él habría logrado descifrar.

Ahora bien, el conocimiento que Sócrates ha logrado a través de la reflexión y el *pensamiento/ φρονεῖν,* apartado del común de los mortales, lo ha llevado a alejarse de los cánones tradicionales y mostrarse hasta el último momento de su vida seguro de sí mismo y consecuente con el *«camino»* que ha elegido para transitar por este mundo y efímera existencia, un *«camino propio»*, *«heroico»/ ἡρωῖκός,* completamente contestatario y disidente con la tradición. Y tomando distancia de las ambigüedades y *«conflictos internos»* de los personajes de su amigo y admirado Eurípides, presentará su propuesta, su *οἴμη/ «canto»*, su *«camino»/ ὁδός* o *«senda»/ οἶμος,* particular y novedosa de llegar a conquistar la *ἀρετή/ «virtud»*, la *«felicidad»/ εὐδαιμονία* y por ende, la *«salvación»/ σωτηρία.*

Sócrates, esta decisión y *«modus vivendi»* que demarca su *«camino propio»* y *«praxis filosófica»,* la atribuye a la *«voz»* de *«θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον/ algo divino y demónico»,* que desde niño escucha y le persuade sobre lo que debe hacer y ha realizado a lo largo de su vida: compartir con los demás dicha sabiduría, ya sea joven o viejo, forastero o ciudadano. Sobre todo, con los ciudadanos atenienses por la cercanía de origen y por el hecho de compartir las mismas preocupaciones, cuestión que ellos deben tomar

como el mayor bien que les haya otorgado el *θεός/ dios*, y que él gustoso repetiría así tuviese que morir muchas veces.

En el año 399 a. de C., Sócrates muere cumpliendo lo dispuesto por la *«ley»/ νόμος*, aunque el proceso y la condena hayan sido injustas, pero su singular *«sabiduría»,* su *«canto»* o *«camino»* de *«salvación»* perdurará en la memoria y conducta de sus discípulos. De tal manera que, el difunto Sócrates resucita, y no lo hace solo en las escuelas, sino también en los escritos de sus discípulos, quienes hicieron del venerado maestro el personaje principal de sus apuntes –en especial los platónicos–, que aparecía dialogando en el mercado y en el gimnasio con jóvenes y viejos, tal como acostumbraba a hacer en vida.

Sócrates, desde esta perspectiva, sería como un inmenso y enrevesado ovillo de hilo del que irán jalando diversos pensadores y filósofos, coloreándolo de variados tonos y matices en el transcurrir de la historia, para terminar por constituir, el tejido extenso, multicolor, destellante, hermoso y fascinante, que es la filosofía.

Así tenemos que con el transcurrir de los años sus seguidores se dispersaron en diversas direcciones, tendencias, posturas filosóficas o *«modus vivendi»*; de todas ellas, solo me referiré a la más antagónica con respecto a Platón –el más afamado seguidor del primer filósofo ateniense–, la de los llamados cínicos: Antístenes y Diógenes.

Platón hará de Sócrates la encarnación de la suprema *ἀρετή/ virtud y* la *μεγαλοψῦχία/ magnanimidad o magnificencia,* el nuevo arquetipo del ser humano capaz de crear una sociedad perfecta y eterna, del que se proclamará su profeta y mensajero poético; filosofar que se impondrá en la historia de la filosofía hasta nuestros días como un *«camino»* de *«salvación»* trascendental, anti-trágico.

El segundo capítulo está dedicado a la exposición del filosofar de Antístenes, quien será el que demarque el tránsito a la radicalización de la búsqueda del *«camino propio»* iniciado por Sócrates, renunciando a todos los vínculos cívicos para encontrar la *autosuficiencia/ αὐτάρκεια* del *«sabio», que* se basta a sí mismo y así se mantiene *«imperturbable»*, *«indiferente»* e *impasible/ ἀπαθής*, logrando *la tranquilidad o imperturbabilidad/ ἀταραξία* del alma o la paz interior, y con ella, la *libertad/ ἐλευθερία*, el bien más preciado entre los griegos; pero esta vez, se trata de una conquista de carácter individual al margen de la *πόλις*.

Ahora bien, la libertad obtenida ha sido a costa de mucho *esfuerzo/ πόνος* a través de un prolongado y disciplinado *ejercicio/ ἄσκησις*, que le permite vivir al *«sabio»* al margen de la común opinión de los demás mortales –afirma Antístenes–, *impopular y sin gozar de fama/ ἀδοξία.* Así, distanciado de las leyes establecidas por la *πόλις* –y sin ser afectado por juicios convencionales, sociales y morales, ni preocuparse por los cambios de fortuna–, el *«sabio»* vive alejado de la *δόξα/ opinión* de las mayorías, y opta por la *paradoja/ παράδοζαν*, proclamándose *κοσμοπολίτης/ ciudadano del mundo o de la naturaleza.*

En el tercero y último capítulo se cierra esta investigación de carácter histórico, hermenéutico y especulativo, en el que se trata de re-pensar el filosofar de Sócrates, Antístenes y Diógenes –situados en una época histórica muy agitada y angustiosa por la crisis que vivía la cultura griega–, analizando y comentando el pensar y actuar de Diógenes, el *«perro sabio y celestial»* que es incomodado y a la vez incomoda al *«búho filosófico»*, que no es otro que el egregio director de la *Academia*, que terminará llamándolo el *«Sócrates enloquecido»*.

Diógenes, en medio del descomunal desorden y caos que se experimentaba, supo seguir viviendo alegremente y al igual que su predecesor, buscó –sin perder su condición de *Homo religiosus–,* la *«salvación»/ σωτηρία,* pero, al elevado costo de renunciar a su condición humana que llegó a conocer y despreciar profundamente.

Y habiéndose despojado de la *«máscara»/ πρόσωπον* humana-cultural en el *delirium* del culto, y quedándose en medio de la calle con la apariencia y conducta de *«perro»/ κύων*, abierta y francamente mostró la esencia de su filosofar, que *«está determinado por un horror testicular del ridículo de ser hombre»*, para quien no guarda confianza alguna de renovación cultural y más bien, recomienda al ser humano de su época y al de los tiempos venideros, que lo más sensato es regresar a la condición natural y primigenia, la de *ζῷον/* animal.

Ahora bien, este reconocimiento de la animalidad en el hombre y afirmar que esta sería la esencia del hombre, no solo constituye la expresión más auténtica del filosofar trágico de cepa dionisíaca que recuerda la *procesión báquica/ κῶμος* primitiva, en la que los seguidores de Diónisos aparecían con *«máscaras»* de animales, que simbolizaban el animalizarse del hombre; sino que sería también el *«camino»* más

seguro para alcanzar la *«salvación»* rindiendo culto a Diónisos *«liberador»*, para usar un epíteto con el que los griegos designaban al dios del oráculo de Delfos.

El alejamiento e indiferencia de los asuntos políticos, en el transcurrir de los años, llevarán a estos filósofos a ser excluidos de las discusiones filosóficas comprometidas con los asuntos de la *πόλις*. Aristóteles, por ejemplo, embelesado por las premisas metafísicas de su noble maestro –al escribir la primera historia de la filosofía–, solo menciona a Antístenes para refutarlo en asuntos lógicos y no lo toma en cuenta en asuntos ético-políticos. Posteriormente, entre los romanos, y particularmente entre los judeo-cristianos no tendrán mayor cabida.

Por último, en los albores del mundo contemporáneo serán completamente desterrados de los estudios filosóficos por obra de Georg Wilhelm Friedrich HEGEL –el segundo gran historiador de la filosofía e inspirador de múltiples manuales sobre el tema–, quien sentenció como poseso y dueño de la verdad absoluta que, poco es lo que hay que decir acerca de los cínicos, ya que no imprimieron gran desarrollo a la filosofía ni supieron enseñar nada de relevancia, y más bien merecían el nombre de *«perros»*, por su desvergonzado decir y actuar.

Sin embargo, los estudios de Gustav Droysen sobre *Alejandro Magno* (1833) y su monumental obra *Historia del helenismo* (1877) cambiaron la visión de la historia del pensamiento y la cultura griega después de la muerte de Aristóteles y Demóstenes. Fue este joven historiador quien introdujo los términos *«helenismo»* o *«helenística»* para referirnos a un período de significación cultural propia y unitaria. Período muy crucial en la historia de Grecia y el Oriente, signado por el sincretismo cultural y el primer experimento de globalización, llevado a cabo por iniciativa de Alejandro, cuando ambas culturas estaban agotadas social y espiritualmente.

Muerte y vida, una vez más se encuentran asociadas y, en este ambiente de disolución y construcción, de angustia existencial, pues, el *«mundo se había puesto al revés»,* vivirán y desarrollaran su particular filosofar los representantes más destacados del cinismo; entre los que sobresale Antístenes, de quien se discute si fue precursor o fundador de la llamada escuela cínica; y, su atrevido discípulo, Diógenes. Filósofos sobre los que hay mucho que decir no solo por lo que representan en la historia de la filosofía sino por la vigencia de sus críticas y reflexiones en torno a la cultura humana;

más aún, en la actualidad, signada por la crisis y nihilismo en la que estamos sumergidos.

En este estudio, no pretendo hacer una historia del cinismo, puesto que esta ya ha sido realizada de manera estupenda y casi completa por el británico Donald Reynolds DUDLEY en su *Historia del cinismo*[1]; ni tampoco ocuparme de los detalles en torno a Diógenes y su repercusión cultural, cuestión que ha investigado y publicado en un estudio erudito Heirinch NIEHUES-PRÖBSTING[2]. Y, otros aspectos y temas relacionados con estos *«perrunos»* filósofos han sido minuciosamente tratados por John Moles, James Romm, Miriam Griffin, Derek Krueger, entre tantos; investigaciones que han compilado y editado Robert BRACHT BRANHAM y Marie-Odile GOULET-CAZÉ, en un voluminoso libro titulado *Los Cínicos.*

Mi intención es resaltar en el filosofar y pensar de los cínicos, particularmente en el quehacer de Antístenes y Diógenes, la *«palabra»* o la *«voz»* del ciudadano desilusionado, del desengañado o del desesperanzado. La *«palabra»* trágica y comediante del hombre griego –y no de cualquiera, sino del más sobresaliente, refinado, sensible y *«des-mesurado»*– que asiste a la muerte y sepultura de su magnífica cultura, la de la *πόλις*.

Triste y amargo sino que irremediablemente se cumple, de acuerdo a la voluntad del *«dios»* que vive y habla en Delfos, y del que no escapa ninguna cultura o creación humana, mortal. Situados en estas aciagas circunstancias, Antístenes y Diógenes, buscaron sin perder su condición de *Homo religiosus* y labrando su *«propio camino»,* la *«salvación»*/ *σωτηρία* de forma individual, al margen de lo que ya no existía, la *πόλις*.

Siguiendo este derrotero, tomo distancia del renombrado Carlos GARCÍA GUAL que en un escrito dedicado a los cínicos, a quienes indebidamente denomina *«secta»*[3], afirma que les dedica su atención, "no tanto con afán de precisar detalles históricos, como por el gusto de subrayar qué divertidos y sagaces a su modo fueron.

---

1 Cf. *Ob. cit.* Editorial Manuscritos. Madrid, 2018. pp. 10-232.

2 Cf. *"La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración".* En: BRACHT BRANHAM, R. & GOULET-CAZÉ, M. *Los Cínicos*. Editorial Seix Barral, S.A. Barcelona, 2000. pp. 430-474.

3 *«Secta»,* se refiere a un *conjunto* de seguidores de una parcialidad religiosa o ideológica. Los cínicos, constituyeron una expresión filosófica individualista de buscar la *«felicidad»* o *«salvación»,* siguiendo su *«propio camino»* al margen de la comunidad y sin interés alguno de persuadir o convencer a otros de seguir su *«camino»*, motivo por el que no les importaba tener seguidores. Por estas razones, también, difícilmente se pueda hablar de *«escuela»* para referirse a ellos, como suele hacerse equivocada y superficialmente. El filosofar y *«modus vivendi»* de Antístenes y Diógenes, expresan claramente, como demostraré en esta investigación, que no ando equivocado en mi conjetura y aserción.

También el humor es un arma dialéctica, como se ve en esas anécdotas, que le acreditan un puesto de honor en la literatura filosófica"[4].

Afirmaciones que a mi juicio, expresan su incomprensión del profundo pesar que experimentaron estos magníficos y *«des-mesurados»* exponentes de la fenecida cultura griega y su trágico y a la vez comediante *«modus vivendi»*, particularmente en Diógenes, como forma de mantener la alegría de vivir, aunque sean plenamente conscientes y lúcidos que todo estaba perdido, para siempre.

[4] Vid. *La secta del perro*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1996. p. 16

CAPÍTULO I

SÓCRATES, MAESTRO DEL *«CAMINO PROPIO»*

Sócrates, en la historia de la filosofía, constituye todo un problema, pues, como no dejó ningún escrito, lo que sabemos de él es por fuentes indirectas, lo cual ha contribuido a que su pensar y decir se hayan convertido en motivo de múltiples discusiones e interpretaciones. "Mucho se ha escrito sobre Sócrates –advierte sensatamente Víctor BROCHARD– …es posible que suceda lo mismo en el futuro…, jamás sin duda se dirá la última palabra sobre esta cuestión"[1]. Sin embargo, lo que no se puede negar –como lo hiciera Eugéne Gustav DUPRÉEL– es su real existencia, presentándolo como un personaje literario[2].

La multitud de testimonios y referencias sobre su existir, escritos por sus fieles discípulos, como Platón y Jenofonte, o por enemigos que lo caricaturizaron, como Aristófanes, Aristoxeno, Teléclides, Eupólides y Amipsias, entre otros; así como las referencias de Aristóteles, el primer historiador de la filosofía y, siglos después, la información que brinda DIÓGENES LAERCIO[3], nos permiten conocer al Sócrates realmente existente. Hombre de carne y hueso, ciudadano ateniense, desencantado de su *πόλις / ciudad-estado,* de rasgos físicos y espirituales muy singulares –entre los que

---

1 Vid. *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, 1945. p.13.

2 En *La légende socratique et les sources de Platon,* este helenista belga, después de un estudio minucioso y erudito sobre los diálogos de Platón, concluye que Sócrates es un "personnage romanesque consacré par la succés devenant de plus en plus populaire, se fait de plus en plus sympathique et son mérite va s'exaltant". (Vid. *Ob. cit.* Editions Robert Sand. Bruxelles, 1922. p. 419). Para él, Platón habría tomado como modelo para la creación de su novelesco y legendario personaje a Antifonte, célebre ciudadano ateniense y destacado orador como enemigo de la corrupta democracia de aquellos años, que lo llevaron a prestar valiosa y comprometida colaboración a los instauradores de la revolución de los Cuatrocientos, y que fue juzgado y condenado a muerte por los restauradores de la democracia, proceso que causó una gran impresión entre los atenienses de la época, como se puede comprobar en los escritos y comentarios de Tucídides y Aristóteles.
"Antifonte, era un hombre que por su capacidad no era inferior a ninguno de los atenienses de su época –cuenta y detalla TUCÍDIDES– y sí el mejor dotado para pensar y expresar sus ideas. Es cierto que voluntariamente no tomaba la palabra ante la asamblea popular ni en ningún otro debate, ya que resultaba sospechoso a las masas por su fama de habilidad oratoria; sin embargo, para quienes intervenían en los debates ante los tribunales o en la asamblea, no tenía igual a la hora de prestar ayuda a quien le pedía consejo…, fue acusado precisamente de haber contribuido a la instauración de aquel régimen, quien realizó, a mi modo de ver, la mejor defensa frente a una petición de pena capital que jamás se haya hecho hasta nuestros días". (Vid. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1997. VIII, 68. p. 700).
ARISTÓTELES, por su parte, reconoció a Antifonte como ejemplo de hombre virtuoso y magnánimo, de esa clase de hombres que se muestran "desdeñosos frente a las grandezas contrarias a la razón –anota en su *Ética Eudemia*–…. Por otra parte, en cuanto al honor, la vida y la riqueza, bienes que los hombres parecen buscar, no se inquietará por ellos, salvo por el honor; le afligirá el ser deshonrado por una persona indigna, y su mayor alegría es alcanzar el honor". (Vid. *Ob. cit.* Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1998. 1232b 5-15. / III, 5. pp. 480-481).

3 Cf. *Vidas de los filósofos ilustres*. Libro II, 18-47. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2007. pp.99-111.

sobresale su aguda observación y conocimiento de los hombres–, quizás muy semejante al admirado Antifonte en su proceder para con su amada Atenas.

"¿Acaso se podrá recuperar y reconstruir –se interroga Pierre HADOT–, algún día, lo que fue realmente? Me atrevería a decir: ¡en cierto sentido, poco importa!"[4]. En efecto, la tarea quizá sea imposible, y lo único que nos queda es elaborar especulaciones a partir de la figura que de Sócrates, convertido en personaje literario nos ha dejado Platón, el padre de la *literatura filosófica.*

Sócrates es el filósofo que vive y quiere explicar la vida a través de conceptos, que se muestra como Sileno –lleno de máscaras y ambigüedades–, compañero de Diónisos, que es también Apolo, que hiere con sus palabras, las que el hombre no puede entender ni aprehender con su mortal intelecto, pero que él, contradictoriamente, no acepta e impone su *«propio y nuevo camino»*, que transita por este mundo escuchando la *«voz»* del *δαιμόνιον/ lo demoníaco o cosas demoníacas,* que puede ser de la *«divinidad»* o la *«voz»* de su *«conciencia»*, de ese *«yo»* filosófico-especulativo que peligrosamente empieza a apartarse y desentenderse de las costumbres tradicionales de la *πόλις/ ciudad-estado.*

Sin embargo, Sócrates fue el *«bufón»* y *«comediante»*, que se hizo tomar en serio no porque conociera *«verdad»* alguna, ya sea para este mundo o el más allá, sino porque se mostró coherente con lo que había enseñado durante toda su vida. Concibió y practicó la filosofía no como una actividad académica, sino humana, es decir, hizo de ella, un *«modus vivendi»*. Mostrándose valiente en el momento de enfrentarse a las encrucijadas que se le presentaron en la vida, decidiendo por el *«camino»* que él juzgaba justo, asumiendo cada una de sus consecuencias.

1.1. Sócrates, ciudadano.

Σωκράτης / Sócrates era natural de Atenas, hijo de Sofronisco y Fenáreta, del demo de Alópece. Nació en el 469 a. de C., a diez años de la victoria definitiva de los griegos –al mando del espartano Pausanias– sobre los persas en Platea y durante un período en el que Atenas, la otra ciudad-estado decisiva para la victoria sobre el Imperio aqueménida, alcanzará la hegemonía en el mundo griego, presidiendo y ejerciendo el mando en la Liga Délica. "Los griegos, después de una prueba de fuego a la que pocos

[4] Vid. *Elogio de Sócrates*. Ediciones Paidós, S.A. Barcelona, 2008. p. 9.

hubieran sobrevivido –afirma exaltado Joseph CAMPBELL–…, estaban al borde del siglo más decisivamente productivo para la maduración de la mente humana en la historia del mundo… Podemos comprender, después de todos aquellos milenios de religión que habían precedido, qué asombro provocó en el mundo la maravillosa y terrena humanidad de la *polis* griega"[5].

La familia de Sócrates perteneció a la clase media baja, a juzgar por el arte ejercido por el padre, el de *λιθουργός / cantero* o *λιθουρξόος / escultor*, cuya ascendencia se hacía remontar hasta Dédalo, al igual que lo hacían los médicos, quienes afirmaban descender legendariamente de Asclepio. Genealogía mítica que explicaba que estos oficios se transmitiesen de padres a hijos, por lo que es probable que Sócrates hubiese sido instruido en este oficio, el cual nunca ejercería por preferir entregarse a la filosofía, actividad por la que no habría de recibir ningún salario, razón por la cual, al no poder contar con mayores recursos económicos, habría de terminar "en gran pobreza"[6], como refiere PLATÓN, indigencia de la que se sentía muy orgulloso. "Decía que la riqueza y el nacimiento noble –refiere DIÓGENES LAERCIO– no aportan ninguna dignidad, sino todo lo contrario, un daño"[7].

Su juventud y madurez transcurrieron durante el apogeo del poder ateniense y el florecimiento clásico de la poesía –tragedia y comedia– y el arte –pintura, escultura, arquitectura, música, entre otras– de Atenas; y, el mundo griego en general. También viviría los cambios de mentalidad que provocaron los sofistas, que en filosofía y otras disciplinas humanistas inaugurarían el gran período de la *Ilustración*, como lo calificara William Keith Chambers GUTHRIE, en su monumental estudio histórico sobre la filosofía griega[8].

Sócrates, incluso visitaba la casa de Pericles y Aspasia. Los griegos estaban desbordantes de orgullo y satisfacción, si tenemos en cuenta que la guerra con los persas terminaría formalmente en el año 449 a. de C. con el tratado de Calias, convencidos más que nunca de la superioridad de los helenos sobre los bárbaros –desde sus remotos orígenes se vanagloriaban por el hecho de habitar en los mismos lugares donde naciera el género humano y donde los humanos recibieran aquellos recursos de vida que se

---

5 Vid. *Las máscaras de Dios: Mitología occidental*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1992. p. 202.
6 Vid. *Apología de Sócrates*. 23b. En: *Diálogos*. t. I. Editorial Gredos, S. A. Madrid, 2002. p. 158.
7 Vid. *Ob. Cit*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2007. II, 31. p. 104.
8 Cf. *Historia de la filosofía griega*. t. III. Editorial Gredos, S.A. pp. 34-37.

suelen considerar como dones especiales de los dioses, y también por el hecho de que el ombligo de la Tierra estuviera en el lugar sagrado del templo de Delfos–[9], y de su modo de vida con respecto al de los demás.

Atenas, de manera particular, vivirá un periodo de gran esplendor gracias a su pujante desarrollo económico y cambios de orden político por la radicalización de la democracia emprendida por Efialtes y Pericles. Aunque al promover la igualdad política de los ciudadanos hasta sus últimas consecuencias se abría el camino, en última instancia, para el dominio de los demagogos. Pericles fue quien evitó por mucho tiempo que estas consecuencias negativas se produjeran, pues, desde la muerte de Efialtes en el 461 a. de C., se convirtió en la figura preponderante de la política ateniense inculcando su virtuoso talante.

Pericles fue el gran artífice de la reconstrucción y desarrollo de Atenas, actividad que se hacía contando con el apoyo de los dioses, particularmente de la diosa virgen Atenea, con quien mantenían una estrecha relación de fidelidad. El Partenón era el nuevo templo dedicado a la diosa Atenea y, por decisión de Pericles, debía sobrepasar a todos los demás templos en tamaño y esplendor, proclamando la gloria de Atenas. "No es fácil analizar lo que significaba la diosa Atenea para el ateniense ordinario o incluso extraordinario –comenta Maurice BOWRA–, pero son evidentes sus principales características. Era la diosa guerrera –por eso estaba en el exterior del templo– para proteger a los suyos; era su vez, la diosa virgen, que la capacitaba para ser el apoyo de las empresas viriles, la leal compañera de sus acciones y aventuras…Su virginidad significaba independencia y confianza en sí misma y superioridad frente a la común atracción de la carne. Para los atenienses significaba un desapego similar y un control de sí mismo en el servicio de la ciudad… El cometido del Partenón era excitar el entusiasmo y el amor por la grandeza ateniense"[10].

Y por supuesto que Pericles supo ofrecerles a los suyos un proyecto de reconstrucción y desarrollo, y también uno de expansión natural para satisfacer la desmedida naturaleza humana, esa que fácilmente se olvida de la mesura y cae en su opuesta, aunque casi siempre busque justificarla en términos políticos o religiosos.

---

9 Cf. BURCKHARDT, Jacob. *Historia de la cultura griega*. t. I. Editorial RBA, S. A. Barcelona, 2005. pp. 66-68.
10 Vid. *La Atenas de Pericles*. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 1982. pp. 120, 122 & 127.

"En la Atenas que él amaba –anota Rex WARNER–, el soldado sería tan bravo en el campo de batalla como cualquier espartano; pero su coraje nacería de la reflexión, del conocimiento de lo que estaba en juego, de una disciplina natural y voluntariamente adoptada, antes que de la tenacidad que engendran los años de arduo adiestramiento, o de la emulación, que es una forma propia de la consideración. Pericles no sustentaba la opinión de que una virtud es incompatible con otra. Su ateniense ideal poseería todas las virtudes y las desplegaría con gracia y versatilidad peculiares. El ateniense había de ser semejante a un dios, sólo que un dios con una ciudad y con una tarea que cumplir"[11].

Pericles y su renovada y radical democracia prolongó y fortaleció un espíritu ya existente en la época aristocrática; pero esta vez era más peligroso porque lo compartían los miembros del *δήμος/ demos,* los *πολ ιτ ς*/ ciudadanos, desde el más refinado al más sencillo. "Esto fue lo que Pericles aportó a sus compatriotas. Explica por qué lo apoyaron –remarca Maurice BOWRA–, y por qué no se asustaron al oír que el resto de Grecia los odiaba. Por este ideal estaban dispuestos a luchar hasta el fin y a rechazar cualquier compromiso que les ofreciese la seguridad en vez del honor"[12].

El afán de poder, pero de poder desmesurado, que, equivocada y anacrónicamente, renombrados historiadores llaman *«imperialismo»*[13], nacerá del mortal Pericles, quien

---

11 Vid. *Pericles. El Ateniense*. Editorial Edhasa. Barcelona,1989. pp. 14-15.

12 Vid. *Ob. cit*., p. 146.

13 Me permito dar cuenta de este gran equívoco y explicar y argumentar qué sería, a mi entender, lo que Pericles padeció, concibió y realizó. Lo que domeña a Pericles y, con él, al colectivo ateniense –particularmente a Alcibíades– es la *ὕβρις*, uno de los impulsos más poderosos de la naturaleza humana que no solo lleva a dominar desmesuradamente a otros, sino que incluso alienta las empresas más sangrientas y homicidas que puedan organizar los seres humanos.
No en vano, Sófocles, en el primer canto del coro de *Antígona* (vv.332-375), desde la poesía y el más profundo sentir de los griegos, califica al hombre como *τὸ δεινότατον/ lo más pavoroso* de todas las criaturas existentes sobre la faz de la tierra.
Dice el poeta –en la traducción de Martin HEIDEGGER– con palabra inspirada: "Muchas cosas son pavorosas; nada sin embargo,/ sobrepasa al hombre en pavor./ Él se pone en camino navegando por encima de la espumante marea,/ en medio de la invernal tempestad del sur,/ y cruza las montañas/ de las abismales y enfurecidas olas./ Él fatiga el inalterable sosiego/ de las más sublime de las diosas, la Tierra, / pues año tras año,/ ayudado por el arado y sus caballos, la rotura en una y otra dirección./...El hombre también se acostumbró al son de la palabra/ y a la omnicomprensión, rápida como el viento, / y también a la valentía/ de reinar sobre las ciudades./ Asimismo ha pensado como huir/ y no exponerse a las flechas/ del clima y a las inhóspitas heladas./ Por todas partes viaja sin cesar; desprovisto de experiencias y sin salidas,/ llega a la nada./ Un único embate: el de la muerte,/ no lo puede impedir jamás por fuga alguna/ aunque haya logrado esquivar con habilidad/ la enfermedad cargada de miserias./Ingenioso, por dominar la habilidad/ en las técnicas más allá de lo esperado, / un día se deja llevar por el Mal,/ otro día logra también empresas nobles./ Entre las normas terrenas y el/ orden jurado por los dioses toma su camino./ Sobresale en su lugar y lo pierde/ aquel que siempre considera el no-ser como el ser/ a favor de la acción audaz./ No se acerque a mi hogar en confianza/ ni confunda su divagar con mi saber/ quien cometa tales acciones". Para entender en todo su alcance estas palabras del coro acerca del hombre –recomienda el autor de la *Introducción a la Metafísica*–, debemos evitar interpretarlas desde la perspectiva cristiana o moderna, o desde una mezcla pálida y desdibujada de ambas. Y del análisis que realiza de estos versos nos queda una visión del hombre como una criatura misteriosa y *lo más pavoroso de lo pavoroso*, un ser subordinado a fuerzas superiores que buscará controlar, obedeciendo y apoyándose en los dioses –de la manera tradicional–, o por su propia cuenta y riesgo –de la forma novedosa que crearon los griegos en el llamado periodo de la *«ilustración ateniense»*–, confiando en su *«ingeniosa»* y *«caviladora»* razón. (Cf. *Ob. cit*. Editorial Gedisa, S.A. Barcelona, 1997. 135-151).
Desde esta perspectiva, Pericles –partidario de las novedosas ideas introducidas por los sofistas entre los atenienses–, se dejó llevar por los impulsos más bestiales que anidan en el hombre –desoyendo los consejos de su afamado amigo y consejero Protágoras–, considerando al "no-ser como el ser a favor de la acción audaz". El vocablo *ἀρχή/ poder, mando, dominio,* que se formuló en los años de intensas luchas sociales –teniendo una connotación de orden, equilibrio, por lo que los primeros filósofos lo utilizarán para explicar la naturaleza ordenada y ordenadora– que devinieron en el nacimiento de la *πόλις,* la

tendrá la suficiente capacidad de persuasión, convencimiento y organización para hacer participar del mismo sentimiento al *δήμος/ demos*[14], y esto demarcará no solo su grandeza,

---

comunidad del equilibrio, del acuerdo entre lo dionisíaco-apolíneo, donde la *ὕβρις* es controlada por el intelecto a través de la palabra, y que se expresa en las distintas formas de la *φρόνησις/ prudencia o mesura*, más precisamente, la *ἀτυφία/ modestia*, muy contraria a la vanidad, *τῦφος/ soberbia;* ese sentido primigenio del vocablo *ἀρχή* se perderá. De ahí que, Pericles, después del triunfo sobre los persas, al dejarse llevar por la des-mesura, inevitablemente pasará a dominar y ejercer el *ἀρχέ/ mando* sobre las demás comunidades griegas para beneficio de su amada madre-patria. Y esta política avasalladora, nada prudente y desmesurada, la explicaría como resultado del devenir histórico que hizo de los atenienses "dignos de alabanza, todavía lo son más nuestros padres –expone en su *"Discurso fúnebre",* en la versión de TUCÍDIDES–, pues al legado que habían recibido consiguieron añadir, no sin esfuerzo, el *ἀρχή/ imperio* que poseemos, dejándonos así a nuestra generación una herencia incrementada". (Vid. *Ob. cit*. II, 36. p.159). Y no es que *ἀρχή* se refiera al «imperio o imperialismo», como han traducido Maurice Bowra, Hermann Bengtson, Robin Lane Fox, Claude Mossé, entre otros, para referirse a la "consecuencia natural de un determinado sistema político y económico, tan necesaria como inevitable …–así lo explica Patricia VARONA, en una última versión del discurso de Pericles–. El imperialismo de la Atenas de Pericles, está presidida por la moderación y la razón". (Vid. *Discurso fúnebre de Pericles. Tucídides*. Ediciones Sequitur. Madrid, 2007. pp-30-31). Explicación que se formula, a mi entender, por seguir manteniendo el prejuicio que sobre Grecia elaboraron los europeos ilustrados y que Friedrich Nietzsche, a partir de 1872, se encargó de corregir "al sostener que ni siquiera en la más clásica de las clásicas edades todo fue luz y razón –advierte Fernando BOBBIO–, sino que también allí hubo zonas oscuras y parajes sombríos donde reinaban las inclinaciones a lo irreflexivo, a lo irracional y a lo salvaje. Esta situación, además, era producto de una conciliación entre Apolo y Diónysos". (Vid. "*De El nacimiento de la tragedia a la tragedia del colapso*". En: *Escritura y Pensamiento.* Año III. N°6. U. de San Marcos. Lima, 2000. p.13).

A la muerte de la cultura griega, Alejandro Magno no solo se convertirá en su sepulturero, sino que se encargará de crear una nueva cultura, la llamada helenística. Esta fue el resultado de un sincretismo cultural y el primer experimento de globalización, concebido y llevado a cabo por el joven discípulo de Aristóteles, que, por supuesto, no dejó de ser un proyecto mucho más des-mesurado que el de Pericles, por la magnitud de la obra, la movilización y organización de millones de personas de diversas culturas y por el convencimiento del líder de no solo asemejarse a los dioses, sino proclamarse un dios entre los mortales. Motivos tuvo para llegar a tal desmesura o *ὕβρις,* la transformación que realizó fue tan rápida y tan profunda en un territorio tan extenso, y que "no fue, ni mucho menos, el resultado de una serie de coincidencias fortuitas –puntualiza Gustav DROYSEN–, sino, en la medida que poseemos datos para opinar acerca de ello, obra de la voluntad y producto de un plan consciente y consecuentemente desarrollado… En Alejandro consumóse el antropocentrismo del paganismo helénico: un hombre fue erigido en dios. Suyo, del dios, es el reino de este mundo, en que el hombre se ve elevado hasta la más alta cumbre de lo finito y en que la humanidad se humilla ante él para adorar a quien no es más que un mortal entre mortales". (Vid. *Alejandro Magno*. FCE. México, 1988. p. 413 & 419).

En este desenvolvimiento histórico de esta parte del mundo unida por el mar Mediterráneo, Roma, poseedora de un espíritu más práctico y con una escrupulosa observancia de la *pietas* religiosa, será la encargada de fundar el *Imperium* y completar lo iniciado por Alejandro. El *Fatum* de Eneas fue ese, instaurar una Roma eterna, abierta al infinito, porque así sonaba la sentencia de Júpiter que había escuchado y transcrito Virgilio: *«His ego nec metas rerum nec tempora pono: imperium sine fine dedi»/«Yo no les fijo límites en el espacio ni en el tiempo: les he dado un imperio sin fin».* (Vid. *La Eneida*, I, 278-279). A este respecto, las aclaraciones que hace Pierre GRIMAL son de mucha utilidad para la comprensión del desenvolvimiento histórico de la aventura humana, pues el imperio y la política imperialista romana "era experimentado como una ordenación querida y garantizada por el dios del Capitolio, … el orden querido por el dios… es necesario que sea inmutable… Pero (y esto es una innovación inmensa y una originalidad profunda del espíritu romano) este estado del universo no es el resultado de la violencia que haría perdurar la fuerza de los vencedores, sino que nace de la palabra dada, de un compromiso contraído de una vez por todas, tanto por los propios ciudadanos entre sí como por los pueblos vecinos en relación con Roma, por medio del cual unos y otros renuncian a la violencia. Paradójicamente, el imperium romanum expresa una voluntad de paz". (Vid. *El Imperio romano*, pp.15-16). Y en un bello libro dedicado a la cultura romana, Pierre GRIMAL puntualiza: "L'imperium…Divin dans son essence, chargé par lui-mēme d'un «dynamisme» qui confère à qui le possède une efficace exceptionalle, il est la source de toute action politique". (Vid. *La civilisation romaine*, p. 128).

Para mediados del siglo II después de C., los romanos han cumplido la descomunal tarea que les fuera encomendada por la divinidad en la manifestación de Júpiter: han unificado al mundo conocido por ellos y unido de manera natural por el mar Mediterráneo. Pero también han pagado su costo y estando exhaustos vivirán un largo período de decadencia hasta su muerte a mediados del siglo V. Sin embargo, al profundizar lo iniciado por el helenismo han ido "desarrollando los elementos para una unificación más alta y verdadera en lo religioso: el sentimiento de la finitud y la impotencia –observa agudamente Gustav DROYSEN–, la necesidad de la penitencia y la consolación, la fuerza de la más profunda humildad y de la exaltación hasta la libertad en Dios; los siglos del helenismo fueron siglos de desdivinización del mundo y de los corazones, de extravío y de desconsuelo, en que empezó a sonar, primero imperceptible y luego cada vez más sonoro, el grito reclamando al Redentor". (Vid. *Ob. cit*. p.419). Con el triunfo del judeocristianismo, se entronizará y consolidará definitivamente la idea de la *Historia universal* y del *progreso* en el pensamiento histórico. "La Historia de la Humanidad como unidad de fin y el valor histórico universal de cada suceso temporal –advierte Hans FREYER–, son productos de la metafísica cristiana de la Historia y han hecho posible la idea de la Historia universal". (Vid. "*Los sistemas de la Historia universal*". En *Historia Universal*. t. I. Espasa-Calpe, S.A. Madrid, 1950. p.28. / Cf. LÖWITH, Karl. *El hombre en el centro de la historia*. Editorial Herder, S.A. Barcelona, 1998. pp. 123-162). Y tiempo después, a seis siglos del nacimiento de Europa, de raíces profundamente cristianas, esta idea sobre la historia se difundirá e impondrá por todo el orbe en la «*globalización*» que iniciara a mediados del siglo XV la cultura europea o judeocristiana –que peligrosamente empezará a esbozar el proyecto globalizador con el lema: «*Saber es poder*», que devendrá en un *imperialismo* encomendado por la razón divinizada y descocada–, incluyendo esta vez a todos los habitantes del planeta Tierra y que en nuestros días ha terminado por hacer del mundo una aldea global, que soporta un profundo malestar a consecuencia de los monstruosos sueños de la endiosada razón que han devenido en pesadillas.

[14] Así lo reconoce el gran historiador ateniense TUCÍDIDES, quien resalta que "la gran autoridad que Pericles poseía por su prestigio e inteligencia…, al no haber obtenido el poder por medios ilícitos, no pretendía halagarla en sus discursos, sino que se atrevía incluso, merced a su prestigio a enfrentarse a su enojo. Así, siempre que los veía confiados de modo insolente e inoportuno, los espantaba con sus palabras

sino también su decadencia y posterior muerte como colectivo y, con ella, la de la cultura griega[15].

La Guerra del Peloponeso (431- 404 a de C.) es el acontecimiento que señalará el fin de la civilización helénica[16]. En esta participó disciplinada y valientemente Sócrates –comenta PLATÓN–[17], distinguiéndose por su valor, su sangre fría y su resistencia física, como si los padecimientos propios de la guerra no le afectasen.

En su condición de hoplita o soldado de a pie, participó meritoriamente en tres batallas. Al comienzo de la guerra, entre el 431-430, en la expedición y batalla de Potidea, donde le salvó la vida a Alcibíades –según refiere PLATÓN en el *Banquete*–[18], fue compañero de mesa de este y se distinguió como superior a todos al soportar las fatigas propias de la campaña militar. También participó en Delión en el año 424, donde, al decir de Laques –siguiendo la versión de PLATÓN–, se distinguió por su valentía a tal punto que, si los demás se hubieran comportado como él, Atenas no hubiera sufrido semejante fracaso[19]. Y por último, en el 422, estuvo prestando servicios en Anfípolis. Estas tres ocasiones fueron las únicas veces en que, por motivo de la guerra y en el cumplimiento de sus deberes como ciudadano-soldado, se ausentó de su amada y arrogante ciudad.

Sócrates, en el año 423 a. de C., a la edad de 46 años, cumpliendo con una de sus obligaciones como ciudadano, contrajo matrimonio con Jantipa[20], una madura doncella de veinte años, que tenía el caballo –*ἵππος*– en su nombre, prueba infalible de que pertenecía a la antigua aristocracia, entre la que se reclutaban las filas de la guardia de caballería. Motivo suficiente para sospechar que el matrimonio era conveniente para ambos; para él,

---

hasta que conseguía atemorizarlos, y, al contrario, cuando los veía dominados por un miedo irracional, los hacía retornar a la confianza. En estas condiciones, aquello era de nombre una democracia, pero, en realidad, un gobierno del primer ciudadano". (Vid. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. II, 65, p. 180).

15 Cf. PLATÓN. *Gorgias*, 515 e. En: *Diálogos*. t. II, pp. 128-129. En este diálogo, Platón afirmará, a través de su personaje Sócrates, que los atenienses han sido corrompidos por Pericles, pues él los ha hecho perezosos, cobardes, charlatanes y avariciosos al haber establecido por vez primera estipendios para los servicios públicos.

16 Sobre esta guerra, TUCÍDIDES escribió su magistral obra "como una adquisición para siempre más que como una pieza de concurso para escuchar un momento… un conocimiento exacto de los hechos del pasado y de los que en el futuro serán iguales o semejantes, de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana…". (Vid. *Ob. cit.* I, 22, p. 50). Igualmente, la exquisita helenista Mary Renault, en *Alexias de Atenas*, nos ofrece una bellísima panorámica de los orígenes y desarrollo de la decadencia de la civilización helénica que se lee tal como se degusta el último vino de una agradable cena. (Vid. *Ob. cit*. pp. 7-387).

17 Cf. *Apología de Sócrates*, 28e. En: *Ob. cit.*, p. 166.

18 Cf. *Ob. cit.*, 219 e. En: *Diálogos*. t. III, p. 279.

19 Cf. *Laques* 181 a. En: *Diálogos*. t. I. p. 454.

20 Aunque DIÓGENES LAERCIO, tomando como fuente a Aristóteles, señala que tuvo una segunda esposa, "Mirto, la hija de Arístides el Justo, a la que aceptó sin dote, de la que tuvo a Sofronisco y a Menexéno… Cuentan que, como deseaban los atenienses aumentar la población, estando en penuria de hombres, votaron que se desposara a una ciudadana sólo, pero que se pudieran tener hijos de otras además. Por eso actuó así Sócrates". (Vid. *Ob. cit*. II, 26. p. 102). Un dato más que hace de nuestro personaje todo un enigma o problema. Para Dupréel, es una de las referencias que le permiten dudar de la existencia del ciudadano Sócrates (Cf. *Ob. cit*. pp.357-359). Otros, como José RUSSO DELGADO, consideran que "el silencio platónico pudo ser deliberado a fin de presentar a Sócrates desde la que el autor de la *República* y de las *Leyes*, acaso consideraba una perspectiva más favorable". (Vid. *Sócrates. Problema mensaje*. Ignacio Pastor. Editor. Lima, s/f. p. 33).

porque encontraba un apoyo a su vida doméstica bastante descuidada; y para ella, porque encontraba en él a un marido y posible protector en tanto se dé a trabajar o exija una paga por las enseñanzas que impartiera, alejándose del quehacer filosófico o juego lógico que ejercía rodeado de jóvenes ociosos con quienes jugueteaba con la lógica, como cachorros, destruyendo muchas cosas en busca de la *«verdad»*.

Sin embargo, con el correr de los años, vinieron los hijos: Lamprocles –que era adolescente en el momento de su ejecución–[21], Sofronisco y Menexeno –el tercero y último, engendrado cuando el filósofo tenía 69 años–[22], y Sócrates no cambiaría su forma de vida. Decisión que llevó a su familia a vivir en un permanente estado de zozobra. Hecho que constituía un flagrante incumplimiento de sus deberes como ciudadano. Es más, su familia hubiese estado condenada a una peor situación si no fuera por el apoyo económico que regularmente recibía de Critón y los trabajos de lavandería que, como abnegada madre, realizaba Jantipa. Circunstancia que empeoraría el ya difícil e indomable carácter de esta sacrificada mujer[23].

Hacia el final de la guerra en el 406 a. de C., justo dos años antes de la derrota final de Atenas, Sócrates tuvo ocasión de manifestar su independencia y honradez al oponerse a la ilegal condena sumarísima de los almirantes acusados de no recoger a los náufragos del combate marítimo de las Arginusas, y al mantenerse a partir de esa fecha al margen de sus obligaciones políticas como ciudadano.

La condena fue ilegal porque los almirantes atenienses fueron juzgados conjuntamente en lugar de considerar sus causas por separado. Además, no se consideraron las circunstancias y atenuantes particulares, puesto que los almirantes encausados se habían visto incapaces de sacar a sus muertos del agua, después de la batalla en la que habían salido victoriosos, por temor a perder más vidas en medio de la tormenta que los amenazaba. Al volver a casa sin los cuerpos de sus compatriotas, lo que

---

21 Cf. *Apología de Sócrates*, 34 d. En: *Ob. cit.* p. 175.

22 Cf. *Fedón*, 60 a. En: *Diálogos*. t. III. p. 30.

23 Cf. KRAUS, René. *La vida privada y pública de Sócrates*. Editorial Sudamericana, S. A. Buenos Aires, 1943. pp. 314 & 327. Del mal carácter de Jantipa, Jenofonte cuenta que conversando con Sócrates sobre las capacidades de las mujeres, el maestro sentenció: "«…la naturaleza femenina no resulta en nada inferior a la del varón, excepto en su carencia de juicio y fuerza física. De modo que si alguno de vosotros tiene mujer, que le enseñe sin vacilar lo que en su trato quiera que ella sepa». A esto replicó Antístenes: «¿Cómo es entonces, Sócrates, que teniendo esta opinión no educas tú también a Jantipa, sino que soportas a la mujer más desagradable de cuantas existen, y aun creo que de cuantas han existido y puedan existir?». «Es que yo veo», contestó, «que los que quieren llegar a ser buenos jinetes no se procuran los caballos más dóciles sino los más briosos, pues piensan que si pueden someter a los de esa clase, fácilmente podrán con los demás caballos. Precisamente por eso, también yo, queriendo tener trato y alternar con hombres, me he procurado esta mujer, convencido de que si puedo soportarla a ella, fácilmente podré tratar a todos los demás hombres»". (Vid. *Banquete.* II, 9-10. En: *Recuerdos de Sócrates*. Editorial Gredos, S. A. Madrid, 1982. p. 316).

constituía un grave incumplimiento de las costumbres atenienses y de las obligaciones religiosas, la asamblea ateniense votó por procesar y finalmente ejecutar a los generales transgresores sin considerar sus comprensibles argumentos. Como suele suceder en momentos de crisis, las decisiones del colectivo siempre resultan ser insensatas. "En plena guerra –advierte Michael SCOTT–, Atenas mató a sus propios líderes militares victoriosos. Atenas se dejó a sí misma sin cabeza visible, y si quien lleva la voz cantante era una turba tan vengativa, no era de extrañar que resultara difícil encontrar a hombres talentosos que ocuparan el lugar de los almirantes muertos"[24].

Dos años después, en el 404 a. de C., se mostrará digno de seguir su «*camino propio*»[25], ese que lo vincula y a la vez lo separaría y distinguiría de la tradición, un

---

[24] Vid. *Un siglo decisivo. Del declive de Atenas al auge de Alejandro Magno*. Barcelona, Ediciones B. S. A. 2010. pp. 34-35.

[25] El *«camino»/ ὁδός, «senda, camino o sendero»/ οἶμος* e incluso *οἴμη/ «canto»,* pues, los términos se vinculan y se discute si significan lo mismo, aparecen usados desde Homero para referirse a una imagen o metáfora, por la cual el *«poeta o aeda»* sabe que *«hace»* algo por sí mismo y así se va distanciando del simple *«rapsoda»,* que solo pretende transmitir una tradición. Así, por ejemplo, el poeta Femio Terpiada, que trataba de evitar la negra muerte de manos de Odiseo por haber cantado a la fuerza entre los pretendientes de su amada Penélope, arrojándose a las rodillas de Odiseo, y asiéndolas, le suplicaba con las siguientes aladas palabras: «Te suplico…Odiseo/. Respétame y ten compasión de mí. Seguro que tendrás dolor en el futuro si matas a un aedo, a mí, /que canto a dioses y hombres. Yo he aprendido por mí mismo, /pero un dios ha soplado en mi mente toda clase de cantos/ *οἴμας*. /Creo que puedo cantar junto a ti como si fuera un dios. Por esto no trates de cortarme el cuello». (Vid. *Odisea.* XXII, 344-350. Círculo de Lectores, S.A. Madrid, 1996. p.333). El poeta *«canta»* y su *«canto»/ οἴμη* es su vez, un *«camino o senda»* que tiene y lleva a un objetivo o una meta, el ser virtuoso y alcanzar la *virtud/ ἀρετή* que, consistiría en «ser decidor de palabras y autor de hazañas» (Vid. *Ilíada.* IX, 443. Círculo de Lectores, S.A. Madrid, 1995. p. 185).
Virtud, como meta y resultado de haber comprendido que la vida es lucha, competencia, y que en el combate y en las asambleas, que a todos iguala, hay que sobresalir, buscando ser el mejor entre todos; y, obteniendo como premio, la *felicidad/ εὐδαιμονία,* el *honor/ τιμή* o *fama/ φήμη*. De ahí que, una de las tareas principales de los aedos, poetas o rapsodas era mantener vivos en la memoria de los hombres «los hechos de los dioses y de los hombres», por lo que frecuentemente los cantos épicos eran denominados «glorias de los hombres». (Vid. *Ilíada.* I, 189. p. 36).
Ahora bien, con HESÍODO, la metáfora y la idea del *«camino»* se precisa en cuanto a su meta: la *«salvación» / σωτηρία;* y, la disyuntiva frente a los dos *«caminos»,* el de la virtud y el del boato. Aunque, cómo obtenerla, se presente de manera paradójica, pues, el *«poeta o aeda»* en la *Teogonía* acepta el *«soplo»* o *«revelación»* de las Musas que incluso le revelan la *«verdad» / ἀλέθεια*; y por otro lado, en *Trabajos y días*, afirma que él sabe, *«por sí mismo»,* qué es lo más conveniente y sensato para los mortales hacia lo útil, provechoso y conveniente, para alcanzar la *«salvación»/ σωτηρία* al margen de la posesión de la *«verdad»/ ἀλέθεια*; que es la auténtica meta y fin de toda religión, y la religión griega, no es una excepción a este respecto.
Así, el poeta beocio, dirigiéndose y exhortando a su hermano Perses, declama con palabra razonada y meditada: «…yo sé lo que te conviene…/te lo diré: de la maldad puedes coger cuanto quieras;/ llano es su *camino/ ὁδός* y vive muy cerca. De la virtud, en cambio,/el sudor pusieron delante los dioses inmortales; largo y empinado es el *sendero/ οἶμος* hacia ella y áspero al comienzo;/ pero cuando se llega a la cima, entonces resulta fácil por duro que sea». (Vid. *Trabajos y días*, 286-292. En: *Obras y fragmentos.* Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1983. pp. 139-140). El *«camino»* hacia la virtud, además, demanda *«esfuerzo y trabajo»,* tanto práctico como intelectual, pues, se necesita de la *reflexión o el pensamiento/ φρονεῖν* para que el hombre alcance *«su camino»* por sí mismo, es decir, sin la ayuda de las Musas. Pues, «es el mejor hombre en todos los sentidos el que por sí mismo se da cuenta, (tras meditar, de lo que luego y al final será mejor para él)». (Vid. *Ibid.* 293-295. p. 140).
TIRTEO de Esparta, a mediados del siglo VII a. de C., continuaría el símbolo del *«camino»* de Hesíodo, subrayando el papel del *«ánimo o voluntad»/ θυμός* en la consecución del fin trazado; así concluye uno de sus poemas, diciendo: «Que ahora intente todo hombre la cumbre de esa virtud con su *coraje/ θυμός* alcanzar, y que nadie flojee en la guerra». (Vid. *Poema.* 5 (9 D). En: GARCÍA GUAL, Carlos. *Antología de la poesía lírica griega*. Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1995. p.63).
Por su parte, dos siglos después, SIMÓNIDES de Ceos, manteniendo vivo el símbolo del *«camino»,* ya entronizado en la tradición griega, resalta la dificultad y el esfuerzo que solo pocos pueden coronar para conquistar la virtud, dificultad que explicaría las jerarquías naturales y necesarias existentes en la sociedad. «Hay cierto relato que cuenta –recita el inventor del *«epinicio»/ ἐπινίκιον* –/ que la Virtud habita sobre rocas de difícil acceso,/ donde la acompaña un santo coro de ninfas./ No es tampoco visible a las miradas/ de todos los mortales, sino sólo a quien/ le brota dentro el sudor de un *ánimo/ θυμός esforzado*,/ y llega a la cumbre del valor». (Vid. *Poema.* 13 (37 D). En: *Ibid.* pp. 161-162).
Con el nacimiento de la filosofía, la metáfora del *«camino»* no solo se hace más compleja en cuanto a su fin, la *«verdad»/ἀλέθεια* y lo *«verdadero»/ ἀληθής*; sino que empezará a esbozarse como una *«búsqueda»* personal constante, que demanda un serio proceso de compromiso intelectual y práctico; es decir, la exigencia de pensar o teorizar y vivir lo que se piensa y afirma, coherente y religiosamente. Sin embargo, debemos tener en cuenta y no perder de vista que, los primeros filósofos, en su quehacer des-mesurado e im-prudente, pretendían conocer *«lo que realmente existe»/ el ἐτεόν, «lo presente o lo que es»,* aquello que solo conocen las Musas y el adivino Calcante, tal como lo refiere, canta y reconoce Homero. «Decidme ahora, Musas –invoca el poeta–, dueñas de olímpicas moradas, /pues vosotras sois diosas, estáis presentes y sabéis todo,

«*camino»/ ὁδός* que, con el correr de los años se convertiría en fuente de inspiración de muchos filósofos y pensadores, con diversas y dispares «*especulaciones* y *modos de vida*». Sócrates o el personaje literario de Platón, desde esta perspectiva, sería como un inmenso y enrevesado ovillo de hilo del que irán jalando diversos pensadores y filósofos, coloreándolo de variados tonos y matices en el transcurrir de la historia, para terminar por constituir, el tejido extenso, multicolor, destellante, hermoso y fascinante, que es la filosofía.

Sócrates, emprenderá este «*camino*» al margen de la vida ciudadana y de los partidos políticos, y se atendrá a lo que consideraba justo, más aún, cuando la decisión que él consideraba injusta la determinaba la recién establecida oligarquía de los Treinta –entre los que sobresalían Critias y Cármides, parientes de Platón–, impuesta por Esparta liderada por Lisandro que humilló a la orgullosa Atenas. Entre otras medidas, los espartanos obligaron a los atenienses a entregar su armada, permitir la vuelta de todos los

---

mientras que nosotros sólo oímos la fama y no sabemos nada». (Vid. *Ilíada.* II, 485-486. p. 62); y, con respecto al célebre adivino se afirma que, «…el Testórida Calcante, de los agoreros con mucho el mejor, /que conocía lo que es, lo que iba a ser y lo que había sido…gracias a la adivinación que le había procurado Febo Apolo». (Vid. *Ilíada* I, 70-72. pp. 32-33). Las Musas, hijas bien habladas del poderoso Zeus en amores con Mnemósine, la memoria; son presentadas por Hesíodo, igualmente como *«verdaderas»* en el sentido de *ἀλέθεια,* del *«no olvido»*. Ellas conservan perfectamente lo que han visto en la memoria, y a su vez, se lo transmitirían a los poetas, siempre y cuando ellos estén capacitados para entender y ejecutar el canto.

Los primeros filósofos, de la época auroral de la filosofía, y así lo evidencian sus especulaciones, van pues, tras las huellas de estos poetas tradicionales, indagando a través de una *«experiencia»* teórica-especulativa similar a la religiosa, pero, al margen de la *«preocupación»* religiosa, la *«salvación»/ σωτηρία;* por aquello que significaban los vocablos que utilizaban sus predecesores como *ἐτεός/ «verdadero»,* y demás términos abstractos derivados: *ἔτυμος/ «real o verdadero»* y ἐτήτυμος*/«verdadero, veraz o verídico»*. Sin embargo, no utilizan el vocablo *«verdad»/ ἀλήθεια,* con el significado que le darán y empoderarán en su uso los filósofos para referirse al concepto de *«verdad»*, apartándose así, de la huella dejada por los *«poetas»* y *«sabios»* atávicos.

Empero, en su quehacer, jamás olvidaron a sus referentes proverbiales, particularmente HESÍODO, que en el mensaje recibido de las Musas hace alusión explícita al término *«verdad»/ ἀλήθεια,* cuando entona: «Ellas precisamente enseñaron …un bello canto/…Este mensaje a mí en primer lugar me dirigieron las Musas Olímpicas/…: Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad». (Vid. *Teogonía,* 21-30. En: *Ob. Cit.* pp. 70-71); mensaje que en contraste con sus propias reflexiones y consejos expuestos en *Trabajos y días*, expresan la ambigüedad e indecisión del *«poeta»,* con respecto a la plena autoría de sus *«interpretaciones y cantos»,* cuestión que sí superaron los filósofos, y este hecho demarcó el nacimiento de la filosofía como resultado de la madurez y autonomía intelectual que alcanzaron los griegos en el proceso cívico e histórico que los condujo a crear su máxima y más amada innovación, la πόλις*/ciudad-estado*. (Cf. JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos.* FCE. México, 1952. pp. 20-24 &. SNELL, Bruno. *El descubrimiento del espíritu*. Cap. XIII: *"El símbolo del camino".* Acantilado, S.A. Barcelona, 2007. pp. 401-408)

Para finales del siglo VI a. de C., y finalizada la época auroral de la filosofía, PARMÉNIDES, convierte y consolida la metáfora del *«camino»* en el *«camino de la búsqueda»/ ὁδοὶ διζήσιος* (Cf. *Poema*. Fr. 2, 2); *«búsqueda»* personal y constante de la *verdad* y la *virtud*, que exige profunda reflexión y autoconocimiento así como mucho esfuerzo y disposición de *«ánimo o voluntad»/ θυμός*, cuya meta es difícil de expresar y conquistar. Además ya con Parménides y sus contemporáneos como Heráclito, el *«camino de la búsqueda»,* contiene el ingrediente y preocupación religiosa, la *«salvación»/ σωτηρία.* Innovación que quizás sea la causa por la que estos filósofos se mostraran respetuosos, ambivalentes y ambiguos en cuanto a la *«presencia»* de lo divino o misterioso, aunque sí muy seguros de sí mismos y por ende, im-prudentes y des-mesurados, tal como se evidencia en el quehacer filosófico de los pensadores de finales del siglo VI e inicios del V a. de C., de esa generación que vivió y floreció más o menos justo en tiempo de la revolución jónica.

Sócrates, entre mediados del siglo V y IV a. de C., como se verá más adelante, continuando con la temática de los sofistas, pero, tomando distancia conceptual, metodológica y hasta vivencial de los ilustrados relativistas, cambiará de sentido el quehacer filosófico al renunciar a la *«búsqueda»* de la *«verdad»/ ἀλήθεια* y *lo «verdadero»/ ἀληθής*, en sentido teórico, por considerar que esa pretensión va más allá de lo que puedan lograr los simples mortales si escucharan y obedecieran el más famoso y aparentemente oscuro consejo délfico *"Γνῶθι σεαυτόν/ Conócete a ti mismo".* Y, sorprendiendo a todos sus contemporáneos, afirmará seguir un *«camino»*, ese que le indica una *«voz»* misteriosa que solo él escucha; una *«voz»* portadora de una *«verdad»/ἀλήθεια* de la que él prodigiosa y paradójicamente, nada sabe ni entiende; simplemente, obedece respetuosa y religiosamente.

partidarios de la oligarquía y enemigos de la democracia, y derruir sus propias murallas. Los Muros Largos que habían definido y protegido a la amada ciudad de Pericles, fueron destrozados y derribados con lo que pudieran tener en sus manos por los mismos atenienses, y por todos los que odiaban a la linajuda, orgullosa y demandante Atenas, dirigidos y vigilados por la atenta mirada de sus vencedores, los lacónicos espartanos.

El gobierno de los Treinta Tiranos fue muy corto por los múltiples abusos de autoridad que cometieron; en uno de ellos, tratando de implicar a Sócrates le ordenaron a él y a otros cuatro más arrestar a un hombre rico, llamado León de Salamina, para ejecutarlo. Critias, el más destacado y sanguinario de los oligarcas, y los otros líderes creyeron que contarían con su apoyo por haber sido años atrás miembros de su círculo filosófico y, además, sabían de sus críticas al sistema democrático ateniense, mas subestimaron su respeto por la legalidad de raigambre tradicional. Sócrates se marchó a su casa[26], negándose a cumplir la orden –demostrándoles no con palabras, sino con hechos, que a él la muerte le importaba un bledo–, y cuidando de no realizar nada injusto e impío, como sí lo hicieron los otros cuatro obedientes ciudadanos que arrestaron a León el solimano para darle muerte.

Esta digna y valerosa acción le hubiese costado la vida, como él mismo lo reconociera, si el régimen no hubiera sido derribado rápidamente, gracias a lo cual se restauró la democracia en el verano del 403 a. de C.; y, en esta ocasión, fue irónicamente la victoriosa Esparta quien propuso la ordenadora solución, restaurar la democracia. Es decir, en un solo año Atenas había perdido su "imperio", su orgullo, sus murallas, su democracia, había sufrido una guerra civil interna y había visto restaurada su democracia, pero sin gozar de la preciada *αὐτονομία/ autonomía.*

Entre los restauradores sobresalía Anito, uno de los más poderosos políticos demócratas, que había aceptado en conversación con los espartanos las siguientes medidas: conceder amnistía para todos excepto para los Treinta Tiranos, a los que persiguió y castigo; permitir a todo ciudadano que no se sintiera cómodo en la Atenas democrática se fuera a vivir a Eleusis; y olvidar todos los procesos pendientes de carácter político.

---

[26] Cf. *Apología de Sócrates*, 32c-e. En: *Ob. cit.* p. 172.

Sin embargo, ninguno de los demócratas podía olvidar que figuras preeminentes de la pasada época violenta, entre los que sobresalían Alcibíades, Critias, Cármides, entre otros, habían sido íntimos amigos de Sócrates; y, por otro lado, todos conocían sus frecuentes burlas y observaciones críticas a la democracia –aquella del igualitarismo indiscriminado o la perversa inclinación a privilegiar o reconocer el gobierno de los peores– de la que eran fervorosos partidarios. Por tal razón, no podían sentirse seguros hasta que no eliminasen al peligroso *«sofista»* Sócrates, como lo había popularizado desde hace veinte años ARISTÓFANES en *Las Nubes*[27], y más bien debían procesarlo sin

[27] Aristófanes (445-386 a. de C.), fue unos años menor de dos testigos de excepción del período de la Ilustración sofística, Sócrates y Tucídides; y, contemporáneo también, aunque de una generación anterior, de Jenofonte y Platón. Aristófanes es el primer escritor de comedias que conocemos y el primero que utiliza la risa, la mofa y la presentación de situaciones ridículas para criticar el ambiente de desconfianza, pérdida de fe e irreligiosidad creciente que se vivía en la Atenas del último tercio del siglo V a. de C. Él, en sus escritos y representaciones, supo expresar y recoger la convicción y el sentimiento de las grandes mayorías que habían perdido el respeto a las creencias y costumbres tradicionales, ambiente que se asociaba a las especulaciones de los filósofos antiguos, particularmente con las novedades llevadas a Atenas por Anaxágoras y, la prédica relativista de los sofistas que concluía enfrentando al *νόμος/ ley, uso* convencional con la *φύσις/ naturaleza*, acrecentando la crítica a los dioses antropomórficos y tradicionales. Los antiguos por ese motivo, a la comedia creada por Aristófanes "la denominaron *«espejo de la vida»* –nos recuerda Werner JAEGER–, en la eterna naturaleza humana y en sus debilidades. Pero la comedia es al mismo tiempo la más completa pintura histórica de su tiempo…Uno de sus valores inapreciables consiste en presentarnos conjuntamente el estado, las ideas filosóficas y las creaciones poéticas, en la corriente viva de aquellos movimientos. Así, dejan de aparecer como fenómenos aislados y sin relación entre sí y se ofrecen en la dinámica de su influjo inmediato dentro de la situación de su tiempo…Cuanto el poeta describe pertenece a un capítulo imperecedero: lo humano, demasiado humano. Sin aquella íntima distancia no sería posible semejante descripción. Constantemente lo real se disuelve en una alta realidad intemporal, fantástica o alegórica. Ello alcanza su mayor profundidad donde, como en *Las Aves*, se liberta, con despreocupada jovialidad, …y construye ...un estado ilusorio…, todo es alado y libre y solo quedan las locuras y las debilidades humanas en su plena libertad, para que no falte la belleza de la risa, eterna, sin la cual no podríamos vivir". (Vid. *Paideia*. p. 325 & 335).

En la comedia, se expresaría lo aprendido por los griegos en su particular religiosidad y relación para con sus dioses, que *«se alumbra mediante la idea griega del sacrificio y, por otro lado, se ilumina por medio de la risa»*; pero, una risa sana, que jamás expresa *«dicha absoluta»*, tanto para los humanos como para los dioses; pues, siempre en la vida habrán problemas y circunstancias imposibles de resolver, y ante los cuales, solo caber reír; reír que incluso sirve para superar tensiones y prolongar la salud y el buen ánimo, imprescindible para seguir viviendo en este efímero mundo. (Cf. KERÉNYI, Karl. *La religión antigua*. pp. 101-106). Así, entre los ciudadanos atenienses, se filtró en la política la burla, risa y jocosidad, como forma de enfrentar problemas casi imposibles de resolver, valiéndose para ello de la libertad de palabra que de manera extrema, terminaría en "la *parrhesia* aun en las cosas e instancias que incluso –agrega y advierte el citado estudioso alemán– en las constituciones más libres son consideradas como *tabú*". (Vid. *Ob. Cit.* p. 330).

ARISTÓFANES, en medio de ese ambiente cultural y espiritual, se mostró contrario a las tesis pedagógicas de los sofistas y, logró expresar sus críticas de manera magnífica, aunque sin llegar a la profundidad de Platón, en su obra representada en el 424 a. de C. llamada *Las Nubes*. En esta, Sócrates, que de manera natural, ya poseía una *«máscara cómica»*, fue presentado por el ingenioso poeta, exageradamente grotesco de figura –un auténtico sileno– y en relación a su conducta, tan exótica como aquella de vivir en una estrecha tienda de pensador, donde suspendido en una hamaca en lo alto del patio, se la pasaba investigando sobre los astros como buen meteorólogo. Sus ingresos económicos los obtenía de enseñar y confundir a los jóvenes, entre ellos a Fidípides –hijo de Estrepsíades, que llevaba una vida de agricultor muy agradable antes de casarse con una señoritinga de ciudad y loca por el lujo–, a quien persuade de las nuevas divinidades como *«el torbellino»* o *«las nubes»* que, son las "grandes diosas para los hombres inactivos, que nos facilitan el pensamiento –diserta el filósofo SÓCRATES–, la dialéctica, la inteligencia, la expresión de invenciones novedosas, el circunloquio, el desconcertar al auditorio y el tenerlos a raya". Y especialmente, es presentado como un *luchador contra la divinidad o dios/ θεομάχος,* que constantemente advierte a su discípulo que, "los dioses no son de curso legal entre nosotros…, verdaderamente éstas son las únicas diosas. Todo lo demás son pamplinas…Zeus ni siquiera existe…, ya no consideres dios a ningún otro que a los que nosotros consideramos: el Vacío que nos rodea, las Nubes y la Lengua… «Zeus Paternal». ¿Qué antiguo eres!... Zeus, no existe…porque reina Torbellino, que ha expulsado a Zeus…". (Vid. *Ob. Cit.* Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1996. pp. 250, 246, 253, 256, 299 & 300). Sin lugar a dudas, en esta obra, Aristófanes, no se guardó nada y evidenció "su profunda aversión contra la nueva orientación del espíritu…Su héroe es un ilustrador alejado del pueblo –sentencia Werner JAEGER– y un hombre de ciencia ateo. En esta figura se personifica lo cómico típico del sabio vanidoso y pagado de sí mismo mediante algunos rasgos tomados de Sócrates". (Vid. *Ob. Cit.* p. 336).

Ahora bien, frente a este panorama de abierta y sofisticada crítica y franca decadencia de las antiguas creencias religiosas, se produjo inevitablemente, la natural reacción popular que busca castigar estos excesos especulativos, más todavía si son cuidadosamente manipulados en términos políticos para deshacerse de quienes resultasen incómodos a los gobernantes de turno, tal como ocurrió y dio origen a los célebres procesos de *ἀσέβεια/ impiedad*; y, por otro lado, significó el auge y renovada presencia del *adivino/ θεόμαντις*, la adivinación y su corolario, la legendaria superstición. Idolatría y primitivas creencias que, por supuesto como siempre ha sucedido y suele suceder, van demarcando el alejamiento, retirada y enmudecimiento definitivo de los dioses, mas no su muerte, como muchos equivocadamente suelen pontificar.

recurrir a cargos políticos de mínima relevancia, evitando incumplir con la amnistía decretada.

En consecuencia, la acusación se limitó a ofensas graves contra la religión del estado, delito de *ἀσέβεια/ impiedad religiosa*, que en su caso consistió en negarse a reconocer los dioses de la ciudad, introducir la creencia en otros dioses nuevos y pervertir a la juventud[28]. Los principales acusadores eran Meleto –quien representaba a los poetas y firmaba la acusación–, Licón, que actuaba en nombre de los oradores, y Anito, el auténtico acusador y enemigo de Sócrates, representante de los curtidores y comerciantes.

Las condenas por *ἀσέβεια/ impiedad religiosa* en la tolerante Atenas –como lo había dispuesto el decreto de Diopites en el año 431 a. de C.–, eran pretextos para obligar a que se fueran quienes no eran bien vistos en la ciudad. Así procedieron los atenienses, años atrás con Anaxágoras, Diágoras de Melos, Protágoras y Teodoro de Cirene, quienes sin más se retiraron de la admirada y linajuda ciudad para salvaguardar su vida.

La renovada superstición y creencia en las divinidades antes de los tiempos de Homero y el nacimiento de los dioses olímpicos, explicaría que Sócrates sea castigado por las propias *«Nubes»* –al fin y al cabo, misteriosas y divinas, que castigan para dejar como moraleja: no cuestionar a lo misterioso y los dioses olímpicos, tanto en su relación a su presencia, relación y actuación frente a los mortales humanos. Cuestión que no resulta "extraño, contradictorio e incoherente" –tal como lo sugiere Luis GIL FERNÁNDEZ (Cf. *Aristófanes*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 2012. pp.12-124)–, sino una de las tantas pruebas que entre ellos no hubo *«ateísmo»* alguno y sí falta de respeto a las creencias tradicionales. Las ironías, y expresiones explícitas de crítica a los dioses abundan en sus otras obras, de manera sustantiva en *La paz* y en *Las ranas*, sin dejar de considerar las que aparecen en *Las asambleístas* –sumamente graciosa, ingeniosa e irreverente– o en *Pluto*.

"Sin embargo, hay algo ante lo que Aristófanes se detiene: la llamada por Nilsson *«religión patriótica»*. En sus comedias no se encuentra alusión irónica alguna –añade contradiciéndose el filólogo madrileño– a lo más sagrado de la religión ateniense: Atenea, Teseo (el héroe nacional) y, como ya hemos dicho, los misterios de Eleusis. La plegarias a Posidón y Atenea en la parábasis *de Los caballeros* (vv. 551 ss., 581 ss.) tienen la solemnidad convencional de los *ὕμνοι κλητικοί* y lo mismo las dirigidas a Atenea y a las *κόραι* en *Las tesmoforiantes* (vv. 1136 ss., 1148 ss.)…Aristófanes, que es la antítesis misma del *homo religiosus*, como pudiera serlo un Sófocles, si se muestra burlón con la mitología tradicional y despectivo con las manifestaciones populacheras de la religiosidad, solo parece tener un cierto respeto (¿concesión a su público?) a los ritos y cultos ancestrales de su patria. Lo que parece sacarle de quicio, tal como si tuviera cierta alergia a lo divino, son los intentos de convertir en conceptos abstractos los antiguos dioses personales de la religión griega". (Vid. *Ob. Cit*. p.136).

Empero, todo parece indicar, por lo expuesto que, Aristófanes más bien, estaría valiéndose de las legendarias creencias religiosas para llamar la atención sobre las consecuencias de las críticas desmedidas a lo misterioso y los dioses olímpicos, como resultado natural de la pérdida de confianza o fe en su prójimo y el relajo de las costumbres. Y, por supuesto, que la celebración y respeto a los misterios de Eleusis –uno de los momentos cumbre de la vida griega, como lo ha resaltado Giorgio COLLI–, prueban la realización del *Homo religiosus* griego y su ancestral creencia en Diónisos-Apolo, eje central de toda su mitología. Por otro lado, Aristófanes, no padecería de ninguna *«alergia a lo divino»* como suele suceder con los enfermizos modernos y contemporáneos europeos o globalizados por ellos. (Vid. *La sabiduría griega*. t. I. pp. 15-34). Incluso, no debemos olvidar que Platón, interesado por *«convertir en conceptos abstractos los antiguos dioses personales de la religión griega»* y poseyendo un temperamento escasamente complaciente –recordemos que jamás en sus encantadores, persuasivos y "tolerantes" diálogos mencionó a Demócrito e intentó mandar quemar los libros de su enciclopédico rival–, no deja de tener una especial consideración para con Aristófanes, tanto es así que, lo presenta "junto a Sócrates, en el *Banquete* como un contertulio divertido –reseña Carlos GARCÍA GUAL–, que relata un estupendo y muy memorable mito sobre los seres humanos demediados. A Platón se le atribuye el espléndido epigrama sobre él, que dice: "Las Gracias, deseosas de un santuario imperecedero, /lo hallaron, al fin, en el alma de Aristófanes". (Vid. *Aristófanes*. pp.38-39).

Por tanto, estos errores de interpretación que se suelen cometer, tanto en el pasado como en el presente, me atrevo advertir, son el resultado y consecuencia de seguir ciegamente a Platón o por no tener en cuenta que, para entender en todo su alcance las palabras de los poetas griegos acerca del hombre y su religiosidad –recomendaba Martin HEIDEGGER–, debemos evitar interpretarlas desde la perspectiva cristiana o moderna, o desde una mezcla pálida y desdibujada de ambas. (Cf. *Introducción a la Metafísica*. Editorial Gedisa, S.A. Barcelona, 1997.135-151); pues, terminaremos haciendo proyecciones y afirmaciones muy ajenas a nuestras circunstancias espirituales y muy cercanas a nuestro presente, de gran cuestionamiento y empobrecimiento de nuestra condición de *Homo religiosus.*

[28] Cf. JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates*. En: *Ob. cit*. I, 1. p. 19. / También en: *Apología de Sócrates*, 24 b. En: *Ob. cit.* p. 159.

Pero Sócrates no quería marcharse de la ciudad, y esto lo sabemos por PLATÓN y JENOFONTE –totalmente ajenos a que las cosas lleguen al extremo con la muerte del acusado–; pues de Sócrates dependió no presentarse[29], escoger el destierro como castigo[30], adular y suplicar en contra de las leyes[31], y, por último, le habría sido muy fácil huir como lo había preparado su viejo amigo Critón y sus jóvenes amigos de Tebas, Simias y Cebes, que ofrecían la cantidad de dinero necesaria para salvarlo[32]. Sin embargo, Sócrates, que consideraba no haber cometido falta alguna como lo había demostrado en su defensa, y que el marcharse podría interpretarse como una confesión, además de que estaba dispuesto a seguir enseñando o dejar de vivir, optó por la muerte.

La sentencia se ejecutó al mes de haberse celebrado el juicio y no de inmediato, como era la costumbre[33], ya que circunstancialmente los atenienses, en la víspera del juicio de Sócrates, habían enviado un barco a Delos en misión religiosa –como un ritual en honor a Apolo después del éxito de Teseo al poner fin al tributo anual de vidas jóvenes que se pagaba al Minotauro en Creta–, por lo que la ciudad, hasta que regrese de Delos la peregrinación, debía permanecer en estado de pureza religiosa, estando prohibido que se realicen ejecuciones oficiales.

Durante este largo tiempo que Sócrates estuvo en la cárcel lo hizo manteniendo el régimen de vida al que estaba acostumbrado, dialogar y permanecer el mayor tiempo posible con sus jóvenes amigos –tal como lo relata PLATÓN en el *Critón*–; y del último día de su vida nos queda la maravillosa exposición que PLATÓN hiciera en el *Fedón*.

Todos los presentes se encontraban en una situación extraña –cuenta PLATÓN siguiendo la narración de Fedón, pues él estuvo ausente por encontrarse enfermo–, porque por ratos les embargaba la alegría y placer de la conversación, y, a la vez, el pesar, al reflexionar que el maestro estaba a punto de morir. Al caer la tarde y como si finalizara la representación teatral, Sócrates se dispuso a beber la cicuta sin dejar de ironizar –advirtiendo que primero se bañaría para evitar dar trabajo a las mujeres de lavar su cadáver[34]– sobre la circunstancia más seria a la que se enfrenta todo ser humano, la muerte. Bebió, se acostó esperando que los efectos del veneno vayan subiendo desde los

---

29 Cf. PLATÓN. *Critón*, 45 e. En: *Ob. cit.* p. 197.
30 Cf. PLATÓN. *Ibíd.*, 52c. En: *Ob. cit.* p. 207.
31 Cf. JENOFONTE. *Ob. cit.* IV, 4, pp. 175-176.
32 Cf. PLATÓN. *Critón*, 45 a-c. En: *Ob. cit.* p. 196.
33 Cf. PLATÓN. *Fedón*, 58 a-c. En: *Diálogos*. t. III, pp. 25-26. / Cf. JENOFONTE. *Ob. cit.* IV, 8. p. 197.
34 Cf. *Ob. cit.*, 115 a p. 136.

pies a las partes superiores de su cuerpo, y cuando ya estaba casi fría la zona de su vientre se descubrió y dijo a sus amigos: "Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides"[35], no hubo más, solo el silencio y el sobrecogimiento de la muerte. Así concluye esta obra, "uno de aquellos pocos libros –advierte Romano GUARDINI– por medio de los cuales los hombres son exhortados continuamente a que se examinen si son dignos de su nombre"[36], como sí lo demostró con creces el legendario «tábano» ateniense.

Sin embargo, después de su muerte, las polémicas en torno a Sócrates se irán acrecentando, empezando por el significado del último pedido que le hiciera a su viejo y leal amigo, pues este ha sido interpretado de diversas maneras. "La verdadera inteligencia de este piadoso encargo –nos aconseja Antonio TOVAR– está en la interpretación pesimista de la vida que tantas veces aflora en los griegos. El gallo se ofrendaba a Esculapio precisamente en agradecimiento por la salud recuperada; y así, si Sócrates consideraba que había llegado el momento de hacer este sacrificio en acción de gracias, es que se encontraba curado de una enfermedad, de la enfermedad que es la vida… Era, desde luego, una curación de la tremenda enfermedad que es vivir, y habían de rendirse, por ello, gracias precisamente al dios que en la religión ateniense había logrado sólidamente el puesto del dios médico. Asclepio, un dios moderno, cuyo culto se consolida en Atenas precisamente en vida de Sócrates"[37].

1.2. Sócrates, personaje literario.

Sócrates, el primer filósofo ateniense, se diferenciaba de los iniciadores de la filosofía por su origen plebeyo y escasa formación académica. Siempre se mostró enemigo de toda cultura y todo arte, así como de la ciencia natural[38]. Aunque no dejó de interesarse por los estudios de astronomía, armonía y cálculo[39], se mostraba cauteloso con respecto a ellos, "desaprobaba el seguir aprendiendo geometría hasta llegar a las figuras incomprensibles –recuerda JENOFONTE– pues decía que no veía para qué podía servir. Sin embargo, él no las ignoraba, pero decía que tales estudios consumían la vida entera de

---

35 Vid. PLATÓN. *Fedón*, 118 b. En: *Diálogos*. t. III. p. 142.
36 Vid. *La muerte de Sócrates*. Emecé Editores, S. A. Buenos Aires, 1960. p. 313.
37 Vid. *Vida de Sócrates*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1984. pp. 391-392.
38 Sócrates, siempre se mostró enemigo de todo arte y ciencia natural, y aunque no dejó de interesarse por los estudios de astronomía, armonía y cálculo, priorizó el seguir el consejo délfico. De ahí que se presenta como un plebeyo inculto, desagradable físicamente; pero "es un autodidacta ético –anota Friedrich NIETZSCHE–, su interior irradia un flujo de moral, una enorme fuerza de voluntad dirigida hacia una reforma ética". (Vid. *Los filósofos preplatónicos*. Madrid, Editorial Trotta, S. A. Madrid, 2003. p.168).
39 Cf. *Teeteto,* 145 d. En: *Diálogos*. t. V. p. 180.

un hombre, impidiéndole aprender otras muchas enseñanzas útiles"[40]. Y qué conocimiento más útil puede haber que el conocerse a sí mismo, que no es fácil lograr y toma mucho tiempo como para estar dedicándose a otras cuestiones, "la verdad, no me queda (tiempo) en absoluto para (otras cosas) –advierte Sócrates, de acuerdo a Platón–. Y la causa,…es que, hasta ahora, y siguiendo la inscripción de Delfos, no he podido conocerme a mí mismo. Me parece ridículo, por tanto, que el que no se sabe todavía, se ponga a investigar lo que ni le va ni le viene"[41].

Además, a desemejanza de los iniciadores de la filosofía, Sócrates no escribió absolutamente nada. De él sabemos por lo que escribieron sus contemporáneos, Aristófanes, Jenofonte, Platón y Aristóteles; y cada quien presentó su versión sobre el personaje de acuerdo a sus propios intereses. Así, Aristófanes, lo hizo para denigrarlo y presentarlo como un consumado sofista; Jenofonte, para expresar su admiración, respeto y cariño que le suscitó este personaje particular. Aristóteles, por su parte, como historiador de la filosofía –fue el primero en realizar esta tarea–, nos expone una versión más equilibrada y menos apasionada de aquella figura que, en su momento, causó tanta fascinación entre los atenienses, quizás por las discrepancias con las especulaciones de Sócrates, pero particularmente por ser ajeno a los intereses de los orgullosos ciudadanos de la más bella e importante comunidad helena, ya que él era un *meteco/ μέτοικος* entre ellos.

Platón, su aristocrático discípulo, inmortalizará a su maestro en sus diálogos donde, a excepción de un par de ellos, Sócrates es el personaje central de los juegos dialécticos. Empero, Platón, la fuente más importante para informarnos sobre Sócrates, no solo profesa admiración, respeto y cariño para con su egregio maestro, sino que lo presentará como modelo de ciudadano y filósofo en medio de la situación caótica y desesperada que vive su amada y venerada ciudad Atenas.

Para lograr este fin, no repara en retocar o soslayar aspectos negativos de su maestro que difícilmente permitirían calificarlo como ciudadano ejemplar. Sin embargo, pese a todo, como veremos, Sócrates, se mostró respetuoso de la *ley/ νόμος*, fundamento de la *πόλις/ ciudad-estado*, y, por otra parte, Platón, como escritor, no tuvo ningún problema en recurrir a la manipulación de datos con tal de salir airoso en sus

---

40 Vid. *Recuerdos de Sócrates*. En: *Ob. cit*. IV.7,4. p. 194.
41 Vid. *Fedro,* 230 a. En: *Diálogos*. t. III. p. 315.

especulaciones, en este caso, presentar a un modelo de ciudadano, ejemplo vivo de lo que serían los ciudadanos y, particularmente, los filósofos, de su futura ciudad perfecta y eterna, que se edificaría algún día cuando los hombres sigan las pautas que dejó señaladas en su *República* y las *Leyes*.

Para entender el amor y la veneración que Platón y los suyos sentían por la *πόλις*, en especial por Atenas, debemos tener en cuenta que para los griegos la *πόλις* viva, los ciudadanos en su ciudadanía, constituyen un producto más potente que todas las murallas, puertas y edificios. Y "en sus mejores tiempos –nos recuerda Jacob BURCKHARDT–, lo mejor también y lo más noble en la vida griega, su religión, guarda íntima conexión con la ciudad. El culto de los dioses encontraba su apoyo más fuerte contra religiones extrañas, contra filosofías y otras fuerzas disolventes, en su importancia para la ciudad, la que consideraba como misión suya la conservación perfecta de su religión, siendo los cultos los más importantes negocios de estado. La polis es ya en sí una religión, pero recibe todavía la otra, y la comunidad en los sacrificios y las fiestas constituía un vínculo fuerte entre los ciudadanos, aun prescindiendo de leyes, constitución y vida pública en general"[42].

Para el griego, "la actividad política no es simplemente ocuparse de los asuntos del Estado –subraya Giorgio COLLI–, sino que significa en un sentido muy amplio cualquier forma de expresión, cualquier exteriorización de la propia personalidad en la pólis… Político…, es cualquier ciudadano libre que de un modo u otro tiene una función propia en la vida de la pólis, y más que cualquier otro aquel que actúa como educador de los jóvenes en la ciudad, como el poeta o el filósofo, quienes, más que nadie, influyen profundamente en la formación de la espiritualidad de la pólis. Políticas son por tanto todas las actividades espirituales del hombre: arte, religión y filosofía; en el mundo griego, no es concebible un hombre religioso cuya vida interior le conduzca al ascetismo, de modo que abandone completamente toda convivencia con los demás, como tampoco existen poetas que escriban sus versos para la posteridad, sin ocuparse de influir en la pólis o por lo menos sobre sus contemporáneos… casi toda la poesía cabe en este vasto concepto de política: Homero era considerado por los griegos, junto a Platón y Alejandro Magno, como el educador por excelencia. Calino, Tirteo, Solón exhortaban a la virtud

---

[42] Vid. *Historia de la cultura griega*. t. I. RBA. Coleccionables, S.A. Barcelona, 2005. p. 120.

política en sus versos…El mismo Estado reconocía esta función política del arte: Atenas pagaba a sus ciudadanos para que asistieran a las tragedias y se educaran"[43].

En esta comunidad, así entendida, los ciudadanos competían entre sí, la *τιμή/ el honor*, *el buen nombre, la estima,* era la mayor recompensa. Honor que se refería a ser virtuoso, poseer la *virtud/ ἀρετή*, es decir, por encima de todo, ser respetuoso de la *ley/ νόμος* y la convenida *δόξα/ opinión* de la mayoría de los integrantes de la comunidad cívica que exige vivir *con prudencia/ φρονούντως,* en la medianía o mediocridad excelente.

Por otro lado, Platón como escritor, presenta discusiones imaginarias a un público indiferenciado, y no le preocupa ser objetivo en sus apreciaciones. Y no debemos sorprendernos de lo sucedido, pues "era un principio bien conocido en el círculo de Platón –indica Peter KINGSLEY– adapta el pasado a tus propósitos, pon ideas tuyas en boca de figuras famosas de la historia, no te preocupes por los detalles históricos… el propio Platón no tenía escrúpulos en inventar las ficciones más elaboradas, recrear la historia, alterar la edad de la gente y cambiar las fechas. Lo más sorprendente es hasta qué punto se ha convertido en normal tomarlo en serio cuando no procede y, en cambio, no tomarlo en serio cuando corresponde"[44].

Ahora bien, la más grande creación de Platón es su personaje Sócrates, a quien hace decir y afirmar lo que a él le conviene, peculiarmente en los diálogos correspondientes a su etapa de madurez, de los que el *Fedón* es uno de los de los más importantes. "Platón idealizó a Sócrates para ponerlo en relación con sus propias perspectivas platónicas –observa Pierre HADOT–, y también porque quizá quiso valorar todo el significado filosófico de la figura de Sócrates"[45]. De ahí que el Sócrates que aparece en los diálogos quizás sea el Sócrates –ciudadano ateniense, de carne y hueso, pero de rasgos físicos y psicológicos muy singulares–, que él convierte en su «*Sócrates*» y le otorga diversos papeles o múltiples *«máscaras»* sin mayor dificultad, pues "Sócrates estaba a buen recaudo en la tumba –nos advierte Giovanni REALE evocando a E. Havelock– y, la ausencia de todo tipo de documentación le permitía todo tipo de libertades… los diálogos platónicos son «*poesía filosófica*», o sea, una transformación

---

43 Vid. *Filósofos sobrehumanos*. Ediciones Siruela, S.A. Madrid, 2001. pp. 31-33.
44 Vid. *En los oscuros lugares del saber*. Atalanta Ediciones. S.L. Girona, España, 2010. p. 45.
45 Vid. *La filosofía como forma de vida.* Ediciones Alpha Decay, S.A. Barcelona, 2009.

filosófica de la comedia y la tragedia, y, por tanto, una reinterpretación en clave dialéctica del modelo del teatro ateniense"[46].

¿Por qué procedió de esa manera tan ilustre pensador y brillante escritor? Una probable explicación sería la siguiente: Platón vive en los peores momentos de la crisis y enfermedad de la *πόλις/ ciudad-estado* y de la cultura griega, período en el que los valores estaban trastocados. Como expresiones de esta decadencia podemos considerar que, los jóvenes –siempre el futuro y esperanza de toda sociedad– despreciaban a sus padres apenas se hacían viejos, les insultaban con duras palabras[47]. Prestaban más atención –despreciando a los antiguos por considerarlos «ingenuos, que se conformaban con oír a una encina o a una roca, solo con que dijesen la verdad»[48]– a quién sea el que hable y de dónde, sin fijarse únicamente en si lo que dicen es así o de otra manera.

Y creyéndose sabios olvidaban que la «*filosofía*» al igual que la «*sabiduría tradicional*» no solo era *palabra/ λόγος* sino también *praxis/ πρᾶξις*. Una situación en la que predomina la mayoría envilecida ya sea por el dinero o el temor a la censura –de esa que indica lo que es *«política, filosófica, artística y hasta sexualmente correcto»*–, plagada de discurso «*democrático»,* «*igualitario»,* e «*inclusivo»,* o lo que es más grave, temiendo perder su vida. En una situación así, difícilmente puede alguien no caer anonadado por semejante censura o elogio y evitar ser arrastrado por la corriente hasta donde esta lo lleve, de modo que termine diciendo que son bellas o feas, «*correctas»* o «*incorrectas»*, las mismas cosas que aquellos dicen, así como ocupándose de lo mismo que ellos y siendo de su misma condición, … *conditio humana* completamente degradada. Humana, demasiado humana.

Cuando Sócrates vive, la Atenas de Pericles y sus herederos se ve amenazada por una serie de cambios sociales, políticos y culturales. Todos los valores heredados se esfuman en un abrir y cerrar de ojos al soplo de una afanosa locuacidad. "Es entonces cuando aparece Sócrates –señala Werner JAEGER–, como el Solón del mundo moral. Pues es en el campo de la moral donde se ven socavados en estos instantes el estado y la sociedad. Por segunda vez en la historia de Grecia, el espíritu ático invoca las fuerzas centrípetas del alma helénica contra las fuerzas centrífugas, contraponiendo al cosmos físico de las fuerzas naturales en lucha, creación del espíritu investigador jónico, un orden

---

46 Vid. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Editorial Herder, S.A. Barcelona, 2001. pp.310-311.
47 Cf. ARISTÓFANES. *Las nubes*. Aguilar Ediciones. Madrid, 1979. pp. 145-148.
48 Vid. PLATÓN. *Fedro* 275c. En *Diálogos*. t. III. p. 404.

de los valores humanos. Solón había descubierto las leyes naturales de la comunidad social y política. Sócrates se adentra en el alma misma para penetrar en el cosmos moral"[49].

En estas circunstancias, como Sócrates lo reconociera, "si algo se salva y llega a ser como se debe –de acuerdo a la versión de PLATÓN–, en la actual organización política, no hablarás mal si dices que se salva por una intervención divina"[50]. Además, como ciudadano y filósofo, se muestra desmesuradamente virtuoso: respetuoso de la ley y completamente coherente al vivir obedeciéndola, convencido de la estrecha y respetuosa relación que guarda con lo divino, a quien con frecuencia invoca con su expresión favorita y no menos enigmática: *τὸν κὐνα*/ *¡por el perro!*[51]

Platón, al inventar el diálogo filosófico como literatura, como un tipo particular de dialéctica y retórica escrita, se deja llevar por una disposición artística que se superpone al ideal del «*sabio tradicional»,* y con ello no solo cancela un pasado –ese que confiaba plenamente en la palabra oral, en ese discurso lleno de vida, que se escucha y se vive–, sino que está creando una nueva tradición de hacer filosofía, *«una revolución tan fatal y decisiva»*[52]*,* de aquella que gira en torno al escrito. Con el transcurrir de los años y de los siglos, los «*discursos filosóficos»* sobre el ser, Dios, la justicia, entre otros temas, se multiplicarán y presentarán como diversos «*caminos»* para alcanzar la verdad. Pero pronto "los *«caminos»* se van volviendo preocupantemente largos –advierte Peter SLOTERDIJK–, tanto que con frecuencia surgen dudas sobre si los amigos de la sabiduría alcanzan un saber real durante sus años de vida: ¿no podría ser que estos extravagantes argumentadores sólo poseyeran bibliotecas y ninguna elucidación?"[53].

1.3. Sócrates, filósofo de múltiples *«máscaras».*

Sócrates es todo un enigma por cuanto no dejó nada escrito y por el comportamiento que tuvo durante toda su vida; siempre se muestra ambiguo, desconcertante e inquietante –nada preciso y de mente clara, como lo presenta José RUSSO DELGADO, "que no tolera ni en los demás ni en sí la oscuridad y la

---

49 Vid. *Paideia. Los ideales de la cultura griega.* FCE. México, 1985. p. 404.
50 Vid. PLATÓN, *República*, VI. 493a. En: *Diálogos*. t. IV. p.308.
51 Vid. PLATÓN. *Fedón,* 98 e. En: *Diálogos.* t. III. p. 106. / *Gorgias,* 482 b-c. En: *Diálogos*. t. II. p. 79. En la referencia del *Gorgias*, Sócrates precisa, "…*τὸν κὐνα*/ *por el perro*, el dios de los egipcios", explicando así el sentido del juramento muy usual en él; y, claro, se refiere al dios Anubis, representado con cabeza de perro por parte de los creyentes egipcios, muy antiguos y tradicionales.
52 Vid. COLLI, Giorgio. *Ob. cit*. p. 114.
53 Vid. *Temperamentos filosóficos.* Editorial Siruela, S.A. Madrid, 2010. p. 27.

confusión"[54]– para quien quiera profundizar en su enseñanza siguiendo a algunos de sus admiradores o detractores. En esta situación, es preferible aceptar el carácter contradictorio como evidencia sobre un personaje totalmente enigmático[55]. "La documentación sobre la figura de Sócrates –advierte Giorgio COLLI–, es tan extensa como dudosa, pero sobre cuyo pensamiento no se puede decir casi nada, y muy poco sobre su personalidad, a no ser que se le acepte como personaje contradictorio. Los dos fueron sabios (el otro sería Tales), es verdad, pero la fascinación personal que ambos ejercían fue tan poderosa que todo lo que escondían en sus palabras, es decir, su conocimiento –lo que realmente les interesaba–, se perdió o paso inadvertido, superado por la magia de su presencia"[56].

Reparemos, en primer lugar, en su aspecto físico. Es definitivamente desagradable: nariz chata, labios gruesos, ojos saltones, y, como él mismo lo reconociera, dotado por la naturaleza de las pasiones más vehementes. Platón cuenta en el *Banquete* que Alcibíades, buscando elogiar a Sócrates por medio de imágenes, lo compara con esos Silenos existentes en los talleres de escultura, que cuando se abren en dos mitades aparecen estatuas de dioses en su interior.

Además que no solo se parece por el exterior a los Silenos, sino también por ser un lujurioso, tal como se mostraban los acompañantes de Diónisos[57]. Sin embargo, vayamos con cuidado –"en él todo es exagerado, advierte Friedrich NIETZSCHE, bufo, caricatura, todo es a la vez oculto, lleno de segundas intenciones, subterráneo"[58]–; la

---

54 Vid. *Ob. cit*. p. 11.

55 Esta ambigüedad imposibilita delinear un retrato sistemático del personaje –observa Francesco ADORNO– de ahí que se hayan elaborado múltiples interpretaciones, de acuerdo a la personalidad o a la formación particular del autor que se haya ocupado de Sócrates. (Cf. *Introduzione a Socrate*. Roma, Editori Laterza, 2004. pp.7-8). Cuando los cristianos fueron adoptando las escuelas griegas o latinas –señala Henri-Irénée MARROU–, esta se produjo por un fenómeno de ósmosis: precisamente porque vivían en el mundo clásico, los cristianos de los primeros siglos aceptaron como "natural", como cosa que va de suyo, la categoría fundamental del humanismo helenístico: el hombre como riqueza incondicionada, anterior a toda especificación. (Cf. *Historia de la educación en la antigüedad*. Buenos Aires, EUDEBA, 1965. p. 389). Y Sócrates no pasó desapercibido para los padres de la Iglesia. San Justino y San Basilio, entre otros, se ocuparon de subrayar la faceta más humana y virtuosa del filósofo ateniense: la obediencia a la verdad y la ley, por encima de las instancias sociales y los gustos personales. Por esta razón, "Sócrates, un pagano, haya podido convertirse de algún modo en profeta de Jesucristo es –anota Joseph RATZINGER–, una cuestión primordial: su disposición a acoger es lo que ha proporcionado al modo de hacer filosofía inspirado en su figura el privilegio de ser de algún modo un elemento de la Historia Sagrada, y lo que lo ha hecho idóneo como recipiente del Logos cristiano, cuyo cometido es la liberación por la verdad y para la verdad… El rasgo esencial del hombre en tanto que hombre no es preguntar por el poder, sino por el deber, y abrirse a la voz de la verdad y sus exigencias. Esta es, a mi entender, la trama definitiva de la lucha de Sócrates". (Vid. *Verdad, valores, poder*. Ediciones RIALP, S.A. Madrid, 2005. pp. 62-64).

56 Vid. *La sabiduría antigua*. t. II. Editorial Trotta, S.A. Madrid, 2008. p. 25.

57 Cf. PLATÓN. *Banquete*, 215 a-b. En: *Diálogos*. t. III, pp. 270-271. / Cf. JENOFONTE. *Ob. cit*., IV, 8. p.197.
Sobre esta sospechosa semejanza, Pierre HADOT nos recomienda no olvidar que "Silenos y Sátiros aparecían en las representaciones populares de los demonios híbridos, medio animales medio humanos, que formaban el séquito de Diónisos. Desvergonzados, cómicos, vividores, encarnaban el corazón de los dramas satíricos, género literario donde el «Cíclope» de Eurípides sigue siendo hoy por hoy uno de los escasos testigos. Los Silenos representan pues, al ser puramente natural –agrega este agudo y profundo estudioso y conocedor del saber de los griegos–, pues, la negación de la cultura y la civilización, la bufonada grotesca, la licencia de los instintos". (Vid. *Elogio de Sócrates*. pp. 12-13).

58 Vid. *Crepúsculo de los ídolos*. "El problema de Sócrates" & 4. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 1982, p. 39.

apariencia casi monstruosa, cómica y desvergonzada de Sócrates, similar a la de un Sileno, pero sin la flauta, solo es una fachada y una *máscara/ πρόσωπον*, pues frecuentemente esconde su verdadera naturaleza.

La belleza exterior –y hay que recordar que en aquel tiempo esta belleza era un mérito, abiertamente reconocido y celebrado– a él no le correspondía, pero a cambio poseía la belleza interior, la belleza del alma que había que cuidar y cultivar. El mayor bien para un hombre es el autoconocimiento –o cumplimiento del consejo délfico *"Γνῶθι σεαυτόν/ Conócete a ti mismo"*–; es decir, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y del bien, pues "una vida sin examen –sentencia Sócrates– no tiene objeto vivirla para el hombre"[59], y este examen los llevará a persuadirse de que no es en el cuidado de los cuerpos ni en el de los bienes materiales donde se encuentra la virtud, sino en el cuidado del alma[60].

Conocimiento que él ha logrado individualmente a través de la reflexión y el *pensamiento/ φρονεῖν,* apartado del común de los mortales, que lo ha llevado a alejarse de los cánones tradicionales y mostrarse hasta el último momento de su vida seguro de sí mismo y consecuente con el *«camino»/ ὁδός,* que él particularmente ha elegido para transitar por este mundo y efímera existencia, un *«camino propio»*, *«heroico»/ ἡρωῖκός,* completamente contestatario y disidente con la tradición.

Para tal efecto, Sócrates, continuará con la preocupación de los sofistas sobre la moral y retomará la metáfora del *«camino»* que su contemporáneo PRÓDICO de Ceos –sofista de la primera generación, discípulo de Protágoras y rival de Gorgias– había restituido en su valor moral como lo había propuesto Hesíodo[61].Y, distanciándose de las

---

[59] Vid. *Apología de Sócrates*, 38 a. En: *Ob. cit.* t. I. p. 180.

[60] Cf. *Ibíd.*, 30 b. En: *Ob. cit.* t. I. p. 168.

[61] Pródico de Ceos (465-395 a. de C.), sofista de mucha valía –y PLATÓN así lo reconoce en el *Protágoras*. 315 C–, escribió *Sobre la Naturaleza* y *Las Horas* o *Las Estaciones*, en la que exponía sus teorías morales. Retomando a Hesíodo y su metáfora del *«camino»,* reelabora el famoso mito de Heracles ante la encrucijada de dos caminos, el de la virtud y el del vicio, que Jenofonte se encargó de difundir y citar en su *Recuerdos de Sócrates*. II. 1, 21-34; que ha llegado hasta nosotros, pues, el escrito de Pródico como de otros famosos sofistas se perdieron o desaparecieron lamentable y dramáticamente.
Pródico al reelaborar el mito del esforzado Heracles, crea la *«encrucijada»* ante los *«caminos»* que tendrá que escoger el joven héroe, «cuando estaba pasando de la niñez a la adolescencia –relata JENOFONTE–, momento en el que los jóvenes al hacerse independientes revelan sí se orientarán en la vida por el camino de la virtud o por el vicio», se encontraba viviendo una pequeña crisis y ante una *aporía /ἀπορία* existencial. Estando apartado de los demás y en un lugar tranquilo se le aparecieron dos bellas mujeres altas y vestidas de blanco; una de porte noble –la *Virtud/ Ἀρετή*, amiga de los dioses y de los hombres de bien, sensatos, ponderados y mesurados– y; la otra, de aspecto voluptuoso y ánimo coqueto y muelle –que dice llamarse *Felicidad/Εὐδαιμονία,* aunque sus enemigos para denigrarla la apodan *Maldad/ Κακία.* Ambas prometen al joven Heracles, con extensos y atractivos discursos, llevarlo a la felicidad. Heracles, después de escuchar atentamente y reflexionar consigo mismo, se decide por la Virtud. Esta noble y hermosa dama le ha prometido que quien la siga, será «amigo de los dioses, estimado de sus amigos y honrado por su patria. Y cuando les llega el final marcado por el destino, no yacen sin gloria en el olvido, sino que florecen por siempre en el recuerdo, celebrados con himnos». (Vid. En: *Ob. Cit.* 21-22 & 33. pp. 66-67 &70. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1982).

ambigüedades y *«conflictos internos»* de los personajes de su admirado Eurípides[62]; presentará su propuesta, su discurso, su *οἴμη/«canto»*, su *«camino»/ὁδός* o

Ahora bien, debemos recordar que años antes de la aparición de la sofística, desde la poesía que nunca abandonó su preocupación religiosa, y por ende, moral y política, surge Esquilo –creador de la tragedia ática y poeta de profundas ideas sobre la condición humana y sus diversos conflictos existenciales– (Cf. MURRAY, Gilbert. *Esquilo*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 2013. pp. 15-45 & 75-81), exponiendo sus preocupaciones y reflexiones religiosas, morales y políticas, sin el ingrediente filosófico de «búsqueda» de la verdad, y revitalizando la metáfora del *«camino»*, cuya meta no es el *ser* o la *verdad* sino simplemente, la *salvación/ σωτηρία.* Salvación o estado de paz y tranquilidad que dependería –a diferencia de la postura de los tradicionales poetas–, de la entera responsabilidad y decisión personal, pensada, proyectada y decidida por el mortal humano.

Así, en *Las Suplicantes* –que data del 463 a.de C.–, el rey Pelasgo, ante el incómodo lance planteado por el fugitivo Dánao y sus cincuenta hijas, llamadas Danaides, que suplican asilo al rey de los argivos, pues, han huido al exilio, no por condena y voto popular, sino que, su «pecho, por naturaleza,/ al macho aborrece, y así ha rechazado/ bodas con las hijas de Egipto, y su insania»; el rey, medita sobre lo que debe hacer y consultando a la asamblea, exclama: «Necesito una idea salvadora,/ profunda; al modo de los buzos, que/ descienda hasta el abismo un ojo claro,/ no en exceso embriagado…/¿No urge una idea salvadora, y honda?». (Vid. ESQUILO. *Ob. Cit*. 8-10, 407 & 420. En *Obras Completas*. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid, 2008. pp.180 & 193).

Sófocles, a inicios y en plena ilustración ateniense, presentará a sus personajes como seres solitarios, desarraigados y rechazados; pero, el desarraigo violento no lo padecerían de forma tan dolorosa –advierte Karl REINHARDT– si no estuvieran tan entrañablemente enraizados en su naturaleza…, humanos que solo tienen la posibilidad de salvarse si reconocen sus límites y claramente deslindan lo humano del hálito y la esfera de las relaciones daimónicas. (Cf. *Sófocles*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 2010. pp. 20-21). Observación que se corrobora si seguimos el argumento, por ejemplo de su drama satírico *Κρίσισ/ Juicio o Sentencia* –reseñado por Bruno SNELL–, en el que recrea el mito de los antiguos *«cantos ciprios»* referido al juicio de Paris que tiene que decidir, cuál de las tres diosas –Hera, Atenea y Afrodita– era la más hermosa; cada una de ellas le prometió una gran recompensa si le concedía la victoria, la manzana de oro, arrojada por Eris –la diosa de la discordia–, en la boda de Peleo y Tetis, como represalia por la afrenta de no haber sido invitada a tan magno evento social. Para Sófocles, no es la belleza la que cuenta y sobre la que hay que dilucidar sino la alternativa moral: la elección entre el bien y el mal. "Las diosas se convierten en *«símbolos»* –comenta y precisa el autor de *El descubrimiento del espíritu*–, Paris tiene que decidirse como hacían los hombres en Esquilo. Con una sola diferencia: Paris escoge el placer en lugar de la virtud, el drama satírico ironiza la moral" (Vid. *Ob. Cit*. p. 412), de la que tanto se discute y argumenta en la época.

[62] Eurípides (484-406 a. de C.), contemporáneo de Sócrates, como dramaturgo tuvo un sino un tanto extraño. "A lo largo de su larga vida casi siempre se vio derrotado en las competencias públicas. Unos cuantos filósofos –observa Gilbert MURRAY–, como Sócrates, lo admiraban francamente; gozó de inmenso renombre por toda Grecia; pero los jueces oficiales de la poesía estaban en su contra, y aun sus propios paisanos de Atenas lo admiraban con reserva y algo de mala gana". (Vid. *Eurípides y su tiempo*. FCE. México, 2014. p.9). Sin embargo, lo que nadie le puede discutir y negar es que fue un dramaturgo de técnica innovadora y depurada, convirtiéndose en el *filósofo del teatro o la escena*, pero, un filósofo muy agudo y perspicaz en la observación de la naturaleza humana, que supo captar y denunciar, en toda su profundidad cuanto de insondable, contradictoria y pavorosa tiene el alma y la condición humana.

"Eurípides es el primero en haber representado al hombre víctima de sus pasiones –sentencia Jacqueline de ROMILLY– y en haber intentado describir sus efectos…Los personajes de Eurípides obedecen, ...a los distintos impulsos de su sensibilidad: no actúan en función de un ideal claramente definido, sino en función de miedos y de deseos. Es lo que explica que, cuando estos impulsos son bajos o egoístas, se revelen por sí mismos bajos o egoístas. Eurípides no pinta solo pasiones, sino caracteres, y a menudo estos caracteres no son en absoluto heroicos. Aquellos persiguen su interés de una manera obstinada como otros siguen los impulsos de su pasión". (Vid. *La tragedia griega*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 2011. pp.124 & 131).

A su vez, en medio de la crisis de confianza y *fe/ πίστις* que se vivía –desconfianza para con el prójimo y distanciamiento para con los dioses que deja a los mortales en condiciones de orfandad, soledad y arrojo extremo–, como consecuencia de los excesos de Pericles y los orgullosos ciudadanos atenienses, él se muestra des-confiado a una posible sensata solución, pues, la condición humana individual y colectiva difícilmente controla sus instintos y naturaleza animal desbordante e irracional. Y, quizás, la *confusión* o *ambigüedad* que viven y padecen sus personajes sea el producto del ambiente enfermizo y desencantado en el que se desenvuelven, tras veintisiete años de luchas estériles y ruina de la orgullosa Atenas. Además de sus personales desengaños, entre los cuales sobresale, saberse esposo de la infiel Querile, que explicaría mucho de su profundo pesimismo ante la vida y el antifeminismo que profesaba.

De ahí que, el filósofo Anaxágoras no se equivoca –en la magnífica versión de Rex WARNER– cuando conjetura qué es lo que inquietaba y confundía a Pericles de su amigo Eurípides: "Creo que era esto: que Eurípides, a pesar de todas sus excelentes cualidades, estaba dispuesto, de algún modo profundo y oculto, a abandonar la esperanza, y que Pericles tenía conciencia de que en su sociedad ideal había sitio para cualquier emoción, salvo la desesperación". (Vid. *Pericles. El ateniense*. p.126).

Apreciaciones, interpretaciones o estudios que se ratifican si prestamos atención a sus escasas obras, afortunadamente rescatadas, entre las que sobresalen, *Medea, Hipólito*, *Hécuba*, *Heracles*, *Orestes* y por supuesto, la más enigmática y profunda de las dieciocho conservadas, *Bacantes.* De todas ellas, solo me referiré en esta nota para el tema correspondiente, a *Medea* e *Hipólito*.

"La tragedia de *Hipólito* sigue siendo, con *Medea* –advierte la académica francesa–, uno de los mejores ejemplos de lo que lo trágico de Eurípides debe a la pintura de las pasiones y, más específicamente, del amor. En los dos casos, una mujer domina la obra. En los dos casos, las catástrofes que se desencadenan son fruto del sentimiento que encadena irresistiblemente a esta mujer. En los dos casos, por consiguiente, parece como si la parte antaño reservada a una voluntad divina se hubiera transferido al hombre mismo, que lleva su destino en su propio corazón". (Vid. *La tragedia griega*. p. 124).

Medea, fue representada en la fatídica fecha del comienzo de la guerra del Peloponeso, 431; y a pesar de ser una de sus mejores obras, no alcanzó el primer lugar, obteniendo un honroso tercer puesto. En esta, Medea, representa a la mujer –al margen que el poeta la presenta como una incivilizada, de estirpe bárbara, hechicera y no casada formalmente–, «una leona, no una mujer, que posee un natural más salvaje que la tirrénica Escila/… ¡Ella es tremenda! –advierte la nodriza– Desde luego que quien con ella se enemista/ no se llevará fácilmente la palma de la victoria/…», que llevada por su odio ante el abandono de su consorte, Jasón, que

se casó con Glauce, hija del rey de Corinto, quien a su vez ordena su exilio, perdiendo la tutela de sus hijos. Ella, se muestra altiva y de un sentimiento de soberana superioridad, le confiesa al coro: «…este inesperado asunto que me ha caído encima/ me ha partido el alma. Ida soy, y al haber perdido la alegría de la vida, / busco morir amigas. Pues en quien yo hacía residir todas mis esperanzas, mi esposo,/ ¡bien lo sabe él!, ha resultado ser el más ruin de los hombres./ De todas las cosas, cuantas están vivas y tienen razón,/ las mujeres somos la más desgraciada criatura./ …Una mujer, por lo demás, suele estar llena de miedo,/ y es mala para contemplar la lucha y las armas./ Pero cuando te encuentran ultrajada en lo que a tu lecho concierne,/ no existe otra mente más asesina».

Apartada de todos, la herida y peligrosa fémina, reflexiona consigo mismo su plan y ejecución de la venganza que ha concebido cuidadosamente; primero, valiéndose de sus hijos envenena a la nueva y linajuda esposa y, luego, para aniquilar completamente a su esposo, pues, el padre se perpetúa en sus hijos, deben morir los hijos que ella misma había alumbrado. Y, es en este momento que tiene lugar la escena decisiva, el gran monólogo en el que Medea examina su *«conciencia»* acerca de lo que va hacer y ratifica su decisión: asesinar a sus hijos. Está sola y en ella hay un manifiesto enfrentamiento, un *«conflicto interior»:* entre lo conveniente y lo puramente animal e instintivo. Así, Medea dice: «…Comprendo qué clase de crimen voy a llevar a cabo, /pero mi pasión es superior a mis reflexiones, /como que ella resulta ser la causante de las mayores calamidades para los hombres». Versos en los que se expresa, "por primera vez una conciencia moderna de la moral –sentencia Bruno SNELL–, psicológica e individualista que acabará imponiéndose; la moral se presenta como movimiento puramente interior, como un freno. No por casualidad que filósofos moralistas posteriores citen en especial agrado estas palabras". (Vid. *Ob. Cit*. p. 219). Ya en pleno desenlace de la tragedia, Medea, reiterando su resolución, dice al mensajero: «Amigas, la acción está decidida: cuanto antes voy a matar a mis hijos, /y me marcharé de esta tierra/…Es totalmente necesario que mueran, /y ya que así lo es, les daré muerte yo misma que les di la vida. /Mas, vamos, ármate de valor, corazón. ¿Por qué nos demoramos en realizar estos terribles, aunque necesarios, males?».

Y en palabras del mensajero, el poeta, expresa su total pesimismo, desconfianza y desesperanza en los mortales humanos y sus tramas, cuando afirma que, «los asuntos humanos, /no es ahora la primera vez, los considero una sombra, /y sin temor diría que los mortales que tienen fama de sabios e indagadoras de profundas teorías son los que merecen mayor fama de locos./Pues entre los mortales no hay ningún hombre feliz./Cuando la prosperidad fluye copiosamente, alguno podrá ser más afortunado que otro, pero feliz, no». (Vid. *Medea*. 1344, 43-45, 225-232, 265-267, 1078-1080, 1236-1244 & 1223-1230. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2002. pp. 107, 157, 114-115, 147, 153 & 152).

Hipólito, fue puesta en escena en el año 428 a. de C., y le valió a Eurípides el primer premio. En ella se representa, con gran sobriedad y mesura, el *«conflicto interior»* de los humanos que se debaten entre seguir los dictados de su pasión o de su razón, dejarse llevar por sus impulsos o guiarse por la cordura que le aconsejan sus razonamientos, apareciendo los dioses únicamente como *«símbolos»* de estos constituyentes naturales que perfilan la condición humana: pasión y razón. Los dioses, aparentemente provocan y dirigen los acontecimientos, y en ningún momento, pronuncian palabra alguna para aconsejar qué *«camino»* ha de tomar el mortal en las encrucijadas que se le presentan en la vida.

Hipólito, por ejemplo, tendrá que enfrentar el conflicto entre la castidad y el amor, simbólicamente representado en el culto debido a las diosas Artemisa o Afrodita; y, lo peligroso que resulta no obedecer o satisfacer los impulsos naturales, representados en la figura de la diosa Afrodita por extralimitarse en el culto a la casta Artemisa, la Cazadora. El joven Hipólito, vive en un mundo intacto y perfecto, lejos de los hombres, con la naturaleza a modo de sociedad y la diosa virgen. Él dedica a Artemisa, una devoción exclusiva, entre ellos

existe una *intimidad apasionada/ ὁμιλία,* un constante trato, que resulta extraño e insólito. El joven mortal, es un caso único, «…a mí solo de los mortales me cabe este honor: / –confiesa el jactancioso y apasionado efebo– reunirme contigo y compartir la conversación oyendo tu voz, / aunque no veo tu rostro...». Teseo, su maduro padre, le reprende por esta orgullosa actitud que no corresponde a sus tradiciones, conducta inusitada que la atribuye a influencias exteriores y de libros llenos de palabrería: *«*…No podría yo creer en tu petulancia y atribuir/ a los dioses ignorancia./Ahora, pues, ufánate y trafica con la mercancía de tu alimentación vegetariana,/ y teniendo como señor a Orfeo,/ incorpórate a la orgía de Dioniso,/venerando el humo de tus muchos escritos./…Yo recomiendo a todo el mundo que escape de tal tipo de hombres,/ pues van de caza con palabras respetuosas,/mas maquinan la desvergüenza. Muerta está ésta».

Hipólito, sin embargo, se reafirma en su pureza y rechazando las propuestas de Fedra a través de su nodriza, exclama sumamente orgulloso: «…mala persona, /has venido a proponerme compartir el casto lecho de mi padre. Palabras de las que yo me purificaré con agua clara, /lavando mis oídos, /¿Cómo podría yo ser un malvado,/si sólo con haber oído esto me considero estar ya impuro?/¡Tenlo por seguro, mi piedad es la que te salva, mujer!...»; y, ya en el desenlace del drama le recalca a su confundido padre: «Viendo estás esta luz y esta tierra. /En ellas no existe hombre que haya sido más sensato que yo,/ aunque tú lo niegues/…pues hasta el día de hoy mi cuerpo está puro de los placeres de la alcoba./No conozco estas prácticas, a no ser de oírlas de palabra o verlas en pintura./Y ni siquiera soy proclive a mirarlas,/pues tengo un alma virgen./ Esta castidad mía no te convence…. »; Hipólito, camino al Hades, en cumplimiento de lo tramado por Afrodita, que desde el comienzo le advirtió lo que le sucedería, teniendo y usando a Fedra como su instrumento, sostiene un último diálogo con Artemisa, a quien el moribundo le reclama, «¿Me ves, señora, cómo estoy, a mí infeliz?». Ella, le contesta: «Te veo. Mas no es lícito que por mis ojos derrame lágrimas», pues, sería contrario al orden establecido que ojos divinos lloren por los desdichados mortales». Finalmente, la diosa abandona a su suerte al moribundo mancebo, diciéndole: «…Hipólito, te exhorto a no odiar a tu padre,/ pues conoces el destino por el que has muerto./¡Y adiós!¡Pues no me está permitido contemplar cadáveres,/ ni manchar mis ojos con los estertores de los agonizantes,/ y a ti te veo cerca de este trance!». Así, la diosa le recuerda su posición de infeliz mortal, y ella, se aleja de las realidades humanas, de sufrimiento, enfermedad y la inevitable muerta. En la hora decisiva, pues, no es Artemisa, sino Teseo quien sostendrá la cabeza de Hipólito y quien recogerá su último aliento.

Por otro lado, Fedra, aparentemente instrumento de la divinidad Afrodita, que habría provocado en ella un terrible amor hacia Hipólito, para castigar al joven que se niega a rendirle el debido culto; es, plenamente consciente del *«conflicto interior y personal»* que vive, pues, se trata de la atracción y pasión amorosa que le despierta, nada menos que el hijo de su esposo, Teseo. «…en el transcurso de la noche he meditado/cómo se aniquila la vida de los mortales. Y me parecen que optan por lo peor –reflexiona Fedra consigo misma, limitándose a describir el «conflicto interior» que padece–,/no guiados por la natural disposición de su mente,/ ya que muchos tienen cordura,/…:sabemos y conocemos lo que nos conviene,/pero no nos esforzamos por ello; unos por indolencia/y otros porque anteponen cualquier otro placer a lo decoroso/…Mas voy a referirte los derroteros de mi mente:/cuando el amor me hirió, busqué la manera mejor de sobrellevarlo./Comencé, pues, por esto:/callar y mantener oculta mi enfermedad./Pues no hay que confiar en la lengua, que sabe reprochar los pensamientos de otros hombres,/pero también se atrae por sí misma muchísimas desgracias./ Mas tarde intenté sobrellevar con dignidad mi demencia,/venciéndola con mi sentido de la prudencia./Y la tercera solución: en vista que no conseguí con estas medidas vencer a Cipris,/me resolví morir, que es la mejor

«senda»/οἶμος, particular y novedosa, no exenta de ambigüedades, giros y expresiones misteriosas, propias de aquél que está forcejeando entre aceptar el *«soplo»* de las Musas –tal como lo advierte y admite HOMERO– o el pensar *«por sí mismo»,* que empezara a configurarse con el autor de *Trabajos y días.*

Aunque, Sócrates por supuesto, se mostrará más partidario del pensar *«por sí mismo»,* y decisión personal, y así lo deja bien precisado cuando afirma: "… No sólo ahora sino siempre –reitera SÓCRATES en el umbral de la muerte negándose a escapar como se lo propone Critón–, soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor…Si no somos capaces de decir nada mejor en el momento presente, sabe bien que no voy a estar de acuerdo contigo, ni aunque la fuerza de la mayoría nos asuste como a niños con más espantajos que los que ahora en que nos envía prisiones, muertes y privaciones de bienes"[63].

Un pensar *«por sí mismo»* que lo lleva por un *«camino»* que, a lo largo de su dilatado existir, le ha exigido el cultivo del alma o autoconocimiento. Además, como auténtico y buen filósofo *des-mesurado* e *im-prudente* –mortal, no exento de quiebres, irregularidades y paradojas–, ha terminado descuidando el cumplimiento de sus deberes básicos como ciudadano. Entre estas omisiones se destaca la falta de atención, cuidado y mantenimiento de su familia, un compromiso político-religioso adquirido desde el momento en que contrajo matrimonio con Jantipa.

Ahora bien, esta decisión y *«modus vivendi»*, que demarca su *«camino propio»* y *«praxis filosófica»,* la atribuye a la *«voz»* de *«θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον/ algo divino y demónico»*[64], que desde niño escucha y le persuade sobre lo que debe hacer y ha realizado a lo largo de su vida: compartir con los demás dicha sabiduría, ya sea joven o viejo, forastero o ciudadano. Sobre todo, con los ciudadanos atenienses por la cercanía de origen

---

decisión, nadie lo negará./…Sabía que mi acción y mi mal eran infames,/y bien conocía además, que soy una mujer,/ser odioso a todos/…a los malvados el tiempo los pone en evidencia cuando llega el momento,/ofreciéndoles delante un espejo,/como a una joven doncella./¡Qué nunca me vean a mí entre éstos!».
Fedra al igual que Medea, es consciente del horrible *«camino»* o *«derrotero»* que va a emprender: quitarse la vida, pero a su vez, vengarse del virtuoso Hipólito, acusándolo de pretenderla sexualmente. Su pasión amorosa no realizada y como mujer despechada, trama su venganza, desgraciando la vida de Hipólito y también, la de Teseo. Más aún, como mujer inteligente y sumamente peligrosa –esas que ella decía odiar, «por ser de sensata palabra, pero que a escondidas poseen una audacia poco honrosa»–, su decisión la presenta como la única que le quedaba para evitar deshonrar a su marido y dejar a sus hijos, un buen nombre, gracias al sacrificio de su madre. Cegada por sus pasiones –al igual que Medea que reconocía: «*mi pasión es superior a mis reflexiones*»–, no le importa que sus decisiones vayan dejando en su recorrido, más dolor y desgracia entre los ya sufrientes mortales. «Común este dolor alcanzó inesperadamente a todos los ciudadanos./ –expresa el coro al final de la tragedia– De muchas lágrimas habrá un arroyo./Pues la noticia de la muerte de los grandes hombres resultan dignas de un duelo mayor». (Vid. *Hipólito*. 83-85, 950-960, 651-655, 995-1005, 1395-1435 & 1465. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2002. pp. 168,202, 190-191, 204, 218, 220 & 222).

63 Vid. *Critón*, 46 b. En: *Diálogos*. t. I. p. 198.

64 Cf. *Apología de Sócrates*, 31 c-d. En: *Ob. cit*. t. I. p. 170.

y por el hecho de compartir las mismas preocupaciones, cuestión que ellos deben tomar como el mayor bien que les haya otorgado el *θεός/ dios*, y que él gustoso repetiría así tuviese que morir muchas veces[65].

Así es como se defiende y justifica su accionar y vivir: haber escuchado la *«voz»*, de lo *«divino-misterioso»*, y haber actuado y vivido en obediencia y consonancia con lo escuchado, más aún si se trata de lo divino[66]. Ahora bien, esta imprecisión para referirse a lo *«divino-misterioso»* nos permite conjeturar que Sócrates habría escuchado en esa *«voz»,* su propia *«voz»*, la *«voz»*, de su *«conciencia»*, de ese *«yo»*, filosófico-especulativo que de manera libre, individual y autónoma ha decidido y emprendido su *«propio camino»,* que peligrosamente lo lleva a apartarse y desentenderse de las costumbres tradicionales de la *πόλις*[67].

Y aquí radica, una de las profundas diferencias que lo distancia de los sofistas; y, por el que supera, a su vez, el profundo cavilar de Eurípides, quien habría sido en ese momento, el que más lejos llegó con respecto al dilema y *«conflicto interior»*, de *«conciencia»* que experimentaron, de manera ejemplar Medea y Fedra[68], ante la necesidad de decidir qué *«camino»* seguir en las encrucijadas que les presentó la vida. "Cuando Medea y Fedra describen sus pensamientos mediante una nueva imagen y hablan de *«combate interior»* –observa Bruno SNELL–, sitúan dos fuerzas activas en el espíritu humano que entran en conflicto una contra otra y alcanzan una nueva etapa en el camino que lleva a considerar el espíritu humano como activo"[69]. Espíritu activo, que indudablemente preside la *«conciencia»*, ese *«yo»*, peligroso y *des-mesuradamente* individualista, autónomo y heroico, por el que optó Sócrates.

---

65 Cf. *Ibíd.*, 30 b-c. En: *Ob. cit.* t. I. p. 168-169.

66 Sócrates, a este respecto, nuevamente muestra su máscara de Sileno, «lleno de segundas intenciones», pues, no utiliza el término δαίμῶν/*daímon* para referirse a los dioses o lo divino, cuyo uso se había introducido desde los tiempos de Homero, sino que prefiere la palabra δαιμόνιον para describir esa experiencia interior única que, de manera imprevisible y en las situaciones más diversas, le obligaba a pararse, a decir no y echarse atrás en muchas de sus decisiones de vida. Pero el uso de este término podía ser mal interpretado como trato con espíritus, como un culto secreto ajeno a las creencias tradicionales, por lo cual se mostraba como sospechoso y contrario a las costumbres de la πόλις. (Cf. BURKERT, Walter. *Religión griega. Arcaica y clásica*. pp. 243-246).
Por otro lado, el académico Álvaro IBAÑEZ CHACÓN, al referirse a algunos textos conservados de Damascio –el último escolarca de la Academia de Atenas–, confirma que, las narraciones concernientes a los *δαιμονία* y el sentido del término *δαιμόνιον,* eran parte de las disquisiciones de los filósofos pertenecientes a la última fase del neoplatonismo, la llamada ateniense. Damascio, en su segundo escrito dedicado a lo *παράδοξον,* resumía relatos maravillosos que tienen que ver con los *δαιμονία,* resultando problemático señalar a qué se refiere con el término, pues, la correcta transcripción sería *«demonios»* y no *«démones»/ δαιμόνες.* Los *δαιμονία,* serían, desde los poemas homéricos, considerados como *θεοί τινες*, esto es, entidades divinas indeterminadas, y que en la filosofía pitagórica, van asumiendo el papel de seres intermedios entre lo humano y lo divino, idea que se afianza en el pensar de Platón. (Cf. *"La obra paradoxográfica de Damascio".* En: CFC (G): Estudios griegos e indoeuropeos. 2008.18. pp. 319-334).

67 El peligroso y disolvente Émile CIORAN señala que poco importa si Sócrates se inventó de cabo a rabo ese *δαμόνιον* que escuchaba, pero sí expresa que estaba cercado, solitario, y "su primer deber era escapar a los que le rodeaban, ocultándose tras un misterio real o fingido. ¿Cómo saber si Sócrates divagaba o empleaba su astucia? Siempre quedará que –concluye el polémico pensador contemporáneo–, el debate que suscitó respecto a sí mismo nos sigue interesando: ¿acaso no fue el primer pensador que se planteó como un caso?, y ¿no es con él con quien comienza el inextricable problema de la sinceridad?". (Vid. *La tentación de existir*, pp. 151-152).

68 Léase atentamente la nota 60.

69 Vid. *El descubrimiento del espíritu*. Acantilado. Barcelona, 2007. pp. 414-415.

Un novedoso y particular *«camino»,* un personal *«modus vivendi»* semejante al del *héroe/ ἥρως* trágico –particularmente el de Eurípides–, que se encuentra solo, sin el apoyo de los hombres ni el auxilio paternal de los dioses, viviendo y afrontando su *«conflicto interior»,* y decidiendo por un *«camino»,* fruto de su reflexión individual, y por último, asumiendo todas sus consecuencias. Además, en el recorrido de este peculiar *«camino»* ha ido formulando una *«nueva sabiduría»*, una muy singular sabiduría por cierto, en la que el maestro no enseña nada y lo que *«enseña»* lo hace dialogando e ironizando a sus ocasionales contertulios, demostrando que la vida cotidiana da la posibilidad de filosofar, amando la simplicidad del vivir y la correspondiente expresión verbal que hagamos de la misma.

Para lograr dicho propósito, recordemos que Sócrates filosofaba paseando con sus amigos, comiendo con ellos, yendo a la guerra y finalmente bebiendo cicuta, y no enseñando desde lo alto de una cátedra[70]. Quizás lo más trascendente de su enseñanza sea el recomendar a sus conciudadanos y a todos los mortales humanos que no debemos olvidar nuestras limitaciones y condición humana, y despertar la confianza en los recursos de la simple naturaleza, "que da a los humildes y a las gentes simples el coraje de vivir y de morir –nos recuerda Pierre HADOT–, sin necesidad de todos los discursos filosóficos. Sócrates vive plena y simplemente una vida humana"[71].

Una vida muy respetuosa de la tradición y de las buenas costumbres, siguiendo los consejos de los siete y legendarios sabios, entre los que estaban Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, "nuestro Solón –recuerda Sócrates al decir de PLATÓN–, Cleobulo de Lindos y Misón de Quenea, y como sétimo del grupo se nombra al lacedemonio Quilón. Todos ellos eran admiradores y apasionados discípulos de la educación lacedemonia. Puede uno comprender que su sabiduría era de ese tipo, al recordar las breves frases dichas por cada uno, que ellos, de común acuerdo, como principio de la sabiduría dedicaron en inscripción a Apolo en su templo de Delfos,

---

70 Esta forma de filosofar era toda una novedad y causaba incomodidad entre sus discípulos, de ahí que en una oportunidad Calicles le reclamase por su forma de expresarse y los ejemplos a los que frecuentemente recurría. "¡Siempre diciendo lo mismo –le habría exigido Calicles de acuerdo a la versión de PLATÓN–, Sócrates! … Por los dioses, no cesas en suma, de hablar continuamente de zapateros, cardadores, cocineros y médicos, como si nuestra conversación fuera acerca de esto". (Vid. *Gorgias*, 491 a. En: *Diálogos*. t. II. p. 91).

71 Vid. *Ob. cit.* p.185.

grabando lo que todo el mundo repite: *«Conócete a ti mismo»* y *«De nada demasiado»*"[72].

Ahora bien, el *«Conócete a ti mismo»* y el *«sé sensato»*, que aparecen en la entrada del templo de Apolo como bienvenida del dios a los mortales humanos que lo visitan en su morada, son la misma cosa. El dios, no dice *«salud»*, que es la fórmula con la que se saludan y se dan la bienvenida los mortales entre sí. La divinidad, saluda de manera diferente y su saludo, implica claramente –advierte SÓCRATES–[73], que no debes olvidar tu condición de criatura limitada y qué es lo que te conviene en todo lo que emprendas en tu diario vivir y existir: *«ser sensato»*.

Este particular actuar de Sócrates "sería algo así como el umbral más sobrio de la filosofía de Platón –observa Werner JAEGER–, en el cual se evitan las audacias metafísicas de éste, y rehuyendo la naturaleza para limitarse al campo de lo moral, se intenta en cierto modo fundamentar teóricamente una nueva sabiduría de la vida orientada hacia lo práctico"[74].

---

72 Vid. *Protágoras.* 343 a-b. En: *Diálogos*. t. I. p. 559-560.

73 Cf. PLATÓN. *Cármides*. 164 d-e. En: *Diálogos*. t. I. p. 347-348.

74 Vid. *Ob. cit.* p. 400.
En efecto, Sócrates, a mediados del siglo V a. de C., entre los griegos y particularmente entre los refinados y orgullosos atenienses, estaría llamando la atención sobre los peligros que trae consigo el refinamiento intelectual y tecnológico, ya sea para los asuntos productivos –bienes materiales– o prácticos –preceptos morales y leyes que prescindan de lo divino–, que indefectiblemente despiertan la *ὕβρις*, uno de los impulsos más poderosos de la naturaleza humana que la convierten en *lo más pavoroso de lo pavoroso* de las criaturas existentes y que se arrastran por la faz de la Tierra. En ambos casos, se trata de técnicas que, para él, tenían que estar subordinadas a lo más importante en la vida de los hombres: el autoconocimiento y dominio de sí mismo; es decir, "… ser moderado y dueño de sí mismo –remarca en el *Gorgias*– y dominar las pasiones y deseos que le surjan". (Vid. *Ob. cit.* 491 e. En: *Diálogos*. t. II. p. 92).
Llegar a ser virtuoso, es decir, lograr el desarrollo pleno y perfecto de aquello que el hombre es –su alma e intelecto– y por lo que vale. Esta *virtud/ ἀρετή*, a su vez, garantiza la *felicidad/ εὐδαιμονία*, que no es un tener, sino que es un modo de ser del hombre, de lo que eres y no de lo que tienes.
Por esta razón, Sócrates se muestra enemigo de todo arte y ciencia natural, sin dejar de interesarse por los estudios de astronomía, armonía y cálculo –como se ha advertido en líneas anteriores–, y en cambio prioriza obedecer el consejo délfico.
Él es uno más de los filósofos que se interesan por reformar las costumbres, unos años después de la *«revolución jónica»* que se vivió desde finales del siglo VI e inicios del siglo V a. de C. en todo el mundo griego, tiempo en el cual se experimentó un profundo reavivamiento de las tradiciones religiosas. (Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Valdemar Enokia, S.L. Madrid, 1999. pp. 87-91. / También desarrolla el tema JAEGER, Werner. *La teología en los primeros filósofos griegos.* pp. 96-112).
Jenófanes es el primero que da cuenta del peligroso alejamiento de las austeras, sensatas y ancestrales costumbres de la época de los siete sabios. Parménides, Heráclito, Demócrito y Pitágoras se enfrentarán al problema y buscarán soluciones, dejando la filosofía de ser un "juego lingüístico" teórico-contemplativo, para convertirse, además, en un asunto de carácter práctico o político. Dos vertientes se abrirán en adelante; una, de carácter tradicional-trágica, en la que se ubican Parménides, Heráclito y Demócrito; y la otra, que sintetizará las tradiciones griegas con las órficas, y que tendrá a Pitágoras como su primer gran exponente y que culminará en la obra y proyecto filosófico de Platón, de carácter anti-trágico. Todos ellos tendrán como punto de partida de sus especulaciones al saber tradicional, mítico-religioso, pues, para ellos, se daba por sentado que la fuente de inspiración del profeta, el poeta y el filósofo o científico era la misma. De ahí que se muestren respetuosos con lo "divino" o "misterioso" y, a su vez, ambiguos en el uso de su *lenguaje o palabra/λόγος;* coincidiendo en manifestar que no saben si son conducidos o poseídos por lo divino en su camino o búsqueda de la *verdad/ ἀλήθεια* o si esta, al ser "misteriosa", se les estaría revelando en una experiencia filosófica pero no menos religiosa.
Sócrates, después de la revolución cultural que iniciaran los sofistas, aparecerá como el personaje dotado de múltiples máscaras, que a veces se muestra apolíneo y otras dionisíaco; empero, en cualquiera de las circunstancias, insiste en el respeto a las austeras y religiosas costumbres tradicionales.
Solo así podemos entender su postura con respecto a las técnicas productivas, que son necesarias para la vida, pero que en ellas no se encuentra la realización ni la felicidad del ser humano. Antes de Sócrates, algunos de los filósofos mencionados ya lo habían señalado; por ejemplo, Heráclito decía: "… si la felicidad estuviera en los deleites del cuerpo, llamaríamos a los bueyes felices cuando encuentren algarroba para comer./… Es necesario extinguir la hýbris más que un incendio./ A disposición de

Sócrates se enmascara a sí mismo, se presenta como el que no sabe nada, escudándose en que así lo ha proclamado la *«voz»*[75] de Apolo. Él solo ha confirmado

---

todos los hombres está el conocerse a sí mismos y ser sensatos". / (Vid. CORNAVACA, Ramón. *Filósofos Presocráticos. Fragmentos*. t. I. Frs. 4, 43 & 116. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, 2008. pp. 177, 213 & 275). Por su parte, Demócrito, unos años antes que Sócrates, entre risas e ironías decía que, "…Quien elige los bienes del alma, elige los más divinos; quien (elige) los del cuerpo, (elige) los humanos./ Los hombres no son felices por los cuerpos ni por las riquezas, sino por la rectitud y la prudencia./ La nobleza de los animales es el vigor de los cuerpos; la de los hombres, la buena disposición de su carácter./ Los dioses dan a los hombres todos los bienes, tanto antes como ahora. Mas cuantas cosas son malas, dañinas o inútiles, ésas no las regalan los dioses, ni antes ni ahora, sino que ellos mismos se las procuran por la ceguera de la inteligencia y la irreflexión./ El apetito de bienes materiales, si no es limitado por la saciedad, es mucho más lastimoso que la pobreza extrema. En efecto, mayores apetitos producen mayores necesidades". (Vid. CORNAVACA, Ramón. *Filósofos Presocráticos. Fragmentos*. t. II. Frs. 37, 40, 57, 175 & 219. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, 2009. pp. 339, 341, 353, 429 & 457).

Los pitagóricos, que sintetizarán las creencias griegas con las órficas, también habrían advertido de los peligros que conllevaban las orgías del razonamiento, y "al parecer, intuyeron el *hybris* de la ciencia –advierte talentosamente Arthur KOESTLER–, y lo reconocieron como un medio potencial tanto de la liberación como de la destrucción del hombre, de ahí su insistencia en que solo debían confiar sus secretos a los de cuerpo y espíritu purificados. En una palabra, creían que los científicos tenían que ser vegetarianos, del mismo modo que los católicos creen que los sacerdotes tienen que ser célibes… Pitágoras, conocía, por propia experiencia, las inmensas posibilidades técnicas que ofrecía la geometría. He mencionado ya que tanto Polícrates como los isleños a quienes gobernaba eran aficionados a la ingeniería. HERÓDOTO, que conocía bien la isla, dice: «…los samios,… son los autores de tres de las mayores obras que pueden contemplarse en tierras griegas. La primera de ellas es el túnel de doble boca que horadaron a lo largo de ciento cincuenta brazas en la base de una alta colina… a través del cual el agua, procedente de un abundante manantial, se canaliza a la ciudad de Samos» (Vid. *Historia*. III, 13)… Tras observar la realización de esta asombrosa hazaña (obra de Eupalino, que construyó también la segunda maravilla mencionada por Heródoto, un enorme espigón para proteger la flota de guerra samia), incluso un genio inferior a Pitágoras se hubiera dado cuenta de que la ciencia puede convertirse tanto en un himno al creador como en una caja de Pandora, y que se debía confiar solo a los santos. Se dice, incidentalmente, que Pitágoras, como san Francisco, predicaba a los animales, lo cual puede parecer un comportamiento más bien extraño en un matemático moderno; pero no podía ser más natural desde el punto de vista de Pitágoras". (Vid. *Los sonámbulos*. t. I. Salvat Editores, S.A. Barcelona, 1986. pp.19-20).

[75] Sobre la «voz» que escucha, además de las conjeturas señaladas en anteriores notas, a lo largo de la historia se han elaborado un sinnúmero de especulaciones o interpretaciones, constituyéndose en el aspecto más controversial de la singular personalidad de Sócrates. De todas ellas, José RUSSO DELGADO hace una clasificación provisoria, quedando consideradas así por su origen o carácter: inexistente, patológico, psicológico, parapsicológico, sobrenatural, ético y ontológico; y, como siempre, se limita a brindar información detallada de cada una de ellas, mas no arriesga ningún parecer particular. (Cf. *Ob.cit*. pp. 172-182).

Sin embargo, podemos afirmar que su origen es de carácter mítico-religioso, pues Sócrates, al igual que sus contemporáneos, por más filósofos que sean, no se habían apartado de los asuntos religiosos que estaban íntimamente relacionados con la tradición y de manera particular con la *πόλις,* que los de la generación anterior a la suya quisieron reformar y que él, en mayor medida, perseguirá realizar. Para él, esa reforma tendrá dos etapas: la primera, la del periodo del embeleso que les produjo, a los atenienses en particular, el triunfo sobre los persas, el predominio sobre las demás ciudades, y el refinamiento tecnológico material e intelectual, este último por la revolución cultural provocada por los sofistas; y la segunda, que sería la de los años durante y posteriores a la guerra del Peloponeso, que ocasionaría una profunda crisis moral y política, que los llevaría al abandono de sus tradicionales costumbres e incluso, en los ambientes intelectualmente distinguidos, a expresarse burlona e irrespetuosamente con respecto a los asuntos religiosos.

Sócrates, en medio de tanto relativismo e irreligiosidad, irrumpe afirmando que su conducta obedece a los consejos de la voz del *δαιμόνιον* y sin dejar de ser ambiguo, mostrándose como Sileno, siempre *«lleno de segundas intenciones»,* y burlándose de los demás, no ofrece mayores explicaciones, por lo que se le podía confundir con uno de los "filósofos ilustrados" de la época.

Empero, si seguimos la pista de PLATÓN, la cuestión se aclara, puesto que en el *Fedro*, Sócrates se refiere a la *μανία/ locura o demencia*, como ese estado en el que el mortal humano es poseído por una fuerza sobrenatural o misteriosa, que le permite salir fuera-de-sí y "ver" y "oír" lo que está más allá de sus limitadas capacidades, es decir, la *μανία* permite entender la tradicional experiencia religiosa que algunos viven de manera muy particular e intensa.

"Resulta que, a través de esa demencia –esclarece Sócrates–, que por cierto es un don que los dioses otorgan, nos llegan grandes bienes. Porque la profetisa de Delfos, efectivamente, y las sacerdotisas de Dodona, es en pleno delirio cuando han sido causa de muchas y hermosas cosas que han ocurrido en la Hélade, tanto privadas como públicas, y pocas o ninguna, cuando estaban en su sano juicio. Y no digamos ya de la Sibila y de cuantos, con divino vaticinio, predijeron acertadamente, a muchos, muchas cosas para el futuro. Pero si nos alargamos ya con estas cuestiones, acabaríamos diciendo lo que ya es claro a todos. Sin embargo, es digno de traer a colación el testimonio de aquellos, entre los hombres de entonces, que plasmaron los nombres y que no pensaron que fuera algo para avergonzarse o una especie de oprobio la *μανία*…Aquel, pues, que sin la locura de las musas acude a las puertas de la poesía, persuadido de que, como por arte, va a hacerse un verdadero poeta, lo será imperfecto, y la obra que sea capaz de crear en su sano juicio, quedará eclipsada por la de los inspirados y posesos. Todas estas cosas y muchas más te puedo contar sobre las bellas obras de los que se han hecho «maniáticos» en manos de los dioses. Así pues, no tenemos por qué asustarnos, ni dejarnos conturbar por palabras que nos angustien al afirmar que hay que preferir al amigo sensato y no al insensato". (Vid. *Fedro.* 244 a-245 c. En: *Diálogos.* t. III. pp. 340-343).

Sócrates, sería entonces, un *inspirado, poseso o maniático* en mano de los dioses, que entre los comunes mortales, tiene algo que enseñar, cuyo contenido es discutible, pero no lo es su procedencia de carácter divino o misterioso, que frecuentemente invoca juguetonamente con su expresión favorita *τόν κύνα/¡por el perro!* De ahí que PLATÓN, para destacar históricamente a su personaje, se atreva a hacerlo afirmar que, "…en cuanto a mi signo demoníaco –en uno de sus escritos de plena madurez–, no vale la pena hablar, pues antes de mí apenas ha habido algún caso, o ninguno". (Vid. *República.* 496 c. En: *Diálogos*. t. IV. pp. 313-314).

Ahora bien, al dejar a un lado su rica tradición de magos-adivinos, poetas-profetas y filósofos, que él conoce que tuvieron una particular relación con lo divino o misterioso, Platón no solo quiere resaltar a Sócrates, sino que busca imponer su *demonio*

literario, su dialéctica y retórica, que "estaba destinada a agotarse en un breve período de tiempo –advierte Giorgio Colli–, a sedimentarse y cristalizarse en el espíritu sistemático". (Vid. *El nacimiento de la filosofía*. p. 121).

Platón, en ese aspecto, olvida a propósito a los más notables sabios llenos de misterios, entre los que podemos mencionar a Homero, Hesíodo, Epiménides –que vive con los dioses y lleva en su interior a los dos dioses de la sabiduría: Diónisos y Apolo–, Ferécides de Siros, Tales, Anaximandro, Pitágoras, Parménides, Empédocles, Heráclito, entre otros. Sin embargo, todos ellos nos muestran que "el origen de la sabiduría griega está en la «μανία» –subraya Giorgio COLLI–, en la exaltación pítica, en una experiencia mística y mistérica… Por consiguiente, el misticismo y el racionalismo no fueron al parecer algo antitético en Grecia: más que nada, habría que entenderlos como dos fases sucesivas de un fenómeno fundamental… Sócrates es un sabio por su vida, por su actitud frente al conocimiento. El hecho de que no haya dejado nada escrito no es algo excepcional, conforme con la rareza y anomalía de su personaje, como se ha pensado tradicionalmente, sino que, al contrario, es precisamente lo que podemos esperar de un sabio griego". (Vid. *Ob. cit*. pp. 77, 84 & 118/ También puede revisarse del mismo autor su escrito *La sabiduría griega*. t. II. Editorial Trotta, S.A. Madrid, 2008. pp. 16-40).

Por todo lo expuesto, y después de realizar la investigación que exigiera William Keith Chambers GUTHRIE –Cf. *Historia de la filosofía griega*. t. III. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1988. p. 386–, podemos afirmar que la «voz» que escuchaba Sócrates es innegablemente de origen misterioso, presentado de manera ambigua por el ambiente hostil que se vivía para con las costumbres y creencias tradicionales, y por los intereses particulares de Platón. Aquel ambiente de relativismo y hostilidad para con las creencias y costumbres tradicionales es muy semejante al que vivimos hoy en día, lo cual resulta un serio obstáculo para comprender los acertijos que encierra el personaje Sócrates de carne y hueso, y el que nos presenta el muy inspirado filósofo y literato Platón. Por esta razón, me parece muy pertinente no dejar de tener en cuenta esta recomendación que hiciera Friedrich NIETZSCHE: "¿Tiene alguien, a finales del siglo XIX, un concepto claro de lo que los poetas de épocas poderosas denominaron inspiración?... –interroga el último ditirambos–. Si se conserva un mínimo residuo de superstición, resultaría difícil rechazar de hecho la idea de ser mera encarnación, mero instrumento sonoro, mero *medium* de fuerzas poderosísimas. El concepto de revelación, en el sentido de que de repente, con indecible seguridad y finura, *se deja ver, se deja oír algo*, algo que le conmueve y transtorna a uno en lo más hondo, describe sencillamente la realidad de los hechos… Esta es *mi* experiencia de la inspiración; no tengo duda de que es preciso remontarse milenios atrás para encontrar a alguien que tenga derecho a decir «es también la mía»". (Vid. *Ecce Homo*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1985. pp. 97-98).

Una inspiración propia de la experiencia tradicional religiosa que hoy en día estamos empeñados en acallar o negar; sin embargo, ha estado presente en todas las comunidades y culturas humanas que la han reconocido como intrínseca a la naturaleza humana. Una experiencia con relación a la cual, como en todos los ámbitos del espíritu humano, hay una jerarquía de aptitudes. "La fenomenología de la religión nos enseña que… en la religión pasa lo mismo que en la música: hay talentos creadores –señala Joseph RATZINGER–, hay talentos receptores y hay también gente que de músicos no tiene absolutamente nada. También en lo religioso hay gente «dotada» y «no-dotada»; son muy pocos los que pueden tener experiencia religiosa inmediata y, por tanto, algo así como un poder creador, a partir del descubrimiento vital del mundo de la religión. El «intermediario» o el «fundador», el testigo o el profeta –que la historia de la religión los llame como quiera– capaces de un contacto con lo divino, son siempre una excepción. A muy pocos se les manifiesta lo divino de una forma evidente; otros muchos son sólo receptores, no tienen experiencia inmediata de lo santo y, sin embargo, no están tan entumecidos como para no poder llegar a la experiencia de ese encuentro, a través de los hombres a los que se les concede esa experiencia". (Vid. *Introducción al cristianismo*. Ediciones Sígueme, S.A. Salamanca, 2009. p. 82).

Y de hecho, Sócrates era uno de esos «talentos creadores» o «elegidos», que supo vivir lo que creía, hacer de la filosofía un *modus vivendi* en medio de tanta distorsión y *discurso filosófico*, plagado de dialéctica erística y memorística. Pero además, el ciudadano Sócrates de carne y hueso era muy singular y el personaje que nos presenta Platón lo es aún más, tanto que da pie a la conjetura sobre la *epilepsia* que habría padecido y de la que me ocuparé a continuación.

Ahora bien, como recomendara William Keith Chambers GUTHRIE en su citada *Historia*, "la naturaleza exacta de la «señal divina» hay que dejarla a los estudiosos de la psicología o de la experiencia religiosa". (Vid. *Ob. cit*. *Ibíd*.). Entonces, seguiremos a los estudiosos del intelecto humano en sus estudios y especulaciones para dar cuenta, desde la perspectiva psicológica y neurológica, sobre el origen y naturaleza de esa misteriosa voz que Sócrates escuchara desde temprana edad.

A inicios del siglo XVII, los estudios de Jean Taxil (1602), inauguran esta nueva vertiente de investigación, a los que se sumarán los estudios de Louis Lélut, *Du Démon de Socrate* (1836), W.G. Lennox (1960) y O.Temkin (1971), que analizan aquel aspecto de la singular personalidad del célebre filósofo ateniense como *alucinaciones auditivas propias de un caso de epilepsia*, y no como una transcripción fisiológica –al decir de Antonio TOVAR– de lo genial. (Cf. *Vida de Sócrates*. pp. 107-108).

Y en esa línea de estudio, los neurólogos norteamericanos Osamu MURAMOTO y Walter ENGLERT publicaron en el año 2006 el resultado de sus minuciosas investigaciones, y reconstruyeron la historia clínica de Sócrates a partir de las referencias que hace PLATÓN, en las que se mencionan episodios muy particulares en la vida del enigmático y sorprendente filósofo, entre los que sobresalen:

1°. "…hay junto a mí algo divino y demónico… Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita. Es esto lo que se opone a que yo ejerza la política… La advertencia habitual para mí, la del espíritu divino, en todo el tiempo anterior era siempre muy frecuente, oponiéndose aun a cosas muy pequeñas, si yo iba a obrar de forma no recta". (Vid. *Apología,* 31 c./ 40 a. En: *Diálogos.* t. I. pp. 170-171 & 183).

2°. "Fue obra de algún dios que estuviese por casualidad sentado allí donde me viste, en el vestuario del gimnasio, completamente solo y pensando ya en irme. He aquí que cuando me disponía a hacerlo, apareció la consabida señal demónica. Me volví entonces a sentar…". (Vid. *Eutidemo,* 272 e. En: *Diálogos.* t. II. p. 205).

3°. "Cuando estaba, mi buen amigo, cruzando el río, me llegó esa señal que brota como de ese duende que tengo en mí –siempre se levanta cuando estoy por hacer algo–, y me pareció escuchar una especie de voz que de ella venía, y que no me dejaba ir hasta que me purificase; como si en algo, ante los dioses, hubiese delinquido". (*Fedro*, 242 c. En: *Diálogos*. t. III. p. 337).

4°. "… Entonces Sócrates, concentrando de alguna manera el pensamiento en sí mismo, se quedó rezagado durante el camino y como aquél le esperara (refiriéndose a Aristodemo), le mando seguir adelante… otro esclavo anunció: el Sócrates que decís se ha alejado y se ha quedado plantado en el portal de los vecinos. Aunque le estoy llamando, no quiere entrar… hizo siempre cosas dignas de admiración, pero especialmente en una ocasión en que hubo la más terrible helada y mientras todos, o no salían del interior de sus tiendas o, si salía alguno, iban vestidos con las prendas más raras, con los pies calzados y envueltos con fieltro y pieles de cordero, él, en cambio, en estas circunstancias, salió con el mismo manto que suele llevar siempre y marchaba descalzo sobre el hielo con más soltura que los demás calzados, y los soldados lo miraban de reojo creyendo que los desafiaba…, en cierta ocasión, durante la campaña, (hizo algo que) es digno de contarse. En efecto, habiéndose concentrado en algo, permaneció de pie en el mismo lugar desde la aurora meditándolo, y puesto que no le encontraba la solución no desistía, sino que continuaba de pie investigando. Era ya mediodía y los hombres se habían percatado y, asombrados, se decían unos a otros: Sócrates está de pie meditando algo. Finalmente, cuando llegó la tarde, unos jonios,

–después de haber entrevistado a muchos personajes reconocidos por su sabiduría– lo que ha querido decir el oráculo de Delfos, interrogado por su vehemente amigo Querefonte, cuando tuvo la audacia de preguntar si había alguien más sabio que él, y la Pitia respondió que nadie era más sabio. Su sabiduría consiste en que a diferencia de otros que creen saber algo y no lo saben, él reconoce no saber; afirma en la *Apología*: *«ἐγὼ δέ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἴομαι/ yo así como, en efecto, no sé, tampoco creo sabe*r»[76]. Confesión que ha quedado sintetizada en la famosa sentencia: *«ἓν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα / sólo sé que nada sé»*, derivada de las referencias platónicas sobre Sócrates y el saber que habría impartido.

Sin embargo, Sócrates finge ignorancia y se muestra insolente. "Siempre está en disposición amorosa con los jóvenes bellos –advierte Alcibíades en el *Banquete*–, que siempre están en torno suyo y se queda extasiado, y que, por otra parte, ignora todo y nada sabe, al menos en apariencia. ¿No es esto propio de un Sileno?... Pasa toda su vida ironizando y bromeando con la gente; mas cuando se pone serio y se abre, no sé si alguno ha visto las imágenes de su interior. Yo… las he visto ya una vez y me parecieron que eran tan divinas y doradas, tan extremadamente bellas y admirables, que tenía que hacer sin más lo que Sócrates mandara… Sus discursos son muy semejantes a los Silenos que se

---

después de cenar –y como era entonces verano–, sacaron fuera sus petates, y a la vez que dormían al fresco le observaban por ver si también por la noche seguía estando de pie. Y estuvo de pie hasta que llegó la aurora y salió el sol. Luego, tras hacer su plegaria al sol, dejó el lugar y se fue". (Vid. *Banquete,* 174 d/ 175 a & 220 a-d. En: *Diálogos.* t. III. p. 190, 191 & 280).

5°. "… la señal demónica que se me presenta me impide tener trato con algunos, pero me lo permite con otros, y éstos de nuevo vuelven a hacer progresos". (Vid. *Teeteto,* 151 a. En: *Diálogos.* t. V. p. 191).

Del análisis de estos pasajes, los neurólogos citados concluyen que "… la voz que le indicaba que debía cambiar sus acciones, era debido a que estos episodios estaban asociados, a menudo, con el inicio de ciertas acciones, o posiblemente precipitada por el ejercicio, el movimiento, o hablar, en lugar de que la voz por sí misma tenga algún contenido específico… probablemente tenía epilepsia de lóbulo temporal (ELT)… y que estaba en una etapa mediana, era estable y relativamente benigna…. nunca se la reconoció porque hasta finales del siglo XIX, se asociaba la epilepsia a episodios convulsivos y nunca se consideró la existencia de una forma no convulsiva…, sólo después de que el test EEG se hizo disponible como herramienta de diagnóstico de rutina en el siglo XX… nos permiten demostrar que el conocimiento de epileptología moderna puede ayudar a lograr una comprensión más profunda de la historia y la humanidad". (Vid. *Sócrates y Epilepsia del lóbulo temporal: Un diagnóstico patográfico 2,400 años después*. En: Epilepsia, Número 47 vol. (3). pp. 652-654. Blackwell Publishing. Oregon. U.S.A).

Por todo lo expuesto, ya sea por razones religiosas o de carácter neurológicas, Sócrates no deja de ser un personaje muy peculiar. Nunca sabremos a ciencia cierta, si el hombre de carne y hueso poseía esos rasgos físicos y psíquicos de manera natural o porque se los atribuía Platón, su creador literario, para así destacarlo indiscutiblemente entre los comunes mortales, sabiendo que muchos magos-profetas-poetas de tiempos venerables, habían tenido esas peculiaridades psicológicas, que llevaron a llamar a la epilepsia como la "enfermedad sagrada". HIPÓCRATES, contemporáneo de Sócrates e influido por Protágoras, se encargará de desvirtuar todo origen misterioso a dicha enfermedad; "… En nada me parece que sea algo más divino ni más sagrado que las otras –sentencia el padre de la medicina–, sino que tiene su naturaleza propia, como las demás enfermedades, y de ahí su origen…Pero el caso es que la causa de esta dolencia está en el cerebro, lo mismo que la de las demás enfermedades de mayor gravedad. De qué manera y por qué motivo se origina lo expondré yo claramente…". (Vid. *Sobre la enfermedad sagrada*. En: *Tratados hipocráticos*. t. I, 1 & 6. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1983. pp. 399 & 405-406).

A este respecto, y como colofón a esta extensa pero necesaria nota, no está de más añadir que estudiosos como George Frazer, Mircea Eliade, Joseph Campbell, Walter Burkert, entre otros, coinciden con Arturo CASTIGLIONI, cuando afirma que "… la personalidad de los encantadores o magos notablemente poderosos se diferencia de un modo claro de los demás miembros del grupo… probablemente su posición se le adjudica a causa de cualidades diferentes o superiores a las de los demás, o por características físicas fácilmente apreciables, tales como su pelo de un raro color en el grupo, o una fuerza física excepcional, o alguna deformidad. Tales cualidades pueden unirse o reemplazarse por poderes conectados con alguna cualidad psíquica, la que se cree está en contacto con las fuerzas invisibles y las domina. El hombre que se distingue en el grupo por tener alucinaciones, sueños y visiones y que posee la cualidad fundamental del *Homo divinans* (esto es, el conocimiento de las cosas lejanas en el pasado y en el porvenir, la habilidad para interpretar el significado de los presagios, un poder sugestivo que provoca estados especiales en los otros miembros del grupo o que alivia los estados provocados por otros agentes y que posee la seguridad del éxito) hace converger, en sí mismo, la fe de sus compañeros". (Vid. *Encantamiento y magia*. FCE. México, 1987. pp. 67-68).

[76] Vid. *Ibíd.*, 21 d. En: *Ob. cit.* p. 155.

abren. Pues si uno se dedicara a oír los discursos de Sócrates, al principio podrían parecer totalmente ridículos. ¡Tales son las palabras y expresiones con que están revestidos por fuera, la piel, por así decir, de un sátiro insolente! Habla, en efecto, de burros de carga, de herreros, … y siempre parece decir lo mismo con las mismas palabras, de suerte que todo hombre inexperto y estúpido se burlaría de sus discursos. Pero si uno los ve cuando están abiertos y penetra en ellos, encontrará, en primer lugar, que son los únicos discursos que tienen sentido por dentro; en segundo lugar, que son los más divinos, que tienen en sí mismos el mayor número de imágenes de virtud y que abarcan la mayor cantidad de temas, o más bien, todo cuanto le conviene examinar al que piensa llegar a ser noble y bueno"[77].

Un *Σιληνός/ Sileno* que cuando estaba ebrio –y Sócrates se embriagaba, frecuentemente, conversando o bebiendo vino– poseía una sabiduría especial y el don de la profecía, saber que era lo más preciado para los griegos. Y qué mejor *πρόσοπον/máscara* que la del Sileno, leal compañero de Diónisos-Apolo –hijo de Pan y padre de los sátiros–, que en medio de sus excesos y la *μανία/ locura*, por la parte apolínea, habla o más que hablar ayuda a hacerlo a otros a través del diálogo; y en él se revelan los conceptos o definiciones de los asuntos morales de los que tratan, por lo general, sus conversaciones. Sócrates ejerce sobre los demás "el arte de partear y es por esto por lo que profiero encantamientos –le reconoce al joven Teeteto– y te ofrezco que saborees lo que te brindan todos y cada uno de los sabios, hasta que consiga con tu ayuda sacar a la luz tu propia doctrina"[78].

Una doctrina que deja de lado los instintos y solo confía en la razón deductiva, en la lógica dialéctica, que solo se interesa en la belleza interior, determinada, limitante y ordenadora de Apolo, el dios *«que hiere de lejos»* con sus palabras enigmáticas, manteniéndose él distante de los comunes mortales ávidos de sabiduría, que, incesantemente, se preguntan por el sentido de la existencia.

El Sileno-Sócrates, dionisíaco-apolíneo, se mantiene distante de los demás cuando al interrogar, previo al momento de la mayéutica, ha ejercido la *εἰρωνεία/ ironía,* es decir, la actitud psicológica según la cual busca parecer inferior a lo que es ante sus interlocutores –ironía que viene de *εἴρων, el que pregunta fingiendo ignorancia*–, que

---

77 Vid. PLATÓN. *Ob. cit.*, 216 d-e & 222 a. En: *Diálogos*. t. III. pp. 273-274 & 283.

78 Vid. PLATÓN. *Teeteto*, 157d. En: *Diálogos*. t. V. p. 206.

puede ser cualquiera de los hombres a los cuales encuentra en los mercados, en las plazas o en los gimnasios. Sócrates, es el ciudadano-filósofo que dialoga e interpela a cualquiera con quien se encuentre en la calle dispuesto a conversar, incluso, más allá de los prejuicios sociales; por ejemplo, con el esclavo mientras realiza sus tareas –siguiendo el relato de PLATÓN en el *Menón*[79]–, sobre temas tan sutiles y abstractos como son las cuestiones matemáticas. El esclavo, para sorpresa de los demás interlocutores, responde acertadamente a sus preguntas; y, así Sócrates, demuestra a sus jóvenes y fascinados adeptos, particularmente a Menón que, no hay enseñanza en esta pericia; pues, el esclavo sin instrucción alguna ha experimentado sucesivas reminiscencias.

Estos diálogos sostenidos con Sócrates-Sileno, *«al principio podrían parecer totalmente ridículos»,* y difícilmente podría considerárselos filosóficos por la participación de los interlocutores, los temas y hasta la forma de tratarlos. Sin embargo, "la mediocridad –nos revela el autor de *Humano, demasiado humano*– es la más afortunada de las máscaras que puede llevar el espíritu superior, porque no hace pensar a la mayoría, es decir, a los mediocres, en un enmascaramiento; y, sin embargo, por eso *precisamente se la pone* aquél, para no irritarlos y aun, no pocas veces, por compasión y bondad"[80].

De ahí que los interlocutores de Sócrates muy animadamente van dando respuestas a sus interrogantes y luego van dándose cuenta de cuán contradictoria era su postura inicial, pues han sido conducidos al reconocimiento de su propia ignorancia. Así, el Sócrates-Sileno ha provocado en ellos tal confusión que, en ocasiones, incluso acaban cuestionando toda su vida, sin que él les ofrezca alguna respuesta, pues Sócrates no sabe nada, ¡solo sabe que no sabe nada! Quizá porque el verdadero educador no siempre dice lo que piensa, sino que se pronuncia sobre aquello que al educando le va a ayudar a reconocerse y encontrarse consigo mismo. "Por este motivo con frecuencia el mejor maestro es un don nadie –anota Peter KINGSLEY–; es un don nadie que no da nada. Pero esa nada que da vale más que cualquier otra cosa… Los verdaderos maestros no dejan huella. Son como el viento de la noche que atraviesa y cambia por completo al discípulo sin por ello alterar nada, ni siquiera sus mayores debilidades: arrastra todas las ideas que tenía sobre sí mismo y lo deja como siempre ha sido, desde el principio"[81].

---

79 Cf. PLATÓN. *Ob. cit.* 82a-85e. En: *Diálogos*. t. I. pp. 303-312.
80 Vid. NIETZSCHE, Friedrich. *Ob. cit.* t. II. p. 175 & "El caminante y su sombra". Ediciones Akal, S. A. Madrid, 2007. p. 172.
81 Vid. *Ob. cit.* pp. 178-179.

Sócrates no daba nada y, sin embargo, con sus preguntas te llevaba a cambiar completamente de vida cuestionándote la que llevabas. Todos los que lo conocieron y vivieron esas conversaciones quedaron muy impresionados con su inquietante personalidad, hasta el punto de que el recuerdo de las conversaciones sostenidas en diversos lugares de la ciudad inspiró un género literario, los *Σοκρατικοὶ λόγοι/ diálogos socráticos*, que imitan los debates orales de Sócrates con diversos interlocutores, género que cultivará magistralmente Platón, de ahí que el fundador de la *Academia* no esté al margen de poseer sus propias *«máscaras»*[82]. Hay el Platón de las enseñanzas orales y el que se muestra en los escritos, y, en ellos, hay múltiples facetas o personajes. Y es que esto parece ser inevitable. "Todo lo que es profundo ama la máscara…–sentencia Friedrich NIETZSCHE–. Todo espíritu profundo necesita una máscara: más aún, en torno a todo espíritu profundo va creciendo continuamente una máscara, gracias a la interpretación constantemente falsa, es decir, superficial, de toda palabra, de todo paso, de toda señal de vida que él da"[83].

En los diálogos de Platón, que constituirán los primeros escritos de la literatura filosófica, Sócrates solo está ausente en uno de ellos, en el de las *Leyes*; en los otros veinticinco, se convirtió en un *πρόσοπον/ máscara,* un personaje del que Platón se valdrá para presentar sus propias teorías y conjeturas. Diálogos que, por la bella forma y sutileza de las argumentaciones, "tienden a provocar en el lector un efecto similar al de los discursos de Sócrates en vida –advierte Pierre HADOT–. El lector es quien se encuentra ahora en la misma situación que el interlocutor de Sócrates, puesto que desconoce hacia dónde le conducirán sus preguntas. La máscara, el *πρόσοπον*, de Sócrates, desconcertante e inaprensible, desorienta el alma del lector y le lleva a una toma de conciencia que puede alcanzar la conversión filosófica"[84], el fin último de la educación filosófica.

1.4. La *«sabiduría»* socrática.

Decíamos que Sócrates, a diferencia de muchos otros que creían saber algo y no lo sabían, él sí reconocía su total ignorancia. Así lo confiesa en la *Apología* cuando dice: *«ἐγὼ δέ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἴομαι/ yo así como, en efecto, no sé, tampoco creo sabe*r*».* Aceptación que ha quedado sintetizada en la famosa sentencia: *«ἓν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα/ sólo sé que nada sé»*, derivada de las referencias platónicas sobre Sócrates y el saber

---

82 Sobre el significado de la máscara en la Grecia antigua y particularmente sobre la relacionada con Diónisos y la tragedia, puede verse el detallado análisis realizado por Jean Pierre Vernant & Frontisi Ducroix: "Figuras de la máscara en la antigua Grecia". (Cf. VERNANT, Jean Pierre. *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. t. II. pp. 21-45).

83 Vid. *Más allá del bien y del mal*. "El espíritu libre", & 40. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 1985. pp. 65-66.

84 Vid. *Elogio de Sócrates*. Ediciones Paidós Ibérica, S. A. Barcelona, 2008. p. 17.

que habría impartido, que no solo le ha creado muchas enemistades, sino también el renombre de ser sabio[85].

Sin embargo, la «sabiduría» de Sócrates que consistiría en una fingida ignorancia, está íntimamente relacionada con el oráculo de Delfos, pues este lo ha proclamado el más sabio de todos los ciudadanos atenienses. Ahora bien, el *«Γνῶθι σεαυτόν/ Conócete a ti mismo»* délfico, en la esfera humana –no es ni confuso ni enigmático–, suena como una norma imperiosa de moderación, de control, de límite, de racionalidad, de necesidad[86]. Para el hombre, la esfera divina es ilimitada, insondable, caprichosa, insensata, carente de necesidad, arrogante. En cambio, en los asuntos humanos solo cabe atenerse a verdades relativas a las capacidades y limitaciones humanas.

Este consejo lo tendrán en cuenta los sofistas –particularmente PROTÁGORAS, el más importante de esos maestros–, que afirman enseñar verdades relativas, abreviadas en la famosa formula del *«Homo mensura»*[87]*;* pues, ese es el saber sensato y respetuoso de

---

85 Cf. *Apología de Sócrates*, 23 a. En: *Ob. cit.* p. 157. En otras obras de PLATÓN, se reitera esta declaración que hace Sócrates de su «singular sabiduría» que consiste en no saber nada. Así, por ejemplo, "Por Zeus –afirma Sócrates–, que no lo sé, sino que me encuentro como aturdido por lo descaminado del asunto…". (Vid. *Lisis*, 216 c. En: *Ob. cit*. t. I. p. 302). En otra ocasión, Sócrates le dice a Critias: "…, te pones ante mí como si yo afirmase que sé aquello por lo que pregunto, y que, tan pronto como lo quisiera, estaría de acuerdo contigo; cosa que no es así. Más bien ando, siempre en tu compañía, detrás de lo que se nos ponga por delante, porque en verdad yo mismo no lo sé". (Vid. *Cármides*, 165 c. En: *Ob. cit.* t. I. p. 349). Y la referencia más artística y popular es la que aparece en el *Menón*, cuando el joven discípulo, que da nombre al diálogo, le dirige la palabra diciéndole: "¡ Ah …Sócrates! Había oído yo, aun antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que problematizarte y problematizar a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones. Y si se me permite hacer una pequeña broma, diría que eres parecidísimo, por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca, y me parece que tú ahora has producido en mí un resultado semejante. Pero, en verdad, estoy entorpecido de alma y de boca, y no sé qué responderte. Sin embargo, miles de veces he pronunciado innumerables discursos sobre la virtud, también delante de muchas personas, y lo he hecho bien, por lo menos así me parecía. Pero ahora, por el contrario, ni siquiera puedo decir qué es. Y me parece que has procedido bien no zarpando de aquí ni residiendo fuera: en cualquier otra ciudad, siendo extranjero y haciendo semejantes cosas, te hubieran recluido por brujo". (Vid. *Ob. cit*. 80 a-b. 216 c. En: t. II. pp. 299-300).

86 Cf. COLLI, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets Editores. Barcelona, 2000. pp. 20-22.
También puede revisarse mi artículo dedicado a dar cuenta del origen y significado de la famosa sentencia délfica, que no solo nos conduce a Delfos, sino que nos revela a través de la *μανία* la profunda afinidad entre Apolo y Dionisos; y con ello que la locura es la matriz de la sabiduría griega y la de todos los mortales humanos en diversas manifestaciones. (Cf. MUÑOZ, Fernando. *"Γνῶθι σεαυτόν*, *«Conócete a ti mismo»: Orígenes, significado y vigencia"*. En: *Verba Hominis*. Vol. 1. (2011) 83-102. Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Lima, Perú).
Y por supuesto, no se puede dejar de leer el estupendo y erudito estudio realizado por Michael SCOTT sobre Delfos, recientemente publicado, en el que entre otras cuestiones señala que "… la comprensión del mundo antiguo y, desde mi punto de vista, de toda la humanidad, está incompleta si no se comprende Delfos… En un mundo que nunca llegó a dudar seriamente del poder y la omnipresencia de los dioses, tenía todo el sentido un sistema amplio y complejo para adivinar lo que los dioses tenían en mente. Dentro de ese entramado de niveles y tipos diferentes de adivinación, a finales del siglo VII a. C., la sacerdotisa pitia de Delfos consiguió preeminencia y se la siguió consultando hasta el siglo IV a.C. Lo que ofrecía una consulta en Delfos era la oportunidad de someter una decisión difícil a un enfoque nuevo, recibir información adicional y consejo (de inspiración divina) que, aunque necesitaba que se siguiera discutiendo, traía consigo una autoridad poderosa y con ello un empuje significativo hacia el consenso en la toma de decisiones por parte de la comunidad, y además la tranquilidad de que se estaba siguiendo la voluntad de los dioses en decisiones individuales… Fue un lugar del mundo antiguo que obligó a gran parte de la sociedad mediterránea a cuestionar sus ideas, interpretaciones e identidades (como lo demuestra estas palabras de Jenofonte en *Memorabilia*, 4, 2.: "…Eutidemo, ¿has estado en Delfos? Sí, … dos veces. Entonces te habrás fijado que en un lugar del templo se encuentra la inscripción *«conócete a ti mismo»*. Sí. ¿Y no prestaste más atención a la inscripción, o te paraste ante ella y reflexionaste quién eres?"). De la misma manera, en el mundo moderno, al desenredar la historia de la realidad antigua de Delfos nos vemos obligados a cuestionar continuamente nuestras posturas, progresos y expectativas contemporáneas. El consejo *«conócete a ti mismo»* sigue siendo válido: en muchos sentidos, Delfos nunca ha estado en silencio". (Vid. *Delfos. Historia del centro del mundo antiguo*. Ariel, Editorial Planeta, S.A. Barcelona, 2015. pp. 27, 55 & 358).

87 Efectivamente, *«Homo mensura»*, es la fórmula en la que se resume lo que habría enseñado Protágoras en su obra *La Verdad*, en cuyo inicio aparecería lo que PLATÓN refiere: *"*…como mantenía Protágoras al decir que, *«el hombre es la medida de todas las*

la tradición. Una tradición mítico-religiosa que era de *«salvación»/ σωτηρία*[88], de carácter no trascendente, diríamos trágica, que consiste en gozar de la "bienaventuranza de existir, de participar –siquiera sea de manera fugitiva, recuerda Mircea ELIADE– en la espontaneidad de la vida, en la majestuosidad del mundo… y en la sacralidad de la condición humana"[89].

Empero, el *«sólo sé que nada sé»* socrático es contrario –en lo que se refiere a los asuntos humanos– al consejo délfico y, por ende, opuesto a la *«sabiduría tradicional»*. Por esta razón, su actitud hacia la religión y la moralidad no puede ser interpretada como *«ultrademocrática»*, como lo sugiere Anthony GOTTIELB[90], pues la vida política entre los griegos no les permitía esa licencia para con la tradición[91].

---

cosas» (en el sentido, sin duda, de que tal como me parecen a ti, así son para ti), o si crees que los seres tienen una cierta consistencia en su propia esencia". (Vid. *Crátilo*. 385 e-386 a. En: *Diálogos*. t. II. p. 368).
Esta misma idea y principio gnoseológico, aparece, ampliada y explicada por el maduro PLATÓN, imaginando qué argumentaría Protágoras en su defensa, pone en labios de su personaje Sócrates esta locución: "…creo que se dirigiría a nosotros en actitud de desprecio pronunciando las siguientes palabras: *«*…Yo, efectivamente, digo que la verdad es como lo tengo escrito: cada uno de nosotros es, en efecto, medida de lo que es y de lo que no es. Pero entre unas y otras personas hay una enorme diferencia precisamente en esto, en que, para unos, son y aparecen unas cosas y, para otros, otras diferentes. Y estoy muy lejos de decir que no exista la sabiduría ni un hombre sabio; al contrario, empleo la palabra "sabio" para designar al que puede efectuar un cambio en alguno de nosotros, de tal manera que, en lugar de parecerle y ser para él lo malo, le parezca y sea lo bueno. Pero no vayas a atenerte a la forma puramente verbal de mi razonamiento y entérate de lo que digo…*»*". (Vid. *Teeteto*.166 a-e y ss. En: *Diálogos*. t. V. pp. 223-225).

88 Cf. KERÉNYI, Karl. *La religión antigua*. Editorial Herder. Barcelona, 1999. pp. 201-203.
A este respecto, no se debe dejar de considerar cuidadosamente lo anotado y explicado en la nota 24.

89 Vid. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. t. I. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1978. pp. 278-279.

90 Vid. *Sócrates. El mártir de la filosofía*. Editorial Norma, S.A. Santa Fe de Bogotá. Colombia, 1999. p. 69.

91 Al dar cuenta de la relación del hombre griego y sus dioses, es decir, sobre su religión, se cometen los más frecuentes y graves equívocos, siendo muy recomendable evitar estudiarla desde la perspectiva cristiana o moderna, o desde una mezcla pálida y desdibujada de ambas. Así tenemos que al no existir entre los griegos iglesia ni clero, ni tampoco dogmas y libro sagrado "la creencia en los dioses no puede tomar la forma ni de pertenencia a una iglesia –explica Jean-Pierre VERNANT–, ni de la aceptación de un conjunto de propuestas presentadas como verdaderas y que, en su calidad de materia revelada, se sustraigan a la discusión y la crítica. El hecho de «creer» en los dioses por parte del griego no se sitúa en un plano propiamente intelectual, no intenta crear un conocimiento de lo divino, ni tiene ningún carácter doctrinal. En este sentido el terreno está libre para que se desarrollen, al margen de la religión y sin conflicto abierto con ella, formas de búsqueda y reflexión cuyo fin será precisamente establecer un saber y alcanzar la verdad en cuanto que tal.
El griego, por tanto, no se encuentra, en un momento u otro, en situación de tener que elegir entre creencia y descreimiento. Cuando se honra a los dioses conforme a las más sólidas tradiciones y cuando se tiene confianza en la eficacia del culto practicado por sus antepasados y por todos los miembros de su comunidad, el fiel puede manifestar una credulidad extrema, como el supersticioso ridiculizado por Teofrasto, o bien mostrar un prudente escepticismo, como Protágoras, que considera imposible saber si los dioses existen o no y que, tocante a ellos, no se puede conocer nada, o bien mantener una completa incredulidad, como Critias, que sostiene que los dioses han sido inventados para tener sometidos a los hombres. Pero la incredulidad tampoco es descreimiento, en el sentido en que un cristiano puede dar a este término. Poner en tela de juicio, dentro de un plano intelectual, la existencia de los dioses no choca frontalmente con la *pietas* griega, con intención de arruinarla, en lo que esta tiene de esencial. No podemos imaginarnos a Critias absteniéndose de participar en las ceremonias de culto o negándose a hacer sacrificios cuando fuera necesario. ¿Se trata quizá de hipocresía? Hay que comprender que, al ser la religión inseparable de la vida cívica, excluirse equivaldría a colocarse al margen de la sociedad, a dejar de ser lo que se es. Sin embargo, hay personas que se sienten extrañas a la religión cívica y ajenas a la *polis*; su actitud no depende del mayor o menor grado de incredulidad o de escepticismo, muy al contrario, su fe y su implicación en movimientos sectarios con vocación mística, como el orfismo, es lo que las convierte en religiosa y socialmente marginadas". (Vid. *El hombre griego*. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 1982. p. 20).
Por lo expuesto, el movimiento espiritual de la sofística o la filosofía de la cultura que provocaron no tenía como objetivo enfrentar al ciudadano con sus creencias tradicionales, sino que se trataba de continuar con el juego intelectual iniciado por los jonios, pero esta vez, dedicándose a reflexionar exclusivamente sobre los asuntos humanos. Un juego "desmesurado e inútil para la vida", como lo reconoce ARISTÓTELES. (Cf. *Ética Nicomáquea*. 1141 b. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1998. p. 278), pues distancia intelectualmente al filósofo del ciudadano. Sin embargo, el sofista, como también los otros filósofos, no dejaron de mostrarse respetuosos con las creencias tradicionales. Esto explica por qué Protágoras, al que Platón jamás lo trata sin respeto, en el diálogo que lleva su nombre, para explicar el nacimiento de la cultura, no tiene ningún problema en recurrir al mito elaborado por Hesíodo. "… Ya que el hombre participó del don divino –afirma entre otras cuestiones el célebre filósofo de Abdera–, *διά τήν τοῦ θεοῦ συγγένειαν/ a causa de su parentesco con la divinidad* fue el único de los seres vivos en creer en los dioses y en tratar de fundar altares y estatuas de dioses". (Vid. PLATÓN. *Protágoras*, 322 b. En: *Diálogos*. t. I. p. 526). Sin embargo, algunos editores como Adam, consideran que la frase en griego, ha sido interpolada. Y otros más radicales, como Carlos GARCÍA GUAL, se preguntan si no la habrán incluido los cristianos, o que Platón-

Sí, más bien, se le puede llamar "el santo y el mártir de la filosofía –como lo hace el autor anteriormente citado–, un santo que a diferencia de muchos de todas y cada una de las religiones, su fe no consistía en una confianza en la revelación o en la ciega esperanza, sino en una devoción por la razón argumentativa"[92]. Efectivamente, es en el alma-intelecto que Sócrates quiere encontrar la esencia permanente de lo justo, lo bueno, lo bello, etcétera. Él busca conceptualizarlos o definirlos confiando únicamente en la razón o el intelecto especulativo-deductivo, lógico-dialéctico, que ignora o niega el papel de las emociones, instintos o pasiones como causas explicativas de la acción humana.

De esta manera, Sócrates es el filósofo que vive y quiere explicar la vida a través de conceptos, que se muestra como Sileno –lleno de «máscaras» y ambigüedades–, compañero de Diónisos que es también Apolo, que hiere con sus palabras, que el hombre no puede entender ni aprehender con su limitado intelecto. Sin embargo, Sócrates contradictoriamente, no acepta esa palabra e impone su «*propio*» y «*nuevo camino*», el cual transita escuchando y obedeciendo la *«voz»* del *«δαιμόνιον»*. *«Voz»*, que puede ser de la *«divinidad»* o de su *«conciencia»*; de ese *«yo»* filosófico-especulativo que peligrosamente empieza a apartarse y desentenderse de las costumbres tradicionales de la *πόλις*.

Por esta razón, no hay motivo suficiente para considerar a Sócrates –como lo proclaman, entre otros, Giorgio COLLI– un sabio, tanto por su vida como por su actitud frente al conocimiento[93]. Él representaría la forma de pensar donde todo es trascendencia, idealismo, que deduce un sistema ideal de un análisis sin compromiso. Y la manera

---

Protágoras, al evocar la familiaridad de los hombres con los dioses, encuentre "un posible motivo de la invención del culto religioso". (Vid. *Prometeo*: *Mito y literatura*. FCE. México, 2009. p. 137). Es decir, se duda de que el sofista haya señalado ese parentesco porque desde la perspectiva moderna-contemporánea, ¡un filósofo no puede creer en poderes superiores o misteriosos!

Así se explica los grandes equívocos que al respecto se cometen; por ejemplo, el afamado profesor de Cambridge Geoffrey Stephen. KIRK afirma que "… el estadio de los mitos tuvo que desaparecer antes de que pudieran darse los primeros pasos conducentes a la filosofía, …, los mitos, más que facilitar su avance, *cierran el paso* a la filosofía. Quizá fue una suerte que, por razones que sólo podemos conjeturar remotamente, se permitiera que las funciones primarias de los mitos quedaran caducas en una fase prehistórica del desarrollo de la cultura griega o sólo se mantuvieron en pocos casos. Ya fuera eso el resultado o bien la causa del largo proceso organizativo que terminó en Hesíodo, la estructura sistemática que apareció…, culminó en la filosofía". (Vid. *La naturaleza de los mitos griegos*. Ediciones Paidós, S.A. Barcelona, 2002. p. 286).

Y el ya citado Carlos GARCÍA GUAL, en una reciente publicación titulada *Historia mínima de la mitología*, sorprende por el sesgo cientificista o positivista de algunas de sus apreciaciones; por ejemplo, afirma que "frente a las explicaciones fabulosas de los mitos arcaicos, se desarrolló en la antigua Grecia una búsqueda denodada de un nuevo y más sólido tipo de saber, a partir de una teoría de la verdad que excluía o bien marginaba todas las fabulaciones mitológicas… y que…La tradición filosófica (preludio de la tradición científica europea) supone una alternativa crítica a la ingenua aceptación de los mitos, y comporta un rechazo escéptico de las creencias míticas como base de la explicación del universo. Es una actitud firme que invita a sustituir las creencias por las ideas nuevas… Los filósofos presocráticos, en la avanzadilla de la ilustración helénica, desautorizaron la sabiduría mítica, y a los mitos…". *(Vid. Ob. cit.* Turner Publicaciones, S.L. Madrid, 2014. pp. 30-35). Apreciaciones en las que se insiste en esa frase programática que dejara Wilhelm Nestle, en el título de su obra *Vom Mythos zum Logos/ Del Mito al Logos,* fechada en 1940, y que estudios como los realizados por Jean-Pierre Vernant nos permiten superar, y, con ello, comprender mejor esa relación tan particular y armoniosa que los filósofos griegos supieron mantener entre fe y razón, entre mito y logos, entre poesía y filosofía.

92 Vid*. Ibíd*. pp. 9-10.

93 Cf. *Ob. cit.* p. 118.

contraria, liderada por Protágoras, donde todo es humanismo y de soluciones prácticas y realizables. "Se asiste así a este milagro –advierte Jacqueline de ROMILLY– de ver la misma ciudad alumbrar, en los mismos años, a las dos formas más opuestas del pensamiento"[94].

Analicemos estas contradicciones. Sócrates-Sileno reconoce que no sabe nada, ¡sólo sabe que no sabe nada!, y su sabiduría consiste "en no estar dispuesto a enseñar –anota el maduro PLATÓN–, sino a aprender de los demás yendo de un lado a otro, sin siquiera darles las gracias"[95]. Quizá Sócrates, efectivamente, no solo no pueda enseñar, sino que tampoco se sienta capaz de comunicar algún saber, pues sería extraordinario "que la sabiduría fuera una cosa de tal naturaleza que –le reconoce a Agatón–, al ponernos en contacto unos con otros, fluyera de lo más lleno a lo más vacío de nosotros, como fluye el agua en las copas, a través de un hilo de lana, de la más llena a la más vacía"[96]. Y es que las palabras no alcanzan para definir lo que se pretende conceptualizar, por ejemplo, la justicia, o la misma vida. Así se lo reconoce a Hipias, quien le reclama por qué tanta pregunta sobre la justicia en vez de proceder a definirla, "… si no lo explico con palabras –afirma SÓCRATES–, lo explico con mis hechos. ¿O es que no te parece que la acción es más convincente que la palabra?"[97].

Sócrates, pese a las dificultades enunciadas, persistía en considerar justo y posible conocer el bien y seguirlo. Discrepando y superando a su reconocido amigo Eurípides[98], y con ciertas diferencias, pero profundas, con respecto de Protágoras y sus seguidores[99], para

---

94 Y remarcando las diferencias entre el filosofar de los sofistas y Platón, esta destacada estudiosa de la Academia Francesa agrega que en la misma ciudad, "tenemos, pues, como uno de esos dos Janos de dos caras, la doble imagen del legislador: una, la de Turio, que basándose en la experiencia y la comparación, redacta leyes, hoy perdidas, para una ciudad real; otra, la de la *República* y las *Leyes*, que deduce un sistema ideal de un análisis sin compromiso. No obstante, al presentar así estos dos nacimientos como paralelos y rivales, no hay más remedio que constatar también que la batalla era sin duda desigual y que el equilibrio se inclinaba en el sentido de la filosofía. Por ella se han conservado las obras y los discípulos han continuado en la línea indicada. Pero esto no es cierto referido a los sofistas". (Vid. Jacqueline de ROMILLY *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. Seix Barral, S.A. Madrid, 1997. p. 236).

95 Vid. *República*, 338 b. En: *Diálogos*. t. IV, p. 76.

96 Vid. PLATÓN. *Banquete*, 175 e. En: *Diálogos*. t. III, p. 193.

97 Vid. JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates*. IV, 4, 10, p. 177.

98 Véase la nota 62.

99 Con respecto a las técnicas prácticas, es decir, la política que tiene que ver con el dominio de sí mismo, Sócrates se opone a la pretensión de los sofistas, que como sabios pretenden no solo saberlo todo, sino también saben hacerlo todo, apartándose de las tradiciones. Así, por ejemplo, en el *Hipias Menor*, Sócrates ironiza del saber que posee Hipias, empezando por referirse a los bienes materiales que ostenta como vestido, calzado, anillos, etc., todo hecho por el arte que posee, y, luego, pasa a enumerar las epopeyas, tragedias, discursos de las más variadas materias que también posee. Sin embargo, pese a todos estos conocimientos, no es capaz de distinguir al que dice la verdad del que miente. (Cf. *Ob. cit.* 368 b-369-d. En: *Diálogos.* t. I. pp. 383-384). Y es que Sócrates, en esa encrucijada desbordante que han creado los sofistas, aunque de manera ambigua, nos invita a pensar sobre nosotros y nuestra condición de mortales limitados que no podemos dejar de mostrarnos respetuosos con lo "misterioso", fuente de los preceptos morales y leyes de la ciudad.
El Sócrates de PLATÓN, en el *Fedro*, de manera más precisa, desarrollará la importancia del cultivo del alma por encima de cualquier otra técnica, y, además advierte que esta enseñanza solo se brinda a los mejores, que por supuesto serán los gobernantes. Sabiduría tradicional que se transmite de manera oral, de generación en generación. Así, a través del mito sobre Theuth, "… que oí de los antiguos –cuenta haciendo referencia a la importancia de la tradición–, aunque su verdad sólo ellos la saben. Por cierto que, si

él, la *«encrucijada»* seguía siendo un reto y una aporía a resolver en la vida. "Ciertamente Sócrates era lo bastante inteligente –advierte Bruno SNELL–, honesto y humilde para decir que él no podía distinguir el bien…Él se encontraba en aporía, en la imposibilidad de hallar una solución; pero su aporía no era la de Fedra, que había renunciado a encontrar la meta, sino que continuó buscando el buen camino, «el método» que debía conducirlo a un fin determinado"[100].

Sin embargo, de la teoría –insatisfactoria y limitada– se pasa, sin más, a la experiencia, confiando únicamente en su propio razonamiento, puesto que «la verdad jamás es refutada»[101]. Con esta afirmación, el Sócrates de PLATÓN –su personaje literario y filosófico– está dando un paso muy firme para refutar y superar el escepticismo, agnosticismo[102] y relativismo sofista que se basa en el celebérrimo axioma del *«Homo*

---

nosotros mismos pudiéramos descubrirla, ¿nos seguiríamos ocupando todavía de las opiniones humanas?... Theuth, descubrió el número y el cálculo, y, también, la geometría y la astronomía, y, además, el juego de damas y el de dados, y, sobre todo, las letras… (Pero, Thamus, rey) …le dijo: «¡Oh artificiosísimo Theuth! A unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta para los que pretenden hacer uso de él… Las letras y los escritos, fomentan… apariencia de sabiduría, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de verdad» …Mucho más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes la planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre". (Vid. *Ob. cit.* 274 d-277 a. En: *Diálogos*. t. III. pp. 401-409).

100 Vid. *El descubrimiento del espíritu*. p. 416.

101 Vid. PLATÓN. *Gorgias*, 473 b. En: *Diálogos*. t. II. p. 63.

102 PLATÓN, en su afán de refutar las ideas relativistas de los sofistas, en medio del desorden y la crisis social que se vivía, buscará atribuir la causa de todos los males que padecía el mundo griego y en especial, su amada Atenas al relativismo, escepticismo y, particularmente agnosticismo preconizado por los sofistas –qué él cuidadosamente alterará mostrándolos como *«ateos»* e *«insensatos»*–, sin distinguir las diferencias generacionales entre los mismos. Para tal efecto, procederá a ocuparse de los argumentos sofistas, con mucha inteligencia, sutileza, perspicacia y palabra encantadora, aparentemente tolerante y dialogante.

Así, por ejemplo, en el *Protágoras* no deja de reconocer la valía intelectual y filosófica del creador de esa revolución cultural, titulando a su escrito con el nombre del célebre filósofo natural de Abdera; reconocimiento que mantendrá en otros diálogos. Pero, en los escritos de plena madurez –*Teeteto*, por ejemplo–, Platón va a poner todo su empeño en refutar contundentemente la argumentación sofista, sin dejar de imaginariamente ceder de forma constante la palabra a Protágoras y corrigiendo continuamente de sus errores, creencias y opiniones al joven, inteligente y hermoso Teetetos, ocasional interlocutor de Sócrates. "Es que eres joven –advierte el anciano y amado maestro–, querido Teeteto. Por eso es por lo que prestas atención muy rápidamente a las declamaciones y te dejas convencer. Protágoras o cualquier otro en su lugar, en relación con todo esto, dirían lo siguiente: «Nobles jóvenes y ancianos, habláis demagógicamente, cuando os sentáis unos al lado de los otros y hacéis comparecer a los dioses, a los que yo excluyo de mis discursos y de mis escritos, sin pronunciarme sobre si existen o no. Sólo decís lo que os consienten los oídos de la multitud». (Vid. *Teeteto*.162 d-e y ss. En: *Diálogos*. t. V. pp. 217). Y, culminando su citado diálogo, Platón, que ha sostenido a lo largo de más de cuarenta años, su filosofar en un *«camino»* delineado y paulatinamente precisado, afirma: "…si investigamos qué es el saber –sentencia el fundador de la Academia, tomando la *«máscara»* del venerado e inolvidable maestro–, es completamente estúpido decir que es la recta opinión acompañada del saber, ya sea de la diferencia o de cualquier otra cosa. Por tanto, Teeteto, resulta que el saber no sería ni percepción, ni opinión verdadera, ni explicación acompañada de opinión verdadera…Yo nada sé de estos conocimientos que poseen tantos grandes y admirables hombres del presente y del pasado. Sin embargo, mi madre y yo hemos recibido de Dios este arte de los partos y lo practicamos, ella, con las mujeres, y yo, con los jóvenes de noble condición y con todos aquellos en los que pueda hallarse la belleza". (Vid. *Ob. Cit.* 210 b-d. En: *Diálogos*. t. V. pp. 316-317). Belleza que solo se encuentra en los mejor *«dotados»* o *«bien nacidos»*, aquellos capaces de llegar a contemplar la *«verdad»,* y con ella salvar a su amada e idolatrada Atenas, y por antonomasia a la *πόλις / ciudad-estado*. En su ciudad ideal, los filósofos, enemigos del diálogo y el consenso, y partidarios de la obediencia y adhesión total al poseedor de la *«verdad»* o *«verdad absoluta»*, serán los gobernantes y guías en el *«camino»/ ὁδός, «senda, camino o sendero»/ οἶμος* hacia la paz perpetua. (Cf. *República.* 535a-536c & 539b-541a. En: *Diálogos.* t. IV. pp.368-369 & 375-376).

Fantasiosa propuesta que, paradójicamente ha creado el más aristocrático y linajudo de los atenienses y de los soberbios griegos que, sin embargo, es la especulación más magnifica, bella y persuasiva que se haya conjeturado y escrito jamás y, a la vez; resulta la invención más anti-filosófica, anti-dialógica, anti-trágica y anti-griega que se haya concebido (Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos.* Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1982. pp. 169-170) y, de grandes repercusiones hasta nuestros días.

mensura»; el pesimismo y desesperanza trágica del «filósofo de la escena»"[103]; las burlas de Aristófanes a las creencias y dioses tradicionales[104]; y, el naturalismo y realismo histórico de Tucídides[105].

Entre otras tantas consecuencias, solo quisiera destacar tres, una de orden gnoseológico-filosófico, otra de carácter religioso y en tercer lugar, de orden literario. En cuanto a la primera, me atrevo a afirmar que Platón es quien iniciará la negación de la *«creencia»*, como la natural e irrenunciable elaboración que el hombre realiza como resultado de la actitud, igualmente natural e irrenunciable, a elaborar y tener conocimientos –verdaderos o falsos, convenientes o inconvenientes, útiles o inútiles–; pero, al fin y al cabo, conocimientos, explicaciones, teorías, historias o simplemente, *«creencias»*.

La segunda secuela, de enorme trascendencia en la historia de las religiones sería que, con PLATÓN se habría iniciado el trato despectivo –llamando *«ateo»/ ἄθεος–,* a todo aquel que no compartiera sus convicciones, su verdad y propuesta política-religiosa; escuetamente dicho, era *«ateo»* cualquiera que no aceptase y siguiese su exclusivo *«camino»/ ὁδός* o *«sendero»/ οἶμος* de *«salvación»/ σωτηρία.* (Cf. *Leyes. 967 a-c.* En: *Diálogos.* t. IX. pp.340-341). Y este trato, siglos después lo aplicaría el judeo-cristianismo en su desarrollo hasta el triunfo final, constituyendo la Europa cristiana en el siglo IX.

Y, en cuanto a la tercera consecuencia, esta se refiere a la "expulsión de los poetas", pero de los poetas trágicos de su ciudad ideal. Sin dejar de reconocer a Homero, como el *«educador de la Hélade»* y el *«más grande poeta y el primero de los trágicos»*, PLATÓN –siempre valiéndose de la «máscara» de su singular mentor–, advierte que solo se debe admitir en su Estado los himnos a los dioses y las alabanzas a los hombres buenos, dejando de lado los versos inspirados por la *«Musa dulzona»*, inspiradora de placer y dolor en la sociedad, "en lugar de la ley y de la razón que la comunidad juzgue siempre la mejor…Esto es lo que quería decir como disculpa –añade el filósofo y paradójicamente poeta–,…por haberla desterrado del Estado, por ser ella de la índole que es: la razón nos lo ha exigido. Y digámosle, además, para que no nos acusen de duros y torpes, que la desavenencia entre la filosofía y la poesía viene de antiguo. Leemos, por ejemplo, *«la perra gruñona que ama a su amo»*, *«importante en la charla vacía de los tontos»*, *«la multitud de las cabezas excesivamente sabias»*, *«los pensadores sutiles porque son pobres»,* y mil otras señales de este antagonismo. No obstante, quede dicho que, si la poesía imitativa y dirigida al placer puede alegar alguna razón por la que es necesario que exista en un Estado bien gobernado, la admitiremos complacidos, conscientes como estamos de ser hechizados por ella. Pero sería sacrílego renunciar a lo que creemos verdadero". (Vid. *República.* 607 a-d. En: *Diálogos.* t. IV. pp.476-477).

Ahora bien, retomando el tema que dio origen a esta nota, que como suele suceder termina desbordándose por la riqueza de temas anexos; decía que Platón presentó deliberadamente a los sofistas como *«ateos»* y, esta afirmación tendrá gran influencia y repercusión a la hora de evaluar a los filósofos, desde la antigüedad hasta nuestros días. Más aún, si a los sofistas, sin hacer la respectiva diferenciación generacional –véase la descripción de la nota 116–, se les atribuirá la causa de los males y enfermedad de la *πόλις* ateniense, que se desató en el último cuarto del siglo V a. de C., soslayando las responsabilidades de Pericles –tal como he explicado en la nota 13–. Aunque, por supuesto que no se puede negar, que la crisis moral y el amoralismo de entonces debió mucho a los sofistas y a la utilización que hicieron de su relativismo y sus promesas de triunfo vital mediante la fuerza del *λογος,* personajes y políticos ambiciosos y corruptos, que se irán multiplicando en tanto se agrave la enfermedad social. Sin embargo, no debemos olvidar, que los sofistas de la primera generación, argumentando y demostrando su relativismo conceptual y cultural, tenían como meta la educación virtuosa y sensata del niño y futuro ciudadano; cuestión que los integrantes de la segunda generación de sofistas, inmersos en la vorágine de la crisis, viciaron y falsearon sus tesis.

Sin embargo, la opinión más difundida es que ellos fueron responsables de la crisis ateniense y del mundo griego, motivo por el cual, por ejemplo, Protágoras habría sido expulsado de la ciudad; versión que habría recogido Cicerón y que consigna en los siguientes términos: "Protágoras de Abdera…el más ilustre sofista en aquellos tiempos, fue expulsado, por mandato de los atenienses, de su ciudad y de todos su territorio, y sus obras fueron quemados en pública reunión por haber escrito en el principio de uno de sus libros que *«sobre los dioses no puedo decir ni que existen ni que no existen»*". (Vid. PRÓTAGORAS y GORGIAS. *Fragmentos y testimonios*. Ediciones Orbis, S.A. Barcelona, 1980. p.72). Años después, Diógenes Laercio, agrega lo siguiente: "…Protágoras…en otro escrito comenzó de esta forma: *«Acerca de los dioses no puedo saber ni cómo son ni cómo no son. Porque muchos son los impedimentos para saberlo: la oscuridad del tema y lo breve que es la vida humana».* (Vid. *Ob. Cit*. IX, 51. p. 481). Y, desde las canteras judeo-cristianas, por ejemplo, podemos leer en la glosa que le dedica Eusebio, lo siguiente: "Protágoras, al convertirse en seguidor de Demócrito –afirma en su *Preparación evangélica*–, se ganó fama de ateo. Así, por ejemplo, se dice que, en su tratado *Sobre los dioses*, se sirvió de una introducción del siguiente tenor: *«Sobre los dioses no sé…forma externa»*". (SOFISTAS. *Testimonios y fragmentos*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1996. p. 120).

Todos estos testimonios y versiones se irán sumando para terminar consolidando la interpretación de un supuesto *«ateísmo»*, no solo entre los sofistas sino entre los demás filósofos y poetas, que se distanciaron de las creencias tradicionales, que desde Platón hasta nuestros días, se ha ido difundiendo en la historia de la filosofía. Interpretación que no se ajusta a los hechos, pues, el escepticismo y agnosticismo sofista, no fue ni excepcional ni ofensivo para la opinión pública ilustrada de la segunda mitad del siglo V a.de C. (Cf. NILSSON, Martin. *Historia de la religión griega.* EUDEBA. Buenos Aires, 1961. pp. 80-90/ También puede revisarse VERNANT, Jean-Pierre. *El hombre griego*. pp.19-20).

[103] En *Las Bacantes*, compuesta por Eurípides hacia el 409 a. de C., en su voluntario exilio en Macedonia, donde el poeta se refugió, quizás, para no presenciar la derrota y ruina total de su amada Atenas, el poeta concebirá la tragedia más trágica que se haya escrito. Macedonia, que era una comunidad menos refinada y alejada de las especulaciones filosóficas, permitió a Eurípides, encontrar vivo el sentimiento y respeto hacia los dioses, particularmente, los rituales relacionados a Diónisos, que eran de los más tradicionales, naturales y salvajes que aún se celebraban con toda unción por esas comarcas. Vivencia que se expresará en toda la obra compuesta en este mágico ambiente, en la que el propio dios Diónisos castiga al incrédulo Penteo, que intenta oponerse en vano, al dios. Esta bella y enigmática tragedia, la más trágica de todas las tragedias conservadas, indudablemente inspirada por la presencia de la divinidad que, ¿no se estaría despidiendo de los griegos y también de los mortales? Como fuese, la magnífica tragedia fue representada en Atenas, a los pocos meses de la muerte de su *«poseso»* o *«poseído»* autor, acaecida en el 406 a. de C.

De los múltiples pasajes que se podrían citar, en los que sobresalen las voces del coro, "formado por bacantes, que cantan las alegrías y los misterios –señala Jacqueline de ROMILLY– del culto de Diónisos. Y cantan con tanto fervor, tanta poesía, tanto desprecio por el racionalismo estricto de quienes se niegan a creer, que se tiene un poco la impresión de asistir a una conversión

por parte de Eurípides". (Vid. *La tragedia griega*. p.144). De estos episodios, quisiera referirme, particularmente, al pasaje en el que aparecen los dos ancianos más venerables y sensatos de toda la tragedia, Cadmo y Tiresias que, como viejos interlocutores de los dioses, han aprendido a escuchar, interpretar y obedecer, su palabra y voluntad. «De toda la ciudad,/¿sólo bailaremos nosotros dos –pregunta Cadmo–, honrando a Baco?/ Somos los únicos sensatos –contesta Tiresias–, los otros no lo son/…No menosprecio yo a los dioses –replica Cadmo–, siendo un mortal./Vano saber tenemos a los ojos de los dioses –sentencia Tiresias–./ Las tradiciones de los padres,/que hemos recibido antiguas como el tiempo,/ninguna crítica podrá echarlas al suelo,/aunque esa ciencia haya sido inventada por un sutil talento./Va a decir alguien que no respeto la vejez cuando/ voy a bailar tras coronar de yedra mi cabeza./pero el dios no ha hecho distingos sobre si es el joven o/es el viejo el que debe bailar: de todos quiere recibir honor común,/sin excluir a nadie desea ser honrado». Es decir, cuando llega el momento báquico, lo sabio o sensato es embriagarse; permanecer sobrio o intentarlo, es locura y recomendar tal cosa es *blasfemia/ βλασφημία*, que es lo que hace, irrespetuosamente, Penteo; un gobernante serio y responsable, que ha sabido imponer laboriosamente, el orden, el respeto a la ley y la prudencia entre sus conciudadanos de Tebas.

A Penteo, que se niega a creer, llevado por sus prejuicios racionales, el dios le advierte: «No es lícito que tú lo escuches,/pero es cosa digna de conocer/…Al que cultiva la impiedad,/lo rechazan los misterios del dios/…tú, como eres impío, no lo ves./…No conoces el momento que vives, lo que estás haciendo ni quién eres» ». (Vid. *Las Bacantes*. 195-209, 474 & 502-505. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2003.pp. 193-194 & 206-208).

Indudablemente, cada uno de estos versos nos indican que, Eurípides, al final de sus días, habría retomado sus creencias tradicionales, dejando de lado el agnosticismo y crítica a los dioses –mas, en ningún caso, *«ateísmo»*–, propios de la época ilustrada que vivieron, particularmente los refinados y citadinos atenienses.

En *Bacantes,* Eurípides, se habría reconciliado con sus creencias tradicionales, y vivido una experiencia religiosa, una *ἐπιφάνεία/ epifanía* –si es que aún conservamos un mínimo de respeto por lo sagrado y numinoso–, una vivencia que le permitió contemplar y escuchar al dios; y la palabra divina, hecha *«canto»* o *«verso»*, muestra el *«camino»* trágico que ha demarcado el dios para los mortales. Nacer y morir, fluir y devenir, el decir sí a la vida con todos sus ingredientes; esa es la *sabiduría trágica* y, ese es el designio que el poeta al final de su fructífera y prolífica existencia, ha escuchado, comprendido y aceptado, resignada y trágicamente; cuestión que se niega a escuchar, atender y aceptar, Penteo, por lo que será castigado severamente.

Y podemos preguntarnos, también que si, "cansado de Atenas y sus sofistas –interroga la citada estudiosa francesa–, prendado a su vez por el deseo de evasión, acaso no encontró, una vez lejos, en este culto tan próximo a la naturaleza, una especie de apertura sobre un mundo más rico. El intelectual que era Eurípides se habría hartado del intelectualismo…Por tanto, si hay misterio, si hay presencia de lo sagrado, la tragedia *Bacantes* solo los menciona para mostrar, a fin de cuentas, al hombre desposeído: el juego sagrado se juega a su costa y solo deja tras sí el duelo y la desesperación". (Vid. *Ob. Cit.* p.144 & 146).

[104] Vid. nota 27.

[105] Tucídides (465-395 a. de C.), el historiador y creador de la historia política, influido por los razonamientos sofísticos, eliminó todo factor sobrenatural del acontecer histórico. Los acontecimientos históricos, para él, no eran el resultado del capricho o veleidades de los dioses, sino la consecuencia de un juego de intereses humanos, regidos por principios inherentes a la naturaleza humana y los del derecho. "Tal vez la falta del elemento mítico en la narración de estos hechos restará encanto a mi obra ante un auditorio –advierte TUCÍDIDES–, pero si cuantos quieren tener un conocimiento exacto de los hechos del pasado y de los que en el futuro serán iguales o semejantes, de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana, si éstos la consideran útil, será suficiente…ninguna de nuestras pretensiones o acciones se aparta del pensamiento de los hombres –agrega el aristócrata e historiador ateniense– con respecto a la divinidad ni de su voluntad respecto a las relaciones mutuas. Pensamos, en efecto, como mera opinión en lo tocante al mundo de los dioses y con certeza en el de los hombres, que siempre se tiene el mando, por una imperiosa ley de la naturaleza, cuando se es más fuerte, Y no somos nosotros quienes hemos instituido esta ley ni fuimos los primeros en aplicarla una vez establecida…". (Vid. *Historia de la Guerra del Peloponeso.* I, 22 & V, 105. Círculo de Lectores. S.A. Barcelona, 1997. pp. 80 & 479).

Y ateniéndose a estos principios, Tucídides nos deja un relato maravillosamente escrito del enfrentamiento entre atenienses y espartanos, cada uno de ellos con sus respectivos aliados, por lo cual el conflicto involucró a todo el mundo helénico; narración en la que abundan los discursos, la palabra y el pensar de los contrincantes, sobresaliendo las intervenciones de Pericles y de los embajadores de las distintas ciudades. Sin embargo, "tanto en su modo de ver la acción como en su método histórico –apunta la estudiosa francesa–, Tucídides revela las mismas tendencias conjugadas: antepone los derechos de la razón a todo lo demás y tiende por todos los medios a garantizarlos cuanto sea posible, pero la propia fe que emplea en hacerlo es tanto más digna de admiración cuanto que, en ningún momento, en ningún terreno, olvida sus propios límites". (Vid. DE ROMILLY, Jacqueline. *Tucídides*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 2013. p.250). Reconocimiento que lo muestra como sobresaliente continuador del pensar de los sofistas; escéptico, cuando debe serlo y, agnóstico, en cuanto no es posible conocer a los dioses e imposible negar su existencia. Pues, lo misterioso e ignoto no deja de estar presente; para él, como en el caso de otros pensadores antiguos no cabe el supuesto *«ateísmo»* que modernos y contemporáneos les atribuyen.

De ahí que, no se equivoca James SHOTWELL, cuando al comentar el escrito de Tucídides, afirme: "…la principal tendencia en su historia política es la de considerar como causas los motivos personales. Para Tucídides éste era un mundo en donde los hombres deseaban y trabajaban, por su propia cuenta, mediante la aplicación de la inteligencia o el impulso de la pasión y encontraban el éxito o el fracaso en su propio elemento. La fortuna (*τύχη*) era la cantidad desconocida, la x en el problema; pero era concebida en términos de religión, no de vida. Era el poder inexplicable, la providencia que está más allá de los cálculos del historiador, la suerte que rige el mundo primitivo, cubierta con las insignias del misticismo filosófico…Concibiéndola en términos de misterio, registraba su acción, pero no trataba de explicarla; porque en esto no había explicación". (Vid. *Historia de la historia en el mundo antiguo*. FCE. México, 1982. p.226).

El interés de Tucídides no es encontrar los fundamentos de las motivaciones humanas sino realizar la descripción de las mismas, que obedecen a una naturaleza inherente al ser humano en la que las pasiones y deseos son prioritarios. "La esencia del acaecer histórico no reside para él en una ética cualquiera –resalta Werner JAEGER– o en una filosofía de la historia o en una idea religiosa. La política es un mundo regido por leyes inmanentes peculiares, que sólo es posible alcanzar si no consideramos los acaecimientos aisladamente, sino en la conexión de su curso total. En esta profunda intuición de la esencia y las leyes del acaecer político es Tucídides superior a todos los historiadores antiguos. Esto sólo era posible para un ateniense de la gran época, la época que ha producido el arte de Fidias y las ideas platónicas, para citar dos creaciones esencialmente distintas del mismo espíritu". (Vid. *Paideia*. pp.351-352).

Años después, el Platón más maduro invertirá completamente el principio relativista y propondrá un criterio absoluto, precisando su propia metafísica, aunque su portavoz ya no sea Sócrates sino un anónimo ateniense, que afirma: "Para nosotros, *el dios debería ser la medida de todas las cosas*; mucho más aún que, como dicen algunos, un hombre. Es necesario, por tanto –sentencia PLATÓN–, que el que ha de llegar a ser querido por él se convierta lo más posible también él en un ser de esas características".[106]

Entre tanto, el Sócrates del *Banquete*, "obliga a Alcibíades –según confiesa el ahijado de Pericles–, a reconocer que, a pesar de estar falto de muchas cosas, aún me descuido de mí mismo y me ocupo de los asuntos de los atenienses"[107]. Es decir, lo instiga a dejar de lado los asuntos de la *πόλις* de Atenas para ocuparse de sí mismo, y, por supuesto, fiarse solo de su propio razonamiento, ateniéndose únicamente a aquello que considere justo. "Sócrates carece de sistema que enseñar –recalca Pierre HADOT–. Toda su filosofía es ejercicio espiritual, nueva manera de vivir, reflexión activa, conciencia viviente"[108].

Sócrates, así visto, es más bien quien inaugura una *«perversa y enfermiza»* delectación por la lógica y la dialéctica. Él es el autodidacta ético, con un inconmensurable proyecto de reforma ética o saneamiento de las costumbres. "Pero lo destacable es el *medio* de esta reforma ética –esclarece el autor de *Los filósofos preplatónicos*–, que también perseguían los pitagóricos. El *conocimiento/ ἐπιστήμη* como «camino» para la virtud diferencia su talante filosófico; la dialéctica como única vía, los *discursos inductivos/ ἐπαγωγικοὶ λόγοι* y el *ὁρίζεσθαι/ definición*. La lucha contra el placer, los dioses, la cólera, etc. Se dirige hacia una *ἀμαθία/ ignorancia* de base. Él es el primer filósofo de la *vida* y todas las escuelas que parten de él son fundamentalmente filosofías de la vida. ¡Pero una vida dominada por el pensamiento! El pensamiento que está al servicio de la vida; mientras que, en todos los primeros filósofos, la vida servía al pensamiento y al conocimiento; aquí, el objeto es la vida correcta; allí, el conocimiento superior. Así, la filosofía socrática es absolutamente *práctica*: es enemiga de cualquier conocimiento que no esté relacionado con consecuencias éticas. Es *válida para todos*…y es popular…Esta es la auténtica creencia socrática: que el conocimiento y el comportamiento moral coinciden. Ahora, la inversión de esta frase es enormemente

---

106 Vid. *Leyes.*716 c-d. En: *Diálogos*. t. VIII. pp. 375-376.
107 Vid. PLATÓN. *Banquete*, 216 a. En: *Diálogos*. t. III, p. 272.
108 Vid. *Ob. cit.* p. 42.

revolucionaria: donde no hay conocimiento puro se halla *τὸ κακόν/ el mal*. Sócrates se convierte aquí en crítico de su tiempo, pues investiga cómo su época actúa por turbios impulsos o por el conocimiento"[109].

El filosofar de Sócrates, nos lleva a la sabiduría en el más alto grado que se pueda lograr, esa sabiduría que nos invita a pensar y vivir lo pensado o aquello en lo que creemos. Y el auténtico pensar humano y del filósofo es tratar de responder la pregunta que interroga por el sentido de nuestra existencia. Así, "Sócrates, durante todo el tiempo de su vida –anota Martin HEIDEGGER–, hasta en su misma muerte, no hizo sino ponerse en el tiro de esta corriente de aire y mantenerse en ella. Por eso es el pensador más puro de Occidente. Y ésa es también la razón de que no escribiera nada. Pues quien empieza a escribir desde el pensamiento ha de parecerse inevitablemente a los hombres que se esconden en el *sotovento*, para ponerse a cobijo de un viento demasiado fuerte"[110].

En medio de la incipiente decadencia reinante, el primer filósofo ateniense "adivinó que la racionalidad era la salvadora –advierte Friedrich NIETZSCHE–, ni él ni sus «enfermos» eran libres de ser racionales,…era su último remedio. El fanatismo con que la reflexión griega entera se lanza a la racionalidad delata una situación apurada: se estaba en peligro, se tenía una sola elección o bien perecer o ser absurdamente racionales…Yo intento averiguar de qué idiosincrasia procede aquella ecuación socrática de razón=virtud=felicidad: la ecuación más extravagante que existe, y que tiene en contra suya, en especial, todos los instintos del heleno antiguo… En todo lugar donde la autoridad sigue formando parte de la buena costumbre, y lo que se da no son «razones», sino órdenes, el dialéctico es una especie de payaso: la gente se ríe de él, no lo toma en serio. –Sócrates fue el payaso que se hizo tomar en serio: ¿qué ocurrió aquí propiamente?–"[111].

Con este giro Sócrates, mejor dicho la *«máscara»/ πρόσωπον* del Platón maduro, estaría dejando de lado el uso de *θυμός/ ánimo, voluntad* –que hasta antes de Eurípides, hubo una cierta inclinación a considerarlo como el impulso, semejante a lo que actualmente llamamos *«voluntad»*– para tomar el *«camino»* de la virtud, tal como lo habrían entendido Tirteo de Esparta, Arquíloco de Paros, Simónides de Ceos, Parménides de Élea, entre otros[112]. Pero, "desde que la metáfora del conflicto interior el *thymós* se convierte en enemigo del saber –esclarece una vez más Bruno SNELL–, va

---

[109] Vid. NIETZSCHE, Friedrich. *Ob. cit*. p. 168.
[110] Vid. *¿Qué significa pensar?* Editorial Trotta, S.A. Madrid, 2008. pp. 79-80.
[111] Vid. *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 1982. pp. 42, 39 & 40.
[112] Vid. nota 25.

asumiendo cada vez más la función de lo que más exactamente se llamará después *epithymia,* la pasión: una tendencia irresistible a ir por el mal camino. La fatiga que exige la ascensión hacia el bien siguió llamándose *ponos* tanto en Hesíodo como en Pródico; el impulso interior al bien no recibe un nombre hasta la época de los romanos: *voluntas,* que posteriormente entrará en las lenguas europeas como *voluntad, volonté,* etc. Mas luego, cuando la *«buena»* voluntad se convierte en criterio moral, amenaza con desaparecer lo que para Hesíodo había sido lo más importante en el camino de la virtud: el mérito y el éxito"[113].

Sin embargo, y pese a todo, Sócrates fue tomado en serio; y, lo decisivo no fue el efecto sobre las masas del pueblo, "sino sobre las mejores cabezas entre sus discípulos –advierte acertadamente Alexander DEMANDT–, entre la juventud a la que iba a seducir"[114]. ¿Por qué? A lo largo de la historia se han elaborado múltiples explicaciones, entre ellas quisiera resaltar las que a mi juicio se aproximan a lo que fue y enseñó el ciudadano Sócrates.

Sócrates, fue quien en medio de tanta soberbia en torno a la razón reconoció no saber nada, es decir, invitó e instigó a no perder la conciencia de nuestras limitaciones humanas y mortales. Desde esta perspectiva, sí se podría afirmar que él es un sabio de cepa tradicional y a la vez filósofo, "por la consciencia que tiene de no ser sabio –destaca Pierre HADOT–. Es en esto que es filo-sofo: está privado de la sabiduría, pero es amante de la sabiduría… Sócrates no quiere ser más que un partero, no tiene ninguna pretensión sobre el alma de su discípulo, como tampoco el discípulo sobre la de su maestro"[115].

Por otro lado, en medio de tanto relativismo y aparente sabiduría, relajo de las costumbres y, con ellas de las creencias que son motivo de burla, como sucede en las comedias, donde se ridiculizaba la consulta a los oráculos; tal como ocurre, por ejemplo, en *Los Caballeros* y *Las Aves* de ARISTÓFANES, los adivinos son figuras cómicas[116], Sócrates destaca por su respeto a lo *«divino»*. Igualmente, en el ambiente de irreligiosidad y relativismo irresponsable y disociable –que se vivía y agravará para cuando Platón alcance la *ἀκμή / vigor o punto culminante* de su fructífero y longevo

[113] Vid. *El descubrimiento del espíritu*. pp. 418-419.
[114] Vid. *Sócrates ante el tribunal de Atenas*. En. *Los grandes procesos de la historia*. Editorial Crítica, S.L. Barcelona, 2000. p.11.
[115] Vid. *La filosofía como forma de vida.* p. 186.
[116] Vid. nota 27.

existir–[117], Sócrates se mostró respetuoso ante lo decretado por la ley íntimamente relacionada con lo *«divino»,* y que tradicionalmente rige a la ciudad y sus ciudadanos[118], va a morir injustamente condenado por el delito de *ἀσέβεια/ impiedad religiosa.*

En el 399 a. de C., Sócrates beberá la *κώνειον/ cicuta* en cumplimiento de lo dispuesto por la ley, acusado y sentenciado injustamente, pero, lo suficientemente virtuoso para ofrecer la "otra mejilla"–como lo recuerda y celebra San BASILIO– y acatar lo que se le manda legalmente[119]. Aceptó la decisión última. Vivió lo que predicó y enseñó, coherente y religiosamente, dejando el ejemplo de su *modus vivendi* filosófico y a la vez, ganando para sí el *honor/ τιμή* y la inmortalidad.

Por otro lado, su manera de afrontar la muerte y el carácter cuasi voluntario de su muerte, llevaron a Friedrich NIETZSCHE, que tantos reparos y observaciones le hace a Sócrates, no poder dejar de reconocerle su mortal grandeza. "Se dirigió a la muerte con la

---

[117] A este respecto, es necesario distinguir en la sofística dos periodos. El primero, asociado a los nombres de Protágoras y Gorgias, que corresponde a las dos primeras décadas inmediatas al triunfo sobre los persas, en los que ellos descollaron, particularmente entre los atenienses, como hombres virtuosos, maestros de la *ἀρετή/ virtud* o excelencia práctica, entendiendo por ella el arte de la vida y el dominio de ella, especialmente la capacidad de dirigir los asuntos propios y los públicos. Eran a su vez "filósofos al mismo tiempo que maestros de retórica –remarca Jacqueline de ROMILLY–, consejeros políticos al mismo tiempo que lógicos, estilistas al mismo tiempo que científicos. Y después las cosas se decantaron: tras la gran floración del principio, pronto quedaron sólo maestros de retórica". (Vid. *Ob. cit.* p.236). ¿Qué pasó? Los cambios sociales y políticos, particularmente los iniciados por Pericles, desembocarían en la desmesura que compartirán todos los ciudadanos atenienses, persuadidos, convencidos y organizados por su gran líder. La Guerra del Peloponeso es el principio de la gran debacle, y a los dos años de iniciada, al desaparecer Pericles, privada de su jefe y cabeza, la democracia se verá privada también de los elementos esenciales, autoridad y continuidad, sin los cuales pueda mantenerse, más aún en medio de la guerra. Pericles no ha dejado ayudantes capacitados. Algunos, como Formión, Demóstenes, Lamaco y particularmente Nicias, podrían continuar el desmesurado proyecto, pero no tienen la talla ni dotes suficientes para tan grandiosa labor.
En medio de este caos y crisis de valores, una nueva generación de ciudadanos, entre los que destacarán Calicles, Antifonte, Hipias, Critias, entre otros, representarán el segundo periodo del movimiento cultural iniciado por los sofistas. "Puede decirse, pues, que la crisis moral de entonces debió mucho a los sofistas –puntualiza la citada helenista– y a la utilización que hicieron de sus tesis. Porque, en su preocupación por la acción práctica, podían ofrecer medios y argumentos a los ambiciosos, daba la impresión de que los habían servido deliberadamente… (pero), esta corriente parte de las tesis sofísticas, la alimentan el vocabulario de los maestros y sus fórmulas, la sustentan y la engordan, pero, al mismo tiempo, la falsean y desvían su sentido. Se desvía. Da vueltas. Deriva en un sentido nuevo. De los viejos maestros prudentes a los jóvenes arrogantes llenos de impaciencia existe una continuidad; el punto de ruptura no es fácil de situar, pero el hecho es que, en alguna parte de este trayecto, interviene la ruptura: las tesis de los sofistas fueron agravadas y luego deformadas por los atenienses de entonces, a los cuales la guerra y sus pruebas invitaban a agarrarse a estas ideas nuevas que les ofrecían, para encontrar en ellas armas y coartadas.
A causa de esta utilización clara e insolente, perdieron muy pronto de vista que las doctrinas, en su origen, podían abrir otras perspectivas. Las pasiones de los ambiciosos ya solo dejaron ver el inmoralismo, y así hicieron olvidar el aspecto constructivo que acompañaba la crítica de los primeros maestros…; es necesario volver a partir de los textos filosóficos si se quiere descubrir lo que se podía reconstruir a partir de esta tabla rasa: no era inmoralismo, sino una moral nueva… No es ciertamente el único caso en la historia en que se ha visto a pensadores falseados por quienes les interceptaban al paso, y su pensamiento deformado por una opinión informada con precipitación y a la vez profundamente absorta en lo cotidiano. Pero el ejemplo de los sofistas es uno de los más notables". (Vid. *Ob. cit*. pp. 144, 164 & 145).
Protágoras, por ejemplo, en su última visita a Atenas, probablemente en el 415, cuando se preparaba la expedición a Sicilia, tuvo que huir de ella por las acusaciones de impiedad que le hacía el aristócrata Pitodoro; salvó su vida, mas no pudo evitar que sus libros, que años atrás habían sido leídos y comentados con mucho entusiasmo– particularmente el *Sobre los dioses*–, en medio del brusco incremento de las manifestaciones de irreligiosidad en el curso de la guerra del Peloponeso –de ellas, las más célebres fueron la mutilación de Hermes y la parodia de los misterios–, fueron incinerados. "Los atenienses quemaron sus libros en el ágora –cuenta DIÓGENES LAERCIO–, después de ordenar por medio del pregonero que los entregaran todos los que habían comprado". (Vid. *Ob. cit*. IX, 52. p. 481). Y así, los atenienses en su desesperada situación, donde pocos conservaron su virtud, su valor y buen sentido, creían que desapareciendo los libros del agudo y refinado filósofo –cuyas tesis eran caprichosa y vulgarmente interpretadas y crematísticamente usadas– superarían sus problemas cuyas causas estaban en lo más profundo de su espiritualidad desmesurada y arrogante que habían ido forjando bajo el cuidado de Pericles; y, a su vez, fue apareciendo la versión que luego alimentará Platón y que llega hasta nuestros días: los sofistas fueron los responsables de la crisis ateniense y del mundo antiguo.

[118] Cf. DE ROMILLY, Jacqueline. *La ley en la Grecia clásica*. Editorial Biblos. Buenos Aires, 2004. pp. 91-97.

[119] Cf. *A los jóvenes sobre la manera de sacar provecho de la literatura griega.* Universidad Católica Sedes Sapientiae. Lima, 2010. pp. 143-144.

misma calma con que, según la descripción de Platón, es el último de los bebedores en abandonar el simposio al amanecer, para comenzar un nuevo día –anota el autor de *El nacimiento de la tragedia*–; mientras a sus espaldas quedan, sobre los bancos y por el suelo, los adormecidos comensales, para soñar con Sócrates, el verdadero erótico"[120].

Sócrates, el amante de la vida, que quiere danzar "para tener salud o comer y dormir a gusto"[121], el filósofo juguetón, –quizá el rasgo más importante de su grandeza, advierte Pierre HADOT, capaz de jugar con los niños, y considerarlo como un tiempo bien empleado–[122]; bromista e irónico –poseedor de esa "gozosa clase de seriedad y por esa *sabiduría llena de picardía* que constituye el más hermoso estado anímico del hombre"[123]–. Este particular hombre, decidirá entregarse a la muerte resignadamente, convencido que va a sanar –retomando sus últimas palabras en referencia al gallo que se le debía a Asclepio– no de la vida a secas, sino de la clase de vida que llevaba: *lúcida y por ende más trágica*. "Sócrates no es un médico, se dijo en voz baja a sí mismo –sentencia Friedrich NIETZSCHE–: únicamente la muerte es aquí un médico… Sócrates mismo había estado únicamente enfermo durante largo tiempo"[124].

Sócrates anciano, al afrontar la muerte con tanta serenidad, alcanza una dimensión heroica[125] como la del legendario y joven Aquiles, quien obtuvo una *«gloria inconsumible»*[126] a la que no le puede afectar el olvido. "El amor a la gloria es –lo que más persiguen los griegos como lo reconoce PERICLES–, y lo único que no envejece, y en la época improductiva de la vida lo que da mayor satisfacción no son las ganancias, como dicen algunos, sino los honores"[127].

---

120 Vid. *Ob. cit.* Alianza Editorial, S. A. Madrid, 2004. pp. 124-125.

121 Vid. JENOFONTE. *Banquete*. II, 16. En: *Ob. cit.* p. 318.

122 Cf. *Ob. cit*. p. 184.

123 Vid. NETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. t. II. Ediciones Akal. Madrid, 2007. p. 149.

124 Vid. *Crepúsculo de los ídolos*. p. 43.
Quizás, el poeta contemporáneo de pura cepa griega, Constantinos Petros CAVAFIS expresó este sentir en su poema titulado «Báquico», que dice así: "Hastiado de la versátil inconstancia del mundo, / hallé la paz dentro de mi copa; / en ella encierro vida, esperanzas y deseos; dadme de beber. / Lejos aquí de contingencias, de tormentas de la vida, me siento cual marinero salvado de un naufragio, / y me hallo como en seguro navío dentro del puerto. Dadme de beber. / ¡Oh!, calor saludable de mi vino, alejas / toda fría influencia. No me asaltan / el frío de la envidia o la vergüenza, del odio o las injurias; dadme de beber. / No veo ya la grosera verdad desnuda. / He gozado de otra vida y tengo un mundo nuevo; / en una vasta llanura de sueños me hallo/ ¡dadme, dadme de beber! / Y si es veneno, y si he de encontrar en él / la amargura de la muerte, es que habré hallado / en el veneno de la felicidad, el placer, el gozo, la plenitud; / ¡dadme, dadme de beber!". (Vid. *Poesía completa*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2011. pp. 309-310).

125 Al respecto, Paul JOHNSON, señala que Sócrates es el primero de los filósofos que se comportará heroicamente, y el segundo sería Ludwig Wittgenstein, ambos comparten no ser forjadores de sistemas; y, por lo tanto peligrosos. Además que ambos sabían como hacer que los jóvenes se interesasen por la forma en que pensaban. (Cf. *Héroes*. Ediciones B.S.A. Barcelona, 2009. pp. 203, 212-213).

126 Cf. HOMERO. *Ilíada,* IX, 413. Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1995. p. 184.

127 Vid. TUCÍDIDES. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. II, 44, p. 165.

En una sociedad tan competitiva como la griega, donde la *τιμή/* el honor o la gloria de cada uno, "durante su vida, se identifica con aquello que los demás ven y dicen de uno –señala Jean-Pierre VERNANT–, donde se es más cuanto mayor es la gloria que a uno le rodea, sólo se continuará existiendo si subsiste una fama imperecedera en lugar de desaparecer en el anonimato del olvido. Para el hombre griego la no-muerte significa la presencia permanente en la memoria social de aquel que ha abandonado la luz del sol…La memoria colectiva,… funciona como una institución que asegura a determinados individuos el privilegio de su supervivencia con el estatus de muerto glorioso. Por tanto, en vez de un alma inmortal, encontramos la gloria imperecedera y la añoranza de todos para siempre, en lugar del paraíso reservado a los justos, la certeza, para quien haya sabido merecerla, de una perennidad implantada en el mismo corazón de la existencia social de los vivos"[128].

Por lo expuesto, Sócrates fue el bufón y comediante que se hizo tomar en serio no porque conociera *«verdad»* alguna, ya sea para este mundo o el más allá[129], sino porque se mostró coherente con lo que había enseñado durante toda su vida. Concibió y práctico la filosofía no como una actividad académica sino humana, es decir, un *«modus vivendi»;* tal como había sido en sus inicios. Y por último, se mostró valiente y *«heroico»* en el momento de enfrentarse a elecciones y vivir asumiendo sus consecuencias[130].

Sócrates, pese a todas sus ambigüedades y discusiones que provoca, exigió que la filosofía retorne a sus inicios en lo que se refiere a que no deje de ser una *forma de vida* o *«modus vivendi»*. Con su accionar, Sócrates estaría recalcando que, la filosofía "no consiste tanto en una teoría dividida en partes como en una actividad exclusiva dirigida a vivir la lógica, la física y la ética. No se teoriza entonces sobre lógica –subraya Pierre HADOT–, es decir, sobre hablar y pensar correctamente, sino que se piensa y se habla bien, no se teoriza sobre el mundo físico, sino que se contempla el cosmos, ni tampoco se teoriza sobre la acción moral, sino que se actúa de manera recta y justa"[131].

Sócrates, también con su quehacer, insistió en que la filosofía no es una ciencia, pues, la filosofía es filosofar. "Pero esto es una explicación que nada dice –anota Martin HEIDEGGER–, que sólo parece decir tanto como: una mesa es una mesa. Sí, pero

---

128 Vid. *El hombre griego*. pp. 29-30.

129 Como afirma equivocadamente Rüdiger SAFRANSKI, para quien Sócrates conocía la verdad sobre el pensamiento, la divinidad y la comunidad. (Cf. *¿Cuánta verdad necesita el hombre?* Tusquets Editores, S.A. Barcelona, 2013. pp. 97-108).

130 Cf. JOHNSON, Paul. *Sócrates. Un hombre de nuestro tiempo*. Avarigani Editores. Madrid, 2011. p. 158.

131 Vid. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Ediciones Siruela, S.A. Madrid, 2006. p. 238.

nosotros no decimos simplemente la filosofía es filosofía, sino la filosofía es filosofar…El que la filosofía se vea referida a sí misma, sólo es consecuencia de su originalidad, es decir, de tratarse de algo original… La expresión griega es a la vez indicación de la esencia más íntima de la filosofía, esa esencia que durante mucho tiempo no se entendió en su función central, a saber, en su finitud. Y esta no queda entendida porque en una actitud de aparente modestia y con una cierta emoción se confiese finalmente que nuestro saber es al cabo fragmentario. La filosofía no es finita porque nunca llegue a su fin. La finitud radica no en el fin sino en el principio de la filosofía, es decir, la finitud en su esencia misma ha de quedar asumida e incluida en el concepto de filosofía. Lo decisivo no es querer recorrer hasta el fin, pese a su infinitud, pese a que sea sin fin, los caminos que supuestamente hayamos podido abrirnos, sino emprender en cada caso un camino nuevo y distinto"[132].

Al finalizar su agitado y dilatado existir, el Sócrates moribundo, despojándose de sus *«máscaras»*, y una vez quitadas, se enfrenta a la misma muerte que afecta a todo mortal irreversiblemente, y por la forma como lo hizo, demostró que filosofar es aprender a morir[133]. Proceder que lo convirtió "en el nuevo ideal, jamás visto antes en parte alguna –advierte Friedrich NIETZSCHE–, de la noble juventud griega: ante esa imagen se postró, con todo el ardiente fervor de su alma de entusiasta, sobre todo Platón, el joven heleno típico[134], y virtuoso, desmesuradamente virtuoso de la Atenas moribunda. De ahí que Sócrates, en la versión de Platón, sea presentado como el *«verdadero filósofo»*, y este "no es tanto aquel que sabe pensar y crear sistemas de ideas –subraya Giovanni REALE–, cuanto, sin más, *aquel que sabe vivir y morir en armonía con el propio pensamiento*"[135].

Platón, en el *Banquete,* una de sus obras más hermosas, no solo nos ha dejado una acabada descripción del maestro, sino que ha expuesto simbólicamente la máxima enseñanza de Sócrates. Al final del diálogo, solo quedan despiertos con Sócrates, Agatón el poeta trágico, y Aristófanes, el poeta cómico, y el maestro les insiste en la necesidad de reconocer que corresponde al mismo ser humano ser a la vez poeta trágico y poeta cómico[136].

---

132 Vid. *Introducción a la filosofía*. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid, 2001. pp. 31 & 38.
133 Cf. MONTAIGNE, Michel. *Ensayos.* Acantilado. Barcelona, 2008. p. 260.
134 Vid. *El nacimiento de la tragedia*. pp. 124-125.
135 Vid. *La sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo*. Editorial Herder, S.A. Barcelona, 2000. p. 75.
136 Cf. *Ob. cit.* 223 d. En: *Diálogos*. t. III, p. 286.

Y al quedar Sócrates reconocido como el mejor poeta y el mejor bebedor es un tácito reconocimiento a su dionisiaca naturaleza, en la que las dos facetas de la misma divinidad pugnan por prevalecer, aunque el Sócrates filósofo –mejor dicho el personaje literario de PLATÓN–[137], se incline más por la parte apolínea, abriendo así la puerta para el desarrollo del filosofar platónico, que se impondrá en los años y siglos próximos, convirtiéndose en un *πρόσωπον/ «máscara»* para su distinguido discípulo que lo inmortalizará en las más bellas y fascinantes obras filosóficas que se hayan escrito en la historia de la filosofía.

[137] Ese personaje más literario que real, que cuidadosa y artísticamente va presentando Platón desde su primer escrito, en el que se permite hacer algunas predicciones que se realizarían cuando su autor llegara a la edad madura y tenga la oportunidad de curar a la amada y venerada Atenas. De ahí que su vida la consagre para tal fin y se dedique a formar en su Academia a los futuros filósofos-gobernantes-guardianes y a escribir el proyecto de esa sociedad perfecta que crearán, como está diseñada particularmente en la *República* y las *Leyes*.
Así, Sócrates, al finalizar su alegato, les advierte a sus condenadores que "… En efecto, estoy yo ya en ese momento en el que los hombres tienen capacidad de profetizar, cuando van ya a morir. Yo os aseguro, hombres que me habéis condenado –en la versión de PLATÓN–, que inmediatamente después de mi muerte os va a venir un castigo mucho más duro, por Zeus, que el que mi condena a muerte. En efecto, ahora habéis hecho esto creyendo que os ibais a librar de dar cuenta de vuestro modo de vida, pero, como digo, os va a salir muy al contrario. Van a ser más los que os pidan cuentas, ésos a los que yo ahora contenía sin que vosotros lo percibierais. Serán más intransigentes por cuanto son más jóvenes, y vosotros os irritaréis más… Hechas estas predicciones a quienes me han condenado les digo adiós". (Vid. *Apología de Sócrates*, 39 c-d. En: *Ob. cit.* pp. 182-183).

CAPÍTULO II

EL LEGADO SOCRÁTICO Y LOS CÍNICOS

A la muerte de Sócrates en el 399 a. de C., la preponderancia política y terrenal de Atenas se iba perdiendo para siempre y el historiador TUCÍDIDES[138] se encargó de hacerles tomar conciencia a sus orgullosos conciudadanos de este trágico final; "conciencia de que toda armazón de poder terrenal –remarca Werner JAEGER–, por sólida que sea, es siempre precaria, y de que sólo las flores frágiles del espíritu son perdurables e imperecederas"[139].

En Atenas, todo se desmorona, y la pérdida de la preponderancia política acaba con la vida cívica y sus manifestaciones más peculiares, a saber, la política, la filosofía y la tragedia. Sócrates fue procesado y condenado a muerte. "El joven Jenofonte se va a servir al extranjero. Isócrates abrió su escuela –observa Jacqueline de ROMILLY–, pero nunca habló ante la asamblea del pueblo. Y Platón sueña con fundar en otra parte una ciudad digna de ese nombre. La vida de la ciudad vegeta: Demóstenes no dejó nunca de lamentarse de ello, recordando en vano el sentido pasado de la grandeza.

En semejante atmósfera, el teatro se volvía cada vez más obra de gente letrada y se dirigía a un público de curiosos…, la tragedia…era una manifestación colectiva, a la vez nacional y religiosa…, que no existía en Atenas. De hecho, la tragedia griega murió cuando se cortó el hilo que la unía a la ciudad"[140].

Y fue la comedia, el arte de la risa y la burla, individual y colectiva, la que espiritualmente satisfaga al colectivo ateniense, ávido de expresar sus inquietudes religiosas, políticas y filosóficas, en medio de una situación cada vez más caótica e imprecisa. La comedia antigua que culmina en Aristófanes, apenas desarrollaba trama

---

138 El historiador decía que "la causa más verdadera, aunque la que menos se manifiesta en las declaraciones,…la constituye el hecho de que los atenienses, al hacerse poderosos e inspirar miedo a los lacedemonios, les obligaron a luchar…(y como consecuencia de la guerra y la peste, en particular) La gente se atrevía más fácilmente a acciones con las que antes se complacía ocultamente,… Ningún temor a los dioses ni ley humana los detenía; de una parte juzgaban que daba lo mismo honrar o no honrar a los dioses …Tal era el agobio de la desgracia en que se veían sumidos los atenienses; la población moría dentro de las murallas y el país era devastado fuera". (Vid. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. I, 23 & II, 54. Círculo de Lectores. Barcelona, 1997. pp. 51 & 172).

139 Vid. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México, FCE, 1985. p. 381.

140 Vid. *La tragedia griega*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 2011. pp. 150-151.

dramática; pero, en una "sucesión de episodios breves iba tocando con ferocidad satírica y verbo a veces soez –advierte Antonio ESCOHOTADO– los asuntos considerados intocables sin máxima reverencia"[141].

Efectivamente, los años siguientes a la Guerra del Peloponeso serán para Atenas y Grecia de mucha inestabilidad militar y geopolítica. Se sucederán en la primacía sobre el mundo griego, primero, Esparta con Lisandro y Lisias; luego, Tebas, liderada por Epaminondas; sin lograr restablecer la unidad de los griegos que hiciera posible años atrás vencer a los persas.

Sin embargo, Atenas, por esos años, no dejará de ser el centro de la espiritualidad griega que se difundirá por los confines del mundo conocido para ellos. "El nombre de los griegos no se usa ya para significar el nombre de una gente o una nación –observa y reconoce ISÓCRATES, el ateniense más connotado del momento–, sino para demostrar el ingenio. Y más se llaman griegos a los que participan de nuestra instrucción que a los que tienen el mismo origen que nosotros"[142].

Solo después de muchos sinsabores y fracasos, Filipo de Macedonia se encargará de estabilizar las relaciones entre las distintas ciudades-estado griegas; y Alejandro, entre el 336-323 a. de C., transformará el mundo conocido creando una nueva cultura, la llamada *«helenística»*. "Transformación que no fue –señala Gustav DROYSEN–, ni mucho menos, el resultado de una serie de coincidencias fortuitas, sino, en la medida que poseemos datos para opinar acerca de ello, obra de la voluntad y producto de un plan consciente y consecuentemente desarrollado"[143].

En medio de esos acontecimientos y cambios, propios del incesante fluir de la vida, el espíritu heleno, exaltado en su máxima expresión en el período del gobierno de Pericles –que tuvo en los sofistas como Protágoras de Abdera, Pródico de Ceos y Gorgias de Leontinos, sus más conspicuos maestros–, llegaría a su máxima tensión y capacidad creativa. Los sabios *«ilustrados»*[144], con su saber teórico-práctico, es decir, técnico o político, inspiraron el llamado *«humanismo ateniense»* que se desarrollaría en múltiples manifestaciones como la Historia, Medicina, Antropología, Lingüística, entre

---

141 Vid. *El espíritu de la comedia*. Editorial Anagrama, S.A. Barcelona, 1991. p.14.
142 Vid. *Panegírico*, 250. En *Discursos.* t. I. p. 65. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1979.
143 Vid. *Alejandro Magno*. México, FCE, 1988. p.413.
144 Así los denominó William Keith Chambers GUTHRIE, calificando al período que ellos inauguraron como el de la *Ilustración*. (Cf. *Historia de la filosofía griega*. t. III. Editorial Gredos, S.A. pp. 34-37).

otras disciplinas humanistas y científicas, que en el transcurso de los años se constituirían en las flores frágiles del espíritu heleno, imperecederas.

Sócrates –mejor dicho el personaje literario del Platón maduro–, se declaró adversario del *«humanismo sofista»;* sin embargo, no habría podido mostrarse y ser lo que fue sin el ambiente social, político y filosófico creado por estos exaltados sabios, maestros de la mesura, prudencia y virtud política. A la muerte de Sócrates, su singular *«sabiduría»,* su *«canto»* o *«camino»* perdurará en la memoria y conducta de sus discípulos. De tal manera que, el difunto Sócrates resucita, y no lo hace solo en las escuelas, sino también en los escritos de sus discípulos, quienes hicieron del venerado maestro el personaje principal de sus apuntes, que aparecía dialogando en el mercado y en el gimnasio con jóvenes y viejos, tal como acostumbraba a hacer en vida.

Ahora bien, con el transcurrir de los años sus seguidores se dispersaron en diversas direcciones, tendencias, posturas filosóficas o *«modus vivendi»*; de todas ellas, solo me referiré a la más antagónica con respecto a Platón –el más afamado seguidor del primer filósofo ateniense–, la de los llamados cínicos, Antístenes y Diógenes.

Platón hará de Sócrates la encarnación de la suprema *ἀρετή/ virtud y* la *μεγαλοψῦχία/ magnanimidad o magnificencia,* el nuevo arquetipo del ser humano capaz de crear una sociedad perfecta y eterna, del que se proclamará su profeta y mensajero poético[145]; filosofar que se impondrá en la historia de la filosofía hasta nuestros días como un *«camino»* de salvación trascendental, anti-trágico. "El movimiento iniciado por Sócrates era una bendición inmensa para el porvenir de la especie humana –advierte Theodor GOMPERZ–; aunque era un bien de valor muy dudoso para los atenienses de su época. Frente al derecho de la colectividad a sostenerse y oponerse a tendencias disolventes, se erguía el derecho de una gran personalidad a trazar nuevas sendas y a seguir por ellas audazmente pese a toda la resistencia de la tradición y a las amenazadoras conminaciones del Estado"[146].

Antístenes, por su parte, será quien demarque el tránsito a la radicalización de la búsqueda del *«camino propio»* iniciado por el egregio maestro, renunciando a todos los vínculos cívicos para encontrar la *autosuficiencia/ αὐτάρκεια* del *«sabio»*. Una vía que con Diógenes –auténtico fundador de la escuela cínica– se mostrará contraria a la

[145] Cf. JAEGER, Werner. *Ob. cit*. p.457.
[146] Vid. *Pensadores griegos*. t. II: *Sócrates y Platón*. Editorial Herder, S.A. Barcelona, 2000. p.120.

política y por ende alejada de la tradición griega; motivo por el cual no gozarán de mucha aceptación y reconocimiento entre sus contemporáneos, aunque sí supieron escucharlos.

El alejamiento e indiferencia de los asuntos políticos, en el transcurrir de los años, llevará a estos filósofos a ser excluidos de las discusiones filosóficas comprometidas con los asuntos de la *πόλις*. Aristóteles, por ejemplo, embelesado por las premisas metafísicas de su noble maestro –al escribir la primera historia de la filosofía–, solo menciona a Antístenes para refutarlo en asuntos lógicos y no lo toma en cuenta en asuntos ético-políticos.

Posteriormente, entre los romanos, y particularmente entre los judeo-cristianos no tendrán mayor cabida[147].

Por último, en los albores del mundo contemporáneo serán completamente desterrados de los estudios filosóficos por obra de Georg Wilhelm Friedrich HEGEL –el segundo gran historiador de la filosofía e inspirador de múltiples manuales sobre el tema–, quien sentenció como poseso y dueño de la verdad absoluta: "Poco es lo que hay que decir acerca de los cínicos, ya que no imprimieron gran desarrollo a la filosofía ni supieron crear tampoco un sistema de las ciencias –prosigue en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*–;… la escuela cínica no reviste importancia científica alguna; constituye solamente un momento histórico que tiene que darse necesariamente en la conciencia de lo general, a saber: el momento que consiste en que la conciencia, en su individualidad, se sepa libre de toda dependencia con respecto a las cosas y al disfrute…No hay para qué tenerlos en cuenta en una historia de la filosofía, y merecen en el pleno sentido de la palabra el nombre de *«perros»* que en tiempos se dio a esta escuela filosófica, pues el perro, esta bestia desvergonzada, caracteriza plenamente su modo de ser"[148].

No obstante, sobre los cínicos hay mucho que decir no solo por lo que representan en la historia de la filosofía sino por la vigencia de sus críticas y reflexiones en torno a la cultura humana; más aún, en la actualidad, signada por la crisis y nihilismo en la que estamos sumergidos. Época de desorden y angustia que, "exige demasiado de

---

147 Cf. DUDLEY, Donald Reynolds. *Historia del cinismo*. Editorial Manuscritos. Madrid, 2018. pp. 120-130. & NIXEY. Catherine. *La edad de la penumbra*. *Cómo el cristianismo destruyó el mundo clásico*. Penguin Random House Grupo Editorial. Barcelon, 2019. pp.155-156.

148 Vid. *Ob. cit*. t. II. FCE. México, 1977. pp. 128, 129, & 135.

la voluntad humana de vida –señala Peter SLOTERDIJK– al tomar la incertidumbre permanente como el trasfondo inamovible de sus esfuerzos de felicidad. Entonces suena la hora del cinismo, que no es más que la filosofía de la vida para tiempos de crisis"[149].

Sin embargo, en este estudio, no pretendo hacer una historia del cinismo, puesto que ésta ya ha sido realizada de manera estupenda y casi completa por el británico Donald Reynolds DUDLEY en su *Historia del cinismo*[150]; ni tampoco ocuparme de los detalles en torno a Diógenes y su repercusión cultural, cuestión que ha investigado y publicado en un estudio erudito Heirinch NIEHUES-PRÖBSTING[151]. Y, otros aspectos y temas relacionados con estos *«perrunos»* filósofos han sido minuciosamente tratados por John Moles, James Romm, Miriam Griffin, Derek Krueger, entre tantos; investigaciones que han compilado y editado Robert BRACHT BRANHAM y Marie-Odile GOULET-CAZÉ, en un voluminoso libro titulado *Los Cínicos.*

Mi intención es resaltar en el filosofar y pensar de los cínicos, particularmente en el quehacer de Antístenes y Diógenes, la *«palabra»* o la *«voz»* del ciudadano desilusionado, del desengañado o del desesperanzado; la *«palabra»* trágica y comediante del hombre griego –y no de cualquiera, sino del más sobresaliente, refinado, sensible y des-mesurado– que asiste a la muerte y sepultura de su magnífica cultura, la de la *πόλις*.

Triste y amargo sino que irremediablemente se cumple, de acuerdo a la voluntad del dios que *«vive»* y *«habla»* en Delfos, y del que no escapa ninguna cultura o creación humana, mortal. Situados en estas aciagas circunstancias, Antístenes y Diógenes, buscaron sin perder su condición de *Homo religiosus* y labrando su *«propio camino»,* la *«salvación»*/ *σωτηρία* de forma individual, al margen de lo que ya no existía, la *πόλις*.

Siguiendo este derrotero, tomo distancia del renombrado Carlos GARCÍA GUAL que en un escrito dedicado a los cínicos, a quienes indebidamente denomina *«secta»*[152], afirma que les dedica su atención, "no tanto con afán de precisar detalles

---

149 Vid. *Crítica de la razón cínica*. Ediciones Siruela, S.A. Madrid, 2014. p. 209.

150 Cf. *Ob. cit.* pp. 10-232.

151 Cf. *"La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración"*. En: BRACHT BRANHAM, R. & GOULET-CAZÉ, M. *Los Cínicos*. Editorial Seix Barral, S.A. Barcelona, 2000. pp. 430-474.

152 *«Secta»,* se refiere a un *conjunto* de seguidores de una parcialidad religiosa o ideológica. Los cínicos, constituyeron una expresión filosófica individualista de buscar la *«felicidad»* o *«salvación»,* siguiendo su *«propio camino»* al margen de la comunidad y sin interés alguno de persuadir o convencer a otros de seguir su *«camino»*, motivo por el que no les importaba tener seguidores. Por estas razones, también, difícilmente se pueda hablar de *«escuela»* para referirse a ellos, como suele hacerse equivocada y superficialmente. El filosofar y *«modus vivendi»* de Antístenes y Diógenes, expresan claramente, como demostraré en esta investigación, que no ando equivocado en mi conjetura y aserción.

históricos, como por el gusto de subrayar qué divertidos y sagaces a su modo fueron. También el humor es un arma dialéctica, como se ve en esas anécdotas, que le acreditan un puesto de honor en la literatura filosófica"[153]. Afirmaciones que a mi juicio, expresan su incomprensión del profundo pesar que experimentaron estos magníficos y desmesurados exponentes de la fenecida cultura griega y su trágico y a la vez comediante *«modus vivendi»*, particularmente en Diógenes, como forma de mantener la alegría de vivir, aunque sean plenamente conscientes y lúcidos que todo estaba perdido, para siempre.

Los estudios de Gustav Droysen sobre *Alejandro Magno* (1833) y su monumental obra *Historia del helenismo* (1877) cambiaron la visión de la historia del pensamiento y la cultura griega después de la muerte de Aristóteles y Demóstenes. Fue este joven historiador quien introdujo los términos *«helenismo»* o *«helenística»* para referirnos a un período de significación cultural propia y unitaria. Período muy crucial en la historia de Grecia y el Oriente, signado por el sincretismo cultural y el primer experimento de globalización, llevado a cabo por iniciativa de Alejandro, cuando ambas culturas estaban agotadas social y espiritualmente. Muerte y vida, una vez más se encuentran asociadas y, en este ambiente de disolución y construcción, de angustia existencial, pues, el *«mundo se había puesto al revés»,* vivirán y desarrollaran su particular filosofar los representantes más destacados del cinismo; entre los que sobresale Antístenes, de quien se discute si fue precursor o fundador de la llamada escuela cínica; y, su atrevido discípulo, Diógenes. Veamos.

2.1. Antístenes, maestro de retórica.

Ἀντισθένης/ Antístenes[154] era natural de Atenas, nacido en el 450 a. de C. Su padre, ciudadano ateniense lo había llamado igual que él; y su madre nacida en Tracia, probablemente de condición esclava. Fueron estas las razones sociales que hicieron de

---

153 Vid. *La secta del perro*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1996. p. 16

154 El estudio de Antístenes es dificultoso por el estado de la documentación. Nada o casi nada de sus escritos se han conservado. Conocemos de él por anécdotas y dichos que se han conservado, gracias, básicamente al escrito de Diógenes Laercio, *Vida de los ilustres filósofos,* libro VI, en especial los párrafos doxográficos 1-19 & 103-105, donde es presentado probablemente siguiendo las pautas de otros eruditos helenísticos, como el fundador de la escuela o secta cínica. Otras referencias de Antístenes nos la ofrecen las versiones de autores de tendencia epicúrea, estoica o algunos padres de la iglesia cristiana, y algunos escritos de Luciano de Samósata, entre otros que en su momento citaré.
En nuestra época debemos mucho a la *Historia del cinismo* de Donald DUDLEY, publicado en inglés por primera vez en 1937; los estudios realizados por Gabriele GIANNANTONI y su monumental obra *Socraticorum Reliquiae*; y, la traducción, comentarios y notas de esta obra que ha realizado la helenista argentina Claudia MÁRSICO, publicando *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos II: Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*, en el año 2014.

Antístenes un *νόθος/ ilegítimo*[155]*;* es decir, un mestizo o bastardo étnico sin los derechos de ciudadanía de su *πόλις/ ciudad-estado*, que solo gozaban los hijos de ambos padres atenienses, considerados como hijos *legítimos/ ἰθαγεής*.

Esta condición cívica restringió su vida social, las prácticas gimnásticas juveniles y posteriormente su magisterio al ámbito del gimnasio del Κυνόσαργες/ *Cynosarges*[156], dedicado a los hijos ilegítimos o bastardos. Al lado de dicho gimnasio se hallaba un templo consagrado a Heracles, patrono protector de estos bastardos étnicos[157]. A su vez, el haber sido un griego a medias o carecer de ciudadanía –particularmente ateniense–, le facilitó la ruptura con las normas vigentes de tipo religioso como de carácter social[158]. Difícilmente un griego de pura cepa o ciudadano, satisfecho de su

---

155 Aunque esta condición social y jurídica la pone en duda, Carlos García Gual, por ejemplo, retomando las palabras de DIÓGENES LAERCIO quien dice: "…era ateniense, si bien se comentaba que no era de legítimo origen". (Vid. *Ob. cit.* VI, 1. p.277). Al parecer, se trataría de una de las frecuentes invenciones chismosas que se difundían para desacreditar a algunos personajes que resultaban incómodos para la comunidad. Eurípides, por mencionar un caso más entre tantos, había sido víctima de estos comentarios cuando se decía que su madre había sido una verdulera. (Cf. GARCÍA GUAL, Carlos. *Ob. cit.* pp. 31-32).

156 Era el gimnasio público situado fuera de las murallas de la ciudad de Atenas, junto al camino hacía Maratón, y estaba reservado a los *νόθοι/ ilegítimos o bastardos.* El origen del nombre se atribuye a un mito que cuenta lo siguiente: Un *κυνός/ perro ἀργός/blanco o ágil*, le robó la ofrenda que un ateniense llamado Dídimo presentaba a los dioses, pero, un oráculo le recomendó que edifique un templo a Heracles en el mismo sitio donde el perro dejó la ofrenda.

157 Conviene tener en cuenta que también entre los dioses olímpicos había hijos ilegítimos, como es el caso de Heracles, hijo de Zeus con la mortal Alcmena, esposa de Anfitrión a quien el divino Zeus lo hizo cornudo. Heracles tuvo que recorrer una larga vida terrenal llena de obstáculos, entre ellos los famosos doce trabajos que realizó con mucha fuerza de voluntad antes de poder celebrar su subida al Olimpo y sombras oscuras lo envolvieran antes de su gloria final. (Cf. KÉRENYI, Karl. *Los héroes griegos*. Girona, España, 2009. Ediciones Atalanta, S.A. pp. 153-162). Por esta razón, los cínicos en particular, lo consideraran su patrono protector y modelo a emular.

158 Aquí cabe recordar y tener presente que los griegos, y particularmente los atenienses, para mediados del siglo V a. de C., desarrollaron la creencia de ser lo más noble de la humanidad y que el resto de culturas eran bárbaras, nacidas para servirles como esclavas a los ilustres y civilizados griegos, más aún atenienses. En pleno auge de la democracia, a propuesta de Pericles, en el 451 a. de C., la asamblea decidió restringir los derechos de ciudadanía y los consiguientes beneficios únicamente a los hijos de padre y madre ateniense. (Cf. ARISTÓTELES. *Constitución de los atenienses*. 26, 4. Madrid, 1984. Editorial Gredos, S.A. p. 118). Pericles, sin lugar a dudas, fue el que prolongó y fortaleció un espíritu ya existente en la época aristocrática, pero esta vez más peligroso por el hecho de ser compartido entre todos los miembros del *δῆμος/ demos*. Gracias a su prestigio y reconocimiento como líder, Pericles persuadió, convenció y organizó a los atenienses para participar de ese sentimiento de poder desmesurado que lo embargaba, recurriendo, como les recuerda en su célebre *Discurso fúnebre,* al orgullo de pertenecer desde siempre a esa tierra, es decir*,* ser *αὐτόχθονες/ autóctonos o indígenas* y, en el sucederse de las generaciones haberse mantenido libres gracias a su valor convertirse así en un ejemplo para Grecia. Esta creencia y prejuicio ateniense se atestiguan por las referencias que tenemos de Eurípides, Demóstenes y Aristóteles, entre los más destacados.
Así, por ejemplo, Eurípides, en labios de Ifigenia afirma: "…Madre, tienes que escuchar mis palabras…Lo natural es que los helenos impongan su poder sobre los bárbaros, y no los bárbaros, madre, sobre los helenos, pues unos son cosa servil y otros son hombres libres". Y, en *Helena*, el poeta hace decir a la esposa de Menelao: "…Además, los dioses me alejaron de mi patria para hacerme vivir en un país bárbaro, y me he convertido en una esclava privada de mis seres queridos, aunque provengo de padres libres, pues todos los bárbaros son esclavos, excepto uno". (Vid. *Ifigenia en Áulide*, 1400 & *Helena,* 276. En: ESQUILO, SÓFOCLES Y EURÍPIDES. *Obras Completas*. Madrid, 2008. Ediciones Cátedra, S.A. pp. 786 & 1215).
Demóstenes, por su parte, criticando a Filipo, padre de Alejandro, en el año 349 a. de C. sentenciaba: "…Filipo, …a pesar de no sólo no ser griego ni relacionado con los griegos por algún lazo de unión, sino, incluso, ni siquiera bárbaro procedente de un lugar que se pueda nombrar, sino un miserable macedonio, oriundo de país en el que antes ni comprar un esclavo diligente era posible". (Vid. *Contra Filipo, Tercer Discurso*, 31. En *Discursos políticos*. t. III. Madrid., 1985. Editorial Gredos, S.A. p. 88).
Por último, el filósofo Aristóteles al escribir la *Política* no sólo redactaría el tratado fundamental de la filosofía política, sino que buscaría racionalizar las equivocadas, prejuiciosas y xenófobas convicciones de los griegos, particularmente los atenienses. Así, en la mencionada obra, Aristóteles, después de citar a Eurípides en estos términos: "…Por eso dicen los poetas: «justo es que los helenos manden a los bárbaros»", sentencia categóricamente*,* "*ὡς ταὐτὸ φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ἔν/ entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza"*. (Vid. *Ob. cit*. 1252 b 9. En: *Política*. Madrid, 1997. Centro de Estudios políticos y constitucionales. p.2). Y, luego esboza sus argumentos a favor de la esclavitud que concluyen con estas palabras: "Cuál es la naturaleza del esclavo y cuál es su facultad resulta claro de lo expuesto; el que, siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo. Y es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión. Y la posesión es un instrumento activo y distinto". (Vid. *Ob. cit*. 1253 b – 1255 a. En: *Política*. Madrid, 1999. Editorial Gredos, S.A. pp.53-56).

condición y reconocimiento social, se habría atrevido a proferir una *βλασφημία/ blasfemia* como la siguiente: "Cubriría de flechazos a Afrodita si la cogiera –recuerda y comenta CLEMENTE de Alejandría en sus *Stromateis o Tapices II, XX 107, 2-3*–, porque ha corrompido a muchas de nuestras hermosas y buenas mujeres…El amor es un vicio de la naturaleza, por el que los desgraciados que son vencidos llaman dios a una enfermedad"[159].

La familia de Antístenes debió haber sido de condición acomodada, aunque seguramente no distinguida, condición que le permitió en su juventud, cuando contaba entre 22 ó 23 años de edad, recibir las costosas enseñanzas del sofista y retórico Gorgias. Formación que explica su elegante estilo y dominio de la oratoria y las figuras retóricas; además de sus conocimientos sobre lógica en los que no logró destacar y que fueron los que ocuparon sus primeros años de juventud.

Aristóteles finaliza el tratamiento de tan delicado tema, presentando las objeciones que se hacen contra la esclavitud, y su conclusión es tajante: "…está claro, que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para éstos el ser esclavos es conveniente y justo". (Vid. *Ob. cit*. 1255 a 3).

Por estas razones, Theodor GOMPERZ califica al estagirita de "abogado de la esclavitud" y no deja de comentar que no es fácil la tarea que ha tomado sobre sus hombros; y, sin embargo, "casi causa vergüenza reproducir la respuesta de Aristóteles a esta cuestión –comenta el estudioso alemán–, …cita convencido a Eurípides…No sé qué efectos esta declaración provoca en otras personas; en cuanto a mí, me deja perplejo. ¡Toda la humanidad, salvo los griegos, se ve destinada a la esclavitud, y sin duda a la esclavitud perpetua!". (Vid. *Pensadores Griegos*. t. III: *Aristóteles*. Barcelona, 2000. Editorial Herder, S.A. p. 343).

Sin embargo, el propio Aristóteles, pese a sus méritos personales y los servicios prestados a los atenienses –probablemente abogó ante Alejandro para impedir la destrucción de la altiva y orgullosa Atenas, así como también argumentó en su *Política* a favor y vigencia de la *πόλις/ ciudad-estado* y sus tradicionales valores, en medio de la lenta y dolorosa agonía de muerte que padecía–, nunca dejó de ser un *μέτοικος/ meteco, emigrante o extranjero*, con las limitaciones, molestias e incomodidades que conllevaba dicha situación –por ejemplo, estar impedido de ser el propietario de la casa donde vivía o del local donde impartía sus clases, entre otras restricciones–. Y al morir su egregio discípulo, tuvo que huir para salvarse del odio y desprecio del azuzado *δῆμος/ demos* ateniense que reivindicaba su democracia –desprestigiada, corrupta e inservible– siguiendo a su incapaz, desubicado y cobarde líder Demóstenes. (Cf. JAEGER, Werner. *Demóstenes*. México, 1986. FCE. pp. 237-243 & HAEFS, Gisbert. *Alejandro. El unificador de Grecia*. Buenos Aires, 1995. Editorial Sudamericana. pp. 9-31).

Ahora bien, todos estos prejuicios serán superados por el accionar de Filipo de Macedonia y terminarán por desaparecer con la "globalización" emprendida por Alejandro Magno, quien se empeñó en unir a todos sus súbditos en una gran hermandad en una armonía fraterna y universal; siendo "el primero en rebasar las fronteras nacionales y en considerar –aclaran William TARN & George GRIFFITH– aunque imperfectamente, una hermandad del hombre en la que no habría griegos ni bárbaros". (Vid. *La civilización helenística*. México, 1982. FCE. p.62. / Cf. PLUTARCO. *Vidas paralelas*, t. III. "Alejandro", LXX-LXXV. Barcelona, 1959. Editorial Iberia, S.A. pp. 295-296, 350-354. & GARCÍA GUAL, Carlos & ÍMAZ, María Jesús. *La filosofía helenística.* Madrid, 2008. Editorial Síntesis, S.A. pp. 20-21).

Para garantizar el desarrollo irreversible de su audaz proyecto de sincretismo cultural, Alejandro realizó, entre otras, las siguientes acciones más importantes: En la primavera del 327 a. de C., en Balj, celebró su matrimonio con Roxana –hija del barón sogdiano Oxiartes–, un matrimonio intercultural; y, ordenó que se seleccionaran a treinta mil muchachos nativos para el entrenamiento militar, sus armas serían macedonias y la lengua que hablarían sería la griega. Y, a comienzos del 324 a. de C. en Opis, en un banquete –de reconciliación con sus soldados y en uno de los momentos más críticos de la historia–, Alejandro oró por una *unión de corazones/ὁμόνοια* entre los pueblos, y por una comunidad conjunta de macedonios y persas. (Cf. LAN FOX, Robin. *Alejandro Magno*. Barcelona, 2007. Acantilado, S.A. pp. 509-511 & 680-681./ RENAULT, Mary. *Alejandro Magno*. Buenos Aires, 2004. EDHASA. pp. 174-175./ TARN, W. & GRIFFITF, G. *Ob. cit.* p.62). Globalización y sincretismo cultural que el historiador Nicholas Hammond comenta en los siguientes términos: "Este es el motivo verdadero por el que merece ser llamado «Alejandro el Grande»: porque no aplastó o desmembró a sus enemigos, como los romanos conquistadores aplastaron Cartago y Molosia y desmembraron Macedonia en cuatro partes, porque no explotó, esclavizó o destruyó a las poblaciones nativas del mismo modo que el «hombre blanco» ha hecho con tanta frecuencia en América, África y Oceanía; por el contrario, consiguió crear, aun cuando sólo durante unos cuantos años, una comunidad supranacional capaz de vivir en paz interior y desarrollar una concordia y una solidaridad de las que, lamentablemente, carece nuestro mundo moderno".(Vid. *Alejandro Magno. Rey, general y estadista.* Madrid, 1999. Alianza Editorial, S.A. pp. 382-383).

159 En MARTÍN GARCÍA, José. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca.* Volumen I. Ediciones Akal, S.A. Madrid, 2008. pp. 175-176.

Sus escritos: *El Erístico*, *Sobre el uso de los nombres*, *La Verdad* y *Exhortaciones* estaban dedicados a los asuntos lógicos. Se le atribuye haber sido el primero en formular el enunciado lógico de la proposición, oración, nombre o definición, como "Proposición es lo que expresa lo que era o es algo", que Aristóteles precisará, diciendo: "Proposición es la expresión del ser que sea o es". Defendió las siguientes tesis:

Primera: *la imposibilidad de la definición*, conocida como el nominalismo antisténico; pues, para él, el conocimiento solo puede llegar a *nombrar* lo individual, mas no definir lo que es una cosa; admitía, por el contrario, la posibilidad de enseñar *cómo es una cosa*[160]. Según esta, "solo se podía enunciar o predicar un nombre de cada ente u objeto –resume José MARTÍN GARCÍA– que sea precisamente el suyo propio e indefinible salvo por comparación con otro ser cualitativamente próximo, mientras que si se agregaba otros resultaba un enunciado compuesto, tan solo definible en la delimitación de las porciones que lo constituían, pero que no reflejaba la unidad de aquellos"[161].

Segunda: *la negación de la contradicción*, que se deriva de la anterior. "Se puede expresar –añade el citado autor– así: …al formular un enunciado, solo cabe expresar una única denominación de las cosas o seres, dos interlocutores que hablen de una misma cosa dirán lo mismo de un modo inevitablemente tautológico y, si disintieran, estarían hablando de cosas distintas. Así pues, no sería posible de esa manera la existencia de la contradicción"[162].

Estas tesis fueron criticadas por Platón directa y personalmente a Antístenes, pues ambos ya compartían el círculo socrático donde habrían discutido acaloradamente sobre estos tópicos. Sin embargo, Platón en ese afán de refutar toda argumentación *«erística»*, escribió sus diálogos *Eutidemo y Crátilo,* donde jamás menciona a Antístenes, mas todos reconocían sus argumentos que eran motivo de burla por los presentes, entre los que destacaban Sócrates, Ctesipo, Dionisidoro, Hermógenes y Crátilo[163]. El aludido y zarandeado Antístenes respondería con un escrito titulado

---

[160] Se cuenta que una vez dijo: "Mi querido Platón, yo veo bien un caballo, pero no veo una caballeidad"; a lo que respondió el aristócrata filósofo: "Claro, porque tú tienes ojos, pero no entendimiento". (Cf. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit*. VI, 3.p.279).

[161] Vid. *Ob. cit.* p.124.

[162] Vid. *Ibid*. p.125.

[163] Cf. MÁRSICO, Claudia. *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos II: Antístenes, Fedón, Esquines y Simón.* Buenos Aires, 2014. Editorial Losada. pp. 30-35.

Σάτων/*Satón* o *Sobre la Contradicción*, que marcaría la enemistad para siempre de estos dos seguidores del enigmático *«maestro»* Sócrates. Años después, Aristóteles, el sistemático expositor y eximio conocedor de los asuntos referidos a la lógica, se encargará de vapulear a Antístenes y así dejarlo de lado en los asuntos filosóficos[164].

Antístenes, cuando conoce a Sócrates, cuenta con 24 ó 27 años de edad[165], y ya era un profesor de retórica, emulando al célebre sofista que había moldeado su pensar y personalidad. Pero el temperamento del sencillo y conversador filósofo, que se la pasaba dialogando con sus jóvenes discípulos lo hechizaron completamente. Le atrajo especialmente el aspecto ascético de la vida de Sócrates, su independencia de los dioses mundanos y su actitud valiente y particular en los asuntos políticos[166].

Desde su primer encuentro hasta la fecha de la muerte de Sócrates, ocurrida en el 399 a. de C., es decir, por más de veinte años[167], se hizo no solo un asiduo escucha de

---

164 PLATÓN en el diálogo aludido, menciona los tres casos con que ejemplifica la imposibilidad del contradecir en los siguientes términos: "… ¿nos contradecimos cuando yo digo el enunciado propio de la cosa y tú dices otro enunciado de otra cosa? ¿No sucede, entonces, que yo digo la cosa y tú, en cambio, no dices absolutamente nada? ¿Y el que no lo dice, cómo podría contradecir al que lo hace? Ctesipo quedó mudo… Ciertamente…, este argumento que ya he oído tantas veces y a tantas personas no deja nunca de asombrarme. Los seguidores de Protágoras lo utilizaban frecuentemente y aun lo hacían otros más antiguos que ellos. A mí, en particular, siempre me resulta sorprendente, porque no solo refuta a todos los demás argumentos, sino que también se refuta a sí mismo". (Vid. *Eutidemo*, 286 b-d. En: *Diálogos*, t. II. pp. 233-234).
DIÓGENES LAERCIO cuenta que, "…deseando Antístenes leer en público uno de sus escritos, invitó a Platón a intervenir. Al preguntarle éste sobre qué iba a leer, Antístenes le contestó que sobre la imposibilidad de la contradicción. Platón preguntó: ¿Cómo puedes escribir sobre eso?, mostrándole que el argumento era contradictorio". (Vid. *OB. cit.* III, 35. p.168).
Antístenes, cuando respondió a Platón en su diálogo titulado *Σάτων*/ *Satón* o *Sobre la Contradicción,* se está permitiendo una burla vulgar con respecto al mote de Aristón. Al aludir a *Platón*/ *Πλάτων –de ancho cuerpo*, asociado a los términos *πλάτος – πλατύς*/ *ancho, espacioso*–, con el nombre de *Σάτων*/ *Satón*, jugaba con el ambiguo significado de *«joven fornido»* o el de índole sexual por la inequívoca alusión a *σάθη*/ *cipote, pene, miembro viril como el de los asnos*. Bromas y usos del lenguaje muy propias de una sociedad tolerante y juguetona como la griega en los asuntos sexuales; pero, que además, vivía momentos de disolución social y falta de respeto a las normas de convivencia y usos del lenguaje. La comedia expresaba muy bien este ambiente. Por esta razón, ARISTÓFANES, por ejemplo, en su *Lisístrata* juega con estas referencias. (Cf. *Ob. cit*. 1119. En: *Aristophanes Comoediae*. Oxford Clarendon Press. Oxford, 1907).
Ahora bien, si tenemos en cuenta que el sustantivo *σάθη,* es de la misma raíz que *σαίνω*/ *mover la cola,* aplicado a los perros y otros animales; podremos comprender mejor a Diógenes, el «Sócrates enloquecido».
Por su parte, ARISTÓTELES criticó a Antístenes en su *Metafísica* y los *Tópicos*. En la primera de ellas, por ejemplo, afirma: "…era una simpleza la opinión de Antístenes al pretender que nada se enunciaba a no ser con un enunciado propio, uno para cada cosa; de donde resultaba que no era posible contradecir, ni casi errar. En realidad, es posible enunciar cada cosa no solo con el enunciado de ella, sino también con el de otra, de manera falsa incluso totalmente; pero, de algún modo, también con verdad, como si llamamos a ocho número doble con el enunciado de la díada…Por consiguiente, tiene algún fundamento la dificultad que ponían los seguidores de Antístenes y otros igualmente indoctos, al decir que no es posible definir la quididad (pues, según ellos, la definición es un enunciado largo), y que se puede incluso enseñar cómo es una cosa, por ejemplo, la plata, pero no qué es, diciendo que es como estaño. De suerte que de algunas substancias puede haber definición y enunciado, por ejemplo de las compuestas, ya sean sensibles ya inteligibles; pero no de sus elementos, puesto que el enunciado definidor afirma una cosa de otra, y es preciso que una esté en función de materia y la otra en función de forma". (Vid. *Ob. cit*. 1024b 32-37/ V, 29 & 1043b 24-32/ VIII, 3. Madrid, Editorial Gredos, S.A.). Y en los *Tópicos*, puede verse 104b 21-25/ I,11; que juzgamos no necesario citar, pues con las referencias anteriores es suficiente para entender la refutación aristotélica.

165 Motivo por el que PLATÓN lo considerará viejo para aprender la filosofía-dialéctica tal como él la concibe, que es entre otras, la causa principal de la burla que hace del antiguo condiscípulo. En el *Sofista,* al referirse a la definición de algo, afirma: "…sostenemos que cada una es una, y, al mismo tiempo, decimos que es múltiple al mencionarla con muchos nombres…Con lo cual (pone en labios del extranjero), yo creo, preparamos un festín para los jóvenes y para los ancianos que se instruyeron tardíamente…Según creo, Teeteto, has tenido a menudo la ocasión de encontrar a gente que se preocupa por estas cosas: son algunas veces personas de edad avanzada que se extasían ante esto debido a la pobreza de sus recursos intelectuales, y que creen haber descubierto algo enormemente sabio". (Vid. *Ob. cit*. 251b-c. En: *Diálogos*. t. V. pp. 426-427).

166 Cf. GUTHRIE, William. *Historia de la filosofía griega*. t. III. Madrid, Editorial Gredos, S. A.1988. p.297.

167 Acompañó a su maestro en los momentos más críticos de sus existencias; cuando se defendió en el tribunal de la acusación presentada por Anito, Melito y Licón; y, semanas después, estuvo entre los pocos íntimos que en la prisión lo asistieron en los últimos momentos de su vida. Platón en el *Fedón,* 59 c, lo menciona como testigo silencioso del diálogo que Sócrates sostiene con los pitagóricos Simmias y Cebes, sobre la inmortalidad del alma, momentos antes de beber la cicuta.

las enseñanzas de Sócrates, sino que exhortó a sus propios discípulos a hacerse condiscípulos suyos en torno al *«enigmático»* y *«contradictorio»* filósofo. Aunque para escuchar y gozar de la compañía del maestro, poco importaba que tuviese que caminar cada día, unos ocho kilómetros, desde su casa en el Pireo hasta el centro de Atenas.

Pronto Sócrates le demostraría su afecto y confianza, a juzgar por algunas referencias que podemos comentar. La primera, se sitúa en el año 426 a. de C., después de la batalla de Tanagra en la que Antístenes había participado, alguien comentó que su madre era tracia y Sócrates no dejó pasar la oportunidad para elogiar a su joven seguidor, contestando: "¿Creías tú que un hombre tan noble había nacido de dos atenienses?"[168].

La segunda, vivida cuatro años después, en el 422 a. de C., con ocasión del convite brindado por Calias para celebrar la victoria de su amigo Autólico en el pancracio de las Panateneas –según relata JENOFONTE en su *Banquete*–, Sócrates sostuvo un extenso y enriquecedor diálogo con Antístenes y otros amigos. En este, Sócrates manifestó su dicha por compartir su vida con dichos jóvenes, particularmente con el mesurado y atento Antístenes; y, su joven discípulo agradeció públicamente al maestro por haber enriquecido su alma, la mayor riqueza que se puede obtener en esta efímera vida.

Antístenes, además, confesó poseer, gracias a su *«enigmático»* y *«juguetón»* educador, la más exquisita de las posesiones que se puede lograr en la vida, el *«ocio»*, que le permitía "ver los espectáculos más dignos de contemplación, oír lo que merece escucharse y, lo que más estimo –añade el agradecido educando–, pasar libre de ocupaciones mis jornadas con Sócrates. Tampoco él admira más a los que cuentan más dinero, sino que pasa el tiempo conviviendo con los que más le gustan"[169].

Sin lugar a dudas, pues, Antístenes fue el discípulo que más se avino con el carácter y la filosofía moral de Sócrates, probablemente por sus dotes naturales. "Una férrea fuerza de voluntad –caracterizaba a nuestro filósofo, comenta Theodor

---

168 Vid. *Vida de los filósofos ilustres*. II, 31. Madrid, 2007. Alianza Editorial, S.A. pp. 104-105.
La respuesta de Sócrates confirmaría que Antístenes no era ciudadano ateniense, y, que la riqueza y el nacimiento noble no aportaban ninguna dignidad y que su carencia no eran impedimento para lograr la *«virtud»*. Sin embargo, sus palabras no dejan de oscurecer el asunto de la ciudadanía de Antístenes; pues, si participó en la batalla fue porque era ciudadano. O estamos, una vez más ante un comentario irónico y burlón de Sócrates, que con esa expresión, estaría fustigando a los aristocráticos y prejuiciosos atenienses, responsables de la grave crisis político-religiosa que ya empezaba a padecer la amada Atenas.

169 Cf. *Ob. cit*. 4, 40-45. pp. 334-335.

GOMPERZ–, un espíritu excitable, sumamente sensible a las impresiones, sobre todo a las dolorosas, un entendimiento listo, robusto, más ágil para las visiones concretas que para las fórmulas lógicas, igualmente hostil a las distinciones sutiles que a las aventuras especulativas, y además una fantasía vigorosa, creadora, constituían algunos dotes naturales de su ser"[170].

Sócrates, el *«maestro»,* como bien sabemos, instruía en asuntos éticos recurriendo a la *«dialéctica»*, formulando conceptos sobre el bien, la virtud y demás temas afines, descuidando los *«hechos»* o las *«acciones»*; pues, él no operaba con *«hechos»* sino con *«ideas»*, que frecuentemente lo llevaban a un comportamiento diario, inconsecuente o contradictorio. La delectación *«perversa»* y *«enfermiza»* por la *«lógica»* y la *«dialéctica»* era uno de sus particularidades y atractivos con las que se embriagaba a sí mismo y mareaba y divertía a los demás[171].

Sin embargo, para quien quisiera seguir de manera seria y consecuente, el particular *«camino»* del *«maestro»* y acometer en gran escala la renovación de la vida individual y social –cuestión que exigía el momento histórico en el que la artificialidad y a menudo la corrupción de la sociedad alcanzaban niveles escandalosos y nauseabundos–, era imposible que se mantuviera en las meras tentativas de definición y el juego dialéctico sin evitar los enredos y contradicciones prácticas.

Y así lo entenderían Antístenes y Platón, este último empezaría a desbrozar su «*propio camino*» después de la muerte de Sócrates a quien haría el personaje central de su creación literaria, los *«diálogos»*[172]. Antístenes, en cambio, destacó en presencia del

---

170 Vid. *Pensadores griegos*. t. II: *Sócrates y Platón*. p. 151.

171 Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos.* Madrid, Alianza Editorial, S.A. 1982. pp. 42 & 40.

172 Como considero haber demostrado en el capítulo I, particularmente en el acápite 4 y, de manera minuciosa en la nota 102, donde entre otras afirmaciones, me interesa resaltar la siguiente: "En la ciudad ideal de PLATÓN, presentada a grandes rasgos y en sus detalles en la *República* y *Las Leyes*, los filósofos, enemigos del diálogo y el consenso, y partidarios de la obediencia y adhesión total al poseedor de la *«verdad»* o *«verdad absoluta»*, serán los gobernantes y guías en el *«camino»/ ὁδός, «senda, camino o sendero»/ οἶμος* hacia la paz perpetua. (Cf. *República.* 535a-536c & 539b-541a. En: *Diálogos.* t. IV. pp.368-369 & 375-376).
Fantasiosa y encantadora propuesta que, paradójicamente ha creado el más aristocrático y linajudo de los atenienses y soberbios griegos que, sin embargo, es la especulación más magnifica, bella y persuasiva que se haya conjeturado y escrito jamás y, a la vez; resulta la invención más anti-filosófica, anti-dialógica, anti-trágica y anti-griega que se haya concebido (Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos.* Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1982. pp. 169-170) y, de grandes repercusiones hasta nuestros días.
Entre otras tantas consecuencias, solo quisiera destacar tres, una de orden gnoseológico-filosófico, otra de carácter religiosa y en tercer lugar, de orden literario. En cuanto a la primera, me atrevo a afirmar que, Platón es quien iniciaría la negación de la *«creencia»*, como la natural e irrenunciable elaboración que el hombre realiza como resultado de la actitud, igualmente natural e irrenunciable, a elaborar y tener conocimientos –verdaderos o falsos, convenientes o inconvenientes, útiles o inútiles–; pero, al fin y al cabo, conocimientos, explicaciones, teorías, historias o simplemente, *«creencias»*.
La segunda secuela, de enorme trascendencia en la historia de las religiones sería que, con Platón se habría iniciado el trato despectivo –llamando *«ateo»–,* a todo aquel que no compartiera sus convicciones, su verdad y propuesta política-religiosa; escuetamente dicho, su *«camino»/ ὁδός* o *«sendero»/ οἶμος* de *«salvación»/ σωτηρία.* (Cf. *Leyes. 967 a-c.* En: *Diálogos.* t. IX.

«maestro», no solo como discípulo sino más bien como un «*continuador*» coherente y consecuente del novedoso «*camino*» inaugurado por Sócrates, reelaborando y corrigiendo seriamente las contradicciones e inconsecuencias del *«maestro»,* evitando recurrir a las llamadas de la «*voz*» misteriosa del *δαιμόνιον* o al uso de las «*máscaras*» de Sileno o Diónisos, que con frecuencia invocaba o usaba el venerado Sócrates para salir de los apuros prácticos en los que recurrentemente se enredaba, tropezaba y caía.

Antístenes –a diferencia de Protágoras, Gorgias, Pródico, Sócrates y Eurípides[173], entre los más relevantes–, sí sabía quién indica el «*camino*» por donde transita, es la *«voz»* de su «*conciencia*», de su *«intelecto»/ νοῦς.* Y obedeciendo a esta «*conciencia*» o «*voz interior*», permanecerá en esta *«senda»* voluntaria e individualmente aceptada a lo largo de su dilatada vida, mostrándose como veremos más adelante, consecuente y coherente –como un auténtico *Homo religiosus*, me atrevo a afirmar–, cumpliendo sus propias reglas de vida; y, a la vez, guardando y manteniendo un serio y escrupuloso respeto a la «*voz*» de lo *misterioso o divino/ θεῖος.*

2.2. Antístenes y la permanencia en el *«camino propio».*

Antístenes, después de entrar en el círculo socrático, continúo sus quehaceres de sofista-profesor recatado, que cobraba por lo que enseñaba, aunque modestas sumas de dinero y a un público pequeño y procedente de las clases bajas o de ilegítimos como él. Sólo exigía para seguir sus clases, "un librillo nuevo –de acuerdo al relato de DIÓGENES LAERCIO–, un estilete nuevo y una tablilla nueva, e inteligencia"[174].

En cuanto al número de oyentes, no era motivo de preocupación, pues, sabía bien que las preocupaciones filosóficas siempre fueron y serán para muy pocos; de ahí

---

pp.340-341). Y este trato, siglos después lo aplicaría el judeo-cristianismo en su desarrollo hasta el triunfo final, constituyendo la Europa cristiana en el siglo IX.
Y, la tercera consecuencia se refiere a la "expulsión de los poetas", pero de los poetas trágicos de su ciudad ideal. Sin dejar de reconocer a Homero, como el *«educador de la Hélade»* y el *«más grande poeta y el primero de los trágicos»*, PLATÓN –siempre valiéndose de la *«máscara»* de su singular mentor–, advierte que solo se debe admitir en su Estado los himnos a los dioses y las alabanzas a los hombres buenos, dejando de lado los versos inspirados por la *«Musa dulzona»*, inspiradora de placer y dolor en la sociedad, "en lugar de la ley y de la razón que la comunidad juzgue siempre la mejor…Esto es lo que quería decir como disculpa –añade el filósofo y paradójicamente poeta–,…por haberla desterrado del Estado, por ser ella de la índole que es: la razón nos lo ha exigido. Y digámosle, además, para que no nos acusen de duros y torpes, que la desavenencia entre la filosofía y la poesía viene de antiguo. Leemos, por ejemplo, *«la perra gruñona que ama a su amo»*, *«importante en la charla vacía de los tontos»*, *«la multitud de las cabezas excesivamente sabias»*, *«los pensadores sutiles porque son pobres»*, y mil otras señales de este antagonismo. No obstante, quede dicho que, si la poesía imitativa y dirigida al placer puede alegar alguna razón por la que es necesario que exista en un Estado bien gobernado, la admitiremos complacidos, conscientes como estamos de ser hechizados por ella. Pero sería sacrílego renunciar a lo que creemos verdadero". (Vid. *República.* 607 a-d. En: *Diálogos.* t. IV. pp. 476-477).

173 Vid. nota 62 del Cap. I.

174 Vid. *Vida de los filósofos ilustres*. VI, 3. Madrid, Alianza Editorial, S.A. p.279.
Cabe señalar que en esta referencia se nota el temperamento juguetón y mordaz de Antístenes, que hace un juego de palabras, propio de persona inteligente, cuando al referirse a las condiciones para escucharlo dice que, el estilete o la tablilla sea *καινός/ nuevo,* y agrega, *καὶ νοῦς/ e inteligencia;* siendo esta última la condición primordial, como siempre en los asuntos del saber.

que, "al preguntársele por qué tenía pocos discípulos –refiere el cronista de los filósofos antiguos–, contestó: «Porque los expulso con un bastón de plata»"[175].

Pedagogía que ejercía, realizando una exégesis de la obra homérica, comentando numerosos episodios de la *Ilíada* y de la *Odisea*; y replanteándose temas de las tradiciones mitológicas como en el *Heracles*, e histórico-biográficos que es lo que trató en su *Ciro el Grande*, para encontrar en ellos modelos de conducta a seguir en las circunstancias de su presente.

Su origen y pertenencia social, muy diferente a la de Platón y de los restantes compañeros de Sócrates, quizás le obligó a conquistar el prestigio y la fama por medio de una actividad educativa socialmente reconocida, aunque en su caso, sencillamente remunerada[176]. Reconocimiento que logró, a juzgar por la cantidad de escritos, muchos de ellos muy bien realizados, que dejó y que lamentablemente se han perdido[177]; y, las polémicas que sostuvo con Lisias, Isócrates y Platón, ilustres miembros de la aristocracia ateniense y reconocidos directores de escuelas de *«filosofía»* o de *«virtud»*, como eran los casos del venerable Isócrates y el rutilante Platón.

Ahora bien, Antístenes al entregarse de lleno al cultivo de la filosofía, entendida como «*modus vivendi*», dándole mayor importancia a los asuntos éticos-políticos o la *πρᾶξις*; se mostraría como un *«socrático»,* demasiado responsable y respetuoso, que centra su interés sobre la *«virtud»* y la *«felicidad»,* que se puede alcanzar, siempre y cuando uno sea bien instruido.

La filosofía, afirmaba, brinda esta *«sabiduría»,* que no requiere ni muy numerosas palabras ni profundos y detallados conocimientos o *«teorías»*; las *«palabras»* deben ser refrendadas por las *«acciones»* y los *«hechos»* de manera consecuente, coherente y religiosamente. Nada más. Por esta razón, "al ser preguntado por el motivo de que zahiriera cáusticamente a sus discípulos, dijo: «También los

---

175 Vid. *Ob. Cit.* VI, 4. p.280.

176 Cf. DECLEVA-CAIZZI, Fernanda. *"Antístenes"*. En: BRUNSCHWIG, Jacques & LLOYD, Geoffrey, *El saber griego. Diccionario*. Editorial Akal. S.A. Madrid, 2000. pp. 420-421.

177 DIÓGENES LAERCIO menciona más de cien escritos, que detalla y presenta clasificándolos en diez secciones que revelan la variedad de intereses y saberes de Antístenes. Figuran escritos sobre lógica, la naturaleza, de los animales, el mundo más allá de la muerte, entre otros. De todos ellos, solo quedan sus títulos (Cf. *Vida de los filósofos ilustres*. VI, 15-18. pp.285-287). Por su parte, Theodor GOMPERZ, anota que Antístenes, en la época en que escribía Platón, figuró entre los escritores ejemplares y preferidos del público ateniense tan exigente en este orden de cosas (Cf. *Pensadores griegos*. t. II: *Sócrates y Platón*. p. 151). Cuestión que sería uno de los motivos por los que Platón se burlaría de este ilustre escritor y filósofo; por supuesto, dejado de lado por la "historia oficial", que el egregio fundador de la Academia inspiraría y su más renombrado discípulo realizaría años después, versión que se ha mantenido vigente y renovaría el filósofo de Weimar al presentar su versión de la historia de la filosofía.

médicos tratan así a los enfermos»… y, preguntado por el más necesario de los conocimientos, dijo: «El que impida el desaprender»"[178].

El cultivo de la filosofía así entendida era lo más valioso en la vida y toda la sabiduría giraría en torno a *«conocerse a sí mismo».* De ahí que, "al preguntársele qué había sacado de la filosofía, dijo: «El ser capaz de hablar conmigo mismo»"[179], siguiendo el consejo socrático y a través de él se avenía al tradicional *«Γνῶθι σεαυτόν/ Conócete a ti mismo»* délfico –que en los asuntos humanos era una norma imperiosa de moderación, de control, de límite, de racionalidad y de necesidad–, distanciándose de la interpretación socrática que hacía de ella una sentencia enigmática y misteriosa que le permitía explicar su contradictoria y peculiar *«sabiduría»* de no saber nada, bajo el famoso lema «*sólo sé que nada sé*», que con el correr de los años y los siglos, devendría en el lema filosófico por excelencia.

Antístenes, siguiendo a Sócrates y *«escuchándose a sí mismo»* se apartaba de la tiránica *δόξα/ opinión* de las mayorías y emprendiendo su *«propio camino»* –una *paradoja/ παράδοζαν* incomprensible y sorprendente para los demás miembros de la tradicional comunidad política–; y, también, se excluía de la competencia por el *buen nombre o el honor/ τιμή* en los términos convenidos por la mayoría de la comunidad, apostando viril y heroicamente por la *impopularidad/ ἀδοξία* que lo aproximaba histórica y espiritualmente a Heráclito[180].

Sin embargo, de ambos filósofos, tanto de Sócrates y Heráclito, tomaría distancia y, si cabe decir y conjeturar, los superaría en el aspecto teórico y en los asuntos prácticos.

En cuanto a lo teórico-especulativo, él sí sabe que en el *«diálogo consigo mismo»* escucha la *«voz»* de su *«conciencia»,* de su *«intelecto»/ νοῦς*, de ese *«yo»* filosófico que se ha apartado y desentendido de las costumbres tradicionales de la *πόλις,*

---

178 Vid. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit.*. VI, 4 & 7. p. 280-281.

179 Vid. *Ibid.* VI, 6. p. 281.

180 Heráclito de Éfeso (540-480 a. de C.), fue uno de los filósofos que se interesó por reformar las costumbres, unos años después de la *«revolución jónica»* que se vivió desde mediados del siglo VI e inicios del siglo V a. de C., en todo el mundo griego, que trajo consigo un profundo reavivamiento de las tradiciones religiosas. En medio de la crisis que se vivía, él también *«anduvo buscándose a sí mismo»* –apartándose de la común y despreciable opinión de los mortales– y *«escuchando al λόγος/ lógos»* que *«…quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus»* enseñó que sólo hemos oído esa *«voz»* o *«palabra»* cuando *pertenecemos* a lo que hemos oído, o sea, cuando *«obramos»* de *acuerdo a esa palabra/ ὁμολογεῖν*, obedeciéndola, siendo coherentes con la misma. De ahí que afirme categóricamente: *«Ser sensato es máxima virtud; y es sabiduría decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza»*. (Vid. CORNAVACA, Ramón. *Filósofos Presocráticos. Fragmentos I.* Buenos Aires, 2008. Editorial Losada, S.A. Fr. 101, 50, 32 &112 / Cf. HEIDEGGER, Martin. *Conferencias y artículos. "LOGOS". Heráclito, Fragmento 50.* Barcelona, 1994. Grafos, S.A. pp. 179-199).

por lo que no se muestra perplejo y ambiguo como Heráclito, que al referirse al *λόγος/ ley, palabra* no sabe si es de origen divino-misterioso; o como Sócrates que, afirma escuchar la *«voz»* del *δαιμόνιον/ divino-misterioso*.

Y, en el aspecto práctico, su extrañamiento con respecto a los demás no lo llevarían a convertirse en un amargado *misántropo/ μισάνθρωπος*, como fue el caso del aristócrata efesio; o un personaje contradictorio, discutible y comediante, como el menesteroso y amado *«maestro»* ateniense.

Este diálogo *«consigo mismo»* o *«autoconocimiento»* implicaba para él, conocer y reconocer tanto nuestra naturaleza animal como la racional. Para conocer la primera, investigó y escribió *Sobre la naturaleza de los animales,* en donde podemos conjeturar –por las sentencias y las diversas imitaciones de sus posteriores admiradores–, que le sirvió para obtener ejemplos de vida observando la conducta y organización social de los animales. Estos, para vivir y vivir bien, descubre y señala el filósofo, no necesitan de demasiados bienes materiales; y es más, se sirven de lo que la naturaleza les ofrece espontáneamente.

Y la historia de los pueblos primitivos, escasamente refinados, que Homero en su momento presentó como el de las *«personas más justas»*[181], serían comentados y reinterpretados por Antístenes en sus escritos dedicados a la obra homérica, para obtener de ellos, igualmente, ejemplos o modelos de vida. La vida austera y sencilla, apartada de la búsqueda de los *«placeres»,* como era la que pretendía su contemporáneo y condiscípulo Aristipo, era, sin lugar a dudas, el *«camino»* a la *«virtud»* y la *«felicidad»*. "Continuamente afirmaba –anota DIÓGENES LAERCIO–: «Prefiero someterme a la locura antes que al placer»"[182].

Una locura y des-mesura efectivamente, porque su *«camino»* y *«modus vivendi»,* sabía bien*,* lo llevarían a tomar decisiones radicales que implicarían innumerables sacrificios y esfuerzos para cumplirlas y realizarlas. Por esta razón, Antístenes en sus escritos sobre *Heracles*, habría destacado las cualidades del *«héroe»* olímpico, pero siguiendo las nuevas interpretaciones en las que él también contribuyó,

---

[181] El pasaje de la *Ilíada* dice así: "Zeus, tras acercar a los troyanos y a Héctor a las naves, los dejó junto a ellas soportando los quejidos y la fatiga sin desfallecer, y desvió lejos sus brillantes ojos para contemplar las tierras de los tracios, pastores de recuas, los misios, luchadores cuerpo a cuerpo, los nobles hipemolgos, que se nutren de leche, y los abios, las personas más justas". (Vid. *Ob. cit*. XIII, 1-5. Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1995. p. 248).

[182] Vid*. Ob. cit.* VI, 3. p. 279.

para terminar presentándolo como el *«héroe»* trágico por excelencia: esforzado, peregrino ascético, solitario y filántropo[183].

Así, Heracles a diferencia de Prometeo, resultaba ser un auténtico benefactor de los hombres que enseñaba a vencer los *«deseos»* y las *«pasiones»* con la *«maza»* o *«martillo»* de la filosofía –el producto más elevado y útil de la razón o intelecto–; llevando una vida austera y alejada de todo refinamiento material y espiritual. Heracles, el bastardo, rudo y tenaz atleta olímpico –reinterpretado y estudiado con fines filosóficos–, se convertiría en el guía de los partidarios de una moral al margen de una *πόλις/ ciudad-estado*; una moral individualista, propia de los *«bastardos»* y *«metecos»,* ajenos y desentendidos de los derechos ciudadanos.

Para Antístenes, Prometeo habría robado el fuego por su vanidoso afán de lucha y gloria compitiendo en astucia e inteligencia con el mismo Zeus; y no como lo habían presentado los poetas trágicos y el filósofo Protágoras, para beneficiar a los humanos. Así, por ejemplo, siguiendo unos textos de Dión de Prusa, contemporáneo de Trajano, se puede afirmar que, "no fue por envidia y odio a los hombres por lo que Zeus castigó tan duramente al titán –advierte Theodor GOMPERZ–, sino porque con el fuego trajo a los hombres los albores de la cultura y con ella el comienzo de la sensualidad y corrupción"[184].

Antístenes, al cuestionar este mito creado por Hesíodo y desarrollado e interpretado por los poetas trágicos y Protágoras, Antístenes se convierte en un serio y peligroso crítico de la cultura y sus refinamientos materiales y espirituales; sin embargo, pese a su distanciamiento y censura de las tradicionales normas y costumbres cívicas, él todavía se conduciría contradictoria y paradójicamente, respetuoso y prudente frente a las creaciones culturales, particularmente las intelectuales o espirituales.

La *ἀρετή/ virtud* conquistada por el hombre *«sabio»* y *«prudente»* no es nada fácil de lograr; pues, es natural que el común de los mortales humanos se deje llevar por

---

[183] Para entender mejor la reinterpretación realizada por Antístenes es conveniente conocer la versión de Herodoro de Heraclea, historiador de finales del siglo V a. de C., que cita Carlos GARCÍA GUAL y dice así: "A Heracles, hijo de Alcmena, la historia lo acredita de filósofo y lo representa vistiendo una piel de león llevando una maza y sosteniendo tres manzanas. Refiere el mito que ganó las tres manzanas matando al dragón con su maza, esto es, venciendo al serpenteante razonamiento de los malos deseos con la maza de la filosofía, vestida en la meditación como en una piel de león. Y así, tras haber matado con su maza a la serpiente del deseo, tomó las tres manzanas, es decir, las tres virtudes: no enfurecerse, no amar las riquezas, no amar el placer. Por medio de la maza de la filosofía y de la piel de león de la razón audaz y templada venció el veneno de los malos deseos y practicó la filosofía hasta su muerte…Dejando a un lado algunas características tradicionales del héroe, como su brutal apetito y desenfrenada sexualidad…". (Vid. *Ob. cit*. p. 37).

[184] Vid. *Pensadores griegos*. t. II: *Sócrates y Platón*. p. 153-154.

las *«pasiones»* y *«deseos»,* que social y culturalmente se expresan en el afán de refinamiento material, honores, fama, y el cumplimiento de los ideales que han sido sancionados y celebrados por la comunidad, el consenso, las costumbres y la tradición.

Sin embargo, Antístenes al exagerar hasta el extremo el *«modus vivendi»* socrático –disciplinada y consecuentemente–, como andar descuidado en su vestido, desaseado, descalzo, largos y abandonados la barba y el cabello; estaba distinguiéndose de forma in-moderada por lo que Sócrates, al ver lo roto que estaba su manto le dijo: "A través de tu manto veo tu *afán de fama/ φιλοδοξίαν*"[185].

El hombre virtuoso *«vive»* sencillamente –afirmaba el *«heroico»* discípulo de Sócrates–, sirviéndose de alimentos básicos, despreciando la riqueza, la fama y la nobleza de origen y de familia. Se dice que, fue el primero en doblarse la túnica y que usaba exclusivamente esta prenda de vestir. Adoptó también el bastón y la alforja. El bastón, para ayudarse a caminar y ahuyentar a los perros que suelen estar en las calles por donde él no sólo transitaba, sino también solía pasar el tiempo con sus alumnos; y, la alforja para guardar sus pocos y necesarios bienes para vivir.

Vivir espiritualmente apartado de una sociedad dominada por las *«pasiones»* y *«deseos»* naturales, sin freno ni control alguno, traducidos en violencia, corrupción e hipocresía, entre otros tantos males –enseñaba el leal y consecuente socrático–, es lo más *«sabio», «sensato»* y *«conveniente»*. Y burlándose de los atenienses, inmersos en la crisis y caos político de carácter *«democrático»* sin solución alguna, les aconsejaba "nombrar por decreto –cuenta DIÓGENES LAERCIO– caballos a los asnos. Como lo consideraran absurdo, dijo: «Sin embargo, también los generales surgen de entre vosotros sin ningún conocimiento, sino sólo por ser votados a mano alzada». A uno que le dijo: «Muchos te elogian», respondió: «¿Pues qué he hecho mal?» …A uno que elogiaba el lujo replicó: «¡Ojalá vivieran en el lujo los hijos de mis enemigos!»"[186].

El *«sabio»*, de acuerdo a Antístenes, es *αὐτάρκης/ autosuficiente*, pues, se basta a sí mismo; se mantiene *«imperturbable»* e *«indiferente»* a las *«pasiones»*, *impasible/ ἀπαθής*, es decir, ha conquistado *la tranquilidad o imperturbabilidad/ ἀταραξία* del alma o la paz interior y con ello la *libertad/ ἐλευθερία*, el bien más preciado entre los

185 Vid. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit.* VI, 8. p. 282.
186 Vid. *Ibid.*

griegos; pero esta vez, se trata de una conquista de carácter individual al margen de la *πόλις*.

La libertad obtenida, con mucho *esfuerzo/ πόνος* a través de un prolongado y disciplinado *ejercicio/ ἄσκησις*, le permite vivir como su *«conciencia»* o *«intelecto»/ νοῦς* –en su uso práctico, vale decir *φρόνησις/ prudencia*– le ordena y le dicta, y su *«ánimo»/ θυμός* lo desea, siguiendo su *«propio camino»*; manteniéndose al margen de la común opinión de los demás mortales, *impopular y sin gozar de fama/ ἀδοξία.*

Distanciado de las leyes establecidas por la *πόλις/ ciudad-estado* –sin ser afectado por juicios convencionales, sociales y morales, ni preocuparse por cambios de fortuna–, el *«sabio»,* vive alejado de la *δόξα/ opinión* de las mayorías, y opta por la *paradoja/ παράδοζαν*, proclamándose *κοσμοπολίτης/ ciudadano del mundo o de la naturaleza.*

Ahora bien, debemos decir que Antístenes habría sido el primero en considerar que la *«virtud»* consistía en un estado de *«impasibilidad»/ ἀπαθεία* que permite la completa *tranquilidad o imperturbabilidad/ ἀταραξία*[187]. Esta *«impasibilidad»* sería el resultado de la *«indiferencia»* hacia los *deseos/ πάθης,* piloteada por el *«intelecto»/ νοῦς*, mas no dejando de lado y *«despreciando»* todo lo proveniente del mortal *«cuerpo»* y las inquietantes *«pasiones»* humanas.

Antístenes, al postular esta tesis, estaría, por un lado, apartándose ligeramente de la mentalidad tradicional que tenían en Homero y Hesíodo, a su fuente principal; pues, para los griegos, el *θυμός/ ánimo* y las *pasiones/ πάθης* del ser humano, semejantes a la de los animales, se podían *«desbocar»,* por lo que se les debía *«domar»,* o *«controlar»,* a través del *«intelecto»/ νοῦς*, buscando la *«prudencia»,* o el *«término medio»,* con respecto a ellas[188].

---

[187] ARISTÓTELES, disertando sobre la *«virtud»,* señala que "tiene que ver *con pasiones y acciones/ ἀρετή περὶ πάθη καὶ πράξεις*, en las cuales el exceso y el defecto yerran y son censurados, mientras que el término medio es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias de la virtud. La virtud, entonces, es un término medio, o al menos tiende al medio", (Vid. *Ética Nicomáquea*. 1106b 25-30. II, 6. Editorial Gredos, S.A Madrid, 1982. p.170). Por lo tanto, no era partidario de la *ἀπαθεία* sino de la moderación de los *πάθη* para conseguir la *ἀρετή*. Por esta razón, se entiende que se declarará muy fastidiado por la postura de quienes definen las virtudes como estados de *ἀπαθείας/ impasibilidad* y de *quietud/ ἠρεμίας*, (Cf. *Ibid.* 1104 b 25. p.165). ¿Quiénes son los que postulan esta tesis? Por las fechas de la redacción del escrito, las referencias al autor de esa propuesta muy probablemente sea Antístenes –a quien califica de falto de *cultura/ ἀπαίδευτοι*–, pues, resulta imposible que haga referencia al pensar de Zenón, Crisipo u otro estoico, ya que estos filósofos recién aparecerían después de veinte años de la muerte del célebre director del Liceo y firme defensor de los valores de la *πόλις*, cuestión que explicaría el duro ataque del estagirita al consecuente crítico de la *πόλις* e individualista Antístenes.

[188] Entre los múltiples pasajes de la obra homérica, donde se celebra la victoria del *«intelecto»* sobre el *«θυμός»* –sede de las emociones, pasiones, alegrías, el amor, la cólera, etc.–, se puede citar aquel donde Menelao le dice a Antíloco estas aladas

Y, por otro lado, con esta novedosa *«idea»* y *«actitud»* frente a las *pasiones/ πάθης* y la parte animal del hombre, Antístenes, estaba corrigiendo y superando al *«maestro»* Sócrates –mejor dicho, al personaje de Platón en el uso de la *«máscara»* exclusivamente apolínea–, quien defendía la privilegiada y exclusiva naturaleza intelectiva del hombre y consecuentemente, decía que, con el ejercicio y cultivo de la *«dialéctica»* no solo se obtenía la definición de la *«virtud»* sino también la posesión de la misma; es decir, se trazaba así el *«camino»* intelectualizado y ajeno a la tradicional *Weltanschauung* griega[189], como más adelante explicaré detalladamente.

Sin embargo, el asunto era vivir lo que se decía, y es sabido que Sócrates abusó de la *«dialéctica»* –de ahí que haya sido fácil relacionarlo con los sofistas como hizo Aristófanes, particularmente con los de la segunda generación que cultivaban la perniciosa *«erística»*–[190]; y, lo que es más grave, se mostró incoherente y contradictorio en los *«hechos»* a la hora de renunciar a los *«deseos»* y *«placeres»* de la vida, recurriendo al uso de la *«máscara»* de Sileno o Diónisos para soslayar esas incoherencias y discordancias, que por lo general estaban relacionadas con los asuntos del vientre y en especial del bajo vientre, que son los más inquietantes y placenteros, como él mismo y sin rubor alguno reconocía.

Por otro lado, considerar que la verdadera y privilegiada *naturaleza/ φύσις* del hombre es su racionalidad, sería sustentado abiertamente por el Platón maduro y anciano, una vez muerto su *«maestro»* –tal como aparece en los diálogos correspondientes a esos períodos, aunque siempre teniendo a Sócrates como su personaje central– y, en menor medida por su discípulo Aristóteles, siguiendo ambos, el legado del discutible y enigmático Sócrates.

---

palabras: «¡Antiloco! Ahora soy yo quien va a retroceder/ y a deponer la ira, / Nada desvariado ni mentecato has sido/ nunca, y ahora ha sido la mocedad lo que ha vencido tu juicio./ La próxima vez cuida de evitar embustes con los que son mejores». (Vid. HOMERO. *Ilíada*, XXIII, 600-605. Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1995. p.449).
HESÍODO, por su parte, en *Trabajos y días*, recomienda que lo más conveniente y mejor en todo, es la *justa medida, proporción y el límite/ μέτρον,* que depende del sereno y sensato *«intelecto»/ νοῦς* que ha de conducir al mortal humano a la vida *«media»* y *«mediocre»*, pero, de manera habitual, es decir, *«excelente»*. (Cf. Ob. cit. 40-41 & 694. En: *Obras y fragmentos*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1983. pp. 124 & 158).
Mentalidad tradicional que se mantuvo viva en el pensar de los siete sabios, los filósofos de la época trágica y los sofistas, y que empezó a sufrir ciertos cambios con Pitágoras, Antístenes, Platón –que hará de Sócrates el portavoz de sus ideas–, los estoicos; y, que Aristóteles, en medio de la muerte y sepultura de la cultura griega, retomará en su exposición ética y política, aunque sin mayor acogida y éxito social.

189 Por esta razón, Friedrich NIETZSCHE considera que con Sócrates se iniciaría una *«perversa»* y *«enfermiza»* delectación por la lógica y la dialéctica y, a su vez, sería el autor de la más extravagante ecuación, razón=virtud=felicidad, contraria a todos los instintos de la tradición helénica. (Cf. *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1982. pp. 42, 39 & 40).

190 Motivo por el que Aristófanes no tendría ningún problema en presentarlo como un sofista más, tal como lo hace, particular y magistralmente en *Las Nubes.* Sin embargo, una ampliación sobre este tema puede verse en la nota 27 del Cap. I.

A este respecto, Sócrates, de acuerdo a PLATÓN –su biógrafo pero también su novelista histórico-filosófico–, sería semejante a los *«Silenos»* que al abrirse –tal como lo graficara el exaltado Alcibíades–[191] van mostrando diversas imágenes-ideas-formas-conceptos, extremadamente bellos y admirables. A esta hermosa metáfora del *«poeta»* y *«filósofo»* Platón, me permito atrevidamente agregar esta otra; Sócrates sería como un inmenso y enrevesado ovillo de hilo del que irán jalando diversos pensadores y filósofos, coloreándolo de diversos tonos y matices en el transcurrir de la historia de la filosofía, para terminar por constituir, el tejido extenso, multicolor, destellante y fascinante, que es la filosofía.

Así tenemos que en vida de Sócrates, Antístenes, se encontraba elaborando sus conjeturas y transitando su *«propio camino»*. Muerto Sócrates, Platón y luego Aristóteles en otras circunstancias –la de la creciente enfermedad de la cultura de la *πόλις*–, a pesar de sus profundas diferencias, seguirán su legado. Años después, Diógenes, Zenón, Epícuro, Crisipo, entre otros, –en medio de la muerte y sepultura de la cultura griega, y el nacimiento de la helenística–, continuando el legado socrático, elaborarán sus particulares y diversos *«caminos»*, *«cantos»*, *«especulaciones»*, o *«teorías»*; todos ellos con un mismo sentido y preocupación: ofrecer la *«salvación»/ σωτηρία* al angustiado hombre de la época, de crisis y caos.

Sin embargo, entre estos sobresalientes y des-mesurados mortales, el filósofo ya no es, "como Sócrates, un buscador incansable de la verdad –observa Carlos GARCÍA GUAL–, dispuesto siempre a nuevos diálogos, sino más bien un predicador de una verdad ya hallada y probada, en la que cree como en una doctrina de salvación. Por eso el tipo ideal ya no es el investigador, sino el *sophós*, libre y autárquico y feliz. En principio, es más un *sage* que un *savant* y con su vida da testimonio ejemplar de su doctrina"[192].

Así tenemos que, en cuanto a la particular relación entre *«intelecto»* y *«pasión»* o *«instintos»*, la diferencia con respecto a Sócrates la establecerían Antístenes, Diógenes y posteriormente, los estoicos. Los cínicos, se mostrarían más relativistas y trágicos –y por ende más cercanos a la tradición griega–; los estoicos, en cambio, defenderían postulados más radicales. Sin embargo, en ambas *«especulaciones»* o *«caminos»*, se

[191] Cf. PLATÓN. *Banquete*. 216d-e & 222. En: Diálogos. t. III. pp. 273-274 & 283.
[192] Vid. *La filosofía helenística*. Madrid, 2008. Editorial Síntesis, S.A. p.26.

añade la novedad del sesgo *«ascético»/ ἀσκητικός* –del que no sería ajeno Platón, por lo menos–[193], pero dentro de las estructuras de la tradicional *Welltanschauung* griega –es decir, sin abandonar completamente toda convivencia con los demás–[194]. Ellos serían practicantes de un ascetismo monista o panteísta, muy distantes del dualismo pitagórico-platónico, absolutista, anti-trágico y extraño a la tradición griega[195].

Por otra parte, no debemos soslayar y hay que recalcar que, el filosofar y pensar de Platón, Aristóteles, Antístenes, Crates, Diógenes, Zenón, Epicuro, Crisipo y todos los que pertenecen al período helenístico, realizaban su quehacer en un ambiente confuso y caótico, donde vida y muerte se entrecruzan. En estas épocas de crisis social y angustia espiritual, la conducta de los seres humanos se torna extrema, se desboca hacia los extremos, ya sea para la virtud o el vicio; y "es bien sabido que –anota sabiamente Edward GIBBON– mientras la razón se inclina por una tibia mediocridad, nuestras pasiones nos impulsan con rápida violencia por el espacio que media entre opuestos extremos"[196].

Ahora bien, esta circunstancia histórica explicaría que, a excepción de Aristóteles, Antístenes –pues, Diógenes marcará cierta distancia a este respecto, como veremos más adelante– y los estoicos, por mencionar a los filósofos más afines de este período de crisis, afirman que sus *«caminos»* y *«modus vivendi»,* se edifican manteniéndose rigurosamente *«indiferentes»* a las *«pasiones»,* siguiendo exclusiva y radicalmente a su atemperada, fría, reflexiva y calculadora capacidad *«intelectiva»*.

Por este motivo, estas *«especulaciones»* filosóficas, a nuestro juicio, estarían expresando una progresiva exaltación del *«intelecto»* –más allá de lo emprendido en el período de la *«Ilustración»* sofista–, que no terminará por autodeificarse y volverse loca –como le sucedería en el mundo moderno y contemporáneo–[197] puesto que aún mantiene

---

193 Anthony LONG, a mi parecer, se equivoca cuando afirma que el sesgo ascético no era aceptado por Platón ni Aristóteles. (Cf. *La filosofía helenística*. Madrid, 1977. Alianza Editorial, S.A. p. 114.

194 Cf. COLLI, Giorgio. *Filósofos sobrehumanos*. Ediciones Siruela, S.A. Madrid, 2011. p. 32.
Aunque debo añadir que consideró que el citado estudioso italiano se equivoca al afirmar que, "en el mundo griego, no es concebible un hombre religioso cuya vida interior le conduzca al *ascetismo*, de modo que abandone completamente toda convivencia con los demás…". (Vid. Ob. cit. p. 32). Error que es consecuencia de identificar *«ascetismo»,* con la búsqueda de renuncia al mundo por una concepción de carácter dualista y trascendente, tal como la planteara el budismo, Platón, y luego lo difundiera plenamente el judeo-cristianismo.

195 A este respecto, es el caso señalar que Jacqueline de ROMILLY, como otros tantos, se equivoca al considerar que la *«universalidad»,* era una de las tendencias presentes en los escritos que traducen el pensamiento griego y que con la filosofía, se pondría de manifiesto al extremo. Y, por otro lado, que «ningún discípulo de Sócrates, haría suyos ese rigor y ese fervor apasionado por la razón; y, que quizá ni siquiera ninguno fue capaz de preservarlos». (Cf. *¿Por qué Grecia?* Madrid, 1997. Editorial Debate, S.A. pp. 223-225). Todo lo contrario, como hemos expuesto y demostrado.

196 Vid. *Historia y decadencia del Imperio Romano*. t. I. Madrid, 2006. Editorial Turner. p.357.

197 Cf. REALE, Giovanni. *Raíces culturales y espirituales de Europa*. Barcelona, 2005. Editorial Herder. p. 122.

vivo el vínculo armonioso con lo divino-misterioso o la naturaleza, y la relación fe-razón o razón-fe mantenía la eufonía que tuvo desde el inicio de la *«filosofía»,* creación exclusiva de los griegos[198].

Otrosí, no dejemos de tener en cuenta que el filosofar de Sócrates, enmarcado en la tradicional experiencia religiosa griega, era el privilegio y la consecuencia de una existencia especial, de *des-mesura*, una existencia *«heroica»*. "Esa existencia que busca el motivo de la decisión moral –nos recuerda Karl KERÉNYI– no en la voluntad, sino en el saber. Saber significa lógicamente: actuar según él. Tal poder tiene lo sabido"[199], cuestión que hace de la experiencia filosófica una experiencia semejante a la religiosa. La diferencia la establecerían los filósofos, a lo largo de la historia, cuando afirmen qué es lo que *«ven»* o *«escuchan»* y de qué manera deben vivir acorde con lo sabido, contemplado o escuchado.

Como es sabido –y a manera de digresión informativa, que juzgamos necesaria para un mejor entendimiento del filosofar de Antístenes– en los inicios de la filosofía, el quehacer del filósofo era la investigación sobre el sentido de la vida y el principio de la naturaleza, sin ningún sentido práctico ya que era de carácter teórico-contemplativa; es decir, el filósofo elaboraba una *teoría/ θεωρία* persuadido de haber alcanzado la *verdad/ ἀλήθεια*, que no era otra cosa que lo *divino/ θεῖος,* contemplado[200]. Esta actividad intelectiva, así entendida y realizada, nació y se desarrolló como un *«juego de la palabra»* o *«juego lingüístico»*, en un ambiente sano saludable y viril, el de la *πόλις/ ciudad-estado*, al amanecer de la cultura griega[201].

Sin embargo, con el correr de los años y al enfermarse la *πόλις/ ciudad-estado*, la filosofía empezó a adquirir fines teórico-prácticos o político-religiosos y por ende de

---

198 A este respecto, véase la nota 91 del Cap. I.

199 Vid. *La religión antigua*. Editorial Herder, S.A. Barcelona, 1999. p. 79.

200 Para un mayor entendimiento sobre este tema, me parece necesario tener en cuenta lo siguiente: "«Theoría/ *Θεωρία*» suena en todas las lenguas actuales –advierte y puntualiza Karl KÉRÉNYI– distinto de lo que sonaba aún para los griegos. Estos son los responsables de la transformación en la dirección del pensamiento abstracto. Para los griegos, la contemplación sonaba doblemente en *teoría/ θεωρία:* como *théa/ θέα*, *«visión»,* y como *horán/ όράω*, *«ver»,* los dos elementos de los que se compone la palabra. Es la expresión de un placer religioso de ver, propio de los griegos de una manera muy marcada. La contemplación mencionada aquí no es *«calar con la mirada»,* no buscaba la transparencia, sino que se dirigía a la cosa primaria digna de verse que se presentaba de forma inmediata: a las imágenes de los dioses". (Vid. *Ob. cit*. p.82).

201 No es en el *«ocaso»* o al *«anochecer»* que el búho filosófico de Minerva alza su vuelo, como sugiere la famosa metáfora hegeliana. (Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona, 1999. Edhasa. Los libros de Sísifo. p. 63). Todo lo contario, "los griegos sí supieron comenzar a filosofar a su debido tiempo, y esa enseñanza, es decir, cuándo se debe comenzar a filosofar –señala Friedrich NIETZSCHE–, la transmitieron en mayor medida que ningún otro pueblo. No ciertamente, en la aflicción o la melancolía, como suponen aquellos que achacan este quehacer a la adversidad, sino desde la ventura, en una edad plena de fortaleza; la filosofía surgió de la serenidad y la alegría de una virilidad madura, victoriosa y audaz. Que los griegos hayan filosofado en esta época nos instruye tanto acerca de lo que la filosofía es y debe ser, como acerca de los griegos mismos". (Vid. *La filosofía en la época trágica de los griegos.* Madrid, 1999. Editorial Valdemar. p.34).

«salvación»/ σωτηρία, que es la preocupación primera y esencial de la religión. Jenófanes, fue el primero que da cuenta del peligroso alejamiento de las austeras, sensatas y ancestrales costumbres de la época de los siete sabios. Parménides, Heráclito, Demócrito y Pitágoras se enfrentarán al problema y crisis ya declarada, buscarán soluciones y al hacerlo, la filosofía va dejando de ser exclusivamente un *«juego lingüístico»* teórico-contemplativo para convertirse, además, en un asunto de carácter práctico o político, de *«salvación»* y, por lo tanto, *«religioso»*.

Dos vertientes que desde esas fechas, se abrirán en adelante en el seno de la filosofía; una, de carácter *«tradicional trágica»*, en la que se ubican Parménides, Heráclito y Demócrito; y la otra, que sintetizará las tradiciones griegas con las órficas, y que tiene en Pitágoras a su primer gran exponente y que culminará en la obra y *«camino»* de *«salvación»* de Platón, de carácter *«no tradicional anti-trágica»*.Vertientes que tendrán como fuente original de sus *«especulaciones»* al saber tradicional, mítico-religioso; pues, para estos filósofos, se daba por sentado que el manantial del *«profeta»,* el *«poeta»* y el *«filósofo»* o *«científico»*, era el mismo.

Por esta razón, estos filósofos pre-socráticos –como los llamara y clasificara Aristóteles– se mostraron respetuosos con lo *θεῖος/ divino o misterioso* y, a su vez, ambiguos en el uso de su *lenguaje o palabra/ λόγος;* coincidiendo todos ellos, en manifestar que, no sabían si eran conducidos o poseídos por lo divino en su *«camino»* o *«búsqueda»* de la *verdad/ ἀλήθεια;* o si esta, al ser *«misteriosa»*, se les estaría *«re-velando»*, *«des-cubriendo»* o *«des-nudando»* en una experiencia filosófica, semejante a la tradicional *«visión»* y *«celebración»* religiosa.

Experiencia filosófica o metafísica que todos los mortales podían vivirla y participar en ella, mas no todos lo hacían de la misma manera; en particular, en lo que se refiere a la *«visión»* o *«escucha»* de lo *«misterioso»,* que irremediablemente en la singular experiencia religiosa griega, conducía a la *«teoría», «teorización»,* o *«especulación»*. Elaboraciones y abstracciones –ya sea en forma de *«cantos», «mitos»* o *«teorías»* filosóficas o científicas–, que crearon exclusivamente los más *«dotados», «superiores», «nobles»* y *«des-mesurados»* de la comunidad de *«hablan-tes»*, *«cre-yentes» y «con-celebrantes»*.

Ahora bien, Sócrates, el personaje *«bisagra»* en la historia de la filosofía, después de la revolución cultural que iniciaran los sofistas, y al final de esta secuencia histórica y temática, aparecerá como el *«filósofo»* o *«sabio»* dotado de múltiples *«máscaras»,* enigmático y poliédrico; pero, siempre respetuoso de las austeras y religiosas costumbres tradicionales. Particularidad esta que lo hará inspirador de los *«caminos»* de *«salvación»* más diversos como ya se anotó y explicó.

Así tenemos que, en cuanto a la particular relación entre *«intelecto»* y *«pasión»* o *«instintos*, Antístenes, habría sido el primero que señaló la *«impasibilidad»*/ *ἀπαθεία c*omo la clave para situarse en el *«camino»* a la *«virtud»* y con ella a la *«salvación»* o *«felicidad»*. Enseñanza que habría escuchado Zenón de labios de Crates, un disciplinado y destacado discípulo de Antístenes, y haciéndola suya la desarrollaría teórica y prácticamente, de manera radical y extrema.

Para Zenón y los estoicos, como se sabe, la naturaleza humana solo es *«racional»,* lo opuesto, lo *«irracional»* es considerado, *«contra natura»*. Desde esta perspectiva, los *«deseos»/ πάθης* quedan definidos como impulsos fuera de control, *«afecciones»* del alma como consecuencia de juicios irracionales, de ahí que se les llamara con el mismo término que aplican a las *«enfermedades»/ πάθος* que llevan al hombre a perderse, a dejar de ser dueño de sí mismo, un esclavo ya no social y jurídico sino espiritual o intelectual, un *«enajenado»* o *«alienado»*.

Los estudios de Anthony LONG y John Michael RIST, dedicados al estoicismo permiten aclarar en qué devino el *«sabio»* perfilado por Antístenes en el pensar y sentir de los radicales y extremistas estoicos. "…El sabio estoico está libre de toda pasión. La ira, la ansiedad, la codicia, el miedo, la exaltación –disertan en consonancia estos estudiosos–, éstas y semejantes pasiones extremas están todas ellas ausentes de su disposición. No considera al placer como algo bueno, ni el dolor como algo malo. Muchos de los placeres o dolores de una persona son cosas que ésta puede guardar para sí, mas es difícil concebir que alguien sujeto a ira, miedo o júbilo, nunca revele su estado mental a un observador de fuera. El sabio estoico no es insensible a las sensaciones dolorosas o placenteras, mas éstas no *«conmueven su alma con exceso»*.

Queda impasible ante ellas. Mas no es enteramente impasible, contrariamente a la concepción popular de un estoico"[202].

Por su parte, John RIST agrega, "…una de las cosas que el término *ἀπαθεία* que denota el objetivo de la sabiduría estoica, no significa insensibilidad. El hombre sabio siente tanto el placer como el dolor…El hombre sabio siente dolores y placeres; lo que no siente son aquellos placeres y dolores que son (consecuencia de) juicios erróneos. Sólo en relación a ellos es *ἀπαθής*"[203].

Después de estas sucintas precisiones no es conveniente, pues, seguir las interpretaciones que presentan a los estoicos y a Antístenes –el *«creador»* y *«sembrador»* de la *«idea»* y *«actitud»* de *«indiferencia»* ante las *«pasiones»*–, como los filósofos que hacen del *«sabio»* un ser *«insensible», «totalmente impasible»* e *«inconmovible»*; es decir, un *«frío»* y *«calculador» «individualista»*, monstruosa y despreciablemente inhumano.

Estas explicaciones e imágenes que se elaboran de Antístenes y de los estoicos –como se anotó anteriormente–, tienen en Aristóteles su primera y discutible –por no decir antojadiza– versión, continuada a lo largo de la historia por otros, con algunos añadidos y en especial con retoques propios de las canteras judeo-cristianos. Interpretaciones que siguen repitiéndose entre muchos estudiosos contemporáneos, formados en los cánones europeos, de sesgo cristiano e ímpetu globalizador.

Así por ejemplo, en nuestro medio, Álvaro REVOLLEDO, en su juvenil y meritorio trabajo dedicado al estoicismo tardío, no puede escapar a este equívoco y concluye sobre este delicado y sutil asunto afirmando que, "…no es, pues, la *ἀπαθεία* estoica un estado de impasibilidad. En todo caso, esta tesis de la *ἀπαθεία* como impasibilidad total o insensibilidad sería más bien de origen cínico, como parece sugerirlo Rist. Esta afirmación iría respaldada, además de otros contextos, por la posible referencia a Antístenes que hace Aristóteles cuando habla de los que definen a la virtud como *ἀπαθεία*…"[204].

Postura esta de la que el estagirita tomó distancia, declarándose contrario a la *ἀπαθεία* y más bien partidario de la *φρόνησις/ moderación* con respecto a los *πάθη* para

---

202 Vid. *La filosofía helenística.* p.201.
203 Vid. *La filosofía estoica*. Barcelona, 1995. Editorial Crítica. pp. 48 & 62.
204 Vid. *En busca de la virtud*. Perú. Lima, 2006. Editorial Mantaro. p.99.

conseguir la *ἀρετή*. Por esta razón, se entiende que el fundador y director del *Liceo*, se muestre muy fastidiado y contrariado contra quienes definían las virtudes[205], como estados de *ἀπαθείας/ impasibilidad* y de *quietud/ ἠρεμίας*.

A su vez, este esclarecimiento nos permite entender mejor por qué no nos resulta fácil comprender el particular *«camino»* y *«modus vivendi»* de Antístenes y sus continuadores; Diógenes –y su salvaje radicalismo–, y los estoicos –más atemperados y más sociables–. Sin embargo, ambos, inspirados en las lejanas y vigentes enseñanzas socráticas –transmitidas a través de Antístenes– pero buscando vivirla de manera coherente, consecuente y religiosamente; y, distanciados de la utopía social y la búsqueda de la gloriosa esperanza de la inmortalidad predicada por el otro discípulo de Sócrates, el anti-trágico Platón.

Hoy en día, en otras y diferentes circunstancias, tanto temporales, históricas, espirituales como de *«paradigma»* de vida[206], tenemos muchas dificultades para tomarnos en serio sus *«enseñanzas»* y para ver en ellos algo más que una pretensión exorbitante e inverificable del *«sabio»* hipotético; y "eso es porque estamos condicionados –advierte Jean-Jöel DUHOT– por nuestras propias estructuras intelectuales…¿Cómo pueden constituir la clave para la felicidad el dominio completo

---

205 Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. 1104 b 25. II, 3. p.165. También véase la nota 187 del Cap. II.

206 Es conveniente subrayar –aunque no podamos entrar en mayores detalles–, que la vida de estos filósofos transcurrió bajo los principios y los valores del «*paradigma tradicional*» que las diversas culturas humanas han tenido como ingrediente esencial de sus variadas cosmovisiones, por el cual se afirmaba que la realización del hombre, es decir, su *«virtud»,* se edifica en la *«contemplación»* de lo *«divino»* a quien no solo se le *«ve»* sino se le *«escucha»* y *«obedece»*, transitando el *«camino»* de *«salvación»* que otorga a través de la *«palabra»* de los «*poetas*», «*políticos*» o «*filósofos*». Por otro lado, el *«creyente»* o *«con-creyentes»* en la *«palabra»* deben respetar y vivir los *«valores»*, las *«normas de conducta»* y las *«leyes»,* que pueden provenir de lo «*divino*» o como resultado del *«consenso»* y *«acuerdo»* entre los ciudadanos, como ocurrió únicamente en la historia de la cultura griega al nacimiento de la *πόλις*.
En cambio, hoy en día, estamos organizados y formateados por el «*paradigma moderno*», *«tecnológico»* y equivocadamente llamado *«capitalista»* cuando debería llamársele *«mammónico»*, paradigma que se fue formulando, mejor dicho, *«cocinando»* a fuego lento en una suerte de *«sopa cultural»,* desde la caída del Imperio romano a mediados del siglo V, de la era cristiana hasta el momento que empezó a rebalsarse o eclosionar en Europa, a finales del renacimiento e inicios del mundo moderno, bajo el lema baconiano «*Saber es Poder*». Este «*paradigma mammónico»,* señala que la realización del hombre está en la producción tecnológica de herramientas y bienes materiales, y la actividad económica para su organización que culmina en las ganancias monetarias que produce dicha actividad; paradigma que se puede realizar en su fin último y supremo, el dinero y la ganancia insaciable, mediante la organización social, política e ideológica «*capitalista*» o «*comunista*». De ahí que, en plena globalización y empoderamiento de este «*paradigma mammónico*» a nivel planetario, veamos como resultados, la falta de respeto e incluso pérdida de los *«valores»*, *«normas de conducta»* y *«leyes»;* encaminándonos a una deshumanización de la especie humana, que tiene como consecuencias la pérdida de las relaciones armoniosas entre los seres humanos y la falta de respeto a la naturaleza. No hay ética ni principios morales y si los hay son *«flatus vocis»*. Situación, por supuesto, sumamente catastrófica, que fue *«cantada»* –para decirlo en términos de la antigüedad griega– en su derrotero y perjudicial *«camino»* hace más de cien años por el *«filósofo»* Oswald SPENGLER, de manera profunda y acertada.
"Por la máquina se hace valiosa la vida humana. Trabajo: he aquí la gran palabra de la reflexión ética. Pierde, a partir del siglo XVIII –sentencia el autor de *La decadencia de Occidente*–, en todos los idiomas, su sentido despectivo. La máquina trabaja y obliga a los hombres al trabajo. Toda la cultura ha entrado en tal actividad de trabajo, que la tierra tiembla…La dictadura del dinero progresa y se acerca a un punto máximo natural, en la civilización fáustica como en cualquier otra, …ha transformado en negocio toda especie de oficio…, el dinero se halla al término de sus éxitos, y comienza la última lucha, en que la civilización recibe su forma definitiva: *la lucha entre el dinero y la sangre*...Sólo la sangre superará y anulará al dinero –termina esperanzado en un viraje sensato y saludable, que difícilmente compartiríamos ahora de acuerdo al desarrollo de la globalización–…La vida es lo primero y lo último;…No somos libres de conseguir esto o aquello, sino hacer lo necesario o no hacer nada. Los problemas que plantea la necesidad histórica se resuelven siempre con el individuo o contra él". (Vid. *Ob. cit*. Espasa Calpe, S.A Madrid, 1983. t. II. pp. 583 & 586-588).

de las pasiones y la indiferencia hacia lo que estimula en general nuestros deseos: riqueza, poder, placer?...¿Cómo ver ahí, en esas condiciones, algo más que un concepto operatorio o una finalidad puramente abstracta?...Cuanto más importantes sean los placeres que uno se niega y el dolor que uno se inflige, más méritos gana uno. El placer y el dolor salen de ello acrecentados…El ideal de la ataraxia, es decir, de la indiferencia hacia todo aquello que pueda provocar deseo o temor, nos resulta tanto más ajeno cuanto que nuestra propia tradición religiosa, ampliamente devocional y centrada en la Pasión, apela abundantemente a la emoción. Pero los antiguos, por su parte, lo encontraron a menudo atractivo…"[207].

Por otro lado, es cierto que Antístenes no fue el primero en proclamarse *κοσμοπολίτης/ ciudadano del mundo* o *κόσμος*, pues, tal anuncio –que expresa una atrevida ruptura con las tradicionales costumbres de la *πόλις*– lo realizó por vez primera Demócrito[208], mucho años antes que se iniciara la franca debacle de la cultura griega.

No obstante, sí podemos conjeturar que Antístenes, cuando afirma haber conquistado la *libertad/ ἐλευθερία*, al margen de las convenciones sociales –esas que sanciona la *ley/ νόμος*– sin despreciar su naturaleza social –obedeciendo y escuchando únicamente a su *naturaleza/ φύσις*–, y siguiendo su *«propio camino»* que le dicta su *«conciencia»,* su *«intelecto»/ νοῦς,* está dejando otra *«idea»* y *«modus vivendi»* novedosos que, a su debido tiempo, sabrán aprovechar y desarrollar los seguidores de Zenón, Crisipo y Cleantes, entre tantos filósofos estoicos.

2.3. El singular *«camino»* de *«salvación»* de Antístenes.

Antístenes, precisó y entronizó al *«intelecto»»/ νοῦς* –probablemente mucho antes que lo hiciera Platón– como el constituyente natural y esencial del ser humano –dejando de lado las ambigüedades y contradicciones del amado y admirado *«maestro»*–, situándolo como el auténtico y verdadero piloto que garantiza una vida

---

207 Vid. *Epicteto y la sabiduría estoica*. pp. 52-53.

208 Cuando DEMÓCRITO contemporáneo de Sócrates y Platón afirmaba que, "para el hombre sabio todo país le es accesible, ya que el *mundo/ κόσμος* entero le pertenece a un alma noble" y, que "el mundo es transformación, la vida aceptación", se mostraba como un filósofo trágico que, en medio de la primera crisis experimentada por las comunidades griegas organizadas como *πόλις,* buscó su felicidad en términos individuales al margen de preocuparse por renovar y prolongar la comunidad que le dio la vida y educó. Para él, el sabio no pertenece a ninguna ciudad en particular puesto que se siente bien en cualquiera de ellas y además, todo lo que es y ha llegado a ser es por su propio esfuerzo y capacidad. En la vida, todo es pasajero y en constante transformación, y la *πόλις,* no es una excepción, así como nació ha de morir y de ese fin trágico solo nos cabe aceptación. La muerte es el cese de todas nuestras preocupaciones, y al sobrevenirnos indefectiblemente, pasamos a convertirnos en átomos de diferente composición, constituyentes diversos del *κόσμος/ mundo*, que no considera divino como lo harían los "panteístas" estoicos.

«libre» de las *pasiones/ πάθος* provenientes de la parte animal e instintiva, gracias a la *«indiferencia»* que se guarda con respecto a ellas.

A su vez, con su disciplinado *«modus vivendi»,* demostró en los *«hechos»* y en el *«camino»*[209] más que con los *«cantos», «exposiciones»* y *«teorías»* que, la *«virtud»* y la *«libertad»* eran un asunto del *«intelecto»/ νοῦς* –en su uso práctico, vale decir *φρόνησις/ prudencia*– al margen de las condiciones sociales y jurídicas. Y con su ejemplar vida, enseñó y demostró también que, la verdadera libertad puede conseguirla incluso un *νόθος/ ilegítimo,* un mestizo o bastardo étnico como él, quien ni siquiera era ciudadano ni griego a carta cabal[210].

"El último paso en este camino se dio cuando –afirma Hans JONAS–, más tarde, los estoicos, propusieran una tesis según la cual esa libertad, el más preciado bien de la ética helénica, es una cualidad puramente interna y no depende de condiciones externas, de manera que la verdadera libertad puede encontrarse incluso en un esclavo, siempre que éste sea una persona sabia. Ser un buen ciudadano del cosmos, un *cosmopolita*, constituye la finalidad moral del hombre; y el derecho a esta ciudadanía se obtiene única y exclusivamente con la posesión del *lógos o razón*, es decir, el principio que lo distingue como hombre y lo sitúa junto al mismo principio que gobierna el universo. El desarrollo máximo de esta ideología cosmopolita se produjo bajo el Imperio romano, si bien todos los elementos esenciales del universalismo del pensamiento griego estaban ya presentes en los tiempos de Alejandro"[211].

Otrosí, cuando Antístenes *«escucha»* y *«obedece»* a su *«naturaleza»/ φύσις* y *«conciencia»* o *«intelecto»/ νοῦς,* desoyendo la *«voz»* de la *«ley»/ νόμος* de la comunidad, se muestra, paradójicamente, respetuoso y obediente para con el único Dios que hay en la naturaleza, que rige todo, incluyendo a la propia comunidad de mortales humanos.

Así tenemos que, "en su escrito titulado *Physikos* –comenta Marie-Odile GOULET-CAZÉ–, Antístenes hace un serio esfuerzo para depurar la idea de divinidad: «Dios no es conocido a través de una imagen, no es visto con los ojos, no se parece a

---

209 Tal como recomendaba Aristóteles, las opiniones teóricas y argumentos bien sustentados son valiosos; "pero, mientras estas opiniones merecen crédito, la verdad es que, en los asuntos prácticos, se juzga por los hechos y por la vida, ya que en éstos son lo principal. Así debemos examinar lo dicho refiriéndolo a los hechos y a la vida, y aceptarlo, si armoniza con los hechos, pero considerándolo como simple teoría, si choca con ellos". (Vid. *Ética Nicomáquea*. 1179 a20. X, 8. pp. 400-401).

210 Cf. notas 155 & 158 del Cap. II.

211 Vid. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid, 2007. Editorial Siruela, S.A. p.40.

nadie o a nada». El dios en cuestión es el único acorde con la naturaleza y al que coloca al nivel de unidad y verdad; lo divino acorde con la costumbre lo representan los dioses antropomorfos de la religión popular, a quienes coloca a nivel de la multiplicidad, la tradición y la opinión recibida"[212].

Aquí otra vez nos encontramos con referencias a Jenófanes, Anaxágoras, Heráclito y las especulaciones que harían los estoicos sobre Dios, por ejemplo, en la oración a Zeus compuesta por Cleantes. Antístenes, por un lado, retoma la tradición filosófica y habría sido fuente de inspiración para los estoicos cuando se refieran a lo divino-misterioso acorde a la naturaleza. Y, por otro lado, Antístenes se nos muestra como un hombre sumamente piadoso-religioso, que, pese a tomar distancia de las creencias tradicionales, sigue respetando a lo *«misterioso-divino»*, como todo *«filósofo»* auténtico –en absoluto materialista como sostiene Claudia MÁRSICO, entre otros–[213], quien confiando en su particular capacidad intelectual se permite conjeturar cómo es y qué exige al mortal para alcanzar la *«salvación»/ σωτηρία*, su más profunda inquietud existencial, y de urgente e imperiosa necesidad en épocas de crisis y caos social.

Antístenes, reconociendo sus humanas limitaciones, sabe y acepta que Dios es *«irrepresentable»,* no necesita de imágenes y tampoco templos o cultos[214]; pero sí exige ser *«obedecido»,* que en el caso de los humanos, es vivir coherentemente: vivir lo que se escucha *«dentro de sí mismo»,* la *«voz»* de nuestra *«conciencia»* o *«intelecto»/ νοῦς*, que no deja de ser *«divina»* en tanto nos une y vincula a la naturaleza misteriosa.

Así, el filosofar de Antístenes, sin dejar de tener contenido *«teórico»* se muestra eminentemente *«práctico-religioso»*; es un *«camino»* de *«salvación»/ σωτηρία*, pero de carácter *«individual»*, apartada de la actividad política. Sin embargo, su alejamiento de la *πόλις* no es extremista –como llegará a ser su discípulo Diógenes–, mostraba siempre una actitud moderada con respecto a ella. Comparaba la polis con el fuego –refiere ESTOBEO– y decía: «te acercas demasiado y te quemas, te alejas demasiado y te hielas»[215]. Este comentario explicaría por qué, él trabajaba para poder vivir, tendría un lugar muy sencillo

---

212 Vid. *"La religión en los primeros cínicos".* En: BRACHT BRANHAM, R. & GOULET-CAZÉ, M. *Los Cínicos*. p. 95.

213 Cf. *Cínicos*. Galerna. Buenos Aires, 2019. p. 40.

214 Se cuenta, por ejemplo, el amargo comentario de Antístenes a un sacerdote celebrante de los misterios órficos: "Mientras estaba siendo iniciado en los misterios órficos, y cuando el sacerdote había confirmado que los iniciados gozaban de ciertas ventajas en el Hades, Antístenes replicó: «¿Por qué no morís entonces?». (Vid. "*La religión en los primeros cínicos".* En: *Ob. cit.* p.91).

215 Cf. MOLES, John. *"El cosmopolitismo cínico".* En: BRACHT BRANHAM, R. & GOULET-CAZÉ, M. *Los Cínicos*. Editorial Seix Barral, S.A. Barcelona, 2000. p.146-147. Aunque no estaría demás agregar, como lo hace el autor del artículo citado que, otros seguidores y admiradores de Antístenes mantuvieron la misma actitud para con los asuntos políticos: Onesicrito acompañó y elogio a Alejandro; Bión fue filósofo de la corte de Antígono Gonatas; Cercidas fue un político y legislador reconocido; y, Dión Crisóstomo instruía en las doctrinas cínicas a un emperador romano.

donde guarecerse por las noches ya que más tiempo lo pasaba en las calles o cerca al gimnasio, disertando sobre sus convicciones. Por estas razones, él, difícilmente puede ser considerarlo –tal como lo sugiere sensatamente Donald DUDLEY y demuestro en este trabajo–[216] el fundador del filosofar *«cínico»* y *«modus vivendi»* a lo *«perruno»*. Él sería demasiado *«recatado»* –agrega Claudia MÁRSICO– para ser *«cínico»*[217].

Por otro lado, cuando Antístenes se declara *κοσμοπολίτης/ ciudadano del mundo o de la naturaleza* al margen de la *δόξα/ opinión* de las mayorías no sólo es un *«filósofo»* que opta por la *paradoja/ παράδοζαν* y excentricismo crítico y disolvente de los prejuicios griegos, particularmente atenienses, sino que también ya está insinuando el carácter religioso del cosmopolitismo estoico[218].

El *«sabio»* u hombre *«virtuoso»,* afirmaba Antístenes, difícilmente perdía esta condición una vez lograda; era digno de amor, impecable, amigo de su semejante, y que no confía nada al azar. El virtuoso estaba al margen y exento de *τῦφος/ vanidad, soberbia, altanería superflua, humo, ilusión* y permanecía practicando lo conveniente para su condición de mortal, que es la *mesura y prudencia/ φρόνησις*, más precisamente, la *ἀτῦφία/ modestia,* que lo llevaría a ser un hombre sin *soberbia o modesto/ ἄτυφος.*

De ahí que aconsejaba, "tener más estima por el justo –según relata el biógrafo de los filósofos– que por el familiar. La virtud del hombre y la mujer es la misma. Las buenas acciones son hermosas y las malas vergonzosas. Considera ajenos a todos los vicios"[219].

---

216 Cf. *Historia del cinismo*. pp. 80-85.

217 Cf. *Ob. cit.* pp. 24-25.

218 La idea de la hermandad de los hombres, proclamada por Alejandro, la tomaron los estoicos Zenón y Cleantes, para desarrollar la idea de la *gran ciudad/ κόσμος,* que reuniría a todos los estados o ciudades-estado/ *πόλις* en la que todos serían ciudadanos y miembros, unidos por la ley divina y el amor de Zeus, el más glorioso de los inmortales, de innumerables nombres, siempre omnipotente y padre de todos los hombres.
Para ellos, el *κοσμοπολίτης/ ciudadano del mundo*, era miembro de una ciudad/ *πόλις* con deberes y derechos particulares, y a su vez, era ciudadano del *κόσμος/ la gran ciudad*, de carácter divino, que indistintamente la llamaban, Destino, Providencia, Ley Universal o Naturaleza.
La filosofía estoica, si bien es cierto está edificada sobre la razón especulativa y filosófica no dejó de ser una religión que exigía obediencia, coherencia y resultados prácticos más que teóricos, como confunde y olvida, por ejemplo, Jean-Joël DUHOT, para quien el estoicismo no es una religión por estar desprovisto de culto, de mitos y de revelación. (Cf. *Epicteto y la sabiduría estoica*. José de Olañeta Editor. Barcelona, 2003. p. 42-44).
Todo lo contrario, por lo anteriormente dicho en las primeras líneas de esta nota, la Stoa, abarcó tanto la religión popular cuanto la astral, así como muchas formas de superstición; y, "tomó para sí del platonismo renacido lo suficiente para formar ese estoicismo modificado o eclecticismo que habría de ser la filosofía distintiva de los principios del Imperio romano…En realidad, el estoicismo era tanto una religión como una filosofía, y muy viril, como habría de demostrarlo…era amo de su destino…Podía el mundo hacer lo que quisiese del hombre, sobre una esfera no tenía poder alguno. El hombre podía retirarse a su propia alma, y encontrar allí la paz, pues en tal reducto nadie podía alcanzarlo, si no era él mismo". (Vid. TARN, William & GRIFFITH, George. *Ob. cit.* pp.244 & 250). Y en ese instante, está con Dios, unido con el todo, siendo completamente virtuoso, bueno, libre y feliz; en una palabra, *κοσμοπολίτης/ ciudadano del mundo.*

219 Vid. *Ob. cit*. VI, 12. p.283.

Así como reconocía virtud en las mujeres semejante a la de los hombres, Antístenes, se mostraba ambiguo y contradictorio con respecto a las féminas, sentimiento muy propio de los griegos que veían en ellas un mal necesario[220]. Afirmaba que, "el sabio se casará con el fin de engendrar hijos –relata DIÓGENES LAERCIO–, uniéndose a las mujeres de mejor planta. Y conocerá el amor, pues sólo el sabio sabe a quiénes hay que amar"[221].

Sin embargo, él que se caracterizó por ser consecuente con sus palabras, jamás se casó y tampoco tuvo hijos; y, con respecto al amor, recordemos que decía que era una enfermedad, un vicio de la naturaleza que los desgraciados seres humanos atribuyen a la diosa Afrodita.

A su vez, se mostraba desconfiado para con las mujeres, ya sea por su belleza o porque su compañía traía consigo responsabilidades que tenía que afrontar exclusivamente el hombre. Así cuando alguien le preguntó qué tipo de mujer elegir para esposa, contestó: "Si es hermosa, será tuya y también ajena; y si fea, sólo tuya será la pena"[222].

---

[220] La condición de la mujer en las culturas de la cuenca del mediterráneo, a excepción de la egipcia, era tan igual que los niños, extranjeros y esclavos; es decir, excluidas de las actividades políticas incluida la guerra. Rebajada a la categoría de guardiana del hogar doméstico, sin apenas diferencias con la esclava, la mujer era indispensable para asegurar la reproducción de la comunidad, pero sin ningún derecho. El lugar de la mujer griega constituye un ejemplo especialmente ilustrativo de esta organización social que prescinde de las mujeres en las actividades públicas. En los poemas homéricos ya se traza claramente el lugar de ellas en la sociedad, la mujer era "señora del *oikos,* esposa y reina –advierte Claude MOSEÉ–, mandaba a las sirvientas y compartía con su esposo el cuidado de velar por la salvaguardia de sus bienes. Pero sus funciones estaban perfectamente delimitadas, y aunque podía asistir a los banquetes, casi siempre permanecía en su aposento, rodeada de sus sirvientas, hilando y tejiendo…Telémaco, por ejemplo, afirma su naciente virilidad diciendo a su madre: «Ve a tu aposento, como un niño. Si hubieran sido pronunciadas por Ulises, ocúpate en las tareas propias de tu sexo, el telar y la rueca, y ordena a las sirvientas que se apliquen a su trabajo; la palabra es asunto de los hombres, sobre todo la mía, porque yo soy el señor de la casa». Y si el poeta señala que Penélope se quedó estupefacta al oír estas palabras es porque éstas fueron dichas por su hijo, a quien ella veía todavía no se habría sorprendido en absoluto". (Vid. *La mujer en la Grecia Clásica*. Editorial Nerea, S.A. Madrid, 1990. pp. 37-38).
Ahora bien, las mujeres entre los atenienses "estaban relegadas de un modo absoluto a la casa y a las labores necesarias para la vida casera –observa Jacob BURCKHARDT–, quizá porque entre ellos se desarrolló vehemente la Polis, que llenaba a la gente con su actuación específica. Ellas estaban excluidas de los simposiones y de lo más alto que había en la vida de los griegos: de los agones, y ni siquiera sus ojos tenían parte en estos momentos sublimes…Las relaciones con la mujer en el matrimonio tenía importancia legal como en cualquier otro sitio o época, porque sólo del matrimonio legítimo salía el ciudadano legítimo, pero se viene a notar la falta de rasgos cariñosos en él, al mismo tiempo que se generaliza el hablar insolente y burlonamente de las mujeres. Entre ellos…había la convicción de que lo horrible haya tomado su origen en las mujeres y así lo había presentado Hesíodo en sus narraciones referidas a Pandora…Fue reservado a la tragedia desarrollar y motivar la idea de la mujer terrible, elaborando tipos como la hechicera desalmada Medea y figuras como Fedra. La base de la narración, empero, la da ya el mito, y la divisoria, el romper con la manera de pensar antigua, se efectúa ya en el mismo libro del Tártaro de *La Odisea* (XI, 432 y ss.), al decir Agamenón que Clitemnestra cubrió de ignominia hasta las mujeres futuras, aun cuando sepan hacer las bellas labores de mujer, y en la advertencia general de no darles nunca plena confianza, no obstante ser diferente y mejor Penélope, y en el consejo que da a Ulises de desembarcar secretamente en Ítaca, ya que no podía fiarse de las mujeres; y efectivamente, Ulises somete a la esposa a duras pruebas. También el dictamen teórico (XV, 20 y ss.) de la misma Atenea está muy por debajo de la conducta de Penélope; ella le predica a Telémaco, como cosa natural, las opiniones más recias y comunes: que las mujeres son variables, corriendo ciegas detrás del que cohabite con ellas, olvidando los hijos de matrimonios anteriores, etc.". (Vid. *Historia de la cultura griega*. t. II. pp. 546-549 & 457-458).

[221] Vid. *Ob. cit*. VI, 11. p. 283.

[222] Vid. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit.* VI, 3. pp .279-280.

Estas actitudes son muy propias de un *«pesimista alegre»*, *«individualista»* y *«trágico»* que al no tener ningún vínculo con la *πόλις* se desentendía de todo compromiso con las mujeres, particularmente con las referidas al matrimonio y la tenencia de los hijos, que son los elementos básicos que comprometen con el colectivo cívico; y, en este aspecto también encontramos similitud entre Antístenes y Demócrito, pues el filósofo de Abdera, también se mostró enemigo del matrimonio y partidario de la soltería sin compromiso social y político, como una expresión más de su atrevida y audaz ruptura con las tradicionales costumbres de la *πόλις*[223].

Antístenes, reconociéndose como *«prudente», «modesto»* y *«sabio»,* se burlaba de Platón, el *«filósofo»,* que para los últimos veinte años de vida de Antístenes, con toda seguridad se pavoneaba de todo lo que había ya logrado –como a continuación detallaré de manera sucinta–, motivo suficiente para que el *«trágico»*, *«modesto»* y *«sabio»,* Antístenes lo considerase demasiado pretencioso, henchido de *vanidad/ τῦφος* y desposeído del verdadero *«camino»* que conduce a la *«felicidad»*.

Platón, su antiguo y joven compañero de esas inolvidables tertulias con el amado *«maestro»,* con el transcurrir de los años no solo había fundado y dirigido una prestigiosa escuela, la *Academia*; sino que venía elaborando una sofisticada y profunda

---

[223] Demócrito que nació veinte años después del triunfo sobre los persas y le tocó vivir en su juventud el apogeo del mundo griego y en su madurez y ancianidad, la crisis de la cultura de la *πόλις* a consecuencia de la guerra del Peloponeso, se mostró dispuesto a gastar el total de su herencia en viajes que emprendiera a Egipto para aprender geometría de los sacerdotes, a Persia, Babilonia y la India, donde habría escuchado a los gimnosofistas. También estuvo en Atenas, en el mejor momento de su historia, compartiendo diálogos filosóficos con Sócrates, aunque él se mantuviera al margen del reconocimiento y la fama.
Y es que para Demócrito, "el fin de la vida es la *εὐθυμία/ buen ánimo, alegría,* que no es idéntico al placer, como algunos supusieron malentendiéndolo, sino aquello con lo que el alma se mantiene en calma y equilibrio, sin sufrir ninguna perturbación por temor o por superstición. La llama también bienestar y le da muchos nombres"; (Vid. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit.* IX, 45. p. 477) entre ellos, *ataraxia/ ἀταραξία*. Tranquilidad que conquista el sabio, manteniéndose al margen de los compromisos políticos, pues, "el sabio no debe obedecer a las leyes, sino vivir libremente". (Vid. CORNAVACA, Ramón. *Filósofos Presocráticos. Fragmentos*. t. II. Fr. 253. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, 2009. p. 479), evitando el matrimonio y también los hijos.
Sobre la mujer, decía: "que no se ejercite en el discurso; en efecto, (es algo) terrible…Ser gobernado por una mujer sería el último ultraje para un varón…La mujer es muchas veces más aguda que el varón para pensar mal…Hablar poco es un adorno para la mujer; y algo bello es también la sencillez del adorno". (Vid. *Ibid.* Frs. 110-111-272. pp. 387-493).
Y con respecto a los hijos, señalaba: "A los hombres les parece que por naturaleza y por una especie de antigua institución el tener hijos es una de las cosas necesarias. Y esto es evidente también en los demás animales…, pero el hombre se ha acostumbrado a considerar que de las descendencia proviene una especie de provecho…No me parece que sea necesario tener hijos; en efecto, en el tener hijos veo que hay, por una parte, muchos y grandes peligros, y por otra, muchas aflicciones pero pocas prosperidades, y éstas menudas y débiles…Quien tiene necesidad de procurarse un hijo, me parece mejor que lo (adopte) de uno de los amigos. Y él tendrá un hijo tal como quiera…En cambio, si uno lo procura de sí mismo, hay muchos peligros: en efecto, es necesario servirse del que eventualmente nazca". (Vid. *Ibid.* Frs. 274, 278-276 & 277. pp. 495-496).
Demócrito que paseó por este mundo solitario a través de una larga existencia, siendo un pesimista alegre y trágico, irónico y siempre sonriente, por lo que se le "etiquetó como «el filósofo que ríe (o riente)» –comenta W.K.C. GUTHRIE–, tentado a la risa por las locuras de la humanidad". (Vid. *Historia de la filosofía griega*. t. II. Editorial Gredos, S. A. Madrid, 1988. p. 395).
Postuló el materialismo atómico sin dejar de ser respetuoso de lo divino y misterioso, declarándose burlona e irónicamente opositor de las teorías platónicas sobre la inmortalidad del alma y de las utopías sociales, como griego tradicional y trágico. Oposición que le valió que el egregio director de la Academia, quisiera quemar sus escritos en bloque, "todos cuantos lograra reunir –relata DIÓGENES LAERCIO–, pero que Amiclias y Clinias los pitagóricos le disuadieron, diciendo que no obtendría ningún provecho; pues los libros estaban ya en manos de muchos. Y es verosímil. Pues Platón, que menciona a casi todos los filósofos antiguos en ningún lugar cita a Demócrito, ni siquiera donde debería contradecirle, evidentemente porque sabía que se enfrentaba al mejor de los filósofos". (Vid. *Ob. cit.* IX, 40. p. 475).

«teoría» político-religioso*,* como resultado de "*un pensar por conceptos* y, al mismo tiempo –observa Giovanni REALE– un investigar mediante mitos, vale decir, *un pensar por imágenes en simbiosis estructural y armónica"*[224].

Una *«teoría»* que Platón, el gran filósofo e insuperable escritor, pone en labios de su personaje Sócrates, usuario de diversas *«máscaras»*, que le permiten salir airoso de las distintas encrucijadas teóricas y prácticas que se le van presentando en su azarosa vida.

Sin embargo, de esas *«máscaras»* la apolínea-dionisíaca es la preferida; y, esta explicaría que el maduro PLATÓN –al igual que su viejo y antiguo amigo, Antístenes–, termine precisando que el *«intelecto»/ νοῦς* era el constituyente natural y esencial del ser humano; pero –y aquí está la profunda diferencia con su añejo y longevo camarada–, que, para alcanzar la *«virtud»,* era imprescindible vivir una *«conversión»/ περιαγωγή,* es decir*,* el *«volverse»* de *«todo el alma»,* hacia la luz y *«contemplación»* de lo divino, del Bien, origen de todo[225].

Más aún, el egregio y aristócrata ateniense, prescribe y exige que el poseedor de la *«teoría»* debe vivir en la visión del mismo Bien; es decir, ser consecuente en su *πρᾶξις/ acción* con su *«sabiduría»,* la *«verdadera»,* que indica e ilumina el único *«camino» de «salvación»* posible, en medio de tanto caos y desorden social y político.

Ahora bien, en el *«camino»* que el alma sigue en su esfuerzo por *«contemplar»* y vivir acorde con lo *«contemplado»* –dejando de lado y *«despreciando»* todo lo proveniente del mortal *«cuerpo»* y las inquietantes *«pasiones»* humanas–[226], vivirá también un progreso hacia un grado más elevado de *«ser»* y de *«virtud»*, la *«teórica»* y *«filosófica»,* inventada y propuesta –siguiendo a Pitágoras– por el genial Platón.

«Virtud» platónica, que significa *«huir»* de los males que están ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. "Por esta razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad –agrega el maduro autor de los *Diálogos*–, y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad"[227]. Y la recompensa que

---

224 Vid. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Editorial Herder, S.A. Barcelona, 2001. p.316.
225 Cf. PLATÓN. *Repúblic*a, VII. 518a-d. En: Diálogos. t. IV. pp.343-344.
226 Cf. PLATÓN. *Carta* VII. 344 a-d. En: *Diálogos*. t. VII. pp. 517-518.
227 Vid. PLATÓN. *Teeteto* 176 b. En: *Diálogos*. t. V. p. 244.

le espera al mortal humano, al final del *«camino»* –al decir de PLATÓN–, es la *«salvación»* y la *«felicidad»* eterna; la inmortalidad para el alma, lo *«divino»* en el mortal, efímero y desdichado humano.

Quizás por estas encantadoras *«teorías»* y *«especulaciones»*, muy ajenas al pensar y temperamento griego y trágico de Antístenes, hayan sido ocasión de más de un escrito crítico que lamentablemente no se ha conservado, quedándonos únicamente las referencias y *anécdotas/ χρεῖαι* que ha recopilado DIÓGENES LAERCIO. Así por ejemplo, cuenta el citado autor que, Antístenes "durante un desfile vio a un caballo que piafaba con estruendo y dijo a Platón: «A mí me parece que tú también eres un potro jactancioso». Eso es también porque Platón elogiaba de continuo al caballo. En otra ocasión fue a visitarle estando enfermo y, al ver la palangana donde Platón había vomitado dijo: «Aquí veo tu bilis, pero no veo tu vanidad/ *χολὴν μὲν ὁρῶ ἐνταῦθα, τῦφον δὲ οὐχ ὁρῶ*»"[228].

Sin embargo, de lo que no cabe duda es que, en el año 366 a. de C. después de una larga, fructífera y noble vida de 84 años, Antístenes, que hizo cuanto pudo –tal como recomienda Constantinos Petros CAVAFIS, el poeta contemporáneo de pura cepa griega–[229] por permanecer en el *«camino»* que se trazó, enfermó y luego de algunas semanas de padecimientos –que soportaba y superaba con una cierta debilidad, según refiere Diógenes Laercio, por apego a la vida–[230], falleció.

En esas achacosas circunstancias, ya anciano y finalizando su travesía por este mundo[231], recibió la visita de Diógenes de Sinope, que, como amigo, se ofreció a librarlo de los dolores de la enfermedad mostrándole un cuchillo. El *«austero»* e *«imperturbable»* filósofo le respondió: «De los dolores, dije, pero no de la vida»[232]. Respuesta que sintetiza toda su enseñanza y constituye su lección final; que, como suele

---

228 Vid. *Ob. cit.* VI, 7. p .281./ Cf. Cambridge. Harvard University Press, 1972.

229 En su poema titulado *"Cuanto puedas",* el *G@4*`H aedo* dice inspirado: «Aunque no puedas hacer tu vida como quieras,/inténtalo al menos/ cuanto puedas: no la envilezcas/ en el trato desmedido con la gente,/ en el tráfago desmedido y los discursos./ No la envilezcas a fuerza de trasegarla/ errando de continuo y exponiéndola/ a la estupidez cotidiana/ de las relaciones y el comercio/ hasta volverse una extraña inoportuna». (Vid. *Poesía completa*. Alianza Editorial. Madrid, 2011. p.101).

230 Vid. *Ob. cit.*. VI, 19. p .288.

231 Vale la pena evocar este otro poema *"Las almas de los viejos"* de Cavafis, en el que de manera muy precisa y elegante se refiere a esa venerable etapa de la vida, que no muchos tienen la fortuna e infortunio de experimentar. Dice así el poeta: «Dentro de sus viejos cuerpos agotados/ están las almas de los viejos./ Qué tristes son las pobres/ y qué hartas de la vida mísera que arrastran./ Cómo tiemblan por perderla y cómo la aman/ estas almas confusas y contradictorias/ que, tragicómicas se agazapan/ en su viejo y gastado pellejo.» (Vid. *Ob. cit*. p.142).

232 Cf. *Ibid*. VI, 18. p.287.

suceder, la hacen los auténticos filósofos de cara ante la muerte, aceptándola como algo inevitable y natural. Alguna vez se le preguntó cuál era la mayor dicha entre los humanos, dijo: «El morir feliz»[233].

Y se es *«feliz»* cuando uno ha vivido de acuerdo a sus propias convicciones, pues, la vida es hermosa y, aunque efímera y llena de desafíos, es lo mejor que nos ha pasado; vale la pena vivirla con sensatez y sabiduría, evitando el dolor y alcanzando la *ἀταραξία.* Ese estado de tranquilidad y felicidad consigo mismo, siguiendo su «*propio camino*» en este cosmos del que se declara ciudadano. *Ataraxia/ ἀταραξία,* que, por supuesto, logran pocos: los filósofos, en el sentido griego, tradicional y auténtico del término.

El *«gozo de vivir»* descubierto por los griegos nunca fue un regodeo de tipo profano –nos advierte Mircea ELIADE–, y así se expresó claramente en el vivir de Antístenes, en el que se reveló la bienaventuranza de existir, de participar –siquiera sea de manera fugitiva– en la espontaneidad de la vida y en la majestuosidad del mundo[234].

Los momentos últimos de vida de Antístenes son el epílogo de una vida trágica, griega en su sentir y pensar –sin las ambigüedades del maestro Sócrates–, que confirmaría las palabras del anciano sacerdote egipcio de Sais: "…Solón, Solón, ¡los griegos seréis siempre niños! –relata PLATÓN–, ¡no existe el griego viejo!..(pues), todos,…tenéis almas de jóvenes, sin creencias antiguas transmitidas por una larga tradición y carecéis de conocimientos encanecidos por el tiempo"[235].

Antístenes, como ha quedado expuesto, vivió en los momentos más aciagos de la cultura griega y en particular de la *πόλις* ateniense, esos que se advierten en las ciudades, como decía, cuando es imposible distinguir a los malos de los buenos[236]. La antigua cultura griega, estaba muriendo lentamente y pronto aparecería su sepulturero, Alejandro Magno. Él sería el creador del nuevo mundo que nacería en medio de lamentos y alegrías, y que en el futuro se conocería como *«cultura helenística».*

Este "nuevo mundo afectaba de dos maneras a los hombres. En su mayoría –advierten William TARN & George GRIFFITH–, se consideraban parte de él, pero

---

233 Cf. *Ibid*. VI, 5. p.280.
234 Cf. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. t. I. p.279. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1978.
235 Vid. *Timeo*, 22 c. En: *Diálogos*, t. VI. p.163.
236 Cf. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit.* VI, 5. pp. 280-281.

sentían que navegaban por mares desconocidos. A éstos, los estoicos les daban una carta de navegación. Pero una minoría sentíase oprimida y temerosa, y buscaba un escape; a éstos, Epicuro les señalaba un camino"[237].

Por mi parte, agregaría que, muchos otros no se sentían parte del *«nuevo mundo»,* pero consideraban que transitaban por *«caminos»* conocidos, aunque tiempo ha descuidados y abandonados. A estos, Antístenes les ofrecía un nuevo *«camino»*, un nuevo *«modus vivendi»,* por el que podían transitar, siguiendo su ejemplo, y lograr la completa *tranquilidad o imperturbabilidad/ ἀταραξία*, refugiándose mientras vivieran en sí mismos, sin tener una meta final ni trascendente, una vida sencilla y trágica.

Y aquí radicaría la diferencia más grande entre el cinismo –que tiene en Antístenes a su precursor mas no fundador–, el hedonismo de Epicuro y el estoicismo de Zenón.

El filosofar de Antístenes es la expresión lúcida, seria, disciplinada, recatada, alegre y consecuente de un hombre que quiere *«vivir»* y realizar de la mejor manera su condición humana; es decir, vivir *«virtuosamente»,* en un mundo decadente y herido de muerte que en cualquier momento le sobrevendrá de forma definitiva. En cambio, Epicuro les ofrece a los hombres de su época, *«consuelo»* y *«placer»* –siempre moderado–, en medio de tanto caos y desesperanza.

Zenón, por su parte, ofrece a los partidarios del *«nuevo mundo»* –de espacio ilimitado y de relaciones políticas completamente ajenas a la del estrecho marco de la *πόλις*–, una *«carta»* de navegación, un *«camino»*, para instalarse y ser parte de este *«nuevo orden»* –diseñado y construido por Alejandro Magno–, con alegría, entusiasmo y fervor religioso.

De ahí que, "el estoicismo no es –advierte Jean-Joël DUHOT–, una filosofía de consuelo para una época decadente, sino el pensamiento mayor de un helenismo triunfante que traza un nuevo perfil del mundo y crea un inmenso espacio en el que su cultura, su arte y su pensamiento se ofrecen como modelo universal"[238].

Una filosofía que se ofrece como *«guía»* de vida, como una linterna que alumbra el *«camino»* seguro hacia la felicidad, un *«camino»* que viene del Padre e indica el

---

[237] Vid. *La civilización helenística*. FCE. México, 1982. p. 246.
[238] Vid. *Epicteto y la sabiduría estoica*. José de Olañeta Editor. Barcelona, 2003. p.13.

retorno a Él. "Aceptemos, pues, solícitos y alegres sus órdenes –recomienda SÉNECA–, sin apartarnos del curso de esta obra bellísima a la cual están vinculados nuestros sufrimientos. Y hablemos a Jupíter, que guía el timón de la gran nave del mundo, con aquellos versos tan expresivos de nuestro Cleantes, que el ejemplo de nuestro elocuentísimo Cicerón nos permite admirar en nuestra lengua…: «Condúceme, oh Padre, oh dominador del soberano cielo,/ dondequiera te plazca: obedeceré sin demora;/ aguardo diligente. Si no quisiese, te seguiría entre quejas,/ y siendo malo, tendría que hacer aquello que el bueno soporta de buen grado./ Los Hados conducen al bien dispuesto; pero al que gruñe lo arrastran»"[239].

[239] Vid. *Cartas morales a Lucilio*. t. II. Carta CVII. Ediciones Orbis, S.A. Buenos Aires, 1984. pp. 141-142.

CAPÍTULO III

DIÓGENES, EL AUTÉNTICO *«CÍNICO»*

Después de la finalización de la Guerra del Peloponeso en el 404 a. de C. se sucedieron una serie de conflictos internos entre las *πόλεις* griegas, con las sucesivas hegemonías espartana, tebana y ateniense. Finalmente, Macedonia, bajo el mando de Filipo II, a partir del año 359 a. de C. va a imponer su preponderancia y ordenamiento político entre los griegos, que se afianza en el 338 a. de C. cuando en la batalla de Queronea, la orgullosa y linajuda *πόλις* de Atenas, vencida y humillada, pierde para siempre su autonomía y autarquía.

Isócrates –el ateniense más connotado del momento–, ese mismo año muere después de noventa y ocho años de vida, sin haber podido lograr formar la élite necesaria para tratar de prolongar la existencia de la venerable y amada Atenas[240].

---

[240] Isócrates (436-338 a. de C.), fue un maestro de retórica y elocuencia, y filósofo en el sentido del saber que buscaban los sofistas, en particular, los de la primera generación. Un maestro, que se convirtió con el correr de los años en el genuino *«padre del humanismo»* y el verdadero educador de la Grecia del siglo IV y, después de ella, del mundo helenístico primero, y romano posteriormente.
Él hizo de la retórica, en su escuela fundada en el 393 a. de C. –siguiendo el ejemplo de Protágoras–, un saber práctico y ético; es decir, no solo se trataba de enseñar lo que es la *«virtud»,* entendida como *«mesura»* y *«prudencia»,* sino que hay que vivirla y realizarla en las acciones o los hechos. A diferencia de Platón, Isócrates sostenía que, el hombre *«verdaderamente cultivado», «culto», «educado»* o *«virtuoso»,* es quien tiene el don de *«acertar»*, mediante una *«opinión»* justa en la solución adecuada a algún problema práctico, individual y de convivencia social.
Por esta razón, para él, la educación, no consiste en la acumulación de simples conocimientos profesionales de una o diversas especialidades, "sino que versa sobre las fuerzas que mantienen en cohesión la comunidad humana. Estas fuerzas son las que se resumen en la palabra *logos*. La cultura superior es la que educa al hombre por el lenguaje así concebido –advierte Werner JAEGER–, es decir, por el lenguaje como palabra pletórica de sentido, referida a los asuntos que son fundamentales para la vida de la comunidad humana y que los griegos llamaban *«los asuntos de la pólis»*". (Vid. *Paideia*. FCE. México, 1985. p.935).
Persuadido de estos principios y fines, de inspiración sofista, "Isócrates, optó por formar a sus discípulos en la experiencia, en la práctica de la vida política –advierte Henri-Irénée MARROU–, prefiriendo enseñarles a forjarse una opinión razonable sobre las cosas útiles, en lugar de ponerlos en el trance de mesarse los cabellos en busca de la certeza en algunos temas perfectamente inútiles, como por ejemplo, el cuadrado del cubo o la clasificación dicotómica del pescador de línea. No se trata de remontarse al cielo de las Ideas ni de hacer malabarismos verbales sobre la base de paradojas: la conducta en la vida no exige ideas sorprendentes o novedosas, sino buen sentido probado, el buen sentido de la tradición". (Vid. *Historia de la educación en la antigüedad*. EUDEBA. Buenos Aires, 1965. p.108).
Así formó a algunos jóvenes, entre los que destacaron Eunomo, Lysiteidas, Calipo, Onéter, Anticles, Filónidas, Carmántidas y, sobre todo, el niño mimado, la gloria de la escuela, su querido Timoteo; grandes hombres, pero insuficientes para hacerse cargo y superar la difícil situación que vivía Atenas por esos años.
En su primera obra, en el discurso *Contra los sofistas*, se había manifestado expresamente en contra de ellos, y con toda seguridad contra los de su época, los de la segunda generación que habían tergiversado todos los principios y fines pedagógicos de Protágoras, mostrándose por encima de ellos, "como Fidias con respecto a los artesanos que modelan las figurillas de barro –comenta Werner JAEGER– o como un Parrasio y un Zeuxis comparados con los emborronadores de pinturas baratas". (Vid. *Ob. cit*. p.924). En este primer escrito, Isócrates puntualiza que, "nadie piense que yo digo que la justicia es cosa enseñable; pues, en general creo que no existe ciencia alguna que inspire la prudencia y la justicia a los que han nacido mal dispuestos para la virtud. Pero no dejo de creer que el estudio de los discursos políticos anima y ejercita muchísimo". (En *Discursos.* t. I. p. 164. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1979).

Demóstenes, otro hijo ilustre de Atenas, ferviente defensor de la *«democracia»* ateniense y enemigo implacable de Filipo II, condujo a su orgullosa y altiva ciudad a la ruina, "no a través de la traición…, sino por odio y un desdén muy arraigados. Sin duda creyó a pie juntillas –advierte Mary RENAULT– en lo que él mismo había dicho de Filipo: que era un bárbaro ebrio de poder cuya intención consistía en entrar a saco en Atenas y crear un estado de esclavos"[241]. Con sus intrigas y falta de tacto diplomático, precipitó el enfrentamiento con el poderoso ejército macedonio; y, en Queronea, en la que por primera y última vez probó la guerra, huyó abandonando su equipo de soldado de a pie. Días después, tuvo el descaro de pronunciar el *Discurso fúnebre* –como suelen actuar los líderes en las sociedades decadentes– en honor a los jóvenes caídos y consuelo de los padres sobrevivientes[242].

Isócrates, desde el 380 a. de C. que escribe *su Panegírico*, llama a los atenienses a retomar su lugar preponderante en el mundo helénico y les exige que sean respetuosos con sus tradiciones; sin embargo, al pasar los años las cuestiones políticas en Atenas se van deteriorando cada vez más. En cambio, en Macedonia desde la llegada al poder en el año 359 a. de C. de Filipo II, el orden y la armonía se venían imponiendo no solo en su reino sino en los del vecindario que el líder macedonio ha ido sometiendo. En el año 346 a. de C., Isócrates, desengañado de los suyos, reconoce a Filipo como el líder y salvador del mundo griego, y a diferencia de los atenienses que veían en el macedonio un signo funesto de la pólis, él lo proclama y reconoce como el único capaz de realizar el panhelenismo y marchar sobre los persas y bárbaros. "Afirmo que tú debes ser el bienhechor de los griegos –afirma el *μακρόβιος* y sabio retórico ateniense–, reinar sobre los macedonios y mandar sobre el mayor número posible de bárbaros. Si haces esto, todos te lo agradecerán, los griegos por los beneficios que recibirán, los macedonios porque los gobernarás como un rey, no como un tirano, y los demás pueblos porque, libres de la dominación bárbara, tendrán un gobierno griego…Nadie te daría consejos mejores que éstos ni más acordes con la realidad". (Vid. *Filipo*. En: *Discursos.* t. II. p. 163-164. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1980). Palabras que le deben haber causado gracia al refinado y a su vez implacable Filipo, que por supuesto tiene en mente someter también a la linajuda y orgullosa Atenas, condición necesaria para ordenar el mundo griego y marchar sobre los persas. Por otro lado, Isócrates, recibirá el mayor menosprecio de los suyos, azuzados por el *«demócrata»* Demóstenes; y, guardando silencio, esperando su oportunidad, Alejandro, va elaborando su magno proyecto: enterrar a la putrefacta *πόλις* y crear otra, con nuevos valores y divinidades, la *«helenística»*.

241 Vid. *Alejandro Magno*. EDHASA. Buenos Aires, 2004. pp. 41-42.

242 Demóstenes (384-322 a. de C.), nacido en Atenas en el seno de una noble familia, aunque tuvo el infortunio de perder a su padre cuando era niño, y luego tuvo una juventud muy difícil y estrecha económicamente, pues, fue estafado por sus administradores y quedó desconfiado y resentido de por vida. Una vez adulto, sus primeras preocupaciones fueron el poder recobrar algo de la riqueza familiar, querellando a los albaceas y en los tribunales fue ejercitándose en los vituperios e invectivas que con mucha facilidad lanzaría sobre sus enemigos personales o políticos. Como ciudadano ateniense, fue heredero del gran ideal de la *πόλις* y la radical *«democracia»* ateniense, y su último y formidable defensor. Demóstenes, estaba convencido que, Atenas era la ciudad *«ombligo»* del mundo civilizado y continuando con los prejuicios que años atrás desarrollara Pericles –expuestas en su *Discurso Fúnebre* y que transcribe TUCÍDIDES en su *Guerra del Peloponeso* II, 35-46–, Isócrates –en su exaltado *Panegírico,* 82-85 a la ciudad protegida por la diosa Atenea–, e incluso Platón –tal como aparece en el *Menéxeno,* 237a-249c, donde Sócrates rememora el extenso discurso compuesto por Aspasia–, defendía la superioridad ateniense; pues, únicamente bajo la hegemonía de Atenas se podría realizar el panhelenismo y salvar a Grecia, tanto de sus enfrentamientos fratricidas como de la peligrosa expansión político-religiosa aqueménida.
Por este ideal y esta razón, Demóstenes, casi toda su vida la dedicó a criticar a Filipo II de Macedonia, a quien le dirigiría desde el 351 a. de C. hasta Queronea, sus famosos discursos conocidos como *Filípicas.* En estos, buscó siempre denigrar a Filipo y los macedonios, por ejemplo, entre tantos párrafos en ese sentido, podemos citar el siguiente: "Filipo…, no sólo no es griego ni relacionado con los griegos por ningún lazo de unión –afirma el demócrata DEMÓSTENES– sino incluso ni siquiera bárbaro procedente de algún lugar del que se pueda decir con honor que se procede, sino una ruina de macedonio, oriundo de un país en el que antes ni comprar un esclavo diligente era en absoluto posible". (Vid. *Tercera Filípica*, 31. En: *Las Filípicas*. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid, 1998. p.108).
Después de la derrota de Queronea y pese a que tuviera una participación completamente denigrante, huyendo de la batalla –y que sería motivo para recibir una burla más del sarcástico Filipo–, a propuesta del Consejo fue elegido para pronunciar el *Discurso fúnebre* en honor a los caídos. En esta pieza retórica, DEMÓSTENES, precisa sus ya tradicionales prejuicios políticos como ateniense, afirma, por ejemplo: "…El noble nacimiento de estos varones es reconocido entre todos los hombres desde hace muchísimo tiempo…su linaje, se remonta hasta al de la patria en su totalidad, que en común les pertenece, de la cual se admite que son originarios…Ellos, una vez que llegaron a la edad viril, hicieron conocible su propia naturaleza no sólo a sus conciudadanos, sino también a la humanidad entera. Porque es principio de toda virtud, digo, la inteligencia, y su acabamiento es la hombría, y con la una se decide qué hay que hacer y con la otra se salva el proyecto aprobado. En estas dos cualidades estos varones mucho se distinguieron…Y siendo de tal condición por muchas razones, como es natural, no en la menor medida eran diligentes por causa de su régimen político...Ahora bien, es, tal vez, difícil aliviar con palabras los presentes infortunios; pero, es menester, no obstante, intentar dirigir nuestras almas hacia los argumentos que brindan consuelo, teniendo en cuenta

Solo después de muchos sinsabores y fracasos, Filipo de Macedonia –que si no hubiese engendrado a un genio, se le recordaría como el general y estadista más deslumbrante de la antigüedad, comparable a Julio César–, se encargará de estabilizar las relaciones entre las distintas *πόλεις* griegas y realizar la tarea pendiente del momento, el panhelenismo, bajo su liderazgo, hegemonía y voluntad única.

Alejandro, su magnífico heredero, años después, entre el 336-323 a. de C., transformará el mundo conocido, creando una nueva cultura, la llamada *«helenística»*[243].

---

que, habiendo engendrado varones de tal calidad y habiendo ellos nacido de otros semejantes, es hermoso que se nos vea soportar las calamidades con mayor decoro que los demás y ser los mismos cualquiera que sea la fortuna que experimentemos… Es penoso para un padre y una madre verse privados de sus hijos y estar desprovistos de los más íntimos sustentadores de su ancianidad; pero, por lo menos, es un honroso privilegio contemplar cómo ellos han adquirido a título oficial honores sin vejez y han sido juzgados merecedores de sacrificios y juegos inmortales". (Vid. *Discurso fúnebre*, 4, 17-18, 25, & 35-36. En: *Discursos políticos*. t. III. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1985. pp. 285, 292, 297 & 32-33).

Cuando Filipo es asesinado en el 336 a. de C. muchas de las *πόλεις* griegas se sublevaron contra la hegemonía macedónica; y, por supuesto, no podía faltar Atenas que con Demóstenes a la cabeza, exigían libertad, por lo que se tenía que aprovechar que Macedonia había caído en manos de un joven e incapaz príncipe como Alejandro. En el 335 a. de C., Atenas y Tebas, estaban en franco enfrentamiento con los macedonios. Alejandro personalmente se ocupó de sofocar la insurrección tebana y redujo a cenizas la ciudad de Tebas, enviando el mensaje a Atenas que si no se sometían correrían la misma suerte. La plebe ateniense, se allanó y más bien criticó a sus líderes por insistir en la desobediencia al poder macedonio. Alejandro, no atacó a Atenas, quizás por consejo de su maestro Aristóteles y más bien, continúo con sus planes de invasión al oriente.

Cinco años después, en el 330 a. de C., DEMÓSTENES continúa ocupándose de su odiado enemigo, así en su discurso de defensa titulado *Sobre la Corona*, entre otras cuestiones afirma: "…Filipo, contra quien estábamos en contienda, por el mando y el poder personal tenía vaciado un ojo, la clavícula fracturada, estaba lisiado de la mano y la pierna y siempre dispuesto a sacrificar cualquier parte de su cuerpo que la fortuna quisiera arrebatarle con tal de vivir con el resto rodeado de honra y gloria. Y, realmente, tampoco nadie se atrevería a decir que al que se crió en Pela, lugar oscuro, al menos entonces, y pequeño, le cuadrase que en su pecho brotasen tan altas aspiraciones como para desear el imperio sobre los griegos y meterse tal proyecto en la cabeza…". (Vid. Ob. cit. 66. En: *Sobre la Corona*. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid, 1998. p.196).

Por esos años, fue acusado de malos manejos económicos y encarcelado, pero escapó y vivió en Egina como exiliado durante varios años, desde donde no dejó de complotar contra el poder macedonio, representado en Atenas por el amigo personal de Aristóteles, y representante de Alejandro, Antípater. Sin embargo, al morir repentinamente Alejandro en junio del 323 a. de C., todas las *πόλεις* griegas se sublevaron y nuevamente Demóstenes, el *«demócrata»* por excelencia, regresa a Atenas para dirigir la insurrección. Después de algunas batallas victoriosas, los griegos pierden a su formidable comandante Leóstenes; y su sucesor fue vencido en Cranon en agosto del 322 a. de C. –como quien dice en el aniversario de Queronea–, por las fuerzas macedonias reorganizadas después de la inesperada muerte de su líder. Los atenienses capitularon y entregaron a los caudillos de la *«rebelión»*, entre ellos, Hipérides e Himereo, que fueron ejecutados por los macedonios en Cleonas. Demóstenes, sin embargo, siempre rápido y astuto para salvar el pellejo, "había entretanto buscado asilo en el altar del templo de Poseidón de la pequeña isla de Calauria. Allí fue rodeado por los espías del enemigo –señala Werner JAEGER– y se mató con una dosis de veneno que había tenido escondido en su estilo…Su vida, había estado dominada por un supremo ideal, un ideal que ya no atraía a todos sus contemporáneos, pero al que era absolutamente incapaz de renunciar: el de su pueblo, el de su país, el de su libertad. En él manifestó por última vez el espíritu griego el poder latente de este ideal…". (Vid. *Demóstenes. La agonía de Grecia*. FCE. México, 1986. p. 243).

243 A la muerte de la cultura griega, Alejandro Magno no solo se convertirá en su sepulturero, sino que se encargará de crear una nueva cultura, la llamada *«helenística»*. Esta fue el resultado de un sincretismo cultural y el primer experimento de *«globalización»*, concebido y llevado a cabo por el joven discípulo de Aristóteles, que, por supuesto, no dejó de ser un proyecto mucho más desmesurado que el de Pericles, por la magnitud de la obra, la movilización y organización de millones de personas de diversas culturas y por el convencimiento del líder de no solo asemejarse a los dioses, sino proclamarse un dios entre los mortales. Motivos tuvo para llegar a tal desmesura o *ὕβρις,* la transformación que realizó fue tan rápida y tan profunda en un territorio tan extenso, y que "no fue, ni mucho menos, el resultado de una serie de coincidencias fortuitas –puntualiza Gustav DROYSEN–, sino, en la medida que poseemos datos para opinar acerca de ello, obra de la voluntad y producto de un plan consciente y consecuentemente desarrollado… En Alejandro consumose el antropocentrismo del paganismo helénico: un hombre fue erigido en dios. Suyo, del dios, es el reino de este mundo, en que el hombre se ve elevado hasta la más alta cumbre de lo finito y en que la humanidad se humilla ante él para adorar a quien no es más que un mortal entre mortales". (Vid. *Alejandro Magno*. FCE. México, 1988. p. 413 & 419).

Alejandro con sus medidas político-religiosas y la *«globalización»* que organizó, con el correr de los años logró superar los prejuicios griegos y atenienses; pues, su empeño máximo fue unir a todos sus súbditos en una gran hermandad en una armonía fraterna y universal; siendo "el primero en rebasar las fronteras nacionales y en considerar –aclaran William TARN & George GRIFFITH– aunque imperfectamente, una hermandad del hombre en la que no habría griegos ni bárbaros". (Vid. *La civilización helenística*. México, 1982. FCE. p.62. / Cf. PLUTARCO. *Vidas paralelas*, t. III. "Alejandro", LXX-LXXV. Barcelona, 1959. Editorial Iberia, S.A. pp. 295-296, 350-354. & GARCÍA GUAL, Carlos & ÍMAZ, María Jesús. *La filosofía helenística.* Madrid, 2008. Editorial Síntesis, S.A. pp. 20-21).

«Globalización» y *«sincretismo»* cultural que con el transcurrir de los años y siglos producirá diversas manifestaciones con el mismo fin ecuménico y universalista, empezando por el proyecto romano del *Imperio*, y luego el *judaísmo* mesiánico de Filón de Alejandría para terminar con la victoriosa *Ciudad de Dios,* judeo-cristiana.

Ahora bien, Alejandro, para garantizar el desarrollo irreversible de su audaz proyecto de sincretismo cultural, tomó y realizó entre otras, las siguientes medidas y acciones: En la primavera del 327 a. de C., en Balj, celebró su matrimonio con Roxana –hija del barón sogdiano Oxiartes–, un matrimonio intercultural; y, ordenó que se seleccionaran a treinta mil muchachos nativos para el entrenamiento militar, sus armas serían macedonias y la lengua que hablarían sería la griega. Y, a comienzos del 324 a. de C. en Opis, en un banquete –de reconciliación con sus soldados y en uno de los momentos más críticos de la historia–, Alejandro oró por una *unión de corazones/ ὁμόνοια* entre los pueblos, y por una comunidad conjunta de macedonios y persas. (Cf. LAN FOX, Robin. *Alejandro Magno*. Barcelona, 2007. Acantilado, S.A. pp. 509-511 & 680-681./ RENAULT, Mary. *Alejandro Magno*. Buenos Aires, 2004. EDHASA. pp. 174-175. / TARN, William. & GRIFFITH, George. *Ob. cit.* p.62).

«Globalización» y *«sincretismo»* cultural que el historiador Nicholas HAMMOND comenta en los siguientes términos: "Este es el motivo verdadero por el que merece ser llamado «Alejandro el Grande»: porque no aplastó o desmembró a sus enemigos, como los romanos conquistadores aplastaron Cartago y Molosia y desmembraron Macedonia en cuatro partes, porque no explotó, esclavizó o destruyó a las poblaciones nativas del mismo modo que el «hombre blanco» ha hecho con tanta frecuencia en América, África y Oceanía; por el contrario, consiguió crear, aun cuando sólo durante unos cuantos años, una comunidad supranacional capaz de vivir en paz interior y desarrollar una concordia y una solidaridad de las que, lamentablemente, carece nuestro mundo moderno".(Vid. *Alejandro Magno. Rey, general y estadista.* Madrid, 1999. Alianza Editorial, S.A. pp. 382-383).

En este desenvolvimiento histórico de esta parte del mundo unida por el mar Mediterráneo, Roma, poseedora de un espíritu más práctico y con una escrupulosa observancia de la *pietas* religiosa, se encargará de fundar el *Imperium* y completar lo iniciado por Alejandro: la idea del *"universalismo".* El *Fatum* de Eneas fue ese, instaurar una Roma universal y eterna, abierta al infinito, porque así sonaba la sentencia de Júpiter que había escuchado y transcrito Virgilio: *«His ego nec metas rerum nec tempora pono: Imperium sine fine dedi»/«Yo no les fijo límites en el espacio ni en el tiempo: les he dado un Imperio sin fin».* (Vid. *La Eneida*, I, 278-279. Fondo Editorial Universidad Católica Sedes Sapientiae. Lima, 2007.p.11).

A este respecto, las aclaraciones que hace Pierre GRIMAL son de mucha utilidad para la comprensión del desenvolvimiento histórico de la aventura humana, pues el *Imperio* y la política romana, profundamente religiosa, "era experimentado como una ordenación querida y garantizada por el dios del Capitolio, … el orden querido por el dios… es necesario que sea inmutable…Pero (y esto es una innovación inmensa y una originalidad profunda del espíritu romano) –añade el docto y atildado francés–, este estado del universo no es el resultado de la violencia que haría perdurar la fuerza de los vencedores, sino que nace de la palabra dada, de un compromiso contraído de una vez por todas, tanto por los propios ciudadanos entre sí como por los pueblos vecinos en relación con Roma, por medio del cual unos y otros renuncian a la violencia. Paradójicamente, el *Imperium romanum* expresa una voluntad de paz". (Vid. *El Imperio romano*, pp.15-16). Y en un bello libro dedicado a la cultura romana, Pierre GRIMAL puntualiza: "L'imperium…Divin dans son essence, chargé par lui-mēme d'un «dynamisme» qui confère à qui le possède une efficace exceptionalle, il est la source de toute action politique". (Vid. *La civilisation romaine*, p. 128).

Para mediados del siglo II después de C., los romanos habían cumplido la descomunal tarea que les fuera encomendada por la divinidad en la manifestación de Júpiter: han unificado al mundo conocido por ellos y unido de manera natural por el mar Mediterráneo. Pero también han pagado su costo y hallábanse exhaustos por lo que vivirán un largo período de decadencia hasta su muerte a mediados del siglo V.

Sin embargo, Roma y su *Imperium* al profundizar lo iniciado por Alejandro y la cultura helenística, han ido "desarrollando los elementos para una unificación más alta y verdadera en lo religioso: el sentimiento de la finitud y la impotencia –observa agudamente Gustav DROYSEN–, la necesidad de la penitencia y la consolación, la fuerza de la más profunda humildad y de la exaltación hasta la libertad en Dios; los siglos del helenismo fueron siglos de desdivinización del mundo y de los corazones, de extravío y de desconsuelo, en que empezó a sonar, primero imperceptible y luego cada vez más sonoro, el grito reclamando al Redentor". (Vid. *Ob. cit*. p.419).

Y en los mismos años iniciales del *Imperio* romano, la helenización del mundo judío se expresaría en dos proyectos que canalizarán su *mesianismo* ancestral; primero con la Teología de Filón de Alejandría y a los pocos años con la revolucionaria religión judeo-cristianismo y su peculiar Teología.

El aristócrata y helenizado judío Filón de Alejandría (20 a. de C.- 50 d. C.), no solo proclamó a Moisés como el filósofo por excelencia, sino también al pueblo judío –el *«pueblo elegido»*–, como el *pueblo filosófico* en máximo grado. Para tal fin, interpreta el nombre de Israel como *«el que ve a Dios»,* el más honroso de todos los bienes, privados y públicos; pues, el *«ver»* más allá del simple *«escuchar»* como sucedió con los griegos, lleva necesariamente a la *theoría* y *contemplación* de lo divino y la verdad. Y, por otro lado, el pueblo judío –al decir de FILÓN–, es el *pueblo libre* por excelencia. El israelita es en forma especial, libre por naturaleza, por haber sido creado así por Dios y porque es obediente al único y verdadero Dios. Ser esclavo de Dios es ser libre –remarca Filón–, liberarse o apartarse de Dios es ser esclavo. Con estas dos ideas de procedencia griega, Filón muy audaz y astutamente, presenta a los judíos como el pueblo portador de un *«principio de esperanza»,* que de realizarse siempre y cuando los pueblos del mundo sigan y obedezcan a los judíos, no solo lograrán la *virtud* sino la instauración de un *orden ecuménico,* armonioso y en paz para todos sus variados integrantes. (Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA. *Embajada a Gayo*. En *Obras Completas*. t. V. Editorial Trotta, S.A. Madrid, 2009. pp. 235-301).

Por su parte, el judeo-cristianismo entrará en el escenario de la historia proclamando que el esperado Redentor –tal como lo subraya Gustav Droysen–ha llegado en la persona de Jesús de Nazaret –Dios encarnado y Verdad revelada–, que predicaba la *«Buena Nueva»* o *«Buena Noticia»* de Dios en los siguientes términos: "El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca, convertíos y creed en la Buena Nueva". (Vid. *Marcos*, I, 15). Se inauguraba, pues, con Él, una nueva etapa: la del advenimiento del reino de Dios que solo se conseguirá si se profesa la *«fe»* en esta nueva y revolucionaria religión, que es portadora de la Verdad y es el único e indubitable *«camino»* de salvación, difundido por los apóstoles de Jesús a través del *«Evangelio»,* que es la palabra que mejor encierra sus enseñanzas, y que no satisfacen la de *«Buena Nueva»* o *«Buena Noticia».*

El término *«Evangelio»,* era usado por los emperadores romanos, "que se consideraban señores del mundo –aclara Joseph RATZINGER–, sus salvadores, sus libertadores. Las proclamas que procedían del emperador se llamaban *«evangelios»,* independientemente de que su contenido fuera especialmente alegre y agradable. Lo que procede del emperador –ésa era la idea de fondo– es mensaje salvador, no simplemente una noticia, sino transformación del mundo hacia el bien. Cuando los evangelistas toman esta palabra –que desde entonces se convierte en el término habitual para definir el género de sus escritos–, quieren decir que aquello que los emperadores, que se tenían por dioses, reclamaban sin derecho, aquí ocurre realmente: se trata de un mensaje con autoridad que no es sólo palabra, sino también realidad. En el vocabulario que utiliza hoy la teoría del lenguaje se diría así: el Evangelio no es un discurso meramente informativo, sino operativo; no es simple comunicación, sino acción, fuerza eficaz que penetra en el mundo salvándolo o transformándolo…Y aquí se manifiesta la palabra de Dios, que es palabra eficaz; aquí se cumple realmente lo que los emperadores pretendían sin poder cumplirlo. Aquí, en cambio, entra en

Esta fue su grande e inmortal hazaña. "Alejandro ha sido el más bello héroe individual. Él fue causa de que el mundo griego se difundiera por toda el Asia –sentencia Wilhelm Friedrich HEGEL–,…La grandeza y el interés de su obra estaba en proporción con su genio, con su peculiar individualidad juvenil, individualidad que no hemos vuelto a ver con tal belleza al frente de una empresa análoga. Pues en él no solo se hallaban reunidos el genio estratégico, el mayor denuedo y la máxima valentía, sino que todas esas cualidades estaban realzadas por una bella humanidad e individualidad… La obra de Alejandro era tan necesaria como solo posible por una individualidad semejante…No debemos censurarle porque haya derramado la sangre y la guerra por el mundo. A guerra y sangre hay que llevar a cabo la obra, cuando se trata de la historia universal; lo que importa aquí es el concepto"[244].

Una hazaña que en diez años de audaz, disciplinado y arduo trabajo, transformó para siempre el mundo de la cuenca del mediterráneo; "transformación que no fue –advierte Gustav DROYSEN–, ni mucho menos, el resultado de una serie de coincidencias fortuitas, sino, en la medida que poseemos datos para opinar acerca de ello, obra de la voluntad y producto de un plan consciente y consecuentemente desarrollado"[245]. Gesta meticulosamente concebida y realizada de manera tan segura que, "si alguna vez la Historia da la impresión de que la guía la mano del Todopoderoso –destaca Jacob BURCKHARDT–, es al observar a este hombre inconmensurable. La empresa de historia universal que le llevó a franquear las fronteras es demasiado gigantesca para que podamos negarnos a reconocerlo"[246].

---

acción el verdadero Señor del mundo, el Dios vivo". (Vid. *Jesús de Nazaret*. Editorial Planeta Colombiana, S.A. Bogotá, 2007. pp. 73-74).

Con el triunfo del judeocristianismo y de la *ἐκκλησία καθολικός*/ *Iglesia Católica* a mediados del siglo V. d. de C., se entronizará y consolidará definitivamente la idea del *«universalismo»*, tal como significa la palabra *καθολικός*, y con ella, la idea de la «*Historia universal*» y la del «*progreso*» en el pensar sobre la historia y el desenvolvimiento de la humanidad se abrió paso por primera vez.. "La Historia de la Humanidad como unidad de fin y el valor histórico universal de cada suceso temporal –advierte Hans FREYER–, son productos de la metafísica cristiana de la Historia y han hecho posible la idea de la Historia universal". (Vid. "*Los sistemas de la Historia universal*". En *Historia Universal*. t. I. Espasa-Calpe, S.A. Madrid, 1950. p.28. / Cf. LÖWITH, Karl. *El hombre en el centro de la historia*. Editorial Herder, S.A. Barcelona, 1998. pp. 123-162).

Y fue San Agustín, la mano más firme que trazó las líneas maestras de esta interpretación de la historia humana en su *Ciudad de Dios*, y él como obispo de esta Iglesia Católica, se encontraba en una institución que supo afectar y llegar a más personas y en unos niveles de su ser más profundos de lo que jamás lograron hacer las majestuosas pero distantes estructuras del Imperio Romano. El cristianismo supo movilizar los corazones de los hombres sin distinción de las condiciones sociales, creando una lealtad nueva hacia un Imperio mayor e invisible, el de Dios, (Cf. BROWN, Peter. *Agustín.de Hipona*. Acento Editorial. Madrid, 2001. pp. 501-504 & MOMIGLIANO, Arnaldo. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Alianza Editorial, Madrid, 1989. pp. 12-16).

Tiempo después, a seis siglos del nacimiento de Europa, de raíces profundamente cristianas, esta idea sobre la historia se difundirá e impondrá por todo el orbe en la *«globalización»* que iniciara a mediados del siglo XV la cultura europea moderna –que peligrosamente empezará a esbozar el proyecto globalizador con el lema: «*Saber es poder*», que devendrá en un «*imperialismo*» encomendado por la razón divinizada y descocada–, incluyendo esta vez a todos los habitantes del planeta Tierra y que en nuestros días ha terminado por hacer del mundo una aldea global, que soporta un profundo malestar cultural como consecuencia de los monstruosos sueños de la endiosada razón que han devenido en pesadillas.

244 Vid. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1980. pp. 490-491.

245 Vid. *Alejandro Magno*. México, FCE, 1988. p. 413.

246 Vid. *Historia de la cultura griega*. t. III. RBA Coleccionables, S.A. Barcelona, 2005. p. 241

Atenas, en medio de estos avatares y grandes cambios lo ha perdido todo, la estructura política que cohesionaba a la comunidad ha terminado por desmoronarse, y la pérdida no solo de la supremacía política sino también de la autonomía y la autarquía, acabó por completo con la vida cívica y su manifestación más peculiar y auténtica, la *«política»*.

En este aspecto, los griegos y atenienses en particular, ya no tienen nada que ofrecer, la *πόλις* –el sistema que implicaba, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los instrumentos de poder, de la palabra persuasiva, que los griegos divinizaron con el nombre de *Πειθώ*–[247], ya finalizó su efímero ciclo de existencia. Aunque, paradójicamente, Aristóteles, por esos años, acabe de realizar la magnífica exposición teórica sobre todo lo relacionado a la *πόλις,* en su *Política* y *Ética Nicomáquea*[248]; y Demóstenes, haya hecho todos los esfuerzos posibles para revitalizar y prolongar la vida de la *«democracia»* radical, cuyo origen se remonta al gobierno de Pericles.

De estos *«héroes»* de la espiritualidad griega, solo quedarán sus escritos, sin mayor importancia y vigencia en los años y siglos por venir; pues, la cultura y *Weltanschauung* que los inspiró y alentó, ya no existe.

---

247 Cf. VERNANT, Jean-Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*. Ediciones Paidós, S.A. pp. 61-62.

248 Aristóteles (384-322 a. de C.), al escribir la *Política* no sólo redactaría el tratado fundamental de la filosofía política, sino que buscaría racionalizar las equivocadas, prejuiciosas y xenófobas convicciones de los griegos, particularmente los atenienses. Así, en la mencionada obra, ARISTÓTELES, después de citar a Eurípides en estos términos: "…Por eso dicen los poetas: «justo es que los helenos manden a los bárbaros»", sentencia categóricamente*, "ὡς ταὐτὸ φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν/ entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza"*. (Vid. *Ob. cit*. 1252 b 9. En: *Política*. Madrid, 1997. Centro de Estudios políticos y constitucionales. p.2). Y, luego esboza sus argumentos a favor de la esclavitud que concluyen con estas palabras: "Cuál es la naturaleza del esclavo y cuál es su facultad resulta claro de lo expuesto; el que, siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo. Y es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión. Y la posesión es un instrumento activo y distinto". (Vid. *Ob. cit*. 1253 b – 1255 a. En: *Política*. Madrid, 1999. Editorial Gredos, S.A. pp.53-56).
Aristóteles cierra el tratamiento de tan delicado tema, presentando las objeciones que se hacen contra la esclavitud, y su conclusión es tajante: "…está claro, que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para éstos el ser esclavos es conveniente y justo". (Vid. *Ob. cit*. 1255 a3).
Por estas razones, Theodor GOMPERZ califica al estagirita de *«abogado de la esclavitud»* y no deja de comentar que no es fácil la tarea que ha tomado sobre sus hombros; y, sin embargo, "casi causa vergüenza reproducir la respuesta de Aristóteles a esta cuestión –comenta el estudioso alemán–, …cita convencido a Eurípides…No sé qué efectos esta declaración provoca en otras personas; en cuanto a mí, me deja perplejo. ¡Toda la humanidad, salvo los griegos, se ve destinada a la esclavitud, y sin duda a la esclavitud perpetua!". (Vid. *Pensadores Griegos*. t. III: *Aristóteles*. Editorial Herder, S.A. Barcelona, 2000 p. 343).
Sin embargo, el propio Aristóteles, pese a sus méritos personales y los servicios prestados a los atenienses –probablemente abogó ante Alejandro para impedir la destrucción de la altiva y orgullosa Atenas, así como también argumentó en su *Política* a favor y vigencia de la *πόλις/ ciudad-estado* y sus tradicionales valores, en medio de la lenta y dolorosa agonía de muerte que padecía–, nunca dejó de ser un *μέτοικος/ meteco, emigrante o extranjero*, con las limitaciones, molestias e incomodidades que conllevaba dicha situación –por ejemplo, estar impedido de ser el propietario de la casa donde vivía o del local donde impartía sus clases, entre otras restricciones–. Y al morir su egregio discípulo, tuvo que huir para salvarse del odio y desprecio del azuzado *δῆμος/ demos* ateniense que reivindicaba su *«democracia»* –desprestigiada, corrupta e inservible– siguiendo a su incapaz, desubicado y cobarde líder Demóstenes. (Cf. JAEGER, Werner. *Demóstenes*. FCE. México, 1986. pp. 237-243 & HAEFS, Gisbert. *Alejandro. El unificador de Grecia*. Editorial Sudamericana, S.A. Buenos Aires, 1995 pp. 9-31).

La gran Atenas de antes había, pues, pasado irremisiblemente a la historia. Sin embargo, no dejaría de ser el centro de la espiritualidad griega que se difundirá por los confines del mundo conocido para ellos. "El nombre de los griegos no se usa ya para significar el nombre de una gente o una nación –advertía ISÓCRATES, años atrás–, sino para demostrar el ingenio. Y más se llaman griegos a los que participan de nuestra instrucción que a los que tienen el mismo origen que nosotros"[249].

Así, Atenas, devino de potencia política a una potencia cultural y el ciudadano se transformaría en el portador del helenismo; "la filosofía, en su fobia y apartamiento del Estado, dio el ejemplo para todo ello. La primacía intelectual tenía ahora Atenas –remarca Jacob BURCKHARDT– más que nunca, ya que las ciudades jónicas habían perdido toda importancia para la vida intelectual, al igual que Corinto, Tebas, Argos y Esparta…Desde luego, en filosofía se sobrentiende que Atenas representaba el primer papel, y todos los filósofos que existían en Grecia tenían que llegarse allí por lo menos temporalmente"[250].

"Las flores frágiles del espíritu –sentencia Werner JAEGER– son perdurables e imperecederas"[251]; y, en el caso de Grecia y Atenas en particular, se cumple efectivamente; pues, sus exclusivas y magníficas creaciones espirituales como la *«filosofía»* y la *«poesía»*, perdurarán en el tiempo; pese a que sus creadores y el ambiente cívico que las amamantó, hayan ya desparecido físicamente.

Así tenemos que habiendo transcurrido sesenta y uno años de la desaparición física del egregio *«maestro»* Sócrates, su influencia en los asuntos filosóficos, se mantiene viva y vigente. Y ya han transcurrido más de cincuenta años de la muerte de Eurípides y sus representaciones teatrales aún se realizan aunque sea para un círculo muy cerrado, pues, la tragedia, sucumbió cuando se cortó el hilo que la unía a la *πόλις*, desaparecida.

Empero, el caso de Aristófanes, es muy peculiar. Hace cuarenta y siete años que falleció y, sin embargo, la comedia y su espíritu siguen vigentes, y algunas de sus obras –entre las que sobresalen *Las ranas, Las Tesmoforias, Pluto* y *La asamblea de las mujeres,* entre otras– resultan muy actuales como un verdadero *«espejo»* de su tiempo,

---

249 Vid. *Panegírico*, 250. En *Discursos.* t. I. p. 332. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1979.
250 Vid. *Historia de la cultura griega*. t. III. p. 169.
251 Vid. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. FCE. México, p. 381.

en las que de manera jocosa, burlona y satírica y, a veces, utilizando palabras soeces, se denunciaban los desmanes propios de la crisis que se vivía en la comunidad ateniense[252]

[252] Aristófanes (445-386 a. de C.), fue contemporáneo, aunque unos años menor de dos testigos de excepción del período de la Ilustración sofística, Sócrates y Tucídides; y, contemporáneo también, aunque de una generación anterior, de Jenofonte y Platón. Aristófanes es el primer escritor de comedias que conocemos y el primero que utiliza la risa, la mofa y la presentación de situaciones ridículas para criticar el ambiente de desconfianza, pérdida de fe e irreligiosidad creciente que se vivía en la Atenas del último tercio del siglo V a. de C-; y, su influencia se prolongará hasta finales del siglo IV. a. de C. Él, en sus escritos y representaciones, supo expresar y recoger la convicción y el sentimiento de las grandes mayorías que habían perdido el respeto a las creencias y costumbres tradicionales, ambiente que se asociaba a las especulaciones de los filósofos antiguos, particularmente con las novedades llevadas a Atenas por Anaxágoras y, la prédica relativista de los sofistas que concluía enfrentando al *νόμος / ley, uso* convencional con la *φύσις / naturaleza*, acrecentando la crítica a los dioses antropomórficos y tradicionales. "El verdadero protagonista de las piezas era la polis ateniense o, mejor dicho, el conjunto de los ciudadanos que podían reconocerse en tipos simbólicos como Diceópolis, Demo o Trigeo. A su vez, este conjunto ciudadano constituía el auditorio –advierte Luis GIL FERNANDEZ– y gustaba verse aludido directamente por el poeta, bien de manera colectiva, bien a título personal, en la ruptura de la ilusión escénica. De ahí que en las Leneas, a cuyas festividades teatrales asistían exclusivamente los ciudadanos de Atenas, el poeta tocara puntos de interés ateniense y que para las Dionisias, a las que venían forasteros en gran número, eligiera temas de alcance panhelénico. La relación entre el poeta cómico y su público era por ello más directa, más personal y familiar que la que mediabas entre este y el poeta trágico. La masa de espectadores acudía a las representaciones con ánimo de divertirse y de verse reflejada, colectiva e individualmente, en el espejo cóncavo de la trama y en los rasgos grotescamente exagerados de los protagonistas y de los personajes de repertorio". (Vid. *Aristófanes.* Editorial Gredos, S.A. Madrid, 2012. p. 151). Los antiguos por ese motivo, a la comedia creada por Aristófanes, "la denominaron *«espejo de la vida»* –nos recuerda Werner JAEGER–, en la eterna naturaleza humana y en sus debilidades. Pero la comedia es al mismo tiempo la más completa pintura histórica de su tiempo…Uno de sus valores inapreciables consiste en presentarnos conjuntamente el estado, las ideas filosóficas y las creaciones poéticas, en la corriente viva de aquellos movimientos. Así, dejan de aparecer como fenómenos aislados y sin relación entre sí y se ofrecen en la dinámica de su influjo inmediato dentro de la situación de su tiempo…Cuanto el poeta describe pertenece a un capítulo imperecedero: lo humano, demasiado humano. Sin aquella íntima distancia no sería posible semejante descripción. Constantemente lo real se disuelve en una alta realidad intemporal, fantástica o alegórica. Ello alcanza su mayor profundidad donde, como en *Las Aves*, se liberta, con despreocupada jovialidad, …y construye …un estado ilusorio…, todo es alado y libre y solo quedan las locuras y las debilidades humanas en su plena libertad, para que no falte la belleza de la risa, eterna, sin la cual no podríamos vivir". (Vid. *Paideia*. p. 325 & 335).
En *Las ranas*, presentada en las fiestas Leneas del año 405 a. de C., en palabras de Esquilo que crítica a Eurípides, llama a la generación de entonces vulgar, ladrona y desenfrenada por evadir sus deberes ciudadanos; y, que han aprendido del autor trágico, charlatanería, por lo que la ciudad está llena de escritores frívolos y amanerados, débiles por falta de gimnasia y ejercicios físicos. "…les enseñaste a ejercitarse en la charla y la cháchara/ que han vaciado las palestras y sacado lustre a los culos/ de esos jovencitos charlatanes; y a los de la Páralos persuadió/ a desobedecer a sus jefes. En cambio, en aquellos tiempos, cuando yo vivía,/ …¿De qué desgracia no es culpable? (¿No ha introducido celestinas, / y las que paren en los templos/ o bien yacen con sus hermanos/ o niegan que es vida la vida?/ Por estas cosas la ciudad/ de escribanillos se ha llenado,/ y bufones monos del pueblo/ que al pueblo siempre le engañan./Pero ya no llevan la antorcha/ por falta de gimnasia". (Vid. *Ob. cit*. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid, 2018. pp. 180-181).
Las Tesmoforias, presentada en escena en las Dionisias del año 411 a. de C., ARISTÓFANES, nuevamente pone en escena a Eurípides, quien es acusado por las mujeres de calumniarlas y por esta razón debe ser castigado, envenenándolo. El poeta trágico está preocupado y desesperado, recurriendo a un pariente que, disfrazado de mujer asista a la asamblea de las féminas para que lo defienda. Las mujeres están empoderadas y quieren hacer justicia contra todo aquél que se atreva a mencionar sus defectos. Al final, el poeta logra conciliar con las embravecidas mujeres. Una de las mujeres acusadoras, entre otras cuestiones, reconoce que no es por afán de notoriedad y poder que toma la palabra en la asamblea, sino que, "¿…en qué lugar no nos ha calumniado, con tal que haya espectadores, tragedias y coros, llamándonos adúlteras, locas por los hombres, borrachas, pura corrupción, gran desgracia para los varones? Hasta el punto que nuestros maridos, tan pronto como entran en casa…, nos miran con sospecha y se ponen a buscar si tenemos algún amante escondido… –sin embargo, agrega la mujer corifeo–, ya que todo el mundo dice de las mujeres mucho y malo: que para los hombres somos pura calamidad y todas las calamidades salen de nosotras: rencillas, peleas, enemistad feroz, resentimiento, guerra. Pero, vamos, si somos una calamidad, ¿por qué os casáis con nosotras, si de verdad somos una calamidad?". (Vid. *Ob. cit*. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid, 2014. pp.175-176 & 191-192). Palabras que van muy acorde con las de Praxágora –el personaje central de la *Asamblea de las mujeres*, presentada en el año 391 a. de C.–, que representa a las mujeres, que quieren tomar el poder y legislar, para sí revertir la desastrosa a la que han llevado a la *πόλις*, los insensatos y desvergonzados hombres que hasta ese momento se han irrogado los derechos de ciudadanía. Entre las medidas correctivas que se le ocurren a Praxágora es la de establecer el comunismo, "…de la ciudad voy a hacer una casa única, tirando los tabiques para hacerlo todo uno, para que puedan visitarse…no habrá juicios…y sólo los esclavos trabajarán la tierra…". (Vid. *Ob. cit*. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid, 2014. pp. 246 & 247).
Y en su última presentación *Pluto*, fechada en el 388 a. de C., de la que se desconoce en cuál de los dos festivales teatrales intervino y la suerte que tuvo en el certamen. En esta obra, ARISTÓFANES se ocupa de varios temas referidos al relajo de las costumbres y la falta de respeto a los dioses y las reglas de convivencia social. Hermes, se presenta en la casa de Crémulo y exige ser escuchado por todos: amo, esclavos, hijos y hasta la perra, a quienes les dice que, "…desde que Pluto, comenzó a ver de nuevo, nadie ya nos hace ofrendas/ a los dioses, ni incienso, ni laurel,/ ni pastel, ni víctima, nada de nada./ …Antes yo recibía de las tabernas/ todo tipo de bienes, no bien empezaba el alba/ pastel de vino, miel,/ higos secos, todo cuanto se espera que Hermes coma; / pero, ahora, reposo hambriento con los pies para arriba". (Vid. *Ob. cit*. 1113-1124. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, 2011. pp. 179-180). Y desengañado de los mortales humanos, que ni son capaces de salir airosos de la *pobreza – Penía–* ni guardar la debida mesura ante *Pluto –Riqueza–*, pues, todos son iguales a la hora de no respetar las buenas costumbres y valores morales. Crémilo, por ejemplo, de origen campesino, instalado en la ciudad y todos sus refinamientos ha perdido la mesura sobre los bienes materiales por culpa de *Pluto*; y, sin embargo, se presenta a sí mismo como un modelo de ser humano y ciudadano, en particular. Exclama, my seguro de sí mismo: "A mí, siendo un hombre piadoso y decente, / me iba mal y era pobre./…Si te agradan los modales de un hombre de palabra,/ respóndeme a mí…". Y dirigiéndose a Pluto,

y, se trataban asuntos considerados intocables sin máxima reverencia y con todas las ligerezas propias del ciudadano desconfiado y ligero de palabra[253]. Tal era el desorden que se vivía en Atenas que, se había puesto de moda –según cuenta ARISTÓTELES, el serio y obtuso partidario de la vigencia de la *πόλις*– y convertido en una costumbre admitir que se es un *«sinvergüenza»/ ἀναίδεια*[254].

En las cuestiones dialécticas y debates filosóficos, Antístenes, uno de los discípulos más connotados de Sócrates, hace veinte y seis años que dejó de deambular por las descuidadas e inseguras calles de Atenas, dejando un *«camino»* de salvación muy peculiar e individualista.

Platón, otro de los connotados seguidores del amado y enigmático *«filósofo»* –luego de haber dirigido exitosamente su *Academia* por espacio de cuarenta años–, no hace más de un lustro que partió hacia lo *«divino-misterioso»*, dejando tras sí una voluminosa obra escrita y algunos discípulos *«conversos»* que, en las actuales circunstancias de crisis –angustia y desesperación–, tendrán la magnífica oportunidad de difundir y tratar de realizar su peculiar proyecto político-religioso de *«salvación»/ σωτηρία* trascendental, ajeno a las tradiciones griegas que pronto empezarán a confundirse y extinguirse rápidamente en medio del descomunal sincretismo cultural organizado por Alejandro.

En medio de esos acontecimientos y cambios, período muy crucial en la historia de Grecia y el Oriente, en un ambiente de disolución y construcción, de angustia existencial, pues, el *«mundo había sido puesto al revés»,* vivirán y desarrollarán su particular filosofar Diógenes, Aristóteles, Epicuro, Zenón, Carnéades, entre otros, que responderán de distintas maneras a los cambios que se venían produciendo por obra del incomprendido hijo de Olimpia y Filipo.

---

invitándole a que entre en su casa, le dice: "Es que nunca te topaste con un hombre moderado./ Pero yo tengo más o menos siempre estos mismos modales;/ me alegro pues de ahorrar como ninguno/ y al contrario, de gastar cuando hay necesidad de ello". (Vid. *Ibid.* 245-250. pp. 179-180). Hasta aquí, este personaje, Crémilo, se parece mucho a Lisístrata y Praxágora, pues, afirman que todo lo que hacen no es por un interés personal sino para beneficio de la comunidad. Sin embargo, en el fondo y de manera real, son sumamente egoístas e hipócritas. Crémilo, no deja de ser tramposo, codicioso e irrespetuoso con los dioses, un verdadero exponente de la época de crisis que se vivía en el mundo heleno. Así le escuchamos decir: "Y tú Pluto, el más poderoso de todos los dioses, /ingresa aquí conmigo, adentro. Que ésta es la casa/que hoy tienes que llenar de riquezas, / honesta o deshonestamente. /…Y ahora entremos, que quiero que conozcas/ a mi mujer y a mi único hijo/ al que yo quiero más que a nada…después de ti. /… ¿No demuestra en verdad con esto que él honra la riqueza?/ Porque ahorrando, y no queriendo para nada gastar,/ corona a los vencedores con basura y así se guarda/ la riqueza para sí mismo". (Vid. *Ibid.* 230-232, 250-252 & 588-590. pp. 90-91 & 128)

253 Cf. ESCOHOTADO, Antonio. *El espíritu de la comedia*. Editorial Anagrama, S.A. Barcelona, 1991. pp.14-15.

254 Cf. *Retórica*. I, 15. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2005. pp. 133-134.

Ahora bien, de todos estos personajes o filósofos, me ocuparé en este capítulo de Diógenes de Sinope, discípulo de Antístenes, que seguirá el singular *«camino»* de su disciplinado «maestro», pero, superándolo en tanto optará por radicalizar el ejemplo de su venerable antecesor, tomando una ruta y un *«camino»* que lo convertiría en el auténtico fundador del *«cinismo»*, del que quiere vivir a lo *κυνικός/ «perruno»,* sin vergüenza alguna, renunciado a la cultura humana y todas sus refinadas creaciones.

Mi intención es resaltar en el filosofar y pensar de los cínicos, particularmente en el quehacer de Diógenes, la *«palabra»* o la *«voz»* del desilusionado, del desengañado o del desesperanzado; la *«palabra»* trágica y comediante del hombre griego –y no de cualquiera, sino del más sobresaliente, refinado, sensible y des-mesurado– que asiste a la muerte y sepultura de su magnífica cultura, la de la *πόλις*.

Triste y amargo sino que irremediablemente se cumple, de acuerdo a la voluntad del dios que *«vive»* y *«habla»* en Delfos, y del que no escapa ninguna cultura o creación humana, mortal. Situado en esta trágica e inevitable circunstancia, Diógenes, al igual que su predecesor, buscará –sin perder su condición de *Homo religiosus*–, la *«salvación»*/ *σωτηρία,* pero de una manera muy singular: despojándose de la *«máscara»/ πρόσωπον* humana-cultural se quedará en medio de la calle con la apariencia de animal –nuestra primera y natural condición–, la del *«perro»/ κύων,* vagabundo y salvaje, afirmando pletórico de vida que ese es el único requisito para alcanzar la *ἀρετή/ «virtud»* y la *«felicidad»/ εὐδαιμονία.* Veamos.

3.1. Diógenes, trágico y autor de tragedias.

Διογένης/ Diógenes[255], nació en el 412 ó 404 a. de C. en Sinope, una colonia jonia muy helenizada del mar Negro, y una ciudad costera ubicada al norte de lo que actualmente es Turquía. De su familia se conoce muy poco, el único dato que se ha transmitido, en diversas versiones, es el siguiente: Fue hijo de Olimpíade e Hicesio,

[255] El estudio de Diógenes al igual que el de Antístenes, resulta sumamente difícil por el estado de la documentación. Nada o casi nada de sus escritos se han conservado. Conocemos de él por anécdotas y dichos que se han conservado, gracias, básicamente al escrito de Diógenes Laercio, *Vidas de los ilustres filósofos,* libro VI, en especial los párrafos doxográficos 20-79, donde es presentado probablemente siguiendo las pautas de otros eruditos helenísticos, como el discípulo más importante de Antístenes. Otras referencias de Diógenes nos la ofrecen las versiones de autores de tendencia epicúrea, estoica o algunos padres de la iglesia cristiana, y algunos escritos de Luciano de Samósata, entre otros que en su momento citaré.
En nuestra época debemos mucho a la *Historia del cinismo* de Donald DUDLEY, publicado en inglés por primera vez en 1937; los estudios realizados por Gabriele GIANNANTONI y su monumental obra *Socraticorum Reliquiae*, en especial los volúmenes II-III,; las referencias, comentarios y notas de esta obra que ha realizado la helenista argentina Claudia MÁRSICO, publicando *Los Cínicos*, en el 2019; y, la antología dedicada a los cínicos, particularmente a Diógenes, editada por BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile en el año 1996; entre otros estudios contemporáneos que iré citando en tanto me brinden información para los fines de la presente investigación.

Hicesias o Hicetas, su padre era un banquero que tenía a su cargo la banca estatal, pero, habría falsificado la moneda; delito que le costaría el exilio al que arrastraría a su joven hijo. Otros dicen, que fue el propio Diógenes –obedeciendo la *«voz»* del oráculo de Delfos–, quien se encargó de falsificar la moneda y, al ser descubierto, fue desterrado; y, otros afirman que se exiló por propia voluntad, asustado[256].

Ahora bien, cuál de las versiones es la que más se ajusta a los hechos, nunca lo sabremos y solo cabe referirnos a lo sucedido. Todas las fuentes y versiones coinciden en señalar que Diógenes, en algún momento de su vida –probablemente ya joven de más de veinte años–, como resultado del *«exilio»*[257] se quedó sin comunidad política y estaría condenado a vivir por siempre en la condición de *μέτοικος/ meteco* o *extranjero/ ξένος*, y jamás podrá recuperar u obtener la *«ciudadanía»* en cualquiera de las *πόλεις* que visitó como Tebas, Esparta, entre otras; y, en las que permaneció por algunos años, como la de Atenas –ciudad muy atrayente, pero orgullosa y prejuiciosa[258]–, y Corinto.

En cuanto a que Diógenes haya falsificado *τὸ νόμισμα/ la moneda*, por haber escuchado la *«voz»* del dios de Delfos, es una versión que encaja con su naturaleza y personalidad *«des-mesurada»*, muy propia del *«maniático»* –en sentido religioso y tradicional, es decir, del *«poseído»* a través de la *μανία/ locura,* el don que otorgan los dioses, Apolo-Diónisos[259]– y, que está presente a manera de tópico en la vida de los

---

256 Cf. DIÓGENES LAERCIO. *Vidas de los filósofos ilustres*.VI, 20-21. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2007. pp. 288-289.

257 Para entender mejor la trascendencia del *«exilio»* que le tocó vivir a Diógenes, ya sea por voluntad propia o arrastrado por la insensatez de su padre, es conveniente recordar que la *πόλις*, no solo es el referente esencial para el individuo, sino que representa toda una voluntad colectiva de la máxima actividad y potencia, que cuida y educa por siempre. Y educa con mucha fuerza para moldear al ciudadano. Posee rasgos violentos. "Hacia fuera, la polis –advierte Jacob BURCKHARDT–, a pesar de todas las alianzas, etc., se halla generalmente aislada, y muy a menudo en lucha vital con sus vecinas, y ya sabemos que en la guerra imperaba un derecho implacable. En el interior, es terrible para el individuo cuando éste no se entrega por entero. Sus medios coercitivos, de los que hace un uso generoso, son la muerte, la atimia y el destierro…". (Vid. *Historia de la cultura griega.* t. I. Editorial RBA, S.A. Barcelona, 2005. p. 119).

258 Aquí cabe recordar y tener presente que los griegos, y particularmente los atenienses, para mediados del siglo V a. de C., desarrollaron la creencia de ser lo más noble de la humanidad y que el resto de culturas eran bárbaras, nacidas para servirles como esclavas a los ilustres y civilizados griegos, más aún atenienses. En pleno auge de la democracia, a propuesta de Pericles, en el 451 a. de C., la asamblea decidió restringir los derechos de ciudadanía y los consiguientes beneficios únicamente a los hijos de padre y madre ateniense. (Cf. ARISTÓTELES. *Constitución de los atenienses*. 26, 4. Madrid, 1984. Editorial Gredos, S.A. p. 118). Pericles, sin lugar a dudas, fue el que prolongó y fortaleció un espíritu ya existente en la época aristocrática, pero esta vez más peligroso por el hecho de ser compartido entre todos los miembros del *δῆμος/ demos*. Gracias a su prestigio y reconocimiento como líder, Pericles persuadió, convenció y organizó a los atenienses para participar de ese sentimiento de poder desmesurado que lo embargaba, recurriendo, como les recuerda en su célebre *Discurso fúnebre,* al orgullo de pertenecer desde siempre a esa tierra, es decir, ser *αὐτόχθονες/ autóctonos o indígenas* y, en el sucederse de las generaciones haberse mantenido libres gracias a su valor convertirse así en un ejemplo para Grecia. Esta creencia y prejuicio ateniense se prolongará hasta finales del siglo IV a. de C., como se puede comprobar por las referencias que tenemos de Eurípides, Isócrates, Esquines, Demóstenes y Aristóteles, entre los más destacados.
Así, por ejemplo, Eurípides, en labios de Ifigenia afirma: "…Madre, tienes que escuchar mis palabras…Lo natural es que los helenos impongan su poder sobre los bárbaros, y no los bárbaros, madre, sobre los helenos, pues unos son cosa servil y otros son hombres libres". Y, en *Helena*, el poeta hace decir a la esposa de Menelao: "…Además, los dioses me alejaron de mi patria para hacerme vivir en un país bárbaro, y me he convertido en una esclava privada de mis seres queridos, aunque provengo de padres libres, pues todos los bárbaros son esclavos, excepto uno". (Vid. *Ifigenia en Áulide*, 1400 & *Helena,* 276. En: ESQUILO, SÓFOCLES Y EURÍPIDES. *Obras Completas*. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid, 2008. pp. 786 & 1215).

259 La investigación sobre los orígenes de la *«sabiduría»* entre los griegos nos conduce indiscutiblemente a Delfos, donde se manifiesta el dios Apolo mediante la *μανία/ locura,* de tal manera que no queda más que considerar que la *«locura»* es

intrínseca a la sabiduría entre los griegos. Cuestión que merece cierta aclaración por sus implicancias y consecuencias, sumamente profundas para el entendimiento del saber griego, expresado en la poesía y la filosofía, desde el amanecer hasta el ocaso de sus creaciones. En primer lugar, Apolo y Diónisos, son los dioses que encontramos al rastrear los orígenes de la sabiduría griega. Sin embargo, en Delfos, únicamente se pronuncia la palabra divina de Apolo a través de la sacerdotisa, y no Diónisos. Empero, el dios de la contradicción, de lo imposible, de lo absurdo, que se convierte en realidad con su mera presencia –gracias a una referencia platónica que el genial Nietzsche no le prestó mayor atención y que más adelante detallaré–, también enseña, pero no a través de la palabra sino con su presencia en la vida misma, que quizá no tenga ni necesite ninguna explicación y tampoco posea sentido alguno; pues, es constantemente variable y repetitiva, cumpliendo el incesante y eterno ciclo circular del nacer-morir-nacer.

"Apolo y Diónisos tienen una afinidad fundamental, precisamente en el terreno de la *«manía»* –aclara y explica Giorgio COLLI–; juntos, abarcan completamente la esfera de la locura, y no faltan apoyos para formular la hipótesis –al atribuir la palabra y el conocimiento a Apolo y la inmediatez de la vida a Diónisos– de que la locura poética sea obra del primero, y la erótica del segundo. Digamos, para concluir, que, si bien una investigación de los orígenes de la sabiduría en la Grecia arcaica nos conduce en dirección del oráculo délfico, de la significación compleja del dios Apolo, la *«manía»* se nos presenta como todavía más primordial, como fondo del fenómeno de la adivinación…que ningún pueblo la elevó a símbolo decisivo, por el cual, en el grado más alto, el poder se expresa en conocimiento, como ocurrió entre los griegos. En todo el territorio helénico hubo santuarios destinados a la adivinación: ésta fue siempre un elemento decisivo en la vida pública, política, de los griegos. Y sobre todo lo que es característico de los griegos es el aspecto teórico ligado a la adivinación… La locura es la matriz de la sabiduría". (Vid. *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets Editores, S.A. Barcelona, 2000. pp. 21, 16, & 22). Una sabiduría que el ser humano, mortal y limitado, jamás podrá conocer de manera detallada y completa, siempre le será escurridiza y enigmática. Quizás, por esta razón, Heráclito, uno de los más profundos y difíciles de los sabios griegos, presente su saber como "un tejido de enigmas que aluden a una naturaleza insondable. Se trata del tema de la unidad de los contrarios. Hemos dicho que la unidad –añade con solvencia y profundo saber el estudioso italiano–, el dios, lo oculto, la sabiduría son designaciones del fundamento último del mundo. Tal fundamento es trascendente…Heráclito no sólo utiliza la formulación antitética en la mayoría de sus fragmentos, sino que sostiene que el propio mundo que nos rodea no es sino un tejido –ilusorio– de contrarios. Todo par de contrarios es un enigma, cuya solución es la unidad, el dios que está tras ellos. Efectivamente, dice Heráclito: «El dios es día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre»". (Vid. *Ob. cit.* pp. 73-74).

Estas aclaraciones realizadas por Giorgio Colli, significaron tener que superar la visión de Friedrich Nietzsche en dos aspectos. Primero, que, pese a haber espantado a los estudiosos del mundo griego de mediados del siglo XIX, al demostrar que ni siquiera en la más clásica de las clásicas edades todo fue razón y orden, sino que, también allí, hubo manifestaciones irracionales y salvajes, propias e irrenunciables a la condición humana; sin embargo, el célebre autor de *El nacimiento de la tragedia*, no pudo desembarazarse de los prejuicios europeos con respecto a este tema. Para él, también al igual que sus contemporáneos, "originariamente sólo Apolo es dios del arte en Grecia, y su poder fue el que de tal modo moderó a Diónisos, que irrumpía desde Asia, que pudo surgir la más bella alianza fraterna. Aquí es donde con más facilidad se aprehende –añade el joven filólogo y descubridor del sentido y significado de la tragedia griega– el increíble idealismo del ser helénico: un culto natural que entre los asiáticos significa el más tosco desencadenamiento de los instintos inferiores, una vida panhetérica, que durante un tiempo determinado hace saltar todos los lazos sociales, eso quedó convertido entre ellos en una festividad de redención del mundo, en un día de transfiguración. Todos los instintos sublimes de su ser se revelaron en esta idealización de la orgía": (Vid. *Ob. cit*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2004. p. 247).

Giorgio COLLI en *La sabiduría griega*, publicada a partir de 1977 hasta 1979 –obra monumental por su contenido mas no por su dimensión–, nos entregó el fruto de sus muchos años de fructífera investigación, llegando a afirmar que las hipótesis que tradicionalmente se repetían sobre el mundo de los griegos y que no abandonó Friedrich Nietzsche, Erwin Rohde, Martin Nilsson, entre otros notables estudiosos, "se derrumban ante los descubrimientos actuales, por lo que resulta cada vez más claro que Diónisos no es un dios reciente, sino uno de los más antiguos…Por tanto, más que una conmoción dionisíaca –advierte sabiamente Giorgio COLLI–, que habría tenido lugar en torno al siglo VII a. de C., habrá que pensar ahora, con referencia al culto de Diónisos, en una lentísima dulcificación de su crudeza originaria que, incluso después de haber mantenido durante diez siglos unos perfiles tan desdibujados como los del áspero mito cretense, todavía conserva la violencia desenfrenada de *Las Bacantes* de Eurípides. Por consiguiente, la convergencia entre los dioses no se remonta a un episodio concreto, a un acontecimiento histórico, a un acto de concordia, sino que está enraizada en su propia naturaleza…De esta manera, Diónisos, portador en sí mismo de todas las contradicciones, es una sola cosa con Apolo, que, a su vez, es la contradicción de Diónisos". (Vid. *Ob. cit*. t. I. Editorial Trotta, S.A. Madrid, 1995. pp. 26-27).

Ahora bien, la identidad de la naturaleza de los dioses Apolo-Diónisos, es manifestada y explicada en el mundo de los griegos por Platón que paradójicamente Friedrich Nietzsche, desdeñó, dejando pasar la oportunidad de redondear su novedosa y prodigiosa explicación del origen y significado de la tragedia, una de las particulares creaciones del genio griego.

Así tenemos que, PLATÓN, en el famoso pasaje del *Fedro* sobre la *«manía»,* relacionada con el dios de Delfos, destaca entre otras cuestiones que, es un don que los dioses otorgan y, que tradicionalmente han creído los mortales griegos por haberles proveído grandes bienes para los asuntos privados y públicos. Indica también que, el verdadero poeta es el *«inspirado»* y *«poseso»* que mediante la *«manía»* es asistido por las Musas para realizar una extraordinaria creación. (Cf. *Ob. cit.* 244a-245b.En: *Diálogos.* t. III. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1977. pp. 340-342). Y, por último precisa Platón –en labios de Sócrates– que, "hay dos formas de locura; una, debida a enfermedades humanas, y otra que tiene lugar por un cambio que hace la divinidad en los usos establecidos…En la divina, distinguíamos cuatro partes, correspondientes a cuatro divinidades, asignando a Apolo la inspiración profética, a Dioniso la mística, a las Musas la poética, y la cuarta, la locura erótica, que dijimos ser la más excelsa, a Afrodita y a Eros". (Vid. *Ibid.* 265a-b. pp.384). Valiosa información que sí supo aprovechar, de manera pionera Giogio Colli en los trabajos citados; y que otros han seguido sus descubrimientos y compartido o coincidiendo con sus conclusiones. Entre nosotros, por ejemplo, destaca el escrito de Fernando BOBBIO titulado *De El nacimiento de la tragedia a la tragedia del colapso*, en donde da cuenta de los aciertos y errores del afamado helenista Friedrich Nietzsche. "La novedad que presenta Nietzsche es considerar la Tragedia –sentencia el citado profesor sanmarquino– como la *mise en scene* alegórica y ritual del surgimiento de la cultura, es decir, el tránsito de lo animal a lo humano*, du cru au cuit,* vom *Mythos zum logos* (en un nivel más profundo, el fundamental, del *θύμοσ* al *λόγος* o del *Coeur* a la *Raison*); es la transmisión del mando de las oscuras fuerzas subterráneas a los luminosos poderes etéreos o celestiales y, paralelamente, de los impulsos dionisíacos irreflexivos a los apolíneos: cordura, serenidad, moderación, armonía, racionalidad…Pero para escuchar a Nietzsche, se debe respetar su confidencia más importante: *«soy el último discípulo, el último iniciado de Diónysos».(Más allá del bien y del mal,* 295*).* Diónysos es el dios del devenir, de lo variable, de lo fluctuante, de lo máximamente inestable (cómo no recordar la frase

personajes más sobresalientes de la historia espiritual de los griegos. La vida de los legendarios *«poetas», «sabios»* y también la de los *«filósofos»* como Pitágoras, Parménides, Heráclito, Empédocles, Sócrates y Zenón, entre otros, no se mantuvo al margen de este vínculo *«misterioso»* y no menos *«enigmático»*. Por su saber y actuar, muchos de ellos fueron elevados a la categoría de *«divinos»*, pero contamos con muy pocos datos históricos sobre estos personajes, de los que nos gustaría saber más detalles. "Lo importante es que, en comunidades con un alto grado de civilización –advierte Francis CORNFORD–, las leyendas de este tipo no surgen alrededor de gente insignificante o de meros charlatanes; o si lo hacen, los charlatanes no se ganan el respeto de hombres como Aristóteles o Platón"[260].

Estos filósofos, fueron portadores de un *«canto»/ οἶμη* o un *ὁδός/ «camino»* de *«salvación»/ σωτηρία* que procuraron enseñar, pero, como estaba muy apartado del común de los mortales, la comunidad de *«con-creyentes»* compartía la *«creencia»,* que gozaban de la asistencia o ayuda de lo *«divino-misterioso»/ θεῖος*. Filósofos y pensadores que –por su natural personalidad *«des-mesurada»*, expresada no solo en su capacidad intelectual y eximio manejo de la persuasiva *palabra/ λόγος*, sino también, en su disciplinada religiosidad, es decir, por su coherencia en el vivir lo que enseñaban–, fueron vistos y aceptados, por la comunidad de *«con-creyentes»* efectivamente, como *«posesos»* e *«intermediarios»* entre lo divino y el común de los limitados y efímeros mortales[261].

---

de Platón que HEIDEGGER germaniza: *«Alles Grosse steht in Sturm»/«Todo lo grande está en medio de la tempestad»*. (Vid. *La autoafirmación de la Universidad alemana* & *República* 497d, 9). Como *choregós* de este proceso (de este *Sturm*, mejor dicho) el dios carece de una identidad única (definida, estable) es multiforme (lo son todos los dioses, incluido el cristiano…pero él lo es en grado sumo). Por ello, sus adeptos también poseen personalidades múltiples que llegan a esfumarse en el *delirium* del culto; así, Nietzsche es el filósofo de las *máscaras*. El atributo por *excellence* de los ministros del dios ejerciendo. (El único error de la magnífica reconstrucción de Mary Renault es que no se trata de *The Mask of Apollo*, sino la del Diónysos)". (Vid. *Ob. cit*. En: *Escritura y Pensamiento*. Año III. N 6. Revista del Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Facultad de Letras de la U. de San Marcos. Lima, 2000. pp. 13-14 & 27-28).

260 Vid. *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Visor Distribuciones, S.A. Madrid, 1987. p. 136.

261 No debemos olvidar que, desde los inicios en la historia espiritual e intelectual de la cultura griega, se encuentran una serie de personalidades *«extrañas»* y *«des-mesuradas»,* que a finales del siglo XIX llamaron la atención a los estudiosos europeos, entre los que sobresale Erwin ROHDE –quien analizó a profundidad la *«mántica extática»* y descubrió las figuras de Abaris y de Aristeas, estrechamente ligadas a los hiperbóreos, a su vez, relacionados directamente con Apolo que otorgaba poderes adivinatorios y curativos (Cf. *Psique*. FCE. México, 1948. pp. 45-63 & 170-176)–; y a mediados del siglo XX, fueron estudiados por Karl Kerényi, Francis Cornford, Jea-Pierre Vernant, Giorgio Colli, entre otros. Estos estudiosos, ratificaron que, efectivamente, se trataba de personalidades semilegendarias, que pertenecen a la clase de los *«videntes extáticos»* y de los *«magos purificadores»,* que encarnan el modelo más antiguo del *«sabio»*. Ellos, por su saber superior, voluntad y espiritualidad elevada, se encontraban al margen de la humanidad ordinaria, y, la comunidad de *«con-creyentes»* los consideraban *«hombres divinos»*; y, a veces, ellos mismos se consideraban *«poseídos»* por lo *«divino-misterioso»*. De estas figuras, sobresalen, por ejemplo, Orfeo, Museo, Epiménides, Ferecides, entre los más notables; y, de los que juzgo necesario hacer una breve referencia, siguiendo el erudito estudio y libreto elaborado por Giorgio COLLI, después de muchos años de estudio y paciente labor de recopilación de los textos originales que se refieren a estos misteriosos personajes.
Así, podemos decir que, Museo, por lo general en compañía de Orfeo, sin que sea fácil separar o caracterizar claramente las dos figuras, está íntimamente relacionado con Apolo y Diónisos; y, se muestra como adivino y al mismo tiempo, poseedor de un saber misterioso. (Cf. *La sabiduría griega*. t. I. Editorial Trotta, S.A. Madrid, 1995. pp. 48-50).

Epiménides, por su parte, es sumamente extraordinario, lleva en su interior los dos dioses de la sabiduría, Diónisos y Apolo; y es *«sabio»* porque conoce el pasado y el futuro, y vive con los dioses. Él ha vivido, según cuenta la historia, una *«posesión»* letárgica por parte del dios, y en su sueño que duró cincuenta y siete años, y que tuvo lugar en una cueva cretense, relacionada con Diónisos, encontró a los dioses. Pero, entre ellos, contempló y conoció a una diosa de la que quizá ninguno había tenido información anteriormente: la Verdad. Hace su aparición en Atenas a solicitud del sabio Solón, quien está preocupado porque la ciudad está convulsionada por luchas fratricidas, "por procesos crueles, atormentada por oscuros presentimientos y negras supersticiones, y sus mujeres se entregan a excesos desaforados. Y de Creta, desde la mítica Cnosos –agrega y sentencia Giorgio COLLI–, ciudad de Minos y del Laberinto, viene Epiménides. Y Atenas, queda purificada: desaparecen todos los terrores, y la sabiduría es como una conquista que restaura el gozo primitivo. Pero lo más asombroso de esta narración consiste en que, con toda probabilidad, no es pura leyenda, sino verdadera historia. Y Epiménides, el asceta que vuelve a su patria con un ramo del olivo que crece en la acrópolis de Atenas, no sólo es objeto de reconocimiento por parte de la clase política, sino que recibe los honores de un ser superior. Se trata de la veneración que sentían los griegos ante la sabiduría –un rasgo que convirtió en mito su propia vida histórica–, que desbarata las habituales relaciones entre el poder y el hombre contemplativo". (Vid. *La sabiduría griega*. t. II. Editorial Trotta, S.A. Madrid, 2008. p. 15).

Ferecides de Siro, es otro *«sabio»* lleno de misterio. También en él, Apolo y Diónisos, son parte de su interior, aunque sobresalga el constitutivo apolíneo en sus rasgos distintivos. "Los testimonios sobre Ferecides exaltan su excelencia adivinatoria, y el mismo Aristóteles le atribuye una práctica prodigiosa en cuestiones de magia –advierte el autor de *La sabiduría griega*–, una cualidad bastante frecuente en el chamanismo hiperbóreo. En ese mismo marco hay que encuadrar también los testimonios según los cuales Pitágoras habría sido discípulo de Ferecides. Y es que Pitágoras es una personalidad decididamente apolínea. Más aún, el famoso carácter enigmático de Ferecides, es decir, el empleo de la palabra para aludir –veladamente– a un mensaje que procede de los dioses, es uno de los rasgos que lo acercan una vez más a Apolo, ya que la carga religiosa que contiene el enigma hace referencia a este dios". (Vid. *Ob. cit.* t. II. Editorial Trotta, S.A. Madrid, 2008. p. 20).

Ahora bien, si seguimos una visión estrictamente histórica de los orígenes, desarrollo y evolución de la espiritualidad de la cultura griega, daremos cuenta que, todos estos *«sabios»*, en rigor no pueden ser considerados *«filósofos»* ni predecesores de la *«filosofía»*, nacida entre los griegos afincados en la Jonia a finales del siglo VII a. de C. e inicios del siglo VI a. de C., en el momento del nacimiento de la *πόλις.* Todo lo contrario, los primeros filósofos como Tales, Anaximandro y Anaxímenes, tomaron distancia de estos *«sabios»* ancestrales, pero, conservando como premisa de sus especulaciones la sabiduría de estos singulares personajes. (Cf. Erwin ROHDE. *Ibid.* pp. 175-176).

Los primeros filósofos, de la época auroral de la filosofía, y así lo evidencian sus especulaciones, van pues, tras las huellas de estos *«sabios»* y *«poetas»* tradicionales, indagando a través de una *«experiencia»* teórica-especulativa similar a la religiosa, pero, al margen de la *«preocupación»* religiosa, la *«salvación»/ σωτηρία.* Su indagación gira en torno por aquello que significaban los vocablos que utilizaban sus predecesores como *ἐτεός/ «verdadero»,* y demás términos abstractos derivados: *ἔτυμος/ «real o verdadero»* y *ἐτήτυμος/ «verdadero, veraz o verídico».* Sin embargo, no utilizan el vocablo *«verdad»/ ἀλήθεια,* con el significado que le darán y empoderarán en su uso los filósofos para referirse al concepto de *«verdad»*, apartándose así, de la huella dejada por los *«poetas»* y *«sabios»* atávicos.

Las especulaciones de estos filósofos demarcarán un nuevo rumbo, sin embargo, ellos no se trazarán como objetivo final, la crítica destructiva de la sabiduría tradicional mítico-religiosa de sus ancestros; pues, estos antiguos y revolucionarios pensadores, "no fueron ascetas alejados del mundo –observa Wilhelm NESTLE–, sino hombres distinguidos, curiosos y abiertos al mundo, políticos en parte". (Vid. *Historia del espíritu griego.* Editorial Ariel, S.A. Madrid, 2010. p. 57). Efectivamente, eran políticos y ciudadanos, que contando con la capacidad intelectual, el ocio necesario y el insaciable gusto y respeto por el uso de la palabra, se echaron a *«jugar»* con el *λόγος*, creando un *«juego lingüístico»*, teórico, contemplativo y nada práctico, que como actividad, tenía por objetivo buscar el saber verdadero o la Verdad, naciendo así, la *Φιλοσοφία.* Un quehacer del hombre de gusto refinado, de la sutileza y el refinamiento en el discernir, y gran capacidad de diferenciar y profundizar en el conocer. Sin embargo, el filósofo no es un mortal prudente, pues, se impone a sí mismo, una tarea *«des-mesurada»,* más allá de sus limitadas capacidades humanas, contraviniendo el consejo délfico del *«conócete a ti mismo»*. No en balde, Aristóteles, plenamente consciente de lo grandioso y a su vez peligroso que resultaba la *Φιλοσοφία*, dice con razón: "…Anaxágoras y Tales y otros como ellos, que se ve que desconocen su propia conveniencia –señala el director del *Liceo*–, son llamados sabios, no prudentes, y se dice que saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos". (Vid. *Ética Nicomáquea*.1141b 5. VI, 7. Editorial Gredos, S. A. Madrid, 1988. p. 278). Por estos motivos, los filósofos jonios, que no dejaban de ser hombres *«superiores»*, *«des-mesurados»* y *«enigmáticos»* no son portadores de un *«canto» o «camino»* de *«salvación»,* pues, ellos como sus conciudadanos estaban *«salvados»,* viviendo satisfechos en un ambiente de confianza, en una comunidad sana, saludable y viril; realizándose como auténticos seres humanos y, con ello logrando, la *«virtud»* y la *«felicidad»* convenientes a su condición de mortales y limitados humanos. (Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. pp.33-44).

Por otro lado, estos filósofos de tradicionales vínculos familiares que se remontan a antiguas familias aristocráticas y de legendaria nobleza sacerdotal –como es el caso de Tales y Anaximandro, que están emparentados con un clan sacerdotal, los *Thelidai*, que descienden de una familia tebana de sacerdotes-reyes, los *Kadmeioi*, venidos de Fenicia. (Cf. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua.* Editorial Ariel, S.A. Madrid, 2010. p. 353) –; en primer lugar, son ciudadanos y por lo tanto, los asuntos religiosos son para ellos prioritarios, puesto que la *πόλις,* es una creación estrictamente religiosa y política, en tanto, busca y ofrece la *«salvación»*; pero, de carácter griego y por ende trágica, es decir, *aquí y ahora/ hic et nunc*, en este mundo. Y, en segundo lugar, esta estrecha relación con los asuntos políticos y religiosos, para nada interfieren en sus especulaciones filosóficas de carácter teórico-contemplativa, que buscan una explicación novedosa a todo lo existente, confiando plenamente en su capacidad intelectual, pero, sin dejar de respetar los asuntos de fe, relacionados con lo misterioso que resulta ser la naturaleza que quieren explicar y la verdad, que pretenden aprehender o poseer. Estos tres primeros filósofos –equivocadamente llamados físicos, en sentido moderno–, repito, tienen rasgos particulares y se muestran *«enigmáticos»*, y no dejan de estar vinculados con lo *«divino-misterioso»*, especialmente con Apolo y Diónisos; pero, no por eso dejan de ser los pioneros de un pensar y decir completamente novedoso. Por ejemplo, Tales, es un personaje marcadamente apolíneo; sin embargo en él, "se manifiesta por primera vez, la conquista racional –advierte Giorgio COLLI–, la elaboración victoriosa de un *logos* abstracto…, eso es algo verdaderamente nuevo en la concepción del mundo. ¡Y eso es producto de la flecha de Apolo! ...Y, en Anaximandro, el *logos*, es decir, el instrumento de la representación abstracta, intenta fijar lo irrepresentable, la palabra arrogante trata de entender lo que la palabra rechaza de por sí…El *«ser»* es una categoría suprema del pensamiento, que aparece por primera vez en el razonamiento de un sabio, para significar lo ilusorio". (Vid. *La sabiduría griega*. t. II. pp. 27 & 30).

Empero, ningún orden político es inmutable, ni nada de lo que inspire Apolo es para siempre, pues, lo dionisiaco no deja de intervenir en todo, como una fuerza misteriosa y arrasadora que provoca el caos, desorden y destrucción, que en los asuntos humanos se expresa como crisis social y política. Así podemos explicar el período que se conoce como el de la *«revolución jónica»*, que se vivió desde finales del siglo VI e inicios del siglo V a. de C., en todo el mundo griego, que trajo consigo un profundo reavivamiento y exaltación de las creencias y tradicionales costumbres religiosas. (Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Ibid.* pp. 87-91. & JAEGER, Werner en *La teología en los primeros filósofos griegos.* FCE. México, 1952. pp. 96-112., entre otros que se han ocupado del tema).

Jenófanes, poeta y filósofo, es el primero que da cuenta del peligroso alejamiento de las austeras, sensatas y ancestrales costumbres de la época de los siete sabios. Parménides, Heráclito, Demócrito y Pitágoras, unos años después, se enfrentarán al problema y buscarán soluciones, dejando la filosofía de ser un *«juego lingüístico»* teórico-contemplativo para convertirse, además, en un asunto de carácter práctico o político; es decir, religioso y de *«salvación»*.Dos vertientes filosóficas se abrirán en adelante; una, de carácter tradicional-trágica, en la que se ubican Parménides, Heráclito y Demócrito; y la otra, que sintetizará las tradiciones griegas con las órficas, y que tiene en Pitágoras a su primer gran exponente y lo continuaría Empédocles y culminará en la maravillosa y grandiosa obra y proyecto filosófico de Platón, de carácter anti-trágico.

Todos ellos –a excepción de Demócrito–, sí se presentarán, a diferencia de los filósofos milesios, como portadores de de un *«canto» o «camino»* de *«salvación»;* y, también tendrán como punto de partida de sus especulaciones al saber tradicional, mítico-religioso, pues, para ellos, se daba por sentado que la fuente de inspiración del *«profeta»,* el *«poeta»,* el *«sabio»* y el *«filósofo»* o *«científico»* era la misma.

Por esta razón, los filósofos citados a excepción del nacido en Abdera; por un lado, se muestran muy respetuosos con lo *«divino-misterioso»*; y, por otro, son ambiguos en el uso del *lenguaje o palabra/ λόγος,* plenamente conscientes que, intentan fijar lo irrepresentable, y que, la palabra arrogante trata de entender lo que la palabra rechaza de por sí. A su vez, estos filósofos, coinciden en manifestar que no saben si son *«conducidos»* o *«poseídos»* por lo *«divino-misterioso»* en su *«camino»* o *«búsqueda»* de la *verdad/ ἀλήθεια* o si esta, al ser *«misteriosa»*, se les estaría *«revelando»*, *«descubriendo»*, *«desvelando»* o *«desnudando»*, en una experiencia filosófica similar a la religiosa.

Estos rasgos que caracterizan el filosofar de los pensadores citados –a excepción del primer enciclopedista de la antigüedad–, permiten entender a mi juicio que, todos ellos se muestren como personajes muy similares a los históricamente reconocidos y venerados, en el sentido que también son vistos, escuchados y aceptados por la comunidad de *«con-creyentes»* como *«videntes extáticos»* y que han vivido una experiencia de *«posesión»* por parte de lo *«divino-misterioso»*.

Así tenemos, por ejemplo, Pitágoras, es un personaje sumamente misterioso. Está estrechamente ligado a Apolo, incluso se creía que era la encarnación del dios, tanto por lo enigmático de su nacimiento como la sabiduría de su alma en todo sentido. Era capaz de aparecerse en varios lugares a la vez, en una oportunidad, apareció en Crotona y en Metaponto a la misma hora y día. Y, en otra ocasión, cuando le preguntaron quién era, decía que era el Apolo Hiperbóreo y como prueba de esto se afirmaba que, en el teatro o en una competencia, se puso de pie y mostró el muslo de moro. (Cf. VARIOS. *Los filósofos presocráticos*. t. I. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1978. pp. 159, 165 & 166).

Parménides, que desde el inicio en su poema, se presenta como *«un hombre que sabe»*, y desde hace mucho tiempo, los estudiosos de la cultura griega afirman que eso significa, que es un *«iniciado»*, es decir, que sabe cosas que otros ignoran y, por ese motivo, sabe que puede ir a lugares que otros no quisieran jamás llegar, el Hades o el mundo de los muertos. (Cf. KINGSLEY, Peter. *En los oscuros lugares del saber*. Ediciones Atalanta, S.L. Girona, 2010. pp. 63-141). Por otro lado, al inicio del poema, confiesa también que, todo lo que escribe es una revelación que le hizo una diosa. "Cualquiera que sea la forma en que la tradición le haya llegado –advierte Francis CORNFORD– su viaje por los cielos recuerda el viaje de la representación ritual del *chamán*. Viaja montado en un carro, ayudado por las hijas del Sol, en el camino de la divinidad que conduce al hombre que conoce *«tan lejos como desee el corazón»* y *«lejos del camino trillado de los hombres»* ...Sin embargo, Parménides sigue siendo un profeta, puesto que todo su discurso le ha sido revelado por inspiración…era el profeta de una lógica que no toleraba ninguna sombra de contradicción…". (Vid. *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Visor Distribuciones, S.A. Madrid, 1987. pp. 147, 149 & 146).

Heráclito, por su parte, el filósofo más enigmático de toda esta secuencia de filósofos, se presentó al igual que Anaximandro como el mortal que sabía que estaba intentando fijar lo irrepresentable, mediante el *λόγος/ palabra* –una de las tantas acepciones que ofrece el vocablo y que él las usa y aprovecha en abundancia–; la palabra arrogante del ser humano que dice *«ver»* y *«escuchar»* aquello que la palabra misma rechaza, de ahí las múltiples contradicciones y paradojas de su decir. El *«ser», el «λόγος»*, son categorías supremas del pensamiento, que aparecen otra vez en el razonamiento de un sabio, para significar lo ilusorio, lo misterioso que ama ocultarse. Heráclito, sabe que ha ido y llegado muy lejos, y él mismo no puede precisar si su *«canto»* o *«camino»* de *«salvación»* proviene de su privilegiado intelecto –que de manera natural despierta envidia y rechazo, más aún, cuando los *«otros»* están convencidos que «el pensar es común a todos los hombres», pero, son «incapaces de percibir que la mayoría son de poco fuste, mientras que son muy escasos los que valen realmente». (Frs. 113 & 73)– o, lo ha recibido de lo *«divino-misterioso»* –que en una comunidad religiosa despierta la atención y otorga prestigio y autoridad–; pero, exige ser *«escuchado»* y *«obedecido»* por el común de los mortales, en tanto respeten a lo *«divino-misterioso»* y quieran ser *«salvados»*.

Leamos y escuchemos, algunas de sus profundas sentencias, que milagrosamente se han conservado. Dice, por ejemplo: "Tras haber oído al *Logos* y no a mí es sabio convenir en que todas las cosas son una", "Una sola cosa, la única verdaderamente sabia, quiere y no quiere que se la denomine Zeus", "Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre (todos los opuestos, éste es su significado); cambia como el fuego, al que, cuando se mezcla con perfumes, se denomina con la fragancia de cada uno de ellos" y esta última, "Obedecer a la voluntad de uno solo también es ley". (Vid. KIRK, Geoffrey Stephen & RAVEN, John Earle. *Los filósofos presocráticos.* Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1981 Frs. 50, 32 & 67. pp. 266, 288 & 271. & COLLI, Giorgio. *La sabiduría griega*. t.III. Fr. 85. Editorial Trotta, S.A. Madrid, 2010. p. 83). Palabras que los estudiosos contemporáneos han comentado profusamente y en muchos casos con la profundidad que ameritaba el enigmático filósofo. Por ejemplo, Werner JAEGER, dice, "este no es el lenguaje de un maestro ni de un intelectual, sino el de un profeta que trata de arrancar a los hombres de su sopor…Heráclito es el profeta de una verdad de la que tiene conocimiento intelectual, pero esta verdad no es puramente teorética…sino, con una paladina referencia a la conducta práctica del hombre". (Vid. *Ob. cit*. pp.114-115). Él con su verdad, quiere liberar a los hombres del sopor que los mantiene como dormidos y que les impide comportarse sensata y prudentemente; pero, para ello, tienen que *«escuchar»* y *«obedecer»*, cuestiones que no son fáciles de lograr entre los seres humanos. Heráclito, "en medio de esta noche mística que envuelve el problema del devenir suscitado por Anaximandro aparece –sentencia Friedrich NIETZSCHE–, iluminándola con un relámpago divino". (Vid. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. p. 56); presentándose, como ya se dijo, como el "profeta de un logos que sólo se podía expresar en contradicciones

aparentes –añade Francis CORNFORD–, …En otras palabras, tiene en común con Parménides el pensar que su discurso es, no solo lo que dice y cree, sino la Verdad". (Vid. *Ob. cit.* pp. 146 & 149). Una Verdad, que iluminaría el *«camino»* político-religioso de *«salvación»* que propone a sus conciudadanos de Éfeso, en medio de las crisis que los inquietaba y enfermaba socialmente. Y, qué lástima que la muerte sorprendiera a Giorgio Colli en enero de 1979, cuando estaba a punto de redactar –después de haber recopilado toda la información existente en las fuentes antiguas sobre el pensar de Heráclito–, sus profundos y acertados comentarios sobre el filósofo de Éfeso, ¡cuántas posibles soluciones a sus enigmáticas sentencias nos hubiese regalado!

Empédocles, el hijo de Agrigento-Sicilia, sigue paladinamente las enseñanzas de Parménides, su compatriota de la Italia meridional, y también escribe en verso. En uno de ellos, de que se hallaba en vísperas de cortar el eterno ciclo del nacer y morir y alcanzar la absoluta *«salvación»,* escribe: "Oh amigos, que en la gran villa que mira al rubio Agrigento…os saludo,/Yo, dios inmortal para vosotros, ya no más mortal,/voy honrado por todos, tal como lo merezco,/ coronado con cintas y con floridas guirnaldas./Cuando llego a las villas florecientes, por ellos,/hombres y mujeres, soy adorado…". (Vid. VARIOS. *Los filósofos presocráticos*. t. II. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1979. pp. 138). Adorado, por su belleza exterior e interior, además de los múltiples servicios que brindaba a la comunidad de mortales necesitados, particularmente los referidos a la salud. Se cuenta, que habiendo caído una peste en la ciudad de Selinunte, causada por el olor fétido del río contiguo, que provocaba la muerte de los habitantes y el aborto de las mujeres; se presentó Empedocles y mezclando las aguas de dos ríos, hizo que la peste desapareciera; entonces todos los pobladores, se prosternaron y lo adoraron como a un dios. Y de su muerte, se cuentan muchas historias, la más prodigiosa es la que narra que, se dirigió hasta el Etna y al llegar al cráter, se arrojó en él y desapareció, para probar a todos que se había convertido en dios. (Cf. VARIOS. *Ob. cit*. pp.143-144 & 149-151). Ahora bien, la poesía de Empédocles, definitivamente hay que leerla en sentido alegórico y con un fondo de misterio e iniciación; en el contexto iniciático, el texto más que entregar sabiduría otorga señales para los seguidores que compartan la misma creencia y fe. Si no se participa de estas variables gnoseológicas, "nadie reconocería un texto de este tipo ni sabrá qué hacer con él: y no es necesario citar aquí las palabras de Jesucristo y los profetas –concluye Peter KINGSLEY, su docto, cautivante, y voluminoso escrito– acerca de gentes que *«miran y no ven, oyen y no escuchan ni entienden»* (*Mat*. 13,13). Como el propio Empédocles afirma al inicio de su discurso a Pausanias, para aquellos que están satisfechos con su propio conocimiento y su propia percepción del mundo, la doctrina esotérica que él ofrece *«no puede percibirse, oírse ni entenderse»*". (Vid. *Filosofía antigua, misterios y magia. Empédocles y la tradición pitagórica*. Ediciones Atlanta, S.L. Madrid, 2008. p. 481).

Sócrates, entre mediados del siglo V y IV a. de C., en medio de una crisis mucho más profunda que la que sacudió al mundo griego en la *«revolución jónica»* –como ha quedado expuesto en el Cap. I–, y continuando con la temática de los sofistas, pero, tomando distancia conceptual, metodológica y hasta vivencial de los ilustrados relativistas, cambiará de sentido el quehacer filosófico al renunciar a la *«búsqueda»* de la *«verdad»/ ἀλήθεια* y *lo «verdadero»/ ἀληθής*, en sentido teórico, por considerar que esa pretensión va más allá de lo que puedan lograr los simples mortales si escucharan y obedecieran el más famoso y aparentemente oscuro consejo délfico *"Γνῶθι σεαυτόν/ Conócete a ti mismo".* Y, sorprendiendo a todos sus contemporáneos, afirmará seguir un *«camino»*, ese que le indica una *«voz»* misteriosa que solo él *«escucha»*, una *«voz»* portadora de una *«verdad»/ ἀλήθεια* de la que él prodigiosa y paradójicamente, nada sabe ni entiende; simplemente, *«obedece»*, respetuosa y religiosamente.

Platón, el contemporáneo de Antístenes y Diógenes de Sinope –aunque menor por veinte y tres años del primero y, mayor por la misma cantidad de años del inquieto y desvergonzado discípulo– no tiene una historia misteriosa relacionada con los dioses; sin embargo, su palabra arrogante, supera la ambigüedad de sus antecesores y proclama que, el *«ser»* es la categoría suprema del pensamiento, que permite dar cuenta de lo que verdaderamente es, invariable y perfecto. Platón, en paralelo con la vida de Antístenes, ha ido elaborando una sofisticada y profunda *«teoría»* político-religioso de *«salvación»*, como resultado de "*un pensar por conceptos* y, al mismo tiempo –observa Giovanni REALE– un investigar mediante mitos, vale decir, *un pensar por imágenes en simbiosis estructural y armónica*". (Vid. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta.* Editorial Herder, S.A. Barcelona, 2001. p. 316). Un pensar que no se entiende si no se toma en serio la presencia de la *«manía»* –como me parece ha quedado ampliamente explicado en la nota anterior–. En el famoso pasaje del *Fedro* sobre la *«manía»,* relacionada con el dios de Delfos, Platón destaca entre otras cuestiones que, esta es un don que los dioses otorgan y, que tradicionalmente han creído los mortales griegos por haberles proveído grandes bienes para los asuntos privados y públicos. Indica también que, el verdadero *«poeta»* es el *«inspirado»* y *«poseso»* que mediante la *«manía»* es asistido por las Musas para realizar una extraordinaria creación, de lo contrario, solo se obtendrán obras sin mayor importancia. (Cf. *Ob. cit.* 244a-245b.En: *Diálogos.* t. III. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1977. pp. 340-342). Y agrega que, él, como verdadero *«poeta»*-*«filósofo»*, con palabra inspirada y bien pensada, es el único capaz de dar cuenta sobre lo *«divino»*. "A ese lugar supraceleste, no lo ha cantado poeta alguno –afirma orgulloso y altanero Platón, en labios de su personaje Sócrates, usando la *«máscara»* exclusivamente apolínea–– de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. Pero es algo como esto –ya que se ha de tener el coraje de decir la verdad, y sobre todo cuando es de ella de la que se habla–: porque incolora, informe, intangible esa esencia cuyo ser es realmente ser, vista sólo por el entendimiento, piloto del alma, y alrededor de la que crece el verdadero saber, ocupa, precisamente, tal lugar". (Vid. *Ob. cit.* 247 d. p. 348).

Antístenes, por su parte, no tendrá una historia que se ajuste al tópico y canon de estos *«des-mesurados»*, *«posesos» e «inspirados»* filósofos porque como ha sido sustentado en el Cap. II., él considera, con toda precisión que, el *«camino»* que sigue obediente y religiosamente es el que le indica su *«voz»* interior, la *«voz»* de su *«conciencia»* o *intelecto/ νοῦς;* sin embargo, esta novedosa convicción no lo aleja del respeto convenido y tradicional a lo *«divino-misterioso»*.

Empero, su discípulo Diógenes, de acuerdo a la interpretación que propongo en este trabajo, sí habría tenido una historia relacionada con lo *«divino-misterioso»* y, nada menos con el oráculo de Delfos, es decir, con Apolo y Diónisos, clave para la espiritualidad griega desde sus inicios hasta el momento de su muerte que se da precisamente en tiempos del *«des-mesurado»* y *«divino»* Diógenes.

Y para completar este periplo misterioso y enigmático, sumamente fascinante y sorprendente en torno a *«poetas»* y *«sabios»* legendarios y también *«filósofos»*, cuyas vidas y pensamiento, están estrechamente ligadas al oráculo de Delfos, es decir a Apolo y Diónisos, tenemos la historia no menos deslumbrante de Zenón de Citio de Chipre –que vivirá sesenta años después que Diógenes–, quién, también como buen griego, acudió al oráculo para consultar, qué había de hacer para vivir de la mejor manera, "le respondió el dios –cuenta DIÓGENES LAERCIO–, que adquiriera el color de los muertos. Desde entonces, captando el sentido, se dedicó a la lectura de los autores antiguos". (Vid. *Ob. cit*. VII, 2. p. 329).

Desde esta perspectiva –muy difícil de aceptar por parte del hombre moderno y contemporáneo, que ha perdido todo respeto por lo *«divino-misterioso»*–[262], la versión de la autoría de la falsificación de *τὸ νόμισμα/ «la moneda»* por parte de Diógenes, va muy acorde con el devenir de su agitada y longeva vida. Pues, el dios le habría dado permiso para modificar la *«legalidad vigente»/ τὸ πολιτικὸν νόμισνα*; y él, en un principio, joven e inmaduro y dejándose confundir por el significado equívoco del término, que puede significar *«moneda»* o *«costumbre»* –y probablemente educado en un ambiente de intereses crematísticos y frívolos–, no comprendió el adecuado sentido del mandato divino, se dejó llevar por sus deseos e impulsos más superficiales, cometiendo el delito de falsificación de la moneda, obteniendo riqueza fácil y abundante.

Experiencia de vida que denota el *«camino»* equivocado que puede tomar el mortal humano cuando no se conduce prudentemente, *«escuchando»* y *«obedeciendo»* adecuadamente el consejo del dios, tal como en su momento lo destacaran, por ejemplo, Heráclito y Platón, en abierta referencia a los consejos o asistencia que brinda el dios que mora en el *«ombligo»* del mundo, Delfos[263].

---

[262] Así, por ejemplo, Adrián BAQUERO GOTOR–en su estudio y tesis doctoral sobre Diógenes–, sostiene que, "el hecho de que la expulsión fuera debida a un mal consejo de origen divino (o una mala interpretación del consejo divino), podría haber sido una de las causas que dio lugar al ateísmo que Diógenes profesó a lo largo de toda su vida. Son escasas sus referencias a los dioses o a la religión que nos han llegado, pero casi todas ellas son planteadas en un sentido jocoso, buscando la burla hacia los creyentes o hacia las prácticas religiosas…, el planteamiento filosófico que nos presenta Diógenes no requiere de ninguna divinidad para sustentarse, y ello podría haberse debido a ese descrédito inicial que se da entre el joven Diógenes y el Oráculo de Delfos, que cambiaría su vida por completo". (Vid. *La traición a Diógenes. Lecturas contemporáneas de la filosofía cínica*. Universidad de Zaragosa. Facultad de Filosofía y Letras, 2019. p.27). Afirmaciones que no se ajustan a los hechos como más adelante probaré y que resultan ser una clara expresión de los prejuicios modernos y contemporáneos de alejamiento y abandono de las cuestiones relacionadas con lo *«numinoso»* o *«divino»*.
Sobre el alejamiento de lo *«divino-misterioso»* por parte del hombre contemporáneo, Friedrich NIETZSCHE, se pronunció a propósito del concepto de *«inspiración»* muy presente entre los poetas y filósofos de la antigüedad, en los siguientes términos: "¿Tiene alguien, a finales del siglo XIX, un concepto claro de lo que los poetas de épocas poderosas denominaron inspiración? En caso contrario, voy a describirlo. Si se conserva un mínimo residuo de superstición, resultaría difícil rechazar de hecho la idea de ser mera encarnación, mero instrumento sonoro, mero *médium* de fuerzas poderosísimas. El concepto de revelación, en el sentido que de repente, con indecible seguridad y finura, se deja ver, se deja oír algo. Algo que le conmueve y trastorna a uno en lo más hondo, describe sencillamente la realidad de los hechos. Se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da; como un rayo refulge un pensamiento, con necesidad, sin vacilación en la forma, yo no he tenido jamás que elegir…Esta es *mi* experiencia de la inspiración; no tengo duda de que es preciso remontarse milenios atrás para encontrar a alguien que tenga derecho a decir *«es también la mía»*. (Vid. *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1985. pp. 97-98).

[263] Heráclito, el filósofo descifrador de enigmas pero que se expresa en sentencias breves y enigmáticas, emulando al dios del oráculo de Delfos, decía: "El señor cuyo oráculo es el que está en Delfos ni habla ni oculta nada, sino que se manifiesta por señales". (Vid. Fr. 93. En: KIRK, Geoffrey Stephen & RAVEN, John Earle. *Ob. cit.* p. 298). Señales que solo podían entender e interpretar los mejores o más sabios de la comunidad, aquellos que eran capaces de ir más allá de lo que les indicaba sus sentidos; pues, las mayorías, como los "asnos preferirían la basura/la paja al oro"; oro que no es fácil de hallar, por lo que sentencia: "…quienes buscan oro cavan mucha tierra y encuentran poco". (Vid. Fr. 9 & 22. En: CORNAVACA, Ramón. *Filósofos presocráticos. Fragmentos* t. I. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, 2008. pp. 182-183 & 194-195).
Platón, por su parte, en su obra maestra, el *Fedro* –al decir de Giovanni REALE–, que constituye una suerte de *«manifiesto»* teorético-programático del director de la *Academia*, como escritor y como filósofo, resume emblemáticamente su mensaje en la oración final, dirigida a Pan, el dios asociado a Diónisos; pues, es plenamente consciente que le va a pedir algo *«des-mesurado»* en su condición de limitado mortal. Citemos, para seguir mejor la exposición la breve oración. "Oh querido Pan, y todos los otros dioses –invoca Sócrates, *«máscara»* de PLATÓN– que aquí habitéis, concededme que llegue a ser bello por dentro, y que todas las cosas que existen fuera se encuentren en armonía con las de dentro. Que pueda considerar rico al sabio y que todo el dinero que tenga sólo sea el que puede llevar y transportar consigo un hombre sensato, y no otro". (Vid. *Ob. cit.* 279c. En: *Diálogos.* t. III. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1977. P. 413). Cuatro peticiones, siendo la cuarta la que ha sido muy mal interpretada durante mucho tiempo. Pues, se ha pensado que Sócrates, solo quiere poseer lo mínimo necesario de aquello que

Diógenes, sin embargo, luego de transcurridos unos años, después de haber madurado y vivido como un paria, sin *πόλις* ni nada que lo ate y obligue a cumplir con la *«legalidad vigente»* o los *«usos establecidos»* por la comunidad cívica –ya debidamente preparado mental y psicológicamente–, se habría dispuesto a cumplir lo exigido por la divinidad délfica –en su faceta dionisíaca–, eficiente y religiosamente.

Así, podemos entender mejor su quehacer en la ciudad de Atenas, el centro espiritual de la Grecia moribunda y a la que se dirigió –después de errar más de diez años por diversas *πόλεις*–, atraído por la filosofía. Al llegar a la linajuda y orgullosa ciudad, esta crepitaba de actividades económicas, políticas, filosóficas, artísticas, poéticas, teatrales, en una palabra, culturales.

Diógenes, por supuesto, después de haber desembarcado en el Pireo –llamado por los atenienses *ἐμπόριον,* destacando su papel comercial cosmopolita–, y recorrer los ocho kilómetros que lo separan de la ciudad de Atenas, se adentró en la magnífica urbe y de seguro, como viajero experto, recorrió cada una de sus bulliciosas plazas y descuidadas calles. Al final de la jornada, probablemente, un tanto agotado, se detuvo en el gimnasio del *Κυνόσαργες/ Cynosarges*[264], dedicado a los hijos ilegítimos o bastardos, donde departía sus enseñanzas Antístenes y al escucharlo, quedó completamente impresionado; fulminado, como si se le hubiese caído un rayo.

El viejo *«maestro»* –que ya contaba con 70 ó 75 años–, ateniense de nacimiento e *ilegítimo/ νόθος*, es decir, un mestizo o bastardo étnico, estaba privado de la *«ciudadanía»*, y acostumbraba a andar solitario y no admitía compañía alguna. Diógenes, le obligó a aceptarlo gracias a su perseverancia, producto de su fuerte personalidad. "Así una vez que levantaba contra él su bastón –cuenta el biógrafo de los filósofos–, Diógenes le ofreció su cabeza y dijo: «¡Pega! No encontrarás un palo tan duro que me aparte de ti mientras yo crea que dices algo importante»"[265]. Deslumbramiento que se explica en detalles en una de las *Epístolas* –remitida a su padre

---

llama la atención fácilmente a los hombres, el oro. Sin embargo, si seguimos a Konrad Gaiser –por recomendación del citado estudioso italiano–, concluiremos que el oro, simboliza lo más preciado y deseado por los hombres, pero que para el auténtico filósofo equivale a la *«sabiduría»* divina, lo más valioso que pueda obtener en este mundo y de ella quiere gozar en su máxima posesión, pues, quiere llevarse todo lo que pueda consigo, más allá de sus limitadas capacidades de observación y exposición, a través de la palabra. (Cf. REALE, Giovanni. *La sabiduría antigua*. Editorial Herder, S. A. Barcelona, 2000. pp. 253-259).

264 Era el gimnasio público situado fuera de las murallas de la ciudad de Atenas, junto al camino hacía Maratón, y estaba reservado a los *νόθοι/ ilegítimos o bastardos.* El origen del nombre se atribuye a un mito que cuenta lo siguiente: Un *κυνός/ perro ἀργός/ blanco o ágil*, le robó la ofrenda que un ateniense llamado Dídimo presentaba a los dioses, pero, un oráculo le recomendó que edifique un templo a Heracles en el mismo sitio donde el perro dejó la ofrenda.

265 Vid. *Ob. cit.* VI, 21. p. 289.

Hicetas–, que se le atribuyen a Diógenes –y aunque sea de dudosa autoría reelabora valiosa información–, donde cuenta por qué escogió a Antístenes como *«maestro»*[266], entre tantos otros filósofos que competían entre sí y se disputaban la atención, particularmente de los jóvenes y probablemente, para esas fechas, también de muchos hombres adultos –pues, entre los griegos, no existían poetas o filósofos que escriban o diserten en público, sin ocuparse de influir en la *πόλις* o por lo menos sobre sus contemporáneos–[267], preocupados por su *«felicidad»* y *«salvación»*, tanto suya como la de su amada *πόλις,* Atenas.

Desde ese primer encuentro hasta la muerte del venerable filósofo y *«maestro»*, a quien asistió en los últimos años de su vida –de acuerdo con las cómicas anécdotas en que trataba seriamente de inducirlo al suicidio por la penosa enfermedad que padecía–[268],

---

266 En la *Epístola* XXX, a Hicetas, Diógenes le cuenta y comenta a su padre sus impresiones de su estadía en la ciudad de Atenas, en los siguientes términos: "Llegué a Atenas, padre, y enterado de que el discípulo de Sócrates enseñaba la felicidad, me fui junto a él. Se hallaba disertando sobre los dos caminos que conducen a ella y decía que no eran muchos, sino sólo dos, uno breve y otro largo…Yo entonces me mantuve callado después de oírle, pero al día siguiente, cuando volvimos de nuevo a su lado, le pedí que nos enseñara los dos caminos. Y él, haciéndonos levantar muy resueltamente de los asientos, nos condujo a la ciudad y a través de ella directamente a la Acrópolis. Y cuando estuvimos cerca nos señaló dos caminos que conducían a ella, mostrándonos uno breve, escarpado y difícil y otro amplio, llano y fácil. Y simultáneamente nos dijo: «Éstos son los caminos que conducen a la Acrópolis. Y semejantes a ellos son los que conducen a la felicidad. Elegid cada uno el que queráis y yo os guiaré». Entonces los demás…le pidieron que los llevara por el largo y llano, pero yo para vencer las dificultades le pedí el escarpado y difícil, porque debe uno dirigirse a la felicidad, aunque sea oprimido por el fuego o las espadas. Una vez que elegí ese camino, me despojó del manto y la túnica, me cubrió con un tosco manto doblado y colgó un zurrón de mi hombro. Introdujo en él un pan, una salsa para untar, un vaso y un plato y le colgó por fuera un lecito de aceite y un rascador y me dio también un bastón. Y yo, ya dispuesto con esos enseres, le pregunté que por qué me cubría con el tosco manto doblado. Y él me respondió: «Para que te adaptes por igual a ambas circunstancias, al calor del verano y al frío del invierno» … «¿Por qué me has ceñido el zurrón?». «Para que lleves contigo la casa completa». «¿Y por qué introdujiste el vaso y el plato?». «Porque, dijo, debes beber y comer un condimento, uno distinto si no dispones de berros». «¿Por qué me colgaste el lecito y el rascador?». «Uno como auxiliar de los esfuerzos, el otro de la resina». «¿Y el bastón para qué?». «Para la seguridad». «¿Para qué seguridad?». «Para la que usaron los dioses, contra los poetas». (Vid. *Epístola cit.* En: MARTÍN GARCÍA, José. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. t. I. Ediciones AKAL, S.A. Madrid, 2008. pp. 407-408)

267 Cf. COLLI, Giorgio. *Filósofos sobrehumanos*. Ediciones Siruela, S.A. Madrid, 2011. pp.31-32.
Aunque debemos considerar el cambio que ocurriría entre los griegos a este respecto. La historia social, política y espiritual de esta cultura nos advierte que, entre los años de plena salud de la sociedad, particularmente entre finales del VII y VI a. de C., en el período del nacimiento de la *πόλις* y que se prolongará hasta mediados del siglo IV. a. de C., la educación, y particularmente la filosofía, estaba dirigida principalmente a los jóvenes, el futuro de la comunidad. Así, Heráclito, por ejemplo, en medio de la crisis de la *«revolución jónica»,* y habiéndose retirado al templo de Artemis, jugaba a las tabas con los niños. "Como le rodeaban en corro los efesios les dijo: «¿De qué os sorprendéis, gente ruin? –relata DIÓGENES LAERCIO– ¿Acaso no es mejor hacer esto que gobernar la ciudad en vuestra compañía? –y, en otra ocasión, agrega el mismo autor– les habría dicho: «Sería justo que todos los efesios adultos se ahorcaran y dejaran la ciudad a los impúberes, ellos que expulsaron a un hombre más valioso que los demás, Hermodoro, diciendo: ninguno ha de ser muy valioso entre nosotros. Si hay alguien así, a otra parte y con otros váyase»". (Vid. *Ob. cit.* IX, 3 & 2).
En cambio, después de mediados del siglo IV y finales del siglo III a. de C., el interés por la educación, y particularmente la filosofía es indistinta a quién va dirigida, pues, la filosofía se ha convertido en un quehacer religioso y práctico, y los filósofos se dirigen por igual a jóvenes y adultos que busquen sinceramente su *«salvación»* individual o colectiva, la preocupación central del filosofar helenístico. Así habrían procedido, por ejemplo, Diógenes, Epicuro, entre otros filósofos del período helenístico, como se evidencia en la carta que el director del *Jardín* dirige a uno de sus discípulos, Meneceo, a quien le dedica estas palabras: "Nadie por ser joven vacile en filosofar ni por hallarse viejo de filosofar se fatigue. Pues nadie está demasiado adelantado ni retardado para lo que concierne –cuenta DIÓGENES LAERCIO– a la salud de su alma. El que dice que aún no le llegó la hora de filosofar o que ya le ha pasado es como quien dice que no se le presenta o que ya no hay tiempo para la felicidad. De modo que deben filosofar tanto el joven como el viejo: el uno para que, envejeciendo, se rejuvenezca en bienes por el recuerdo agradecido de los pasados, el otro para ser a un tiempo joven y maduro por su serenidad ante el futuro. Así pues, hay que meditar lo que produce la felicidad, ya que cuando está presente lo tenemos todo y, cuando falta, todo lo hacemos por poseerla". (Vid. *Ob. cit*. X, 122)

268 Una de las anécdotas que se cuentan es esta: el amado *«maestro»,* encontrábase viejo y achacoso, finalizando dignamente su travesía por este efímero mundo, recibió la visita de Diógenes, que, como amigo, se ofreció a librarlo de los dolores de la enfermedad mostrándole un cuchillo. El *«austero»* e *«imperturbable»* filósofo le respondió: «De los dolores, dije, pero no de la vida». (Vid. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit.* VI, 18.p. 287).

deben haber transcurrido no más de diez años de estrecha relación, sin que el discípulo se haya separado por mucho tiempo de Antístenes –quizás por intervalos de breve tiempo en ocasión de algunos viajes a alguna de las ciudades de los alrededores–, aprendiendo –el filosofar desarrollado y vivido por el austero y prudente *«maestro»*–, preparando y puliendo su propio *«canto», «discurso»* o *«camino»* de *«salvación»*.

Ambos compartirían entre otras cosas, el *«uniforme cínico»*, ese que se deja ver en los pocos bustos que se han conservado de alguno de ellos, en donde se les ve, "con el cabello greñudo, una barba sin cortar y descuidada –señala Diskin CLAY– y una expresión salvaje, características que están llamativamente presentes en la que se ha identificado como la cabeza de un filósofo cínico"[269]. Y de manera más íntima y personal, probablemente también compartían e intercambiaban comentarios adversos y hasta burlescos contra Platón, el *«búho filosófico»* y sus *«creencias»* y escritos anti-trágicos.

Quizás por esta razón, Diógenes haya redactado en los años que estuvo junto a Antístenes, algunas tragedias como *Helena, Tiestes, Heracles, Aquiles, Medea, Crisipo* y *Edipo* –de acuerdo al catálogo que presenta DIÓGENES LAERCIO–[270], para oponerse a la postura anti-trágica y profundamente hostil al teatro que desarrollaba por esos años, con cierta acogida y de manera deslumbrante Platón, que poseía una talentosa veta poética que abandonó al conocer a Sócrates en sus tiernos años de juventud[271]. Oposición que de alguna manera también seguía Isócrates, ambos directores de *escuelas* para formar hombres virtuosos y futuros buenos ciudadanos, que renovasen la idolatrada *πόλις*.

Pero, no solo fueron las tragedias sino también en los diálogos que se le atribuyen –como *Cefalión, Tratado de Ética, Pueblo de Atenas, Acerca de la riqueza*,

---

269 Vid. *"Retratar a Diógenes".* En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Los Cínicos*. Editorial Seix Barral, S.A. Barcelona, 2000. p. 478.

270 Cf. *Ob. cit.* VI, 80. pp.315-316.
Y también el erudito y minucioso trabajo de LÓPEZ CRUCES, Juan; quien afirma que las dudas con respecto a la autoría de estas tragedias se disipan si se tiene en cuenta el testimonio de Filodemo, quien informa que, "Cleantes como Crisipo consideraron auténtica la *República*; y que las impiedades contenidas en ésta reaparecían en el *Edipo* y *Tiestes*. Es de presumir que los escolarcas estoicos se informaran a conciencia junto a su maestro Zenón, …a quien unas fuentes convierten en discípulo de Crates, quien hubo de saber qué había escrito su maestro Diógenes y qué no". (Vid. *"Diógenes y sus tragedias a la luz de la comedia".* En: *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clássica. Societa Catalana d´Estudis Clássics*. Número 19 (2003). p.49. Información que permite considerarlas como auténticas, opinión que comparten estudiosos como Donald DUDLEY. (Cf. *Ob. cit*. pp. 24-28). & Gabriele GIANNANTONI. *Ob. cit*. t. IV. pp.475-476).

271 De las múltiples versiones sobre la vida de Platón, se puede leer la fascinante versión de Vintilia HORIA, quien destaca de manera particular el encuentro del joven Platón con el misterioso Sócrates, que lo lleva a destruir sus escritos poéticos y trágicos para dedicarse por entero a la filosofía, siguiendo las pautas dialécticas del inolvidable y egregio *«maestro»* ateniense. (Cf. *La séptima carta.* Plaza Janés, S.A. Barcelona, 1976. pp. 23-27).

entre otros–, se habría ocupado de criticar las teorías políticas de Platón; particularmente en la *República,* se afirma que, habría sido una contestación, punto por punto, de la obra homónima del aristocrático *«utopista»* y *«comunista»,* director de la *Academia*[272].

Para Diógenes, las tragedias le habrían servido como instrumento sumamente atractivo y eficaz para enfrentar conceptualmente a Platón, de tal manera que los personajes de cada una de ellas, representaban el pensar del contestatario filósofo cínico.

Así, por ejemplo, en su *Medea*, los hombres, gracias a Medea, aprendían la *ἄσκησις/ ejercicio* y abandonando la molicie, se convertían en personas fuertes y robustas. De acuerdo al testimonio de ESTOBEO –doxógrafo neoplatónico del siglo VI d. de C.–, Diógenes decía: "Medea fue sabia, no maga, porque cogía a hombres flojos y de cuerpos destruidos por la molicie y los ejercitaba y los hacía resistentes, vigorizándolos en los gimnasios y en las termas. Por ello corrió la fama sobre ella que los rejuvenecía, hirviendo los trozos de sus carnes"[273].

En el *Edipo*, Diógenes, demostraría a través de la Esfinge[274] que el verdadero ser *humano/ ἄνθρωπος*, es un animal divino, más semejante a un cuadrúpedo que al animal bípedo que Edipo cree ser; y, más que *λόγος/ palabra* que lo distinguiría de los demás animales posee únicamente *voz/ φωνή*, que lo asemeja a las demás bestias, capaces de expresar por este medio y en variables sonidos sus deseos y pasiones. Con estos argumentos, Diógenes se oponía a la definición que Platón había ofrecido sobre el ser

---

272 Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Ob. cit.* VI, 80. pp.315-316. & LÓPEZ CRUCES, Juan. *Ob. cit.* p. 64.

273 Vid. ESTOBEO, III 29, 92. En: MARTÍN GARCÍA, José. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. t. I. Ediciones AKAL, S.A. Madrid, 2008. p.282.

274 La *Esfinge*, era un personaje mitológico que lo menciona, por primera vez, HESÍODO, en su *Teogonía,* libro en el que presenta la genealogía de todos los seres míticos desde los inicios más remotos a partir del *Χάος* inicial. Según esta versión, *Quimera* –hija de la perversa Hidra de Lerna; terrible, enorme, ágil y violenta– amancebada con el perro *Orto* –hijo del terrible y malvado Tifón con la hija de Medusa; Equidna, mitad ninfa de ojos vivos y hermosas mejillas y a su vez, mitad monstruosa y terrible serpiente, enorme, jaspeada y sanguinaria; ninfa inmortal exenta de vejez, por todos los siglos–, parió a la funesta *Esfinge*. (Cf. *Ob. cit*. 295-330. En: *Obras y fragmentos*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1983. pp. 84-85).
Esta criatura, que para otros, es hija de *Tifón* y *Equidna*, tenía rostro de mujer, pecho, patas y cola de león, y alas de pájaro. Había aprendido de las Musas a hacer enigmas, por lo que SÓFOCLES la llama, la *«inflexible cantora»* (Cf. *Edipo Rey*. 35. En: *Ob. cit*. pp.331).
Se creía que fue enviada por Hera, por la impunidad en la que vivían los tebanos, después que Layo –rey de Tebas–, raptara y sedujera al joven Crisipo. Ella, se instaló en el monte Ficio o el Antedón, desde donde dominaba todo el panorama, y asolaba a la campiña tebana destruyendo las siembras y haciéndoles el siguiente reto en forma de enigma: ¿qué ser provisto de voz es de cuatro patas, de dos y de tres? Según el oráculo del dios de Delfos, los tebanos se librarían de la *Esfinge* cuando resolvieran el enigma, pues, como no lo lograban ella se engullía al mortal humano que había errado en la respuesta. Muchos habían muerto, incluso Hemón, hijo de Creonte –rey de Tebas a la muerte de Layo a manos de Edipo–, por lo que, este, deseoso de venganza, ofreció su trono y la viuda de Layo a quien descifrase el enigma. Edipo, como sabemos, dio solución al enigma, respondiendo que se trataba del ser humano / ἄνθρωπος, que de niño es cuadrúpedo, pues anda a gatas, en la madurez bípedo, y en la vejez usa el bastón. Entonces la *Esfinge* se arrojó desde la acrópolis, los tebanos se libraron de ella y Creonte cumplió con su palabra, que a su vez, traerá mayores y terribles desgracias para Tebas. (Cf. APOLODORO. *Biblioteca*. III, 7-8. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1885. 149-151).

humano, al decir que es un animal bípedo dotado de *intelecto/ νοῦς.* Por otro lado, este mitológico animal, en la versión teatral de Diógenes, había regresado del Hades para explicar al tebano, incestuoso y parricida, que su acción no tenía nada de condenable, liberándolo así, de la esclavitud con respecto a las leyes o los *«usos establecidos»/ τὸ πολιτικὸν νόμισνα*, por la sociedad.

Igualmente, en *Tiestes* –según el comentario del epicúreo FILODEMO–, Diógenes, que ponía en labios de Atreo sus pensamientos, defendía como algo natural y agradable la costumbre del canibalismo e incluso lo provechoso que era comerse a sus propios hijos. Su interlocutor y hermano Tiestes, por supuesto que quedaba anonadado con estas afirmaciones, más aún, cuando recurría a fundamentarlas en nombre de la teoría filosófica de Anaxágoras, sobre las Homeomerías[275]. "Comentaba que, según la recta razón –añade DIÓGENES LAERCIO–, todo estaba en todo y circulaba por todo. Así, por ejemplo, en el pan había carne y en la verdura pan, puesto que todos los cuerpos se contaminan con todos, interpenetrándose a través de ciertos poros invisibles y transformándose conjuntamente en exhalaciones. Así lo hace ver en el *Tiestes,* si es que las tragedias son obras suyas…"[276].

De tal manera que Diógenes, terminaba convirtiendo el canibalismo en una práctica tan legítima como el vegetarianismo, y hasta eran completamente identificables. Y por supuesto, Diógenes en estos escritos va perfilando su apuesta por lo natural y salvaje en el ser humano que provocará cierta repulsa entre los miembros de la comunidad cívica y civilizada, de su época y de años posteriores, tal como lo manifiesta y comenta siglos después el Emperador JULIANO. "Las tragedias que se atribuyen a Diógenes –se está de acuerdo en que son obra de algún cínico y sólo queda la duda de si son del maestro, de Diógenes, o de su discípulo Filisco, diserta el sabio Emperador–, ¿quién podría al leerlas no sentir repugnancia y considerar que no se quedan de las otras en su exceso de blasfemia? ...tan vergonzosas y llenas de locura hasta la exageración ha fabricado artísticamente aquel hombre sus tragedias…"[277].

Y en el *Heracles*, otra de las tragedias dirigidas a refutar, burlarse y molestar a Platón –que de joven era tan vergonzoso y correcto que nunca se le vio reír a carcajadas;

---

275 Cf. LÓPEZ CRUCES, Juan. *Ob. cit.* pp. 47-69.
276 Vid. *Ob. cit.*VI, 73. p. 312.
277 Vid. *"Contra el cínico Heraclio".* En *Discursos*. VII, 6, 210 c-d. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1982. pp. 48 & 62-63.

y, a pesar de ser así, también él fue ridiculizado por los poetas cómicos–[278], Diógenes, habría retomado el complejo y polémico mito sobre el legendario *καλλίνῖκος/ «glorioso vencedor»* y, con toda la libertad que gozaban los *«poetas»* –aunque en este caso detrás de este creador de tragedias se disfraza un peligroso e irónico *«filósofo»*–, presentará su versión sobre el mítico y legendario *«héroe»* –cuyo contenido podemos conjeturar siguiendo la reconstrucción que de la misma ha realizado extraordinariamente Juan LÓPEZ CRUCES, aunque no compartamos necesariamente algunas de sus conclusiones–[279], que gira en torno a tres representaciones e interpretaciones diferentes del hijo de Zeus con Alcmena: ¿ser *humano/ ἄνθρωπος* –con sus naturales virtudes y defectos–, *dios/ θεός* o *εἴδωλον/* espectro, fantasma?[280]

---

278 Cf. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit*. III, 26. p. 163.

279 Cf."*Une tragédie perdue: L'Héracles de Diogéne le cynique"*. En: *Les Études Clasiques* 78 (2010), pp. 3-24. Universidad de Almería. La Cañada. Departmento de Filología. España.
Juan LÓPEZ CRUCES, al final de su bien informado artículo concluye que, Diógenes habría establecido una jerarquía entre los tres tipos de ejercicios a través de tres lugares diferentes; en el Olimpo, Heracles sería el modelo de la ascesis cínica; a ras de la tierra, Heracles es el héroe que no necesariamente tiene un fin moral; y el espectro de Heracles en el Hades, representaría la vanidad del que no se ejercita correctamente ni tiene un buen destino. Si estas conjeturas son correctas, Diógenes habría hallado, en el pasaje homérico sobre la muerte de Heracles, una justa venganza contra el filósofo que en la *República* habría presentado la versión degradada que Homero habría ofrecido del alma en el Hades. (Cf. *Ob. cit.* p.24).

280 El mito en torno al legendario Heracles, el *καλλίνῖκος/ «glorioso vencedor»* o el *ἥρως θεός/ «héroe divino»,* se fue construyendo a lo largo de los siglos de la historia de los griegos y al compás de su desarrollo y evolución espiritual, teniendo a los *«poetas»* inspirados como los creadores de los cuentos, historias, leyendas, fábulas o simplemente *μῦθος*.
El inicio de la saga, por supuesto está en Homero, el unificador de los helenos en una misma fe, la de los dioses olímpicos; y, es el genio del poeta única y exclusivamente el que los aglutina y funde a los griegos para formar un todo puramente imaginario, que comparte una misma cosmovisión o *Weltanschauung*, quedando los demás aspectos territoriales, sociales, económicos y políticos, como asuntos secundarios.
Así tenemos que, HOMERO, es quien presenta dos versiones, abiertamente contradictorias con respecto a la historia de Heracles. En la *Ilíada*. XIX, 90-135; Zeus anuncia en el Olimpo a todos los dioses e incluso a su esposa Hera que tendría un niño mortal que alumbraría la hermosa fémina humana Alcmena, el cual pertenecerá a la familia de los hombres engendrados por su sangre; se llamará Heracles, nacerá en Tebas y gobernará esa ciudad. Inmediatamente, Hera, tomó la palabra e hizo juramentar a Zeus –valiéndose de Ate o la Ofuscación, hija mayor de Zeus–, que aceptaría como gobernante al primer niño que naciera en Tebas. Hera, retuvo el parto de Alcmena y posibilitó el nacimiento prematuro de Euristeo, hijo de Esténelo, cuyo padre era Perseo, descendiente de Zeus, por lo tanto, gobernante legítimo y digno de Argos y Micenas. Con el correr de los años, a este gobernante le servirá Heracles, pese a ver nacido en Tebas, cumpliendo los doce trabajos, cuestión que mortificará a su padre y al propio Heracles, pues, su jefe en todo resultaba inferior a él. (Cf. *Ob. cit*. XIX, 601-605 & 620-625. Los libros de Plon. Barcelona, 1978. pp. 244-245).
Sin embargo, en la *Odisea.* XI, 601-625, Homero, presenta a Heracles en una condición única en su género; pues, en el Hades, se encuentra su *εἴδωλον/* espectro, sombra o imagen, y en el Olimpo, está, ¡al mismo tiempo el Heracles, dios inmortal! Odiseo, que ha bajado al Hades es testigo de excepción de esta experiencia inaudita y así lo relata, en versión del invidente poeta: "Después de ver a Sísifo…vi a Heracles, a su imagen. Éste goza de los banquetes entre los dioses inmortales y tiene como esposa a Hebe de hermosos tobillos, la hija del gran Zeus y de Hera, la de las sandalias de oro…Me reconoció al pronto cuando me vio con sus ojos y llorando dijo aladas palabras: «Hijo de Laertes, …¡también tú andas arrastrando una existencia desgraciada, como la que yo soportaba bajo los rayos del sol! Hijo de Zeus Cronida era yo y, sin embargo, tenía una pesadumbre incansable. Pues estaba sujeto a un hombre muy inferior a mí que me imponía pesados trabajos. También me envío aquí en cierta ocasión para sacar al Perro, pues pensaba que ninguna otra prueba me sería más difícil. Pero yo me llevé al Perro a la luz y lo saque de Hades. Y me escoltó Hermes y la de ojos brillantes, Atenea»". (Vid. *Ob. cit*. XI, 601-605 & 620-625. Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1996. pp. 188-189).
Y en la *Ilíada.* VIII, 360-370, aparecen los siguientes versos que reforzarían la versión de Heracles saliendo victorioso del Hades. Homero relata que Atenea, molesta con su padre Zeus por apoyar a los troyanos, particularmente a Héctor que no pierde las fuerzas y sigue luchando y acosando a los melenudos aqueos, como un león que persigue a su presa, le dirige estas palabras a Hera, que le instiga ayudar a los aqueos. "…mi padre en su furor revela una mente perversa –exclama la diosa de ojos de lechuza–, ¡el cruel, siempre dañino, sofrenador de mis ansias! Ni siquiera se acuerda de que muchísimas veces a su hijo salvé, cuando estaba abrumado por los trabajos de Euristeo…Ojalá yo hubiera sabido esto en mi juiciosa mente cuando lo envío a casa de Hades, el infranqueable celador, para traer del Érebo el perro del abominable Hades; ¡no habría escapado de los abruptos cauces del agua de la Estige!". (Vid. *Ob. cit*. VIII. 360-370. Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1995. p.167).
¿Qué explicación cabe ante estas contradictorias versiones? Pues, ¿Heracles es un humano mortal o es un dios inmortal?; y, ¿cómo es que puede estar en dos lugares al mismo tiempo en condiciones diferentes?
La primera explicación a estas preguntas que constituyen un reto conceptual con respecto a la mentalidad y *Weltanschauung* griega, la esbozó, que sepamos, Erwin ROHDE, quien afirmaba que, en la poesía homérica, se toma muy en serio que toda *alma*

/ ψυχή al separarse del cuerpo va al Hades y ahí permanecerá por siempre en la condición de *εἴδωλον/* espectro o imagen. Espectro, incorpóreo, que escapa al contacto de todo lo que vive, como el *καπνὸς/ humo* (Cf. *Ilíada* XXIII, 100), como una *σκιή/ sombra* (Cf. Odisea. XI, 207), carente de conciencia y alejado del mundo de los vivos; tal como aparece en el célebre diálogo –que se presenta en la *Odisea.* XI, 480-495– entre el alma de Aquiles y el mortal Odiseo, ¡fecundo en ardides!, que ha realizado el viaje que a ningún mortal le está permitido, ir al Hades y regresar de este cavernoso, oscuro y misterioso lugar.

Por lo tanto, el autor de estas líneas y versos, sospechaba Erwin ROHDE no es el mismo Homero, sino un «teólogo redomado» o un «antiguo armonicista» que, pretende introducir la creencia en la inmortalidad del alma entre los griegos; y no encuentra mejor forma que una salida al buen «tuntún», es decir, como sea, «retocar» o «presentar» historias de personajes legendarios y en ellas introducir creencias ajenas a la espiritualidad griega, como es la de la inmortalidad del alma. "El poeta procura que Heracles trabe conversación con Odiseo –anota el autor de *Psique*–, imitando los coloquios de éste con Aquiles y Agamenón; pero pronto se advierte que aquellos dos personajes nada tienen que decirse (Odiseo, por su parte, no despega los labios): no media entre ellos la menor relación, la menor afinidad; si acaso, una analogía, puesto que también Heracles había llegado a penetrar un día en el Hades antes de abandonar el mundo de los vivos. Al parecer, es esa analogía lo único que mueve al poeta a introducir aquí la figura de Heracles…en las figuras de los tres *«penitentes»* del Hades: la de Titio…; la de Tántalo…; y la de Sísifo…, se traspasa ya…–quizá por obra de la misma mano–, decididamente, el límite de las ideas homéricas, con las que aún eran compatibles, hasta cierto punto, las figuras de Minos, Orión y Heracles. En las almas de estos tres desventurados vive una conciencia plena y permanente…". (Vid. *Ob. cit.* FCE. México, 1948. pp. 40-41).

Años después, Giorgio COLLI, cree haber identificado al poeta o al dueño de las manos que introducen en la obra homérica versos que son contrarios a la tradición griega, se trataría de Onomácrito, adivino y sabio apolíneo de inicios del siglo VI a. de C. "Nuestra perplejidad se acrecienta por otros datos: primero, que Onomácrito fue uno de los protagonistas de la redacción de la poesía homérica –confiesa el autor de *La sabiduría griega*–, que se completó en la época de Pisístrato; y segundo, que hay versos de Homero y Hesíodo que se atribuyen a Onomácrito…., este poeta unificó las tradiciones poéticas homéricas con las órficas; fue un poeta y, a la vez, un erudito, sin que se pueda determinar cuál de esas dos facetas fue la más dominante". (Vid. *Ob. cit.* t. II. p. 38). Además, no olvidemos que William Keith Chambers GUTHRIE en su erudito y ameno estudio sobre el orfismo titulado *Orfeo y la religión griega*, llama a Onomácrito, el «piadoso y falsificador que Pisístrato tenía en su corte». (Vid. *Ob. cit.* Ediciones Siruela, Madrid, S.A. 2003. p. 55). Y Werner JAEGER, recuerda que los principescos patrones de Onomácrito tuvieron que desterrarle porque su colega Laso de Hermione lo sorprendió introduciendo falsos versos bajo el nombre de otro célebre profeta, en los *Oráculos de Museo*. (Cf. *La teología de los primeros filósofos griegos.* FCE. México, 1952. pp. 64-65). Ocurrencia desagradable y escandalosa que detalla HERÓDOTO, quien a su vez cuenta que Onomácrito reconciliado con los Pisístrátidas los acompaña en su estancia en Susa, sin dejar de alagarlos como gobernantes. (Cf. *Historia*, VII, 5-6.

Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1996. Pp. 597-598).

Y con este dato preciso, podemos explicar por qué en la *Teogonía*, el poeta –¿Hesíodo u Onomácrito?–, terminando de dar cuenta de la cantidad de hijos de Zeus, y, muy acorde con la citada versión de la *Odisea,* donde se menciona a Heracles, aparezcan los siguientes versos: "A Hebe, hija del poderoso Zeus y de Hera, de doradas sandalias, el bravo hijo de Alcmena de bellos tobillos, el fornido Heracles, al término de sus penosos trabajos, la hizo su venerable esposa en el nevado Olimpo. ¡Dichoso él, que, después de realizar una gran hazaña, entre los Inmortales vive sin dolor y exento de vejez por todos los siglos! (Vid. HESÍODO. *Ob. cit*. 950-955. En: *Obras y fragmentos*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1983. p.111).

Siguiendo la trama de esta enigmática y vital historia mitológica, la introducción de creencias extrañas en los poemas homéricos se habría producido en un momento histórico muy importante como es el de los inicios del siglo VI a. de C.; pues, por un lado, es el período en el que se registra el nacimiento de la *πόλις* –creación político-religiosa y expresión de las más ancestrales tradiciones griegas y, que se evidenciarán claramente en la obra de los trágicos sin que dejemos de identificar en los versos de Homero episodios trágicos–; y, por otro lado, cuando se presente la crisis o *«revolución jónica»* a finales del siglo VI a. de C., se exacerbarán los sentimientos y creencias religiosas, tanto las de origen ancestral como las *«novedosas»* y *«extrañas»*, entre las que figuran las creencias de los órficos, que habían ido penetrando lentamente desde el siglo VIII a. de C., entre los griegos originando ciertas modificaciones en su espiritualidad. (Cf. JAEGER, Werner. *Ob. cit.* pp.77-90). Penetración que habría logrado una gran victoria al haber filtrado en la *Ilíada* y la *Odisea* –los poemas unificadores de los helenos en una misma espiritualidad y fe–, algunos versos, entre ellos el referido a Heracles; y empezar así, a cuestionar la mentalidad atávica griega que, proclamaba que con el último suspiro se extingue para siempre la vida, esta vida tan hermosa, bañada por los rayos del sol de Grecia.

Por esas mismas fechas, Píndaro (518-438 a. de C.), célebre poeta lírico, de orígenes aristocráticos y último representante de los valores aristocráticos ya en decadencia por el definitivo triunfo de la *πόλις* y la participación del *δῆμος,* no solo se dedicó a exaltar en sus *Odas* y *Olímpicas*, el valor individual de los atletas –razón por la cual encumbra con frecuencia a Heracles, creador de las Olimpíadas–; sino que, también introdujo las creencias órficas en torno a la inmortalidad del alma y la vida *post-morten*, eterna y más perfecta, como la recompensa a una vida esforzada y virtuosa, digna de ser recordada por siempre, con lo cual se estaría dando un cambio en relación con el reconocimiento póstumo o la gloria que cada quien ha de conquistar, como veremos más adelante.

Cuestión que se entiende mejor, si tenemos en cuenta que, en una sociedad tan competitiva como la griega, la *τιμή/ el honor o la gloria* de cada uno va asociado a *κλέος/ noticia, rumor* y la *fama/ φήμη,* que se identifica con aquello que los demás ven y dicen de cada uno en este presente; y, cuando se muera, continuará existiendo si subsiste una memoria –perpetuada especialmente a través de la palabra, oral o escrita–, fama imperecedera, en lugar de desaparecer en el anonimato del olvido. (Cf. Jean-Pierre VERNANT. *El hombre griego*. En: *El hombre griego*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1982. pp. 29-30). Sin embargo, hagamos una pequeña precisión, *κλέος* es algo más profundo; pues, es la gloria/ *τιμή*, alcanzada por la realización de algo de extrema importancia que considere y comparta la comunidad a la que se pertenece, y, que se perpetúa, de generación en generación, principalmente a través de la poesía. (Cf. Marcel DETIENNE. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Taurus, S.A. Madrid, 1981. pp.68-70).

En estas metas de vida todos los griegos estarán de acuerdo y las compartían como parte de su idiosincrasia o *Weltanscahuung,* las diferencias y discrepancias se establecerían cuando tengan que responder, ¿qué es lo que la comunidad considera de extrema importancia?, ¿qué es lo digno de perpetuarse en la memoria colectiva?, y obtener *κλέος*, por siempre.

Tradicionalmente y siguiendo a Homero, *κλέος* y *τιμή*, lo obtienen los mortales que serán recordados por siempre por sus hazañas que se circunscriben a este mundo efímero y pasajero. Tal como lo expresa Héctor –de acuerdo al relato de Homero–, cuando descubre que ha sido engañado por Atenea, y ve próxima su muerte, dice: "Ya la Parca me ha cogido. Pero no quisiera

morir cobardemente y sin gloria, sino realizando algo grande que llegara a conocimiento de los venideros". (Vid. *Ilíada*. XXII, 304-305).

Píndaro, en sus *Odas* y *Olímpicas,* buscará perennizar el recuerdo del *«héroe»/ ἥρως* o de aquel que ha tenido un existir *«heroico»/ ἡρωϊκός,* sobresaliente, que para el aristocrático poeta, solo se lo merecían los vencedores en las competencias atléticas; y, destacados políticos, siempre y cuando sean contrarios a la *democracia*, particularmente ateniense.

Hasta aquí, PÍNDARO, se conduce tradicionalmente; sin embargo, por lo que escribe en alguno de sus poemas, sería el iniciador de celebrar y perennizar la memoria de algún personaje sobresaliente, *«héroe»/ ἥρως,* que por su intachable conducta en los asuntos políticos no solo se le recordará en este mundo sino que ha logrado la inmortalidad de su alma, en el sentido órfico. Así se puede constatar por algunos versos que figuran en la *Olímpica* II, fechada en el 476 a. de C. y que fue dedicado a Terón de Agrigento –tirano, que gobernó entre el 488-473 a. de C.–, devoto iniciado en la religión órfico-pitagórica.

En estos alados versos el poeta ofrece el arcano sobre la transmigración de las almas, en los siguientes términos: "…junto a los honrados/ por los dioses, los que se complacen en guardar los juramentos, / participan de una vida/ sin lágrimas, al par que los otros arrastran con tormento/que no puede sufrir la mirada…/cuantos osan…mantener por entero su alma/ alejada de injusticia, recorren el camino de Zeus/ hasta la torre de Crono". (Vid. PÍNDARO. *Olímpica* II, 65-70. En: *Odas y fragmentos*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1984. p. 84).

Sin lugar a dudas, es obvio que la elección del mito y las figuras mitológicas, así como el lenguaje, permiten percibir afinidades con los órficos, pitagóricos e inclusive con Empédocles. (Cf. Daniel TORRES. *La escatología en la lírica de Píndaro y sus fuentes*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Buenos Aires, 2007. pp. 330-354). Todos ellos, contrarios a la ancestral mentalidad trágica de los griegos y entusiastas predicadores del novedoso *«canto»* o *«camino»* de *«salvación»,* que grandes cambios espirituales traerá consigo entre los griegos, particularmente, después de la Guerra del Peloponeso.

Ahora bien, el círculo de esta observación interpretativa del mito en torno al legendario *ἥρως θεός/ «héroe divino»* Heracles, se cierra habiendo descubierto, a mi juicio, a Píndaro como el autor del siguiente libreto: En primer lugar, Zeus, habría convencido a Hera para que oficiase la ceremonia de un segundo nacimiento de Heracles, esta vez, nacería de Hera, por lo cual se convertiría en dios inmortal. Y, acto seguido, Hera, en calidad de Hera Teleia, la gran diosa del matrimonio, le entrega al nuevo habitante del Olimpo, su menor hija, Hebe en matrimonio; atrás quedan el sufrimiento y los trabajos. Ahora vivirá donde viven los demás habitantes del Olimpo; inmortal, sin envejecer, despreocupado, sin trabajar ni ocuparse de asuntos menudos en compañía de sus divinos padres-suegros. (Cf. PÍNDARO. *Nemea*. X, 118 & Karl KÉRENYI. *Los héroes griegos*. Ediciones Atalanta, S. L. Girona, 2009. pp.224-226).

En segundo lugar, Píndaro, habría dejado establecido que la *gloria/ τιμή* y *κλέος* van asociados a grandes sacrificios y trabajos en pos de la inmortalidad del alma; es decir, del regreso a lo divino de aquello que vino al cuerpo humano a estar atrapado como en una cárcel, de la cual se liberará siempre y cuando sea *«virtuoso»* en este pasajero y efímero mundo. Para lograr este fin trascendental, Píndaro, aún aconseja cumplir con el cuidado del cuerpo y del intelecto o la palabra –los dos pilares del ideal de vida expuesto por Homero (Cf. *Ilíada.* IX, 435-440 & *Odisea.* XIV. 217-234)–, aunque en términos del *«modernizante»* órfico-pitagórico, Píndaro; la *gloria/ τιμή* y *κλέος* consistirían únicamente en la liberación e inmortalidad del alma, la vida eterna en otro lugar que nada tiene que ver con el oscuro y monstruoso Hades.

Por estas razones, es PÍNDARO quien terminaría por proclamar a Heracles, el *ἥρως θεός/ «héroe divino»* (Cf. *Nemea*. III, 22); y, el estudioso Karl KÉRENYI, entre otros muchos más, celebra como un gran acierto esta adjetivación del *«héroe»* ancestral, que tiene como fin, reforzar la interpretación órfico-pitagórica que sigilosamente estaría consumando el famoso poeta lírico. De ahí que, en concordancia con esta interpretación, se afirme, "tenía razón el sabio poeta que lo había llamado *ἥρως θεός/ «héroe divino»*. Probablemente se contaban historias heroicas de otros dioses que lo precedieron –sentencia el autor de *Los héroes griegos*–, pero ninguno fue con tanta claridad el dios entre los héroes como Heracles". (Vid. *Ob. cit.* p. 155).

Y más adelante, comentando la finalización del último trabajo realizado por Heracles, es decir, la captura de Cerbero y el regreso triunfal del Hades, Karl KÉRENYI, agrega el siguiente veredicto en la misma línea de pensamiento: "Después de regresar del Más Allá, Heracles se ganó con justicia su epíteto más famoso *καλλίνῖκος/ «glorioso vencedor»*. La victoria más gloriosa entre las victorias era sin duda la que había obtenido sobre la muerte, y Heracles fue el único entre todos los dioses y héroes al que llamaron *καλλίνῖκος*". (Vid. *Ob. cit.* p.206). Comentario y veredicto que realiza citando, como fuente antigua e histórica, el *Poema* dedicado a *Heracles* de Arquíloco de Paros (680-645). Sin embargo, como explicaré más adelante, no hay duda alguna que Arquíloco, califico de *καλλίνῖκος/ glorioso vencedor»* a Heracles; pero, la interpretación de Karl Kérenyi, no se ajustaría al pensar y sentir del poeta creador del yambo; pues, para él, la victoria obtenida por el *«héroe»* y la *κλέος* y *τιμή* conquistadas está acorde con la tendencia tradicional homérica, esa que dice que, los destacados mortales serán recordados por siempre por sus hazañas que se circunscriben a este mundo efímero y pasajero.

Lo cierto es que, el libreto de Onomácrito y Píndaro, como nos lo indica la historia con el correr de los años terminaría oficializándose, y repitiéndose hasta nuestros días, más aún, si de los autores defensores de los ideales tradicionales –salvo las escasas referencias a los escritos de Arquíloco, Pródico, Antístenes y Diógenes–, no se han conservado mayores evidencias, que oculta la gran controversia que provocaría en el mundo griego la *«novedosa»* propuesta de los poetas órfico-pitagóricos, enemigos de la tragedia y su enigmática y paradójica expresión apolínea-dionisíaca.

Así, en el transcurrir de los años y siglos, quedó establecido que Heracles "tuvo que recorrer una larga vida terrenal antes de poder celebrar su subida al Olimpo –advierte Karl KÉRENYI–, y sombras oscuras lo envolvieron antes de su gloria final". (Vid. *Ob. cit.* p. 153). En esa larga vida, como expondré más adelante, Heracles va a vivir múltiples experiencias como cualquier mortal humano, desde la prudencia más recatada y virtuosa hasta la más agresiva y salvaje conducta que pueda revelar el hombre como *τὸ δεινότατον/ lo más pavoroso* de todas las criaturas –de acuerdo a Sófocles en *Antígona*, 332-375– sobre la faz de la tierra.

Experiencias que le servirán para saber evaluar y escoger, después de muchos equívocos y la madurez necesaria, cuál es *«camino»* más conveniente hacia la *«virtud»* y *«salvación»*. Y de las interpretaciones que se hagan de estos múltiples trabajos, particularmente el último, se demarcarán a lo largo de la historia desde los griegos hasta el triunfo del judeo-cristianismo, dos tendencias para considerar a Heracles como *«héroe» καλλίνῖκος/ «glorioso vencedor»*. Una tendencia, la tradicional-trágica, que considera que la *κλέος* y *τιμή* se circunscribe a este mundo –como lo enseñara Homero, Hesíodo, Arquíloco, Eurípides, entre otros–; y, la opuesta, que proclama como meta el más allá –tal como se empezó a esbozar entre los griegos, con Onomácrito, Píndaro y otros contrarios a las tradiciones ancestrales y enemigos de la tragedia–, que por supuesto, han vivido una larga controversia que lamentablemente no podemos reconstruir al detalle por la desaparición de los escritos, expresión fidedigna de las mentalidades enfrentadas. Paradójicamente, es en el momento de la agonía y muerte de la cultura griega, la de la *πόλις*, que la tendencia tradicional encontrará en Diógenes de Sinope a su más feroz defensor. Aunque, su defensa sea muy difícil de

comprender, pues, la realiza sin comprometerse a *«salvar» πόλις* alguna; pues, juzga que todo está en manos de Diónisos y, él solo sería su portavoz a través de la tragedias que ha escrito, particularmente la titulada *Heracles*.

A su vez, estas tendencias interpretativas de carácter mítico-religiosas-políticas y filosóficas, se irán construyendo y consolidando, en torno al ideal de *«virtud»* y qué *«camino»* tomar para lograrla, permiten sospechar que cada poeta y filósofo a través de la historia desde los griegos hasta el triunfo del judeo-cristianismo –como suele suceder siempre en los asuntos humanos y los griegos no fueron una excepción aunque hayan sido, indudablemente excepcionales–, *«retocará»* y *«promoverá»* en su momento, algún aspecto de la leyenda del *«héroe»* –desde el nacimiento hasta su muerte–, en tanto le sirva y convenga a sus creencias y convicciones religiosas-políticas y filosóficas.

Sin embargo, para que estas apreciaciones y observaciones se hagan más claras y faciliten su adecuada digestión, juzgo conveniente y necesario –*malgré*, que esta nota se extienda un poco más de lo debido– hacer un breve recuento de la legendaria vida del *«héroe»* Heracles*,* siguiendo las versiones de Karl KERÉNYI –Cf. *Los héroes griegos.* pp.153-227–, y Robert GRAVES –Cf. *Los mitos griegos.* t. II. pp.103-260– que citan las fuentes antiguas que les sirven para hilvanar su versión sobre el quimérico *«héroe»* y que comentaré cuando juzgue necesario.

Así tenemos que, Heracles, a pesar de ser hijo de Zeus no ha sido engendrado para ser dios, él es y será mortal; de acuerdo a la versión tradicional de HOMERO en la *Ilíada*. XIX, 90-135. Su madre Alcmena, que no ha sido escogida por su belleza, dignidad y prudencia ni para brindar placer al divino amante, sino por su fortaleza, después de pasar con Zeus una noche de la que se dice duró tres veces más que una noche mortal, alumbrará a un niño lo bastante poderoso para proteger a los hombres contra la destrucción. Hasta aquí, llega la versión homérica que hemos citado.

Sin embargo, después de la introducción de los versos que aparecen en la *Odisea* XI. 601-625 de dudosa procedencia homérica, los poetas y escritores posteriores, verán la forma de hilvanar la leyenda del *«héroe»* que se ajuste a ese guión; versión que la iniciaría Píndaro y la continuarán otros, hasta convertirse en "oficial" e indiscutible con el correr de los años y siglos, y así ha llegado hasta nuestros días.

Karl KERÉNYI, por ejemplo, en su maravilloso y erudito trabajo sobre *Los héroes griegos*, afirma que, "en lo que respecta a Heracles, Zeus y Hera estaban de acuerdo; Euristeo mantendría la soberanía en Tirinto y Micenas, y Heracles permanecería a su servicio hasta que hubiese llevado a cabo sus doce Trabajos, tras los cuales el hijo de Zeus habría de alcanzar la inmortalidad que le correspondía por sus hazañas…Existe también una leyenda que dice que Alcmena, por miedo a los celos de Hera, abandonó al pequeño Heracles inmediatamente después de su nacimiento en una llanura…, Palas Atenea y Hera pasaban por allí, en apariencia por casualidad, pero no sin intención por parte de la diosa virginal, a quien el coraje guerrero, la unía fuertemente con el hijo de Alcmena. Atenea expresó su admiración por el fornido bebé y persuadió a Hera de que lo amamantase. Sin embargo, él chupó con tanta fuerza que la diosa no pudo soportar el dolor y apartó al niño de su seno, pero la leche de la Reina de los dioses ya lo había hecho inmortal. Atenea, muy contenta, devolvió el niño a su madre". (Vid. *Ob. cit*. p. 161).

Y, ¿qué fuente antigua le brinda esta información? El erudito alemán cita a DIODORO Sículo –historiador del siglo I. a. de C.–, quien en su *Biblioteca Histórica.* t. I. 4. 9. 5-6., dedicada a los mitos griegos y Heracles en particular, da cuenta de esta versión. Es decir, Kerényi, confía plenamente en una fuente del período helenístico, el del sincretismo cultural iniciado por Alejandro dos siglos atrás al nacimiento del citado historiador, tiempo en el cual la espiritualidad griega ancestral estaba en proceso de sincretismo y desaparición; y, más bien, debemos tener presente que es el siglo del neoplatonismo con su marcada influencia platónica –particularmente en las Humanidades–, que no es otra cosa que el empoderamiento de las creencias órfico-pitagóricas en torno a la inmortalidad del alma.

Otro afamado investigador contemporáneo como Robert GRAVES, comete el mismo error, aunque más grave, pues, él afirma que, "…Zeus, convenció a Hera para que accediese a que, después de realizar cualesquiera doce trabajos que le señalara Euristeo, su hijo se convirtiese en un dios…Zeus, había destinado a Heracles para que fuera uno de los Doce Olímpicos, pero estaba poco dispuesto a expulsar a alguno de los otros dioses para hacerle lugar. En consecuencia, convenció a Hera para que adoptara a Heracles mediante una ceremonia de renacimiento: a saber, acostándose simulando que estaba de parto y sacándolo luego de debajo de su túnica…En adelante Hera considero a Heracles como su hijo y fue al que más amó después de Zeus". (Vid. *Los mitos griegos*. t. II. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1985. p. 107 & 256) ¿Qué texto antiguo respalda la exposición del excelente novelista británico? Al igual que Kerényi cita a Diodoro, pero, menciona, haciendo eco de la versión "oficial" que lo del convencimiento a Hera, se relata en los versos de la *Ilíada.* XIX, 90-135.

Empero, sigamos con el relato; Heracles, después de su nacimiento, cuando tenía diez meses, Hera, habría enviado dos serpientes para que maten al niño y su hermano gemelo, pero, el bebé las estranguló sin ningún problema. Un hecho que probaría su condición de dios; y, nuevamente, ¿quién relata este extraordinario hecho? De acuerdo a Kerényi, es Teócrito (300-260 a. de C.) –natural de Siracusa y poeta del período helenístico y creador de la poesía bucólica–, quien en su *Poema* XXIV, da cuenta de la excepcional y divina intervención de Heracles, que tiene como objetivo, evidente, de reafirmar la naturaleza divina del extraordinario bebé, Heracles. Y por supuesto, esta versión la debe haber elaborado otro autor muchos siglos antes que Teócrito y, luego, en la actualidad, la toma en cuenta el erudito estudioso germano. (Cf. *Ob. cit*. p. 161).

De joven Heracles, estudió y practicó de todo, siguiendo los preceptos del ideal homérico –cuidar del cuerpo, hablar bien y destacar en todo lo que se emprenda–, así, aprendió filosofía, música, disparar el arco, pugilato, conducir carros, entre otras técnicas y oficios. En los enfrentamientos que tuvo con otros mortales para responder los ataques que recibía, se mostró muy cortés, y fue el primer mortal que devolvió espontáneamente al enemigo sus muertos para que los sepultaran.

Cuando cumplió los dieciocho años, abandonó la hacienda de ganado, resuelto a matar al león de Citerón, que hacía estragos a los alrededores del monte Helicón y la ciudad de Tespias. El rey Tespio, le brindó a sus cincuenta hijas, para que cada noche se acostase con cada una de ellas, con quienes tuvo de cada una un hijo, al final de su estadía en Tespias –en la que alternaba actividades: en el día, arduo trabajo cazando al león y por las noches, el inmenso placer de gozar con las mujeres–, que sumaron cincuenta días, mató al león, se vistió con la piel del animal y se puso como yelmo sus fauces abiertas.

En los años siguientes, continuaron exitosamente sus expediciones bélicas y aventuras amorosas, conducta que ofendía y molestaba a Hera, que en represalia, decidió enloquecer a Heracles. En este estado, el vigoroso y atrevido *«héroe»* se convierte en filicida al asesinar a seis de sus hijos y a Yolao, su querido sobrino, hijo de su hermano gemelo Ifícles, quien consiguió escapar a sus violentas arremetidas.

Cuando Heracles recobró la razón, se encerró en una habitación oscura durante varios días, evitando toda comunicación con seres humanos y, después de ser purificado por el rey Tespio, fue a Delfos, para preguntar qué debía hacer. "La Pitonisa…, le aconsejó que residiera en Tirinto –relata Robert GRAVES–, sirviera a Euristeo durante doce años y realizara los trabajos que le impusiese, en compensación por lo cual se le concedería la inmortalidad". (Vid. *Ob. cit*. p. 125). El talentoso escritor inglés y muy buen conocedor de la cultura griega y romana, ya no se preocupa por apoyar sus palabras en alguna fuente antigua, su

reconstrucción, fluye sin problemas en concordancia con lo que hemos venido en llamar la versión "oficial"; pues, en este episodio, no tiene ningún problema en volver a decir que, el oráculo de Delfos, le profetisa, en *«compensación por los trabajos se le concedería la inmortalidad»*. Pero, lo que olvida y no toma en cuenta este insigne novelista es que, el dios de Delfos, jamás a mortal alguno le anunciaría la inmortalidad, va contra su propia esencia por lo que el oráculo se convirtió en el *«ombligo»* de la espiritualidad griega ancestral. (Cf. ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. t. I. Ediciones Cristiandad, S.A. Madrid, 1978. pp. 275-279, 287-291 & 301-318; OTTO, Walter. *Dioniso*. Ediciones Siruela, S.A. Madrid, 1992. pp.145-151; SCOTT, Michael. *Delfos. Historia del centro del mundo antiguo*. Ariel, S. A. Barcelona, 2015. pp. 21-55 & 351-358. & MUÑOZ, Fernando. *«Γνῶθι σεαυτόν»: Orígenes, significado y vigencia.* En: *Verba Hominis.* Vol.1 (2011). 83-102).

Pero sigamos, Heracles, obedeciendo y cumpliendo el consejo del dios, se pone a las órdenes de Euristeo dispuesto a realizar los doce famosos trabajos que van asociados a su nombre, que solo enumeraré sin ocuparme en los detalles de cada uno, que han sido explicados y adornados desde tiempos muy antiguos por tantos poetas, que no sorprende encontrar algunas diferencias entre ellos. Los trabajos son los siguientes: El león de Nemea; la Hidra de Lerna; La cierva de Cerinia; El jabalí de Erimanto; Las aves del lago Estinfalo; Los establos de Augias; Las yeguas del tracio Diomedes; El toro de Minos; El cinturón de la reina de las Amazonas; Los bueyes de Gerión; Las manzanas de Hésperides y el Perro de Hades o captura de Cerbero.

Este último trabajo, indudablemente, es el más difícil, enigmático y rico en símbolos de variable interpretación, motivo por el que le dedicaré unas líneas. Esta tarea, para empezar, implicaba de nuevo la violación de un reino sagrado; y, la casa de Hades era un recinto sagrado desde la época de la división del mundo entre los tres dioses supremos, según el relato de Homero. "Violarla era un acto inaudito –reconoce Karl KERÉNYI–, al que ni siquiera un héroe podría atreverse, y mucho menos un héroe corriente. Los héroes estaban trágicamente ligados a Hades, a excepción tan sólo del héroe divino, el victorioso combatiente contra la muerte. Pero ni siquiera él salió incólume de esta lucha, como se verá más adelante". (Vid. *Ob. cit*. p. 201).

Como se evidencia, el exquisito académico y profundo conocedor de la mitología griega, desde el inicio de su explicación, nos advierte que, Heracles, es el único *«héroe divino»*, porque ha vencido a la muerte, los demás son *«corrientes»*. El astuto Odiseo, desde esta perspectiva e interpretación, sería uno de ellos, que también estuvo en el Hades, salió de él, pero, no ganó inmortalidad para su alma, ni quedó su sombra en el Hades y él, habría marchado al Olimpo. Pero, lo que no se dice o no se quiere reconocer es que, el relato de Homero sobre esa travesía atrevida de Odiseo –el *«héroe»* y ¡fecundo en ardides!–, al Hades, es para dejar bien precisado, los límites trazados por los ancestrales dioses inmortales a los *«miserables»* y *«desgraciados»* seres humanos mortales, atrapados en la redes del *«destino»* mortal, cuyas vidas y generaciones se suceden una tras otra como las hojas que esparce el viento en cada cambio de estación, eterna y cíclicamente. (Cf. HOMERO. *Ilíada.* VI, 146; XVI, 441-442; XVII, 446 & Erwin ROHDE. *Psique*. pp. 40**-**50)**.**

Conocedores y plenamente conscientes de esta inapelable decisión de los dioses olímpicos, los poetas o escritores antiguos, que se declararon partidarios de la tendencia iniciada por Onomácrito, Píndaro y otros órfico-pitagóricos, se ocuparon de hilvanar la leyenda de Heracles, salvando esta y otras dificultades; y, así han ido quedando, conservándose y transmitiéndose sus escritos, que en gran parte hay que advertir pertenecen a la época helenística, los cuales, en su momento se ocuparon de superar estas paradojas y diferencias de *Weltanschauungen*.

Y, son precisamente esos autores los que fueron constituyendo la leyenda "oficial" de Heracles y, luego, pasados los siglos, se consideran las fuentes fidedignas que recurrentemente citan los estudiosos modernos y contemporáneos dedicados a estos temas, como es el caso de los sobresalientes y citados Karl Kerényi y Robert Graves.

Veamos, para salvar los impases de la interpretación de este último trabajo de Heracles, tenemos las siguientes referencias: Primer obstáculo; que no se puede entrar al Hades y pretender salir vivo. Apolodoro (180-192 a. de C.) –ateniense de nacimiento y residente en Alejandría, centro vital de la helenística–, resuelve el asunto narrando que, los residentes de Eleusis, es decir, el colectivo y no él, contaban que Heracles, para no ofender a los dioses del Hades, se había hecho iniciar en los Misterios; de esa manera podía ir a visitarlos como uno de los suyos. (Cf. KERÉNYI, Karl. *Ob. cit*. pp.201-202 & GRAVES, Robert. *Ob. cit.* 191-193). Segundo impase, ¿cómo sacar al monstruoso Cerbero, celoso cuidador de la puerta del Hades? Nuevamente, la fuente es Apolodoro, quien informa que el mismo rey del Hades, le dio permiso para que se llevara el perro, siempre y cuando lo lograse atrapar sin recurrir a arma alguna; cuestión que el vigoroso Heracles realizó. Y, por último, el *«héroe»* salió victorioso, del reino de la oscuridad salió a la luz; triunfo que logró con la ayuda de Atenea –según relato de ¿Onomácrito o de Homero?, que aparece en la *Ilíada.* VIII, 360-370– y así, su salida se realiza frente a Atenas, en el extremo oriental de Argos, o bien cerca de Hermíone, en la parte meridional de la misma península. Estos detalles, los ofrece el escritor Pausanias del siglo II. d. de C. (Cf. KERÉNYI, Karl. *Ob. cit*. pp. 204-205).

Heracles, habiendo cumplido el último trabajo y más difícil como es el de capturar a Cerbero sin utilizar arma alguna, y después de regresar del Hades, del Más Allá, el mortal *«héroe»,* "se ganó con justicia su epíteto más famoso *κάλλίνῖκος*/ «glorioso vencedor». La victoria más gloriosa entre las victorias era sin duda la que había obtenido sobre la muerte –advierte Karl KERÉNYI–, y Heracles fue el único entre todos los dioses y héroes al que llamaron *κάλλίνῖκος*". (Vid. *Ob. cit.* p.206). ¿Qué fuente respalda la conclusión y sentencia de Karl Kerényi?

El sapiente contemporáneo, señala al *Poema* de ARQUÍLOCO de Paros –lírico griego que vivió en la primera mitad del siglo VII a. de C. y fue creador del yambo–, como la fuente antigua y confiable para su sentenciosa interpretación. Si leemos los versos, efectivamente el poeta, elogia y caracteriza así al valiente *«héroe»;* y lo dice, en los siguientes términos: "¡Ténela! ¡Salve, gran vencedor, Heracles soberano!/ ¡Ténela! ¡Gran vencedor, tú y Yolao, dos bravos guerreros!/ ¡Ténela! ¡Salve, gran vencedor, Heracles Soberano!". (Vid. Carlos GARCÍA GUAL. *Antología de la poesía lírica*. 47 (120 D). Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1995. p.72). Sin embargo, si tenemos en cuenta que Arquíloco es uno de los creadores del yambo y este en sus orígenes estuvo directamente vinculado con festividades y cultos dedicados a Deméter y Dioniso, no es difícil conjeturar qué sea partidario y defensor de los valores tradicionales homéricos, que se evidencian en sus poemas, entre ellos por ejemplo: "Tus fúnebres quejas, Pericles, ningún ciudadano censurará, /…Pero los dioses, amigo mío, / establecieron como droga para males sin remedio/ la firme resignación. Ya uno, ya otro los tiene,/ Hoy nos tocó a nosotros, y una sangrienta herida/ lloramos. Luego alcanzará a otros. Con que al punto/ resignaos y dejad ese llanto de mujeres"; este otro, "Corazón, corazón…/ En las alegrías alégrate y en los pesares gime/ sin excesos. Advierte el vaivén del destino humano"; y, por último estos versos cortos, pero muy profundos: "Ningún ciudadano es venerable ni ilustre/ cuando ha muerto. El favor de quien vive preferimos/ los vivientes. La peor parte siempre toca al muerto". (Vid. *Ibid.* 7 (2 D), 15 (67 a D) & 18 (64 D). pp. 66-68. & Cf. CARRIZO, Sebastián. *Persona Yámbica. Procesos de enmascaramiento del "yo" en la poesía yámbica de la Grecia arcaica y helenística*. Tesis Doctoral. Universidad de La Plata. Buenos Aires, Argentina, 2017. pp.8-15 & 54-70)

Representaciones que a lo largo de la historia y la tradición griega fueron decantando diversas explicaciones que tienen como eje central la condición ontológica de Heracles: ¿fue un héroe mortal o se trataría de un dios más del Olimpo? Pues, lo que nadie discute y pone en duda es que el personaje existió y vivió una heroica vida, muy agitada con múltiples experiencias y de un proceder como cualquiera de los seres humanos; es decir, desde la conducta más prudente, recatada y virtuosa hasta la más agresiva y salvaje que pueda revelar el hombre como *τὸ δεινότατον/ lo más pavoroso* de todas las criaturas –de acuerdo a la definición de Sófocles en *Antígona*, 332-375– sobre la faz de la tierra.

Experiencias de vida que le servirían a Heracles –según la leyenda–, para saber evaluar y escoger, después de muchos equívocos y la madurez necesaria, cuál es

---

Versos, que no cuesta mucho para darse cuenta que son la expresión de un poeta de pensar y sentir trágico y dionisíaco, con firme resignación del vaivén del destino humano, ser mortal. "Así también la enardecida pasión de este hombre –señala atinadamente Albin LESKY– se pliega en último término a la exigencia más sabia del pensamiento griego: la de la medida en todos los dominios de la vida". (Cf. *Historia de la literatura griega*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1968. p.138).

Por lo expuesto, Arquíloco, cuando otorga a Heracles su epíteto más famoso: *κάλλίνῖκος /«glorioso vencedor»,* para nada pensaría que su mayor victoria ha sido vencer a la muerte y haber conquistado la inmortalidad del alma; todo lo contrario, para él, Heracles por sus heroicas hazañas es definitivamente un *«glorioso vencedor»*, un *«héroe»,* que ha obtenido, con mucho esfuerzo y trabajo, la *κλέος* y *τιμή* acorde con los valores de la tradición homérica, esa que dice que, los destacados mortales serán recordados por siempre por sus hazañas que se circunscriben a este mundo efímero y pasajero.

Heracles, es desde esta perspectiva, un *«héroe»* de carácter tradicional, es decir, de naturaleza excepcional y ambivalente, quizá hasta aberrante. "Los héroes se muestran a la vez *«buenos»* y *«malvados»,* acumulan atributos contradictorios. Son invulnerables (como Aquiles) pero terminan por ser abatidos –advierte Mircea ELIADE–; se distinguen por su vigor y por su hermosura, pero también por ciertos rasgos monstruosos (talla gigantesca –Heracles, Aquiles, Orestes, Pélops– o muy inferior a lo normal)…Los héroes se caracterizan además por numerosas anomalías (acefalia o policefalia; Heracles está provisto de tres filas de dientes); los hay sobre todo cojos, tuertos o ciegos…Los héroes enloquecen como Heracles…La osadía de los héroes no conoce límites. Se atreven a violentar a las mismas diosas (Orión y Acetón atacan a Artemis, Ixión arremete contra Hera, etc.)…Los héroes se enfrentan a los dioses como si fueran sus iguales, pero su *hybris* es siempre, y cruelmente castigada por los olímpicos". (Vid. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. t. I. p. 305).

Ahora bien, volviendo a la leyenda, y poniendo fin a esta nota que espero haya sido ilustrativa y de mucha utilidad para comprender a Diógenes de Sinope; Euristeo, celoso y temeroso del valiente e infatigable Heracles en vez de celebrar su éxito lo humilla entregándole del sacrificio que estaba realizando, una porción de las reservadas para los esclavos. Heracles, arrebatado asesina a tres hijos de Euristeo; y, se aleja de esas tierras. Sigue viajando y viviendo múltiples aventuras, que lo llevan incluso en calidad de esclavo a Asia; liberado de esa condición fue a Troya, la incendió y puso en el trono a Príamo. Después de muchas conquistas y aventuras, tanto bélicas como amorosas, se casa con Deyanira –cumpliendo la promesa que le hiciera a su amigo Meleagro en el Hades, detalle que explicaría el por qué la esposa le resultase infausta–, pero no deja de tener aventuras sexualmente apasionadas, entre ellas con Yole, a quien quiere llevar a su casa para juntarla con su celosa esposa Deyanira.

Todo terminará para Heracles, cuando Deyanira harta del promiscuo proceder de su vigoroso y valiente consorte, termina por envenenarlo ofreciéndole una camisa, que adherida a su cuerpo, le provocaría lentamente la muerte, circunstancia que le permitió ordenar los arreglos para su pira funeraria. A pedido de Hilo, Heracles es llevado al pie del monte Eta en Traquis, pues el oráculo de Delfos ya lo había señalado para su ascenso al Olimpo. (Cf. GRAVES, Robert. *Ob. cit.* p. 254).

Cuando todo estuvo preparado, Yolao y sus compañeros se retiraron a una breve distancia, mientras Heracles subía a la pira y ordenaba que la encendiesen. Pero el fuego que ascendía en ese lugar no era motivo de tristeza. "En las llamas purificadoras, sus miembros se volvieron divinos –relata Karl KERÉNYI, siguiendo la versión de Apolodoro, Calímaco (310-240 a. de C.) y Libanio (314-394 d. de C.)–; no era cierto que, como muchos suponían, el cuerpo mortal del dios se hubiese consumido como el cadáver de un ser mortal. Una historia decía que desde la pira ardiente subió a los cielos en una nube, entre un retumbar de truenos. Cuando los suyos fueron a buscar sus huesos entre las cenizas, como era habitual tras una cremación, no hallaron nada". (Vid. *Ob. cit*. p. 224).

Y es que se trataría de un *«héroe»* único, excepcional, que siguiendo la versión "oficial" que lo calificó de ἥρως θεός*/ «héroe divino»;* sería el único que manifiesta impunemente su *hybris.* "En efecto, es el único cuya tumba o cuyas reliquias no se conocen; conquista la inmortalidad mediante su suicidio-apoteosis en la hoguera –agrega Mircea ELIADE–, es adoptado por Hera y se convierte en dios…Podría decirse que Heracles obtuvo su condición divina a renglón seguido de una serie de pruebas iniciáticas de las que salió victorioso, al contrario de lo que sucede con Guilgamesh y ciertos héroes griegos, que a pesar de su *hybris* sin límites fracasaron en sus esfuerzos por alcanzar la *«inmortalización»*". (Vid. *Ob. cit.* p. 306).

En el Olimpo, Zeus, muy contento, celebraba, por un lado, el noble comportamiento de su hijo; y, por otro lado, anunciaba su ascensión. "La parte inmortal de Heracles –exclamaba– está a salvo de la muerte y pronto lo recibiré en esta región bendita. Pero si aquí a alguien le aflige su divinización, tan merecida, ese dios o diosa debe aprobarla, no obstante, ¡les guste o no!". (Cf. GRAVES, Robert. *Ob. cit.* p. 255).

«camino» más conveniente hacia la *«virtud»* y la *«salvación»*. Y de las interpretaciones que se hicieran de estas múltiples experiencias y de los doce trabajos que realizó, particularmente el de la captura de Cerbero, se demarcarían a lo largo de la historia desde los griegos hasta el triunfo del judeo-cristianismo, dos tendencias religiosas-políticas y filosóficas para entender por qué a Heracles se le consideró de antiguo *«héroe»*; tradicionalmente como *κάλλίνῖκος/ «glorioso vencedor»* y, de manera *«novedosa»* le otorgarían el epíteto más distante de la tradición, al llamarlo *ἥρως θεός/ «héroe divino»*.

La tendencia inicial y tradicional, fue la de carácter trágico, que consideraba que el *«héroe»*, había logrado la *κλέος/ «gloria superlativa»* y la *τιμή/ «el honor o la gloria»* por sus hazañas que se circunscriben a este mundo –como lo enseñara Homero, Hesíodo, Arquíloco, Eurípides, Pródico, Antístenes, entre otros–; y, la opuesta, la *«novedosa»* que proclamaba que el *«héroe»* había merecido tal reconocimiento por su victoria más gloriosa entre las victorias, haber vencido a la muerte y conquistado la inmortalidad en el más allá, tal como se empezó a esbozar entre los griegos –con Onomácrito, Píndaro y otros contrarios a las tradiciones ancestrales y enemigos de la tragedia–, y se continuó entre autores helenísticos y romanos hasta el triunfo del judeo-cristianismo. Tendencias que, por supuesto, han enfrentado una larga controversia en la historia, que lamentablemente no podemos reconstruir al detalle por la desaparición de los escritos –especialmente los de la versión tradicional–[281], expresión fidedigna de las mentalidades confrontadas.

Sin embargo, pese a todos estos obstáculos, podemos sospechar que, paradójicamente, en el momento de la agonía y muerte de la cultura griega, la de la *πόλις*, la tendencia tradicional encontrará en Diógenes de Sinope a su más feroz defensor. Aunque, su defensa sea muy difícil de comprender, pues, la realizó sin comprometerse a *«salvar» πόλις* alguna, ya que, para él, todo estaba en manos de Diónisos y, su papel entre los humanos mortales sería el de ser su portavoz a través de las tragedias que ha escrito, particularmente la titulada *Heracles*[282].

---

[281] Cf. NIXEY, Catherine. *La edad de la penumbra*. Penguin Random House Grupo Editorial. Barcelona, 2019. pp. 17-29, 193-118 & 151-176. Se brinda una amplia información documentada sobre esta y otras pérdidas del mundo antiguo pagano, procurando la mayor objetividad posible.

[282] Para entender plenamente la trama del *Heracles* de Diógenes, estimo muy importante y necesario la lectura atenta de toda la historia relacionada al *«héroe»* legendario y la controversia que hubo en torno a su representación e interpretación como mortal o dios, cuestión que considero haber expuesto en sus detalles más importantes en la nota 41 de este Cap. III, aunque a primera vista parezca innecesariamente extensa.

Así, con estas necesarias advertencias, podemos señalar que el egregio director de la *Academia,* se alineaba con quienes consideraban a Heracles un dios; pero que, de acuerdo a su pensar había que hacer algunas correcciones conceptuales. Pues, en su *República* –uno de los escritos más importantes de su filosofar–, había reiterado que dios, es un ser simple que no puede cambiar de aspecto. Por lo tanto, aceptar que Diónisos sea uno con Apolo, y que a su vez este sea la contradicción de Diónisos, para PLATÓN resultaba inverosímil –aunque sabía que así lo consideraba la tradición, como nos lo informa en el *Fedro*, cuando explica el origen y sentido de la *μανία*–[283]; y, con la misma lógica, le parecía imposible creer y aceptar que Heracles haya vivido todas esas experiencias, como mortal y luego dios, admitido en el Olimpo y también en el Hades de manera simultánea.

"Parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario. Y persuadiremos a las ayas y las madres –dictamina PLATÓN en labios de Sócrates, calzando únicamente la *«máscara»* apolínea– a que cuenten a los niños los mitos que hemos admitido, y con éstos modelaremos sus almas mucho más que sus cuerpos con las manos. Respecto a los que se cuentan ahora, habrá que rechazar la mayoría...Esta será, pues, la primera de las leyes y de las pautas que conciernen a los dioses, a la cual deberán ajustarse los discursos acerca de los dioses...: que el dios no es causa de todas las cosas, sino solo de las buenas...Veamos ahora la segunda, ¿crees que el dios es un hechicero capaz de mostrarse, ...en momentos distintos con aspectos distintos ¿no crees, por el contrario, que el dios es simple y es, de todos los seres, quien menos puede abandonar su propio aspecto?"[284].

Por otro lado, con respecto a dos ideas fundamentales de Platón; su visión sobre el Hades y la creencia en la inmortalidad del alma, habrían sido motivo también de crítica y burla por parte de Diógenes, que como trágico-comediante, retoma la tradicional versión sobre el legendario Heracles, *κάλλίνῖκος/ «glorioso vencedor»*, para ironizar las creencias platónicas, contrarias a la tradicional *Weltanschauung* griega.

Primero, sinteticemos lo que Platón, en su *República* señala para seguir ordenadamente las observaciones críticas de Diógenes. En su escrito, Platón, también

---

283 Cf. *Ob. cit.* 244a-246c. En: *Diálogos*. t. III. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1997. pp. 340-346.
284 Vid. *República.* II, 377c & 380d. En: *Diálogos*. t. IV. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1998. pp. 135 & 141.

prohíbe que se fomente el temor, entre los humanos mortales especialmente cuando son niños, sobre el Hades, presentándolo como algo oscuro, tenebroso y terrible, y a cambio exige que se le elogie, como un lugar bello a donde van las almas para ser juzgadas[285]. Y en segundo lugar, con respecto a las almas, cuenta que, después de haber abandonado el cuerpo, son juzgadas; las que han cometido delitos o asesinatos injustos, serán arrojados al Tártaro y, en cambio, las que se han comportado bien recibirán honores y alcanzarán la inmortalidad como premio[286] e incluso, hasta pueden resucitar, recuperando la vida en sus cuerpos como sucedió con Er.

Este justo y bravo varón, "habiendo muerto en la guerra, cuando al décimo día fueron recogidos los cadáveres putrefactos, él fue hallado en buen estado –escribe el literato e inspirado pitagórico PLATÓN–; introducido en su casa para enterrarlo, yacía sobre la pira cuando volvió a la vida y, resucitado, contó lo que había visto allá. Dijo que, cuando su alma había dejado el cuerpo, se puso en camino junto con muchas otras almas, y llegaron a un lugar maravilloso…, le dijeron que debía convertirse en mensajero de las cosas de allá para los hombres, y le recomendaron que escuchara y contemplara cuanto sucedía en ese lugar…"[287].

Ahora bien, ¿qué es lo que habría escrito Diógenes en su *Heracles*? Todo parece indicar que en su versión, el *«héroe»* Heracles fue un ser humano mortal. Al morir, como era natural su *εἴδωλον/* espectro, desciende al Hades aterrado y asustado, pues, él ha cometido muchos delitos de sangre y por supuesto, teme el horrible castigo, según las predicciones y conjeturas de Platón; en qué términos lo habría dicho, no es difícil imaginar que sería de la manera más irónica, burlona y graciosa posible.

Por otro lado, en el supuesto que el *«héroe»* habría vencido a la muerte alcanzando la inmortalidad, como premio por los trabajos realizados, especialmente por el de la captura de Cerbero, esta le correspondería únicamente a su alma mas no al compuesto de alma-cuerpo, como aparece en las supuestas versiones homéricas –tanto en la *Ilíada.* VIII, 360-370 como en la *Odisea.* XI, 601-625–; y, lo que es más grave, Heracles, se encontraría en el Olimpo –en cuerpo y alma–, y al mismo tiempo, su *εἴδωλον/* espectro estaría en el Hades, circunstancia que posibilitó que haya sido uno de los tantos que dialogó con el astuto y fecundo en ardides, Odiseo.

---

285 Cf. *República*. III, 386 a-390d. pp. 147-156.
286 Cf. *Fedón*. 70a-c & 113e-114b. En *Diálogos*. t. III. pp. 51 & 133-134.
287 Vid. *República.* X. 614 b-d. p. 487.

Y, después de haber considerado infantiles las ideas sobre la inmortalidad del alma y las diversas paradojas conceptuales que acarrean –como el mismo PLATÓN sensatamente aceptaba, pero, que decía, valía la pena correr el riesgo de creerlas porque así la vida adquiría un sentido preciso–[288], es probable que, al igual que el cómico Alexis, citado por DIÓGENES LAERCIO, manifestara en palabras de un personaje salido del Hades, es decir, un *εἴδωλον/* fantasma, lo que le ha sucedido, después de la muerte: "A la vez que mi cuerpo mortal quedó reseco, mi parte inmortal se precipitó al éter; –y otro pregunta– ¿No es eso cháchara de Platón?"[289].

Ahora bien, si a Platón, la creencia en la inmortalidad del alma, le parecía conveniente y encantadora para los humanos mortales, Diógenes, la consideraba un absurdo y contraria a sus creencias tradicionales, regidas por el juego y la alternancia del dios de Delfos; Apolo-Diónisos, vida-muerte, orden-caos, eternamente; ante lo único que cabe es aceptación y resignación.

La respuesta que habría ofrecido Diógenes a las especulaciones metafísicas de Platón, la podemos deducir y conjeturar a partir de los escritos de LUCIANO de Samósata[290] –admirador de Diógenes y practicante del vivir al estilo cínico–, quien en sus *Diálogos de los muertos,* se refiere al tema en particular.

---

288 Cf. *Fedón.* 114d. p. 135.
Vale la pena tener presente lo que literalmente Platón decía en ese pasaje de su *Fedón*, que a continuación citaré, para entender plenamente la gran distancia que mediaba entre el pensar de Diógenes con respecto al del aristocrático ateniense y afamado director de la *Academia.* "Desde luego que el afirmar que esto es tal cual yo lo he expuesto punto por punto, no es propio de un hombre sensato. Pero que existen esas cosas o algunas otras semejantes en lo que toca a nuestras almas y sus moradas –concluía su bello y persuasivo escrito–, una vez que está claro que el alma es algo inmortal, eso me parece que es conveniente y que vale la pena correr el riesgo de creerlo así –pues es hermoso el riesgo–, y hay que entonar semejantes encantamientos para uno mismo, razón por la que yo hace un rato ya que prolongo este relato mítico. Así que por tales motivos debe estar confiado respecto de su alma todo hombre que en su vida ha enviado a paseo los demás placeres del cuerpo y sus adornos, considerando que eran ajenos y que debía oponerse a ellos, mientras que se afanó por los del aprender, y tras adornar su alma no con un adorno ajeno, sino con el propio de ella, con la prudencia, la justicia, el valor, la libertad y la verdad, así aguarda el viaje al Hades, como dispuesto a marchar en cuanto el destino lo llame".(Vid. *Fedón.* 114d-115a. pp. 135-136).

289 Vid. *Ob. cit*. III. 28. p. 165.

290 LUCIANO de Samósata (125-192 d. de C.), vive en la época de la decadencia del Imperio romano, en la que toda la vida cívica y cultural que había desarrollado el Imperio se desmoronaba, y la inseguridad y la angustia penetraba en todas las actividades (Cf. Eric Robertson DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Editorial Cristiandad, S.A. Madrid, 2009. pp. 11-61); y, en la que él se sitúa como crítico y alejado de todo compromiso para buscar la *«salvación»* de su comunidad, preocupándose únicamente de su bienestar individual, cuestión que lo acerca a los cínicos –particularmente a Antístenes aunque sin dejar de manifestar su admiración por Diógenes– y su forma de vivir. Él será la expresión del hombre *«superior»* desencantado y que ha perdido toda la fe y confianza en que se encuentre una posible solución a la crisis dentro de sus propias tradiciones y *Weltanschauung,*
Por esta razón, en sus escritos se dedica a describir los males y dar cuenta de las causas del irremediable desastre, que a su juicio, no es otro que el abandono y la falta de respeto a los valores morales y el alejamiento con respecto a los dioses. Es decir, se ha perdido la *pietas* o religiosidad que los había caracterizado a la vigorosa y práctica cultura romana.
Entre sus escritos, muy a tono con las críticas de Diógenes a las creencias de Platón en torno a la inmortalidad del alma –creencia que los romanos al igual que los griegos no tenían–, aparte del ya citado *Diálogo de los Muertos*, figura el breve pero muy ocurrente *Elogio de la Mosca,* en la que elogia la versatilidad y en especial la capacidad de vuelo de la mosca; pero, lo que más quiere resaltar es, "el aspecto más extraordinario de su naturaleza…y que es el único dato que Platón omite en su tratado acerca del alma y su inmortalidad. Cuando muere una mosca, resucita si se le cubre de ceniza, operándose en ella una palingenesia y segunda vida desde un principio, de modo que todos pueden quedar completamente convencidos de que también su alma es inmortal, si parte y regresa de nuevo, reconoce y reanima su cuerpo, haciendo volar la mosca; así confirma la

De acuerdo a él, se encuentran en el Hades, los espectros de Diógenes y Heracles, y el primero de ellos, no deja de asombrarse; pues, ¿cómo un dios eterno, puede estar en el mundo de las sombras o espectros? Después de algunas inteligentes y mordaces preguntas que hace Diógenes –calificado por Heracles como *«atrevido», «impertinente»* y *«lenguaraz»*–, el dios resuelve responder en estos términos: "¿Y no te parece que todos están compuestos de dos principios, cuerpo y alma? Y ¿qué impide que el alma, que procede de Zeus, esté en el cielo y que yo, la parte mortal, esté entre los muertos?...–Diógenes replica–,…tendrías razón con lo que dices si fueras un cuerpo, pero en realidad eres una sombra incorpórea, de modo que estás a punto ya de hacer un Heracles triple…, si el uno está en el cielo y tú, la sombra de aquél, estás junto a nosotros y el cuerpo se deshizo y convirtió en ceniza, entonces resultan tres; ahora piensa qué tercer padre vas a inventar al cuerpo…–¿Quién eres tú, *«deslenguado»,* y *«sofista»*?, pregunta Heracles y recibe como respuesta–…La sombra de Diógenes de Sinope, y yo mismo no estoy, ¡por Zeus!, *«entre los dioses inmortales»,* sino con la flor y nata de los muertos, y me río de Homero y de tanta charlatanería"[291].

Final irónico, muy propio de hombre inteligente y de la misma naturaleza y sentir del histórico y ya legendario Diógenes.

Por último, con respecto a esta obra trágica, Diógenes, en relación a la vida mortal de Heracles, habría elaborado su versión teniendo como modelo o referente inmediato a lo creado años atrás por Herodoro, Eurípides, Pródico de Ceos –que

---

leyenda acerca de Hermótimo de Clazómenas, de que su alma muchas veces le abandonaba, se alejaba por propia iniciativa y después regresaba, volvía a ocupar su cuerpo y reanimar a Hermótimo". (Vid. *Ob. cit*. 7. En: *Obras*. t. I. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1981. p. 107).

En el *Zeus Trágico*, presenta a Zeus preocupado porque ha presenciado el reto que Damis –epicúreo sagaz, que tiene pocos seguidores pero son los mejores de la comunidad– ha hecho a Timocles –estoico creyente en los dioses, pero torpe y que cuenta con el apoyo de las grandes mayorías– para debatir sobre la existencia de los dioses o si existen, no son providentes respecto a ellos, por lo tanto, de vencer Damis, se quedaran "sin sacrificios, prebendas y honores en la tierra, y en vano nos sentaremos en el cielo –añade el preocupado Zeus–, muertos de hambre, privados de aquellas fiestas, asambleas, juegos, sacrificios, festivales nocturnos, procesiones. Por tanto, en defensa de tales intereses, propongo que todos estudiéis algún plan salvífico ante esta situación, en virtud del cual venza Timocles…". Pasan los días, los dioses han acordado apoyar a Timocles en el debate y llegada la fecha se enfrentan los filósofos. El que mejor argumenta es Damis, quien logra el mayor apoyo de los mejor pensantes de la comunidad y a Zeus, sólo le queda ordenar la retirada; pues, para qué estamos si no nos respetan, particularmente los que tienen que ser los guías y ejemplos de sus conciudadanos. (Vid. y Cf. *Ob. cit*. 18 & 49-53. pp. 339 & 359-361).

En *La Travesía o el Tirano*, demuestra que lo mejor en este mundo es vivir sin apego a los bienes materiales como el zapatero Micilo; y, tener un comportamiento prudente, lleno de sabiduría e igualmente pobre como el zapatero, que es la vida del filósofo Cínisco, mejor dicho, el cínico. Muy diferente a la vida del tirano, aferrado a este mundo, por lo que le ruega a Caronte y Cloto que no se lo llevan aún al Hades, pues, argumenta tener obras sociales pendiente, cuando en realidad quiere seguir en su vida llena de molicie, como se descubrirá al final, cuando Radamantis celebre el juicio y decrete su castigo, por consejo del filósofo Cinisco, " que no beba el agua del Leteo…así, sufrirá un duro castigo al recordar quién era y el gran poder que tenía allí arriba, y rememorando su vida de molicie". (Cf. & Vid. *Ob. cit*. 1-28 & 29. pp. 291-311 & 312).

Y por último, en *Timón* o el *Misántrop*o, termina por denunciar la ingratitud del ser humano, pues, convivir entre ellos es como estar entre *«cuervos»* y *«lobos»*, siendo lo más sensato, quedarse solo como ha decidido Timón. (Cf. & Vid. *Ob. cit*. 1-58 & 8. pp. 436-465 & 440).

[291] Vid. *Diálogo* XVI. *"Diógenes y Heracles".* En: *Ob. cit.* Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1987. pp. 119-120.

sorprendentemente no las toma en cuenta Juan LÓPEZ CRUCES, en su citado trabajo– y Antístenes, respectivamente, como resultado de un rico debate en torno a la *«virtud»* y el correcto *«camino»* que llevaba a ella. Polémica que históricamente se remonta a los tiempos de Hesíodo y que mantuvo en vilo a *«poetas»* y *«filósofos»* hasta la época de Diógenes, recurriendo todos ellos a las mismas fuentes de la tradición griega antes del sincretismo de la *«cultura helenística»*[292], y que se continuaría con los romanos y el naciente, impetuoso y arrollador cristianismo.

Eurípides, en el año 414 a. de C. habría representado su *Heracles,* en la que retomó algunos datos y episodios de la saga del legendario *«héroe»*, pero cambió otros y añadió temas y personajes nuevos, como la aparición al final de Teseo, que ayudará al desesperado hombre a evitar el deshonroso suicidio. En la versión de Eurípides –el más enigmático y trágico de todos los trágicos–, el episodio de la locura y asesinato de la familia de Heracles ocurre después de los doce trabajos, que tradicionalmente aparecían como la expiación de su crimen. Al invertir el orden de los hechos, el dramaturgo ateniense, habría buscado acentuar la representación e interpretación de Heracles como un ser humano, mortal –muy acorde con la versión homérica y la rancia tradición griega–; que después de obtener espectaculares triunfos, comete la monstruosa acción de matar a su familia y en vez de huir de la vida y sus responsabilidades, suicidándose; afronta su destino.

Heracles, en la versión de Eurípides, toma la decisión de afrontar como hombre maduro en la plenitud de su *ἀκμή* –después de escuchar el sabio consejo de su amigo Teseo–, el desafío de purificar con acciones virtuosas su salvaje, desmesurado e incomprensible proceder asesino, del que ningún mortal está libre de cometer presa de la ofuscación o locura. Decisión que indudablemente lo enaltece como humano, que acepta resignada y religiosamente lo que le ha asignado el destino, es decir, Diónisos, el dios de lo misterioso e inexplicable.

Para un mayor entendimiento del libreto de Eurípides, leamos algunos versos de su *Heracles.* "¿Qué necesidad tengo entonces de vivir? ¿Qué ganancia obtengo por

---

[292] Cabe recordar que el tema de la *«encrucijada»* de los *«caminos»* que ha de enfrentar y escoger en la vida todo joven y futuro ciudadano, era un asunto de larga data entre los griegos, que se inicia como disyuntiva claramente con Hesíodo y continúa con los filósofos y es discutida en sus tragedias por Esquilo, años antes que los sofistas y se continuará con Sófocles y Eurípides y aún se mantenía vivo en tiempos de Diógenes.
A este respecto, recomiendo la nota 61 del Cap. I., donde en extenso me he ocupado de este profundo debate político-religioso y filosófico.

mantener una existencia inútil, impía? ¡Que cante y baile la ilustre esposa de Zeus –exclama el *«héroe»* ofuscado por todo lo que está viviendo y sintiendo después de asesinar a su esposa e hijos– golpeando con sus botas los suelos del Olimpo de Zeus! Sí, pues ha conseguido lo que quería, dar la vuelta de arriba abajo, junto con sus mismísimos cimientos, al primer hombre de Grecia…"[293].

En esas desesperadas circunstancias, su amigo Teseo, rey de Atenas y reconocido como hombre maduro y sabio, le dirige las siguientes palabras: "Yo te aconsejaría que no te quitases la vida, antes que infligirte un mal. Ningún mortal permanece sin ser golpeado por el azar, ni tampoco ningún dios, si no son mentira las palabras de los poetas…Eso sí, abandona Tebas de acuerdo a la ley y acompáñanos a la ciudad de Palas. Allí purificaré tus manos de esta mancha criminal y te daré casa…Y cuando vayas al Hades, toda la ciudad de Atenas te rendirá honores con sacrificios y túmulos de piedra. Bella corona es para los ciudadanos alcanzar entre los griegos buen nombre por ayudar a un hombre noble…"[294].

Al escuchar estas palabras, el vigoroso y temperamental Heracles, logra calmar su agitado e indómito carácter, y le responde a Teseo: "…he reflexionado con cuidado, aun estando en una mala situación, si no incurriría en una acusación de cobardía por abandonar la vida…Aguardaré con esforzada firmeza la muerte e iré a tu ciudad estándote infinitamente agradecido por tu amabilidad. Sí, he pasado por miles de fatigas y ni rehusé a ninguna de ellas ni derramé lágrimas de mis ojos, y tampoco creía que llegaría alguna vez a esto, a verter lágrimas de mis ojos. Ahora en cambio, según parece, hay que ser esclavo del destino"[295].

Heracles, por lo expuesto, resultaría ser en la versión del trágico Eurípides, un *«héroe» καλλίνῖκος/ «glorioso vencedor»,* en términos exclusivamente humanos; pues, el *«camino»* último que emprende, él lo ha decidido, después de escuchar el consejo de su mortal amigo Teseo y no porque haya oído la *«voz»* del oráculo de Delfos.

En última instancia, lo *«divino-misterioso»* –sugiere críticamente EURÍPIDES–, no se ocupa en mezquindades ni en regir los acontecimientos humanos, sino que se basta a sí misma. "Yo, que los dioses desean el lecho que no les está permitido, no lo

---

[293] Vid. *Heracles*, 1300-1305. En: *Obras completas*. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid, 2008. p.670.
[294] Vid. *Ibid.* 1315-1330. p. 671.
[295] Vid. *Ibid.* 1347-1355. p. 671.

creo –afirma el humano Heracles–, ni que cubran las cadenas sus manos, nunca lo he creído y nunca me convencerán de ello, ni que uno se convierte en señor de otro, pues un dios, si realmente es un dios, no tiene necesidad de nada. Esos son cuentos desafortunados de poetas"[296].

Todo lo contrario al relato e interpretación de Sófocles, que presenta a su *«héroe»* en el *Edipo en Colono* –como explicaré más adelante–, reconciliándose con Apolo y prevaleciendo al final de su existir –después de un nefasto proceder–, el de benefactor de los hombres, y por lo tanto, la esperanza y continuidad del orden en la *πόλις*.

Ahora bien, de la versión de Antístenes, no se ha conservado casi nada y solo se conoce de ella por comentarios de terceros, los cuales están de acuerdo en señalar que, para el *«maestro»* de Diógenes, Heracles, aparte de ser el patrono protector de los bastardos étnicos y no ciudadanos[297]; resultaba ser el modelo del hombre esforzado, disciplinado y asceta que llega a la ansiada meta –después de muchas penurias y arduo trabajo físico y espiritual–, la *«virtud»* y la *«felicidad»*.

La interpretación de Antístenes, probablemente tuvo como fuente inspiradora, las que elaboraron Herodoro de Heraclea[298], y especialmente la de Pródico de Ceos, cuyo relato nos ha llegado por el autor de los *Recuerdos de Sócrates;* versión que Antístenes le habría inculcado al joven y maduro discípulo; y, que él a su vez, la tomó como punto de partida para escribir su *Heracles,* ateniéndose a la tradición y la *Weltanschauung* griega.

De acuerdo al guión del célebre sofista, encontrábase el joven *«héroe»* Heracles ante la disyuntiva o *«encrucijada»* de los *«caminos»* que ha de escoger en la vida; y, estando solo y apartado de los demás, "se le aparecieron dos bellas mujeres altas y vestidas de blanco; una de porte noble –la *Virtud/ Ἀρετή*, amiga de los dioses y de los hombres de bien –relata JENOFONTE–, sensatos, ponderados y mesurados– y; la otra,

---

296 Vid. *Ibid.* 1340-1345. p. 671.

297 Conviene tener en cuenta que también entre los dioses olímpicos había hijos ilegítimos, como es el caso de Heracles, hijo de Zeus con la mortal Alcmena, esposa de Anfitrión a quien el divino Zeus lo hizo cornudo. Heracles tuvo que recorrer una larga vida terrenal llena de obstáculos, entre ellos los famosos doce trabajos que realizó con mucha fuerza de voluntad antes de poder celebrar su subida al Olimpo y sombras oscuras lo envolvieran antes de su gloria final. (Cf. KÉRENYI, Karl. *Los héroes griegos*. Girona, España, 2009. Ediciones Atalanta, S.A. pp. 153-162). Por esta razón, los cínicos en particular, lo consideraran su patrono protector y modelo a emular, que tenía su templo junto al gimnasio del *Κυνόσαργες/ Cynosarges*, dedicado a los hijos ilegítimos o bastardos.

298 Para ampliar la información, léase la nota 183 del Cap. II.

de aspecto voluptuoso y ánimo coqueto y muelle –que dice llamarse *Felicidad/ Εὐδαιμονία,* aunque sus enemigos para denigrarla la apodan *Maldad/ Κακία.* Ambas prometen al joven Heracles –añade JENOFONTE–, con extensos y atractivos discursos, llevarlo a la felicidad. Heracles, después de escuchar atentamente y reflexionar consigo mismo, se decide por la *Virtud.* Esta noble y hermosa dama le ha prometido que quien la siga, será «amigo de los dioses, estimado de sus amigos y honrado por su patria. Y cuando les llega el final marcado por el destino, no yacen sin gloria en el olvido, sino que florecen por siempre en el recuerdo, celebrados con himnos»"[299].

Por lo dicho y anotado, para Diógenes de manera concluyente, el vigoroso y mortal Heracles, era un *«héroe»*, que había logrado la *κλέος* y la *τιμή* por sus hazañas que se circunscriben a este mundo, teniendo presente que, *«lo que hacemos en vida, perdurará en la eternidad»*. Motivo más que suficiente para que se merezca ser considerado un *«modelo»* o *«ejemplo»* para todo ser humano que quisiera emprender el difícil *«camino»* hacia la *«virtud»*, como su *«maestro»* y él lo habrían realizado, lo demás sería cháchara.

Sin embargo, Diógenes, no es solo con Platón con quien tiene profundas y sustanciales discrepancias, sino también, con uno de los grandes de la tragedia, Sófocles; a pesar, que como se ha dicho, reivindica en contra de Platón, la riqueza conceptual y teatral de la tragedia y sus creadores. Diógenes, discreparía de Sófocles, en tanto, al final de su vida, termina presentando a su *«héroe»* como benefactor de la comunidad; es decir, prevalecería en el existir de Edipo, la faz apolínea del dios de Delfos y la continuidad del orden en la *πόλις*.

Así tenemos que en su *Edipo*, el joven y talentoso discípulo de Antístenes, estaría tomando distancia del creador del *Edipo Rey* –que junto con la *Antígona*, constituyen las dos piezas maestras del teatro sofócleo–, quien presenta al joven parricida e incestuoso, víctima de eventos y circunstancias de la vida, inexplicables y contradictorios; pero, todos ellos, advertidos oportunamente por el oráculo de Delfos y aclarados, en su momento –a instancias y presión del propio Edipo– por el anciano venerable y ciego *«adivino»* Tiresias, que se negaba a responder.

---

[299] Vid. *Ob. Cit*. II. 1, 21-22 & 33. pp. 66-67 &70. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1982.

El venerable Tiresias, después de ser encomiado y hasta insultado por el joven rey, acepta hablar y resueltamente dice: "…te voy a decir una cosa, dado que me insultaste con lo de *«ciego»*, incluso: tú miras incluso fijamente –añade SÓFOCLES, en la palabra serena y sabia de Tiresias–, pero no ves en qué tremenda calamidad estás metido ni dónde habitas ni en compañía de quiénes vives. ¿Sabes acaso de quién eres? Y no te enteras de que resultas hostil a tus propios allegados, a los que están abajo en el otro mundo y a los que están arriba en la tierra. Y día vendrá en que te echará de este país la maldición, provista de pies espantosos y de doble filo, de tu padre y de tu madre, a ti que ahora tienes una mirada correcta pero que luego la tendrás oscura"[300].

Ahora bien, como sabemos, al final de la trama y al quedar plenamente aclaradas todas las incógnitas –resueltas y anunciadas premonitoriamente por el *«adivino»* y ciego Tiresias– y, disipada la peste que asolaba a Tebas[301]; Yocasta, la madre y mujer de Layo

---

300 Vid. *Edipo Rey*. 410-420. En: SÓFOCLES. *Obras completas*. Ediciones Cátedra, Madrid, 2008. p. 341.

301 La peste que asola Tebas y de la que habla Sófocles en su *Edipo Rey* –representada antes de 424 a.de C. –, es muy probable que esté inspirada en la que afectó a Atenas, en el segundo año de la Guerra del Peloponeso, en el 430 a. de C. y que devastó a la ciudad e incluso la dejó huérfana de líder, pues, a resultas de esta epidemia falleció Pericles. Y también, al igual de la que padecieron los atenienses, tiene todos los rasgos de una enfermedad de origen divino más allá de las posibles causas de orden biológicas.

La peste que padeció Atenas, atacó por igual a todos los seres vivos, y no hacía distinción entre hombres, animales y plantas. Una probable explicación la esboza Jenofonte, quien atribuye este terrible y terrorífico mal, a la falta de respeto o transgresión de las leyes establecidas por los dioses, como por ejemplo, practicar el incesto, o promover las relaciones sexuales procreativas en edades no convenientes, ya sea por ser demasiado jóvenes o demasiado adultos; pues, "… ¡por Zeus!, no basta que sean sanos los que se unen para procrear –advierte sensatamente JENOFONTE–, sino que tienen que estar también en la flor de sus cuerpos. ¿O es que crees que es igual la semilla de los que están en la flor de la edad y la de los que aún no han llegado a ella o ya la han rebasado? ...Y si procrean en estas condiciones…recibirán el castigo más terrible de todos, ¡por Zeus! Porque ¿qué castigo más grave podrán sufrir los padres que engendran hijos que el de engendrar monstruos? ...". (Vid. *Recuerdos de Sócrates*. IV, 21-23. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1982. pp. 181-182).

Explicación que nos lleva directamente a Delfos; pues, el dios castiga severamente a los sacrílegos infractores de sus preceptos. Así lo registra la historia, si vamos del caso reciente en Tebas a tiempos más antiguos, en la legendaria época de los héroes homéricos.

Así tenemos que, Tebas, sufre los embates de esta peste por los actos sacrílegos de Edipo, quien es el gobernante de la ciudad. Años atrás, Atenas, también fue severamente castigada por esta epidemia, y, entre las posibles causas, acudió a la memoria de atenienses y lacedemonios la siguiente historia, "…recordaron quienes conocían el oráculo dado a los lacedemonios cuando habían preguntado al dios si debían emprender la guerra y éste les había respondido que –relata TUCÍDIDES–, si hacían la guerra con todas sus fuerzas, la victoria sería suya, y les había prometido que él mismo les prestaría su ayuda. Suponían, pues, que los hechos se desarrollaban conforme al oráculo; la epidemia, en efecto, se había declarado así que los peloponesios habían efectuado la invasión; y no se extendió al Peloponeso, al menos de forma que valga la pena mencionar, sino que se fue cebando sobre todo en Atenas…". (Vid. *Guerra del Peloponeso*. II, 54. Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1997. p. 172). Ahora bien, ¿por qué, Apolo-Diónisos estaría castigando a Atenas? Si no hemos perdido el respeto a lo *«divino-misterioso»* y su injerencia en los asuntos humanos, estaríamos tentados en responder que, Atenas estaría pagando la insensatez cometida por Pericles que supo convencer a su *δῆμος* que lo sigan en la realización de su *«des-mesurado»* proyecto que consistía en hacer al ateniense semejante a un dios, solo que un dios con una ciudad y con una tarea que cumplir.

Y años antes, en los inicios legendarios de los griegos, nos encontramos con la guerra de Troya. Al inicio de la *Ilíada,* cuenta HOMERO que, en una de las incursiones de la prolongada guerra, los hijos de los aqueos, fueron a Teba, la sacra ciudad de Eetión, la saquearon por completo y luego se distribuyeron equitativamente los bienes, seleccionando para el Átrida a Criseida, de bellas mejillas. Crisis, sacerdote de Apolo y padre de Criseida, fue a las naves de los aqueos, cargado de inmensos rescates y suplicó a todos los aqueos que le devolvieran a su hija; particularmente a Agamenón y Menelao, todos aceptaron menos Agamenón, que lo alejó de mala manera y le dictó un riguroso mandato. Entonces, el anciano sacerdote se marchó y suplicó a Apolo que castigara dicha afrenta. El dios, escuchó su súplica, porque le era muy querido, y lanzó contra los aqueos su funesto dardo en forma de una maligna peste que durante nueve días, asoló el campamento de los aqueos, muriendo animales, hombres en rápida sucesión. (Cf. *Ob. cit*. I, 10-15, 45-55 & 370-385. Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1995. pp. 31-32 & 41).

Hasta aquí, queda muy claro el vínculo estrecho entre los mortales humanos y el dios de Delfos, que exige mucho respeto y obediencia a sus preceptos; sin embargo, no olvidemos que este dios es de una naturaleza sumamente compleja, pues, es tanto Apolo como Diónisos, lo que nos da una pista para entender cuál es la dirección que tomen lo asuntos humanos; si se escucha a Apolo, prevalecerá el orden y la armonía ; y, aunque de manera natural no nos guste, tenemos que aceptar como necesario e inevitable, rendir culto y obedecer a Diónisos, causante del desorden y caos en todo, de la destrucción y la muerte, de la que no

y luego de su hijo Edipo, se suicida. Y, el joven *«héroe»,* después de haber vivido unos años esplendorosos, como hombre y gobernante –tras haber disparado el arco competitivo a una distancia superior a la de todos y ser envidiado a causa de sus éxitos–, terminará completamente confundido sin lograr entender los sin sentidos y absurdos de la vida que él mismo ha experimentado descarnadamente, resuelve no querer seguir viendo la luz de este mundo y tampoco el rostro de sus semejantes, por la profunda vergüenza que lo embarga. "… ¡Por los dioses!, escondedme cuanto antes en cualquier lugar lejano –exige EDIPO, con el rostro ensangrentado, y ciego–, matadme o arrojadme al mar donde no haya cuidado de que volváis a verme nunca más… –y, suplicándole a Creonte, gobernante de lo que fue su reino, le pide–, arrójame de este país cuanto antes a un lugar donde no se me ha de ver dirigir la palabra a ningún mortal …–recibiendo la fría respuesta del religioso Creonte– …Es una tarea que hubiera acometido, estate seguro de ello, que la hubiera acometido, si no hubiera considerado conveniente antes de nada preguntar al dios qué se debe hacer"[302].

Años después, en el 406 a. de C., el último de su longeva existencia, Sófocles de noventa años, en su *Edipo en Colono,* de alguna manera cierra el círculo de la atormentada vida de Edipo, y nos cuenta lo que le ocurrió a su *«héroe»* en los años sucesivos hasta su muerte.

Así, nos enteramos que fue expulsado de Tebas, y acompañado de su hija Antígona, vivirá errante por varias décadas, en la condición de extranjero –es decir, siempre subordinado a otros a quienes tiene que obedecer, sin autonomía alguna– de

---

pueden escapar los asuntos humanos, tal como expone y enseña Eurípides, en su tragedia más trágica y enigmática, *Las Bacantes*.

Sin embargo, antes de finalizar esta nota, que al igual que las otras considero sumamente importante para seguir el hilo de la argumentación, quisiera ampliar la exposición, siguiendo a Tucídides, de las consecuencias que trajo la epidemia que, al igual que la prolongada guerra de veinte y siete años, terminó por colapsar la vida cívica entre los atenienses hasta el momento de su muerte definitiva, que se daría cuando Diógenes se encuentre viviendo y filosofando en la otrora y grandiosa ciudad de Pericles, que por supuesto estaba igualmente o peor de agobiada y caótica.

Así, podemos puntualizar que, la peste tuvo una naturaleza que hace difícil su descripción y era tan virulenta que no era nada sencillo que las persona puedan soportarla, y un detalle particular, "las aves y los cuadrúpedos que comen carne humana, a pesar de haber muchos cadáveres insepultos, o no se acercaban, o si los probaban perecían…la desaparición de este tipo de aves fue notoria…–agrega y observa TUCÍDIDES– y ; los perros, en cambio, por el hecho de vivir con el hombre hacían más fácil la observación de los efectos…Unos morían por falta de cuidados y otros a pesar de estar perfectamente atendidos…por miedo, no querían visitarse los unos a los otros…; pero si se visitaban perecían, sobre todo quienes de algún modo hacían gala de generosidad, pues, movidos por su sentido del honor, no tenían ningún cuidado de sí mismos entrando en casa de sus amigos cuando, al final, a los mismos familiares, vencidos por la magnitud del mal, ya no les quedaban fuerzas ni para llorar a los que se iban…Todas las costumbres que antes se observaban en los entierros fueron trastornadas y cada uno enterraba como podía…la epidemia acarreó a la ciudad mayor inmoralidad…aspiraban al provecho pronto y placentero, pensando que sus vidas y sus riquezas eran igualmente efímeras…Ningún temor de los dioses ni ley humana los detenía; de una parte juzgaban que daba lo mismo honrar o no a los dioses, dado que veían que todo el mundo moría igualmente, y, en cuanto a sus culpas, nadie esperaba vivir hasta el momento de celebrarse el juicio y recibir su merecido…Tal era el agobio de la desgracia en que se veían sumidos los atenienses; la población moría dentro de las murallas y el país era devastado fuera": (Vid. *Ob. cit*. II, 50-54. pp. 169-171).

302 Vid. *Ibid.* 1410-1415 & 1440. p. 360.

ciudad en ciudad, hasta que ya viejo y con el aspecto de un desgraciado *«vagabundo»* llega a Colono, una pequeña provincia de Atenas y muy cercana a la venerable y orgullosa ciudad. Él y su hija, sin saberlo, han entrado en un bosque sagrado, intangible para los mortales, pues, solo lo ocupan las temibles diosas Euménides –nombre que da cuenta del lado benigno de las Erinias, féminas que personificaban la venganza y perseguían a los culpables de ciertos crímenes–, motivo por el que provoca mucho alboroto e inquietud entre los ciudadanos y convoca su curiosa y sorprendida atención.

Y, en ese recinto sagrado –ambiente más que propicio para hacer referencia a lo *«divino-misterioso»*–, el anciano y *«desgraciado»* mortal, no solo les pide a las terroríficas diosas que le concedan ya la conclusión y acabamiento de su vida; sino que, evoca, bajo la atenta atención de su hija como testigo y ante la *«invisible»* mirada de las divinidades presentes que el dios de Delfos, "al vaticinarme aquellas famosas e innumerables calamidades –recuerda nítidamente el agotado y miserable hombre–, me señaló con claros argumentos que el hecho de llegar yo, transcurrido largo tiempo, a un país venerable, significaba mi descanso definitivo. También me dijo que en el lugar mencionado reposaría mi desgraciada vida, habitando para provecho de los que me hayan acogido y para desgracia de los que me despidieron, que en realidad me expulsaron. Y me garantizaba que había de llegar en prueba de ello o un terremoto o un trueno o el rayo de Zeus"[303].

Es decir, una vez más la *Tragedia*, es la expresión verbal y teatral de lo inesperado, lo contradictorio, lo absurdo e inexplicable –cuestión que ponía de muy mal humor a Platón, de ahí su fastidio contra los *«poetas»*, particularmente inspirados por la *μανία* que como don otorgaba el dios de Delfos–; pues, el mismo personaje, en este caso Edipo, de joven y hombre maduro fue, beneficioso y a su vez dañino para su *πόλις;* y, ahora nos enteramos por su propia confesión que, a dónde llegue, viejo y maltrecho, ya próximo a morir, habitará en esos últimos años, para provecho de los que lo hayan acogido y para desgracia de los que lo despidieron, mejor dicho, *«expulsaron»*, utilizando sus propias y cansinas palabras.

A su vez, debemos advertir que para Sófocles, al igual que para todos los griegos de la época clásica, no existe el *«destino»/ μοῖρα* como una determinación, sino

[303] Vid. *Edipo en Colono*. 85-95. En: SÓFOCLES. *Obras completas*. Ediciones Cátedra, Madrid, 2008. p. 380.

que se trata de la manifestación de lo *«divino-misterioso»*, personificado en Apolo-Diónisos que rige el orden-desorden inmanente del transcurrir de la vida y del mundo. No existe, pues, el «destino»*/ μοῖρα* determinado, que ira apareciendo, en la época de Diógenes, como creación de Zenón y los estoicos y, la influencia de la astrología de los babilonios y persas.

Edipo –al igual que el *Heracles* de Eurípides y también en la versión de Diógenes– no es de ninguna forma, la tragedia del destino humano, es más bien, en contraposición a otras tragedias griegas, la tragedia de la *«apariencia»* humana, en la que hay que incluir la apariencia en el ser, como en Parménides *ἀλήθεια* se corresponde con *δόξα.* De ahí que no se exalta al destino en ninguna de las intervenciones del coro, sino que se canta y se pone de relieve la *«apariencia»* humana, en la que todos nos desenvolvemos sin lograr penetrar en el *«ser»* de la misma vida; escurridiza, inaprehensible e incomprensible para los mortales humanos.

Así, SÓFOCLES, en el *«canto»* del coro, dice: "¡Ay, generaciones de los mortales, cómo os computo/ que vivís/ igual que vive lo que no vale nada!/ Pues ¿qué hombre, qué hombre consigue/ más cantidad de felicidad/ que tanta cuanta necesita para aparentarla/ y luego de aparentarla declinar?/ En verdad que cuando pienso en ese tu ejemplo,/ en ese tu destino, el tuyo, ¡oh/ desgraciado Edipo!, ninguna realidad/ de los mortales llamo dichosa...–y cierra la tragedia, con la intervención del Corifeo–. Habitantes de Tebas, este es Edipo… ¡A qué enorme oleaje de espantosas desgracias ha venido a dar! De modo que nadie considere feliz a quien todavía tiene que morir, sino que le debe examinar con toda atención todos los días de su vida incluido el último en que vea la luz, hasta que franquee el límite de su vida sin haber sufrido nada doloroso"[304].

Por esta razón, podemos afirmar que Sófocles, en esta tragedia en particular, está poniendo en evidencia, descarnadamente, la fragilidad y limitación de la condición humana, tanto ontológica como gnoseológica; y, lo relativo y difícil que resulta distinguir lo correcto de lo incorrecto, lo adecuado de lo inadecuado, de lo justo e injusto, etc. "La cuestión de la responsabilidad sobre lo ocurrido, dónde y cómo sea, da lo mismo si recae sobre los seres humanos, sobre los dioses o sobre el orden cósmico

[304] Vid. *Edipo Rey*. 1186-1195 & 1525-1530. p. 363 & 372.

–advierte sabiamente Karl REINHARDT–, y también es igual si la pregunta se contesta afirmativa o negativamente: la cuestión, sin la cual las mejores obras trágicas de Eurípides o Esquilo serían impensables, no aparece aquí. Así que no se juzga sobre el crimen o el castigo –nada habría más equivocado que tomar la ceguera como castigo–, sobre la libertad y la necesidad, sino sobre la apariencia y la verdad, sobre las contradicciones que determina al ser humano y que lo envuelven, a las que está encadenado mientras, intentando alcanzar lo sublime en el hombre, se consume y se quiebra"[305].

Sin embargo, se existe y se vive, y ante la evidencia de nuestras limitaciones gnoseológicas-existenciales y la inexplicable y contradictoria naturaleza de la vida y la condición humana, el sano y prudente razonamiento –ese que sabe *«escuchar»* y *«obedecer»* la *«voz»* del dios–, nos indica, pues, que "en los duelos, y en las tragedias y comedias –advierte genialmente, aunque en contra de sus convicciones PLATÓN, siempre en labios del *«enigmático»* Sócrates, que en esta intervención ostenta la *«máscara»* de Apolo-Diónisos–, no sólo en el teatro sino también en toda la tragedia y comedia de la vida, los dolores están mezclados con los placeres, y también en otras muchísimas ocasiones"[306].

Sabiduría que como veremos más adelante, Diógenes posee lúcidamente; y, unos años después la evidenciará en las calles, que se convertirán en su teatro en el que el personaje central es él que usará de manera exclusiva la *«máscara»* de Diónisos, que incluso terminará por desecharla para quedarse con la del animal, la del perro.

Por otro lado, y quizás sin saberlo, Diógenes, con estas obras teatrales, estaba explicando teóricamente su posterior accionar práctico, en el que se convertiría en el *«actor»* de sus propias representaciones teatrales tragicómicas –nacidas de la cotidianidad y el azaroso vivir, sin libreto alguno, salvo el que se le presenta en las distintas circunstancias de la vida–, que será la forma de enseñar más precisa y contundente que desarrollará años después, una vez desaparecido su disciplinado y recatado *«maestro»* Antístenes, por lo que Platón, su contendiente más importante –por espacio de más de treinta años– y cotidiano, lo llamaría el *«Sócrates enloquecido»*.

---

[305] Vid. *Sófocles.* Editorial Gredos, S.A. Madrid, 2010. pp. 146-147.
[306] Vid. *Filebo*. 50 b. En: *Diálogos.* t. VI. Editorial Gredos, S.A Madrid, 1992. p. 93.

3.2. Diógenes y la filosofía.

Al fallecer Antístenes en el año 366 a. de C., después de una larga, fructífera y noble existencia de 84 años, Diógenes, su discípulo más connotado estaría próximo a cumplir los 40 ó 45 años de edad, es decir, llegaba a su *ἀκμή,* bajo la recatada guía y discreta mirada del anciano y venerable *«maestro».*

Habían transcurrido –velozmente como suele suceder en este efímero existir–, casi diez años de vida y convivencia al lado del noble anciano, y disciplinado, circunspecto, austero y ejemplar *«filósofo»,* quien de alguna manera había sabido controlar su desbordante e ingeniosa naturaleza humana –saludablemente fluctuante entre lo apolíneo-dionisíaco–, que durante esos años habría cultivado y encausado virtuosamente, compartiendo y viviendo sus preceptos filosóficos. Y por otro lado, habría canalizado y manifestado su lado lúdico-dionisíaco a través de los innumerables diálogos domésticos y filosóficos entre serios e irónicos y jocosos –como suelen hacer los humanos sanos por más destacados y desmesurados que sean– con el admirado *«maestro»;* y, de manera especial, en sus escritos, particularmente las artísticas y polémicas tragedias.

En cuanto a sus preceptos filosóficos, es fácil colegir que son todos aquellos que escuchó, aprendió y practicó al lado de Antístenes –aunque hay quienes como Anthony Arthur LONG consideran una invención biográfica la relación maestro-alumno entre ambos filósofos e incluso, llega a decir que «es muy posible que no llegaran a conocerse»–[307], que no podemos reconstruir textualmente, pues, lamentablemente sus escritos casi en su totalidad se han perdido. Sin embargo, sus ideas se han perennizado a través de las múltiples *«anécdotas»/ χρεῖαι*[308] que se cuentan de su *«modus vivendi»* o

---

[307] Cf. *"La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística"*. En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Los Cínicos*. Editorial. Seix Barral, S.A. Barcelona, 2000. pp. 50 & 67.
Aunque sí reconoce que, los escritos de Antístenes y su interpretación de Sócrates fueron probablemente las más poderosas influencias sobre el desarrollo filosófico de Diógenes. Y también considera que no es imposible, "por supuesto, que Diógenes visitara Grecia y a Antístenes antes del episodio de las monedas –agrega Anthony LONG–, y que luego regresara a Sinope…Diógenes rondaría los cincuenta años cuando llegó a Grecia por primera vez. Y no sólo estaría muerto Antístenes sino posiblemente también Platón, con quien lo asocia la tradición biográfica". (Vid. Ob. cit. pp. 50 & 68). Conjetura que contradice todas las anécdotas con respecto a su relación con Antístenes y sobre todo con Platón, con quien habría mantenido una franca y ruda rivalidad, siendo Platón quien lo llamó "Sócrates enloquecido".

[308] Las fuentes para reconstruir el pensar de Diógenes es escaso y distante en el tiempo; pero, lo más llamativo en las fuentes es el reiterado recurso a las *χρεῖαι.* La práctica de coleccionar anécdotas sobre filósofos puede remontarse hasta Metrocles –uno de los cínicos de la antigüedad– y se prolongó en el tiempo hasta la época de Diógenes Laercio, quien es el que más recoge estos relatos cortos que se difunden y recuerdan como si fueran chistes, lo que facilita su comprensión. Estas anécdotas, "expresan un contexto histórico coherente y reconocible que las convierte en verosímiles –anota en su documentado estudio Nerea TERCEIRO SANMARTIN– y muy útiles. Por consiguiente, el empleo de estas fuentes para el estudio del cínico desde una perspectiva histórica resulta no solo necesario, sino también factible y pertinente". (Vid. *"Diógenes «el Cínico»: entre la anécdota y la historia"*. En: *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*. (2019).29. Universidad de Santiago de Compostela. España. pp.124 & 132). Por otro lado, "el cínico genuino no obra por discurso coherente o coloquio

del *κυνικὸς βίος,* que es la expresión viva y enigmática de su pensar filosófico. De tal manera que, en adelante haré referencia a algunas ideas centrales de su filosofar matizándolas con algunas anécdotas que grafican y sustentan sus convicciones y manera de pensar.

Para Diógenes, la filosofía, como para los pensadores de la antigüedad, es un quehacer que interesa y pueden cultivar muy pocos; pues, las mayorías se dejan llevar por sus sanos deseos naturales que tienen que ver con las necesidades del vientre y bajo vientre y, también son muy proclives a comportarse de manera insensata e imprudente. Por esta razón, al ver una vez a un joven que filosofaba, le dijo: "Muy bien, porque desvías a los amantes del cuerpo a la belleza del alma"[309].

Ahora bien, la filosofía es un asunto del alma o del pensar más elevado y profundo que pueda alcanzar el mortal humano, pero, de aquél que esté dispuesto a trabajar esforzadamente por vivir de manera moderada y prudente, cuestión que no es fácil encontrar entre los seres humanos más aún en situación de crisis como es el escenario en el que se desenvolvía Diógenes. Existiendo esa noble disponibilidad, afirmaba que cualquier edad era propicia para emprender este filosofar que ha de conducir al «*camino*» hacia la «*virtud*» y la «*felicidad*».

Esta convicción explicaría que, en alguna oportunidad, a uno que decía: "*«*No estoy capacitado para la filosofía» –cuenta el biógrafo de los filósofos–, le repuso: «¿Para qué entonces vives, si no te importa el vivir bien?»"[310]. Y esta otra anécdota, en una ocasión le decían que ya estaba viejo y que debía descansar, él les respondió que, si estuviera en una carrera de fondo y ya cercano a la meta, ¿debería descansar o más bien apretar más?[311].

Esta actitud de apertura e invitación a filosofar –que no es otra cosa que buscar la «*felicidad*» o la «*salvación*»– a cualquier ser humano, sin interesar la edad ni la condición social, la compartiría con su contemporáneo Epicuro, quien en una carta dirigida a su discípulo Meneceo, le decía: "Nadie por ser joven vacile en filosofar ni por

---

catequista –advierte Eduardo SCHWARTZ–, sino por el efecto enérgico del momento, ya sea por un dicho ocurrente, ya por una acción, o ya por ambas cosas. Así como los discípulos de Sócrates creyeron que no podían representarle mejor que en un coloquio vivo, así el discípulo más íntimo de Crates, Metrocles, halló la forma de expresión más adecuada a la manera de su maestro, creando la *χρεῖα*, la anécdota aguda que, con las gemas de la ocurrencia cínica y la libertad cínica, crea siempre nuevos brillantes". (Vid. *Figuras del mundo antiguo.* Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1986. p. 140).

309 Vid. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit.* VI, 58. p.305.

310 Vid. *Ibid.*VI, 65. p.308.

311 Cf. *Ibid.*VI, 34. p.294.

hallarse viejo de filosofar se fatigue. Pues nadie está demasiado adelantado ni retardado para lo que concierne –refiere DIÓGENES LAERCIO– a la salud de su alma…De modo que deben filosofar tanto el joven como el viejo: el uno para que, envejeciendo, se rejuvenezca en bienes por el recuerdo agradecido de los pasados, el otro para ser a un tiempo joven y maduro por su serenidad ante el futuro"[312].

De tal manera que quien esté dispuesto a filosofar, es decir, pensar y hacerlo por sí mismo, no necesitará de conocimientos previos, inculcados por algún preceptor –aunque sí necesitará de alguien que lo ayude a encaminarse y persistir en el *«camino»* adecuado–[313], ni poseer una refinada y erudita formación por la lectura de muchos libros. Quizás, por esta razón, se cuenta que a uno que le dijo: "«Sin ningún conocimiento filosofas», le respondió: «Aunque tan sólo pretenda la sabiduría, también eso es filosofar»". Y en esa misma línea de pensamiento, se recuerda que, una vez que alguien llevaba mucho tiempo leyendo, pero, dejó ver al final del papiro un espacio en blanco, él exclamó: "¡Valor camaradas! ¡Veo tierra!"[314].

Diógenes, con esta actitud y forma de pensar, sería afín espiritualmente y próximo al filosofar de Heráclito, el filósofo-trágico y uno de los más enigmáticos de la antigüedad, que solía decir: "La erudición no enseña a tener inteligencia. En efecto, (la) habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y también a Jenófanes y a Hecateo"[315].

Por otro lado, Diógenes al igual que Antístenes, consideraba que la filosofía era un «*modus vivendi*» –tal como se la entendió desde sus inicios y que a partir de Sócrates-Platón ira adquiriendo un sentido marcadamente religioso y contrario a las tradiciones griegas–[316], y, que se debía prestar mayor atención a los asuntos éticos-políticos o la *πρᾶξις*.

La filosofía, para Diógenes, radicalizando la enseñanza del amado *«maestro»*, brindaba una *«sabiduría»* que no requería de numerosas palabras ni profundas especulaciones y detallados conocimientos o *«teorías»*; pues, las *«palabras»* deberían ser refrendadas por las *«acciones»* y los *«hechos»* de manera consecuente, coherente y

---

312 Vid. *Ibid*. X, 122. pp.559-560. Además véase la nota 267 donde se explica más en detalle el porqué de la coincidencia de estos filósofos helenísticos con respecto a la indiferencia de edad para dedicarse a la filosofía.

313 A este respecto, se cuenta que, "a uno que le presentaba a su hijo y decía que era de excelente natural –relata DIÓGENES LAERCIO– y de costumbres muy ordenadas, le contestó: «¿Entonces para qué me necesita?»". (Vid.*Ibid*.VI, 64. p.308)

314 Vid. *Ibid.*VI, 64 & 38. pp.308 & 296.

315 Vid. Fr. 40. En: CORNOVACA, Ramón. *Filósofos presocráticos. Fragmentos* I. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, 2008. p.209.

316 Cf. HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* FCE. México, 2000. pp.27-29, 35-51 & 123-125.; HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Ediciones Siruela, S.A. Madrid, 2006. pp. 79-129 & 235-249. & HADOT, Pierre. *La filosofía como forma de vida.* Ediciones Alpha Decay, S.A. Barcelona, 2009. pp. 137-182.

religiosamente. Nada más. Por esto solía decir que, aquellos que hablan de lo justo o lo correcto y no lo practican, se parecen a una cítara que tampoco ni oye ni percibe[317].

Desde esta perspectiva se entiende que el filosofar de Diógenes, será básicamente pura acción, una auténtica «*retórica del cuerpo*» –como la ha llamado acertadamente Robert BRACHT BRANHAM–: sus *«hechos»* serán más que suficientes para despreciar las opiniones de las mayorías, amar el saber y cultivar por encima de todo la virtud[318]. Y por supuesto, será un filosofar en claro contraste al desarrollado por Platón, de carácter teórico-contemplativo y metafísico, razón por la cual con mayor frecuencia denostó a Platón y dirigió sus dardos burlones y satíricos, como prueba de la gran rivalidad que en vida se tuvieron estos dos filósofos.

De los múltiples flechazos que intercambiaron ambos filósofos, hiriéndose desde lejos a través del poder de la dulce palabra –en cuyo uso y dominio eran eximios, persuasivos y encantadores–[319], podemos recordar los más célebres. Por ejemplo, Diógenes, en medio de un banquete, le reclamó a Platón, por qué si tanto le gustaban las aceitunas que producía el Ática tenía que haber viajado a Siracusa, para consumir las que allí se producían, en clara alusión a sus visitas a la corte palaciega del sur de Italia.

En otra oportunidad, él estaba comiendo higos secos y se encontró con Platón a quien le invitó diciéndole: «Puedes participar» –en referencia burlona a su categoría filosófica para explicar la relación de la materia con lo divino–; y, cuando el filósofo tomó algunos higos y se los comía, él profirió: «¡Participar dije, no zampártelos!».

Y esta otra anécdota, frecuentemente recordada: se encontraba Platón recibiendo como invitados a unos amigos de Dionisio, y, Diógenes, apareció pisoteando las alfombras, diciendo que, «pisoteaba la superficialidad de Platón». El egregio director de la *Academia*, solo atinó a decir: «¡Cuánto evidencias tu vanidad, Diógenes, tú que te crees no estar envanecido!»[320].

Por otro lado, el desprecio de Diógenes a los excesos teóricos, especulativos y metafísicos de sesgo platónico, se pueden graficar recordando varias anécdotas que han sido conservadas gracias a DIÓGENES LAERCIO. Entre ellas podemos citar, por

---

317 Cf. *Ibid*.VI, 28 & 64. pp.292 & 308.
318 Cf. *"Invalidar la moneda en curso: La retórica de Diógenes y la invención del cinismo"*. En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Los Cínicos*. pp.118-125.
319 Cf. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit.* VI, 25 & 26. pp.290-291.
320 Cf. *Ibid.* VI, 75. pp.313-314.

ejemplo esta, "en alguna oportunidad que Platón estaba en su escuela definiendo al hombre, dijo que «es un animal bípedo implume» y obtuvo aplausos. Él desplumó un gallo y lo introdujo en la escuela y dijo: «aquí está el hombre de Platón». Desde entonces a esa definición se agregó «y de uñas planas»"[321].

En otra ocasión, después que Platón –el padre de la *Metafísica* y la *Teología*–, disertara sobre la teoría de las *«ideas»* o *«formas»* recurriendo a conceptos como «idea de mesa» o la «mesidad» e «idea de tazón» o la «tasonez», Diógenes intervino diciendo: "«Yo veo una mesa y un tazón, pero de ningún modo la mesidad y la tasonez» –recibiendo del aristócrata filósofo la siguiente respuesta–: «Con razón, porque posees los instrumentos con los que se ven la mesa y el tazón, los ojos. Pero aquello con lo que se percibe la mesidad y la tasonez, la inteligencia, no la posees»"[322].

Anécdotas que nos muestran claramente la crítica que dirigía a los excesos lógicos y dialécticos, que Platón cultivaba emulando a Sócrates. Así, podemos igualmente recordar que, "a uno que por silogismos concluía que tenía cuernos, le replicó, palpándole la frente: «Pues yo no los veo»"; y, en contra de aquél que pasaba por gran "pensador" que negaba el movimiento real de las cosas en la naturaleza –siguiendo el razonamiento parmenídeo y frecuentemente usado por Platón–, le respondió contundentemente, sin palabras: "Se levantó y se echó a andar"[323].

Y mostrándose siempre irónico, mordaz y muy ingenioso en el juego de las palabras –muy distante del estilo implacable de Epicuro, apodado *«lengua acerada»*–, refiriéndose a las escuelas especulativas de matemáticas y de dialéctica; decía que, la de Euclides era biliosa, jugando con la similitud entre los términos *σχολή/ escuela* y *χολή/ bilis*.

También afirmaba, provocadora e irónicamente entre los orgullosos aristócratas atenienses que, la enseñanza de Platón, era tiempo perdido, permitiéndose esa chanza por la afinidad entre las palabras *διατριβή/ enseñanza* y *κατατριβή/ gasto de tiempo*[324].

Igualmente, se extrañaba sin dejar de manifestar su admiración, por los eruditos que estudiaban las desventuras de Odiseo y no se preocupaban por dar solución a las

---

321 Vid. *Ibid.*VI, 40. p.297.
322 Vid. *Ibid.*VI, 53. p.303.
323 Vid. *Ibid.*VI, 38 & 39. p. 296.
324 Cf. *Ibid.*VI, 24. p. 290.

suyas; y, le llamaba la atención que los matemáticos o astrónomos estudiaran los movimientos de las esferas celestes y no se preocuparan por sus asuntos domésticos y cotidianos[325].

El cultivo de la filosofía así entendida, decía Diógenes, era lo más valioso en la vida y toda la sabiduría giraría en torno a *«conocerse a sí mismo»,* que significaba apartarse de la tiránica *δόξα/ opinión* de las mayorías y persistir en el *«camino propio»* indicado y recorrido ejemplarmente por el *«maestro»*. Aunque este haya resultado una *paradoja/ παράδοζαν* incomprensible y sorprendente para los demás miembros de la tradicional comunidad política, pues, por propia voluntad se excluía de la competencia por el *buen nombre o el honor/ τιμή* en los términos convenidos por la mayoría de la comunidad. Él apostaba –al igual que Antístenes–, viril y heroicamente, por la *impopularidad/ ἀδοξία,* e iba tras la conquista de aquello que por sí y ante sí consideraba lo más valioso y digno de realizar, alcanzando así, su particular *κλέος* y la *τιμή*.

Para Diógenes al igual que para Antístenes, el hombre *«sabio»* y *«prudente»*, poseedor de la *ἀρετή/ virtud*, es *αὐτάρκης/ autosuficiente*, pues, se basta a sí mismo; y, se mantiene *«imperturbable»* e *«indiferente»* a las *«pasiones»*. Es también, *impasible/ ἀπαθής*, es decir, ha conquistado *la tranquilidad o imperturbabilidad/ ἀταραξία* del alma o la paz interior y con ello la *libertad/ ἐλευθερία* –el bien más preciado entre los griegos–, que le permite vivir como su *«conciencia»* o *«intelecto»/ νοῦς* –en su uso práctico, vale decir *φρόνησις/ prudencia*– le ordena y le dicta, y su *«ánimo»/ θυμός* lo desea, siguiendo su *«propio camino»*.

La libertad es obtenida –a su juicio–, con mucho *esfuerzo/ πόνος* y solo a través de un prolongado y disciplinado *ejercicio/ ἄσκησις*, que lo aleja de toda búsqueda del *placer/ ἡδονή*; pues, "incluso el desprecio del placer –afirmaba–, una vez practicado, resulta muy placentero"[326].

Idea que se reitera en la *Epístola* que se dice le habría dirigido a su discípulo Crates, en la que le aconsejaba: "Tú continúa con la práctica ascética tal como comenzaste y aplícate en resistirte por igual al placer y a ese tipo de esfuerzo –añade DIÓGENES–, puesto que lo natural para nosotros es combatir a ambos por igual y

[325] Cf. *Ibid.*VI, 27 & 28. pp. 291-292.
[326] Vid. *Ibid.*VI, 71. p.311.

ponerles obstáculos desde el principio, al uno por conducir a lo vergonzoso y al otro por desviar de las virtudes a causa del miedo"[327].

En esta misma línea de pensamiento se enmarcaría una anécdota transmitida por Estobeo –reconstruida, estudiada e interpretada por Juan LÓPEZ CRUCES–[328], en la que se cuenta que Diógenes le habría dicho a uno de sus conocidos, que tenía el cuerpo dañado y se quejaba: «¡Bien está, amigo mío, que sufras para no sufrir!». Con esta expresión, Diógenes estaría ratificando su distanciamiento de toda búsqueda de *ἡδονή* y que, más bien, el sufrir de manera natural –mediante la *ἄσκησις*–, evitaría, paradójicamente el sufrir, resultando al final muy placentero.

Estos preceptos filosóficos de vida lo alejan y diferencian de la propuesta de Epicuro, quien afirmaba: "…que el placer es principio y fin del vivir feliz, porque lo hemos reconocido como un bien primero y congénito, a partir del cual iniciamos cualquier elección o aversión y a él nos referimos al juzgar los bienes según la norma del placer y del dolor"[329].

Ahora bien, en cuanto a la disciplinada *ἄσκησις*, Diógenes indudablemente practicaba –advierte Marie-Odile GOULET-CAZÉ– *«une ascése corporelle á finalité spirituelle»*[330], puesto que, la distinción entre el alma y el cuerpo no tenía lugar en su reflexión sobre la *ἄσκησις*, el ejercicio espiritual y corporal se complementan, el uno sin el otro es incompleto, "porque la buena disposición y el vigor –solía decir DIÓGENES– eran muy convenientes, tanto para el espíritu como para el cuerpo"[331].

El hombre *«sabio»* o *«virtuoso»,* en estos términos, se encontraba al margen y exento de *τῦφος/ vanidad* o *soberbia* y permanecía practicando lo conveniente para su

---

327 Vid. *Epístola* XII. En: MARTÍN GARCÍA, José. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. t. I. p.397.

328 Cf. *"«Sufrir para no sufrir», un dicho de Diógenes en Estobeo". KOINÓS LÓGOS. Homenaje al profesor José García López.* E. Calderón: A. Morales; M. Valverde (Editores). Murcia, 2006. pp. 487-496. Para reconstruir e interpretar la anécdota, el profesor Juan López, la relacionó con la presencia en el Metroo –el santuario de la Diosa Madre, Cíbeles-Deméter– de los sacerdotes –los Galos–, que vivían a los alrededores donde se encontraba el tonel donde se habría instalado Diógenes. Estos sacerdotes, en un ritual de purificación se castraban siguiendo el mítico ejemplo de Atis, y Diógenes debe haber escuchado más de una vez las quejas de dolor y sufrimiento por tal mutilación. En una ocasión a alguno de ellos, amigo o vecino, le habría dicho con ironía dicha frase poniendo en evidencia lo absurdo de su proceder, pues, se trataba de un sufrimiento anti-natural –contrario al natural que recomendaba, paradójicamente para vencer al sufrimiento–; y, por otro lado, era ajeno a las tradicionales costumbres religiosas griegas. Además que, los castrados se creía se volvían depravados y más proclives al placer que antes. Por esta razón, Diógenes, en una oportunidad que, un eunuco *«perverso»* había puesto sobre la pared de su casa la siguiente inscripción: «Que nada malo entre», él airadamente comentó: «¿Y el dueño de la casa dónde se meterá?». (Cf. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit.* VI, 39. p.297).

329 Vid. *Carta a Meneceo*129. En*: Obras*. Editorial Tecnos, S.A. Madrid, 1994. pp. 61-62.

330 Cf. *"L'ascése cynique: Un commentaire de Diogéne Läerce* VI, 70-71". 2da. Ed. Paris, J. Vrin, 2001. pp. 85-90.
Aunque debo manifestar mi discrepancia cuando la autora afirma que, la indesligable unidad del ejercicio espiritual y corporal es el fruto de una reelaboración por parte de los estoicos interesados en domesticar la postura de Diógenes, cuando en realidad la *ἄσκησις* que él practicaba la aprendió de Antístenes que como he demostrado en el capítulo anterior, fue pionero en algunas cuestiones como el asunto de la *ἄσκησις,* que iban a desarrollar los estoicos años después; y, que por supuesto se remonta a Sócrates como también ha sido señalado en el capítulo primero.

331 Vid. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit*. VI, 70. p.311.

condición de mortal, que es la *mesura y prudencia/ φρόνησις*, más precisamente, la *ἀτῦφία/ modestia,* que lo llevaría a ser un hombre austero y *modesto/ ἄτυφος*.

Alejado de la *δόξα/ opinión* de las mayorías, impopular, marginado de la *fama/ ἀδοξία* y, habiendo decidido por la *paradoja/ παράδοζαν*, Diógenes, terminaría por proclamarse *κοσμοπολίτης/ ciudadano del mundo o de la naturaleza*, como también lo había anunciado años atrás Antístenes, de manera particular y muy probablemente emulando a Demócrito.

Sin embargo, para Diógenes, reconocerse *«cosmopolita»* le serviría para resolver varias cuestiones. En primer lugar, su incómoda situación de exiliado; pues, a uno que le echaba en cara su exilio, le respondió sumamente fastidiado: «Pero por ese motivo, desgraciado, vine a filosofar». Es decir, la filosofía se ejerce en mayor medida cuando se está libre de ataduras o convenciones sociales, más aún, si se trata de un pensar crítico sobre una sociedad en crisis y sin visos de solución. Quizás esto último calce con esta otra respuesta que le diera a otro que le recordaba que los sinopenses lo habían condenado al destierro años atrás, él simplemente dijo: «Y yo a ellos a la permanencia en su ciudad»[332].

Por otro lado, cuando le preguntaron de dónde era, interrogante que le hacían porque para los ciudadanos de la época y particularmente a los atenienses, les parecía inaudito que alguien no tuviese una *πόλις* referencial ni se preocupase por mejorar su situación jurídica en la que se hallaba como *meteco/ μέτοικος*[333], él muy tranquilo y seguro de sí mismo, respondió: *«cosmopolita»/ κοσμοπολίτης*[334].

Respuesta que se complementa con el comentario que hacía frecuentemente: todas las maldiciones de la tragedia habían caído sobre él, pues, se encontraba: «sin ciudad, sin familia, privado de patria, pobre, vagabundo, tratando de subsistir día a día»[335]. Y también, en esta misma frecuencia de pensamiento, podemos añadir la siguiente glosa: «Solo hay un gobierno justo, el del cosmos»[336].

---

332 Cf.*Ibid.*VI, 49. p.301.

333 A este respecto, se puede leer la Tesis Doctoral de Adriá PIÑOL VILLANUEVA. *"El extranjero en la Grecia arcaica: acceso a la tierra y la justicia"*. Universidad Autónoma de Barcelona, 2015. pp. 90-100. Trabajo en el que se detalla en una excelente exposición histórica, qué oportunidad des legales se brindaban particularmente a los extranjeros para que su estancia sea más productiva y agradable en la *πόλις* donde se afincaran y decidieran realizar sus actividades culturales o comerciales.

334 Cf.*Ibid.*VI, 63. p.307.

335 Cf.*Ibid.*VI, 38. p.296.

336 Cf.*Ibid.*VI, 72. p.312.

Con estas respuestas y comentarios que se conservan a manera de anécdotas, podemos afirmar que Diógenes manifestaba su completo distanciamiento de la comunidad cívica, cualquiera que fuese, regida por leyes y costumbres tradicionales y que los griegos habían llamado desde los tiempos que se remontan a Homero, *πόλις.* Para él, y todos los cínicos, a dónde vayan en cualquier lugar de la *«tierra»* se sentirán bien como en su *«casa»*, su propio *«estado»* y su propia *«πόλις»*. "No es mi patria una sola tierra, ni un tejado, mas toda la tierra me sirve de ciudadela –afirmaba años más tarde CRATES, discípulo de Diógenes– y de morada dispuesta a cobijarme"[337].

A su vez, Diógenes al proclamarse *κοσμοπολίτης/ ciudadano del mundo o de la naturaleza*, se muestra completamente dispuesto a vivir en conformidad con el cosmos y la naturaleza, es un *«ciudadano»/ πολίτης,* que puede vivir una vida virtuosa en cualquier lugar de la tierra y la naturaleza, más allá de las creaciones y preocupaciones humanas. Y en este punto, radicaría la gran diferencia con su contemporáneo Aristipo –advierte John MOLES–, pues, mientras Diógenes se proclama *«ciudadano»,* Aristipo es *«extranjero»/ ξένος,* y mientras que Aristipo opera entre los seres humanos, Diógenes lo hace en el cosmos o la naturaleza toda[338].

Sin embargo, resulta un tanto contradictorio que Diógenes que había denostado los estudios sobre música, lógica, geometría, astrología, física y las ciencias de esa especie[339], proclamase estar dispuesto a vivir en el cosmos y en armonía con cada uno de los seres que lo constituyen.

La única explicación que cabe, a mi juicio y concuerdo con el citado John MOLES[340], es que para Diógenes al igual que su *«maestro»* Antístenes, el *κόσμος* y la naturaleza toda está ordenada por lo *«divino-misterioso»,* el dios de Delfos.

Una *«divinidad»* que el hombre jamás logrará conocer plenamente y ante la cual lo único que cabe es escuchar, aceptar, obedecer y tratar de vivir en concordancia con sus designios, siempre misteriosos e incomprensibles para el humano mortal. De ahí que en alguna oportunidad habría afirmado: "…deben,…en lugar de fatigas inútiles, elegir

---

337 Vid.*Ibid*.VI, 98. pp. 325.
338 Cf.*"El cosmopolitismo cínico".* En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Los Cínicos*. p.148.
339 Cf. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit.* VI, 28, 39, 73 & 103. pp.292, 296-297, 313 & 327.
340 Cf.*"El cosmopolitismo cínico".* pp.152-153 & 159-161.

aquellas que están de acuerdo con la naturaleza quienes quieren vivir felices, y que son desgraciados por su necedad"[341].

En este aspecto, Diógenes, habría aprendido y practicado las enseñanzas de Heráclito, el filósofo descifrador de enigmas que gustaba expresarse en sentencias breves y enigmáticas, emulando al dios, decía: "El señor cuyo oráculo es el que está en Delfos ni habla ni oculta nada, sino que se manifiesta por señales"[342]. Señales que únicamente lograrían entender e interpretar los mejores o más sabios de la comunidad, aquellos que son capaces de ir más allá de lo que les indica sus sentidos; pues, las mayorías, como los "asnos preferirían la basura/la paja al oro"[343].

Hombres superiores como él, que sin ambages, espeta: "Tras haber oído al *Logos* y no a mí es sabio convenir en que todas las cosas son una", esta otra: "Una sola cosa, la única verdaderamente sabia, quiere y no quiere que se la denomine Zeus"; y, esta última, que sería la que literalmente actualizarían y aplicarían, Antístenes, Diógenes y también los estoicos, dice así. "Ser sensato es máxima virtud; y es sabiduría decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza"[344].

Teniendo en cuenta estas afinidades, se pueden entender e interpretar mejor algunas sentencias o comentarios que se hacen con respecto a Diógenes y su respetuosa relación para con lo *«divino-misterioso»* o los *«dioses»* –que en la actualidad es negado u objeto de una enconada polémica por parte de los especialistas en temas filosóficos y humanísticos–, que complementa su filosofar inspirado en las creencias tradicionales griegas y su peculiar y atrevida perspectiva.

Así por ejemplo, solía afirmar con mucha frecuencia que los *«dioses»* habían concedido a los hombres una existencia fácil, pero que ellos mismos se la habían complicado al apostar por la vida refinada en el comer, vestir y demás creaciones culturales[345].

---

341 Vid. *Ibid.*VI, 71. p. 311.
342 Vid. Fr. 93. En: KIRK, Geoffrey Stephen & RAVEN, John Earle. *Los filósofos presocráticos.* Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1982. p. 298.
343 Vid. Fr. 9. En: CORNAVACA, Ramón. *Filósofos presocráticos. Fragmentos* t. I. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, 2008. pp. 182-183.
344 Vid. KIRK, Geoffrey Stephen & RAVEN, John Earle. *Ob.cit.* Frs. 50 & 32. pp. 266 & 288. & CORNOVACA, Ramón. *Ob.cit.* Fr.112. p. 271.
345 Cf. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit.* VI, 44.p. 299.

También sostenía que los *«dioses»* eran para los hombres, particularmente buenos y virtuosos, es decir, para aquellos que acataban sus designios, sus modelos a emular[346]; coincidiendo en este aspecto con Epicuro, aunque sin llegar a cortar el vínculo entre los *«dioses»* y los hombres, como lo hiciera el filósofo del *Jardín*. Sin embargo, todos ellos de una u otra manera mantuvieron viva la *«participation mystique»,* como la llamara nuestro contemporáneo Lévy-Bruhl, y lo recalcara como la relación esencial entre el hombre y lo *«divino»,* Joseph CAMPBELL al estudiar los mitos y revelar la función principal de la mitología[347].

Por esa razón, Diógenes decía que los *«sabios»* u hombres *«virtuosos»* eran amigos de los *«dioses»* y si todo lo existente les pertenecía a ellos, entonces, es de esperar que lo compartieran con sus amigos; de ahí que resultara un absurdo andar buscando la propiedad privada en todo[348], como equivocadamente hacían los hombres. Así pues, no hay por qué dudar –como lo hace Marie-Odile, GOULET-CAZÉ, que termina por afirmar que Diógenes sería un «agnóstico decidido, que de una vez por todas se había apartado del problema de la religión»[349]–, que el hombre *«sabio»* es un *πολίτης* del *κόσμος* –maravilloso y misterioso–, que vive en armonía con todos los demás seres mortales y también con los inmortales, simplemente lo *«divino-misterioso»*.

Además, si negamos en Diógenes una referencia positiva para con los *«dioses»* –como se esfuerza en realizar la citada estudiosa francesa–, su declarado *«cosmopolitismo»* –y otros temas afines–, no se entendería en la dimensión que él lo estaba postulando; a su vez, tampoco se entendería el filosofar estoico que guarda cierta semejanza con este postulado. Por otro lado, no olvidemos que el *«cosmopolitismo»* le fue sugerido a Diógenes por Antístenes, quien de seguro lo habría tomado de Demócrito, el primero de los filósofos griegos en declararse *κοσμοπολίτης*, en medio de la creciente crisis y decadencia de la *πόλις*.

Años después, los estoicos refinaron en mayor medida este principio y dejaron bien establecido que, el *«cosmopolitismo»* es imposible sin una referencia positiva a los *«dioses»* y una abierta creencia en su existencia e íntima relación con el *κόσμος*.

---

346 Cf.*Ibid*.VI, 51. p. 302.
347 Cf. *Los mitos en el tiempo*. Emecé Editores, S.A. Buenos Aires, 2000. pp.7-29.
348 Cf. *Ibid*.VI, 37 & 72. pp.296 & 312.
349 Vid.*"La religión y los primeros cínicos".* En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Los Cínicos*. p.101

Cleantes, por ejemplo, en su *Himno a Zeus* precisa el vínculo armonioso entre *«dios»* y los mortales humanos. "¡Oh Tú. El más glorioso de los inmortales, de numerosos nombres, siempre omnipotente –evoca el filósofo–, Zeus, principio soberano de la naturaleza, que todo gobiernas de acuerdo con la ley, te saludo! Porque somos de tu estirpe, y somos los únicos que recibimos la imagen de la razón divina de todos cuantos seres viven y se mueven sobre la tierra. Por eso te celebraré en mi himno y tu poder siempre cantaré"[350].

Zeus, el *«dios»*, que ya no interesa como se llame ni que aspecto tenga, pues, puede tener múltiples nombres y diversas figuras, gobierna el *κόσμος* en el que todo está unido e interrelacionado. Todos los seres, animados o inanimados, vegetales, animales y entre ellos, los humanos –entre quienes no interesan y carecen de importancia las diferencias raciales, lingüísticas o culturales, pues, todos son *«hermanos»,* como proclamara Alejandro–, son parte y habitantes de un todo vivo y armonioso, la naturaleza, que bien merecido tiene el nombre de *κόσμος*.

Y es gracias a la filosofía, que podemos descubrir esta pertenencia y parentesco del hombre con el cosmos, de tal manera que el mundo resulta ser una fiesta, en la que somos espectadores y participantes. La *ἄσκησις* estoica es también *«une ascése corporelle á finalité spirituelle»,* que no tiene nada de triste –el cuerpo no es rechazado pero se lo mantiene muy al margen en comparación al cuidado que merece el alma–, sino que pretende ser la llave de la *«felicidad»*[351].

Por otro lado, el mortal humano, que busca sincera y sanamente la *«virtud»* y la *«felicidad»* a través de la disciplinada *ἄσκησις,* no puede dejar de invocar la ayuda de *«dios»* para conseguir dicho objetivo, apartándose de la ignorancia y evitando la negación de la presencia e intervención *«divina»* en sus asuntos. De ahí que Cleantes, concluya su oración a *«dios»*, con estas palabras: "Pero tú, Zeus, que todo lo das, el de las negras nubes, el del fulgente rayo, protege a los humanos de la funesta ignorancia, y apártala, Padre, de nuestra alma, y permítenos conseguir la cordura, en la que tú te afirmas para regirlo todo con justicia, a fin de que obtengamos tu aprecio y te respondamos con veneración, cantando en himnos incesantes tus obras, como conviene

---

350 Vid. GARCÍA GUAL, Carlos & JESÚS ÍMAZ, María. *La filosofía helenística*. Editorial Síntesis, S.A. Madrid, 2008. p. 203.
351 Cf. DUHOT, Jean-*Joël. Epicteto y la sabiduría estoica.* José de Olañeta, Editor. Barcelona, 2003. pp. 92-99.

que haga quien es mortal, ya que no hay otro privilegio mayor para los humanos ni para los dioses que celebrar siempre en justicia la Ley Universal"[352].

Siglos después, SÉNECA, otro estoico del período romano en concordancia con las ideas de los fundadores del filosofar de la *Στοά,* añadirá que, la filosofía, tiene como única tarea descubrir la verdad en las cosas divinas y humanas, y que nunca se aparta de la religión y más bien, "nos enseña el culto a los dioses, el amor a los hombres, y que el imperio es cosa de los dioses –subraya el autor de las *Cartas a Lucilio*– y el compañerismo cosa de los hombres, compañerismo que algún tiempo fue respetado, antes que la avaricia quebrara la sociedad y se convirtiese en causa de pobreza aun para aquellos que había enriquecido con desmesura; ya que desde que quisieron cosas propias dejaron de poseerlas todas"[353].

Por último, en cuanto a estas referencias en torno a lo *«divino-misterioso»* por parte de Diógenes, tendríamos que recordar el siguiente pasaje de su vida: fue vendido como esclavo y lo compró Jeníades que lo llevó a Corinto, encargándole la educación de sus hijos y la administración de su casa. Diógenes realizó tan bien lo encomendado que aquél solía decir: «Un buen genio ha entrado en mi casa»[354]. Es decir, se le reconocía cierto vínculo con lo divino al llamarlo *ἀγαθός δαίμων,* de gran ayuda para los seres humanos.

A su vez, no dejemos de advertir que su nombre *«Diógenes»/Διο-γένης,* significa: hijo o nacido de Zeus, y que alguna relación particular estaba llamado a tener con lo *«divino-misterioso»*, como que parece que la tuvo si juzgamos por su peculiar andar por este mundo. Y cuando le llegó el final de sus días, fue reconocido, distinguido y exaltado por el poeta CÉRCIDAS de Megalópolis con un epitafio, en cuyas últimas líneas dice: "…En verdad fue Diógenes de la estirpe de Zeus, un *perro celestial*"[355], una criatura semejante o afín a los dioses, por ser parte del *κόσμος*.

Sin embargo, antes de finalizar este acápite, debemos señalar que pese a que Diógenes había denostado los estudios sobre música, lógica, geometría, astrología, física y las ciencias, Antístenes, le habría enseñado el fruto de sus reflexiones recogidas en *Sobre la naturaleza de los animales*: que los animales para vivir y vivir bien, no

---

352 Vid. GARCÍA GUAL, Carlos & JESÚS ÍMAZ, María. *Ob. cit.* p. 204.
353 Vid. Carta XC. *"Elogio de la filosofía"*. En*: Cartas morales a Lucilio*. t. II. Ediciones Orbis, S.A. Buenos Aires, 1984. p.59.
354 Cf.*Ibid.*VI, 74. p. 313.
355 Cf.*Ibid.*VI, 76. p. 314.

necesitan de demasiados bienes materiales; y es más, que se sirven de lo que la naturaleza les ofrece espontáneamente, cuestión que debería aprender el hombre y actuar imitando a estas criaturas naturales. Enseñanza que como veremos más adelante, él practicaría a pie juntillas cuando radicalice su *«modus vivendi»,* al fallecer su circunspecto y amado *«maestro».*

Y, con respecto a este tópico, también podemos recordar un par de historias, que grafican su opción por una vida sencilla y natural, como la de los animales y los niños que sin demasiada educación, tienden a comportarse, espontánea y naturalmente, sin mayores refinamientos.

Dicen que en una oportunidad, al observar a un ratón, que «corría de aquí para allá», buscando donde guarecerse sin preocuparse de encontrar mayores comodidades, encontró la solución a sus problemas adecuándose a lo que las circunstancias le ofrecían. Y en otra ocasión, después de observar que un niño bebía recogiendo el agua con sus manos, se deshizo de la copa que cargaba en su zurrón, diciendo: «Un niño me ha aventajado en sencillez»; y, otro niño le habría enseñado a prescindir del plato y recoger la comida en la corteza cóncava del pan[356].

Diógenes, en tanto vivió Antistenes, es muy probable que haya compartido no solo estos principios filosóficos sino también este *«modus vivendi»* y *«camino»*, muy particular y sumamente sacrificado, que para los otros miembros de la comunidad y de los filósofos de la época, resultaba una verdadera *«locura»* y *«desmesura»*; entre ellos, de manera subrayada a Platón[357], el *«búho filosófico»* que incomodaba cuantas veces podía al *«perro celestial».*

---

[356] Cf.*Ibid.*VI, 22 & 37. pp.289 & 295-296.
La anécdota del ratón, Claudia MÁRSICO, la interpreta como un «hecho clave de la conversión a la filosofía» por parte de Diógenes, que tiene aires novelescos, pero, nada de orden religioso, pues, jamás Diógenes habría experimentado «mensajes numinosos» –sostiene la estudiosa argentina y *Presidente de la International Society for Socratic Studies*–, ya que al ver al ratón, «su autonomía natural produce la epifanía que revela una vía de autenticidad superior a las costumbres civiles».(Cf. *Cínicos*. p.26). Sin embargo, hasta donde sabemos la «epifanía» solo se experimenta en relación con lo *«numinoso»* o *«divino»,* salvo que se afirme que el ratón sea divino.
La anécdota, a mi parecer, indicaría la opción de Diógenes por la vida natural y simple de los animales, quienes se acomodan a las circunstancias de la variable naturaleza, que como veremos más adelante, el «Sócrates enloquecido» terminará viviendo, siempre al azar; para muchos, como un «loco» enfermizo, no pudiendo ver que es algo más, es el «loco» y «actor» de los yambos dionisíacos ancestrales, en sus últimas representaciones en el mundo antiguo hasta su breve reaparición a principios de 1889 en Turín, en las danzas de Friedrich Nietzsche, sumido ya en la locura enfermiza por no haber sabido entender el significado de las «epifanías», que años atrás habría vivido y experimentado como el último *διθυραμβοποιός.*

[357] Quizás sea conveniente, citar la carta que supuestamente le habría dirigido Diógenes a Platón, donde se expresan claramente las diferentes formas de filosofar que representaban. Aunque probablemente esta carta como otras no sea auténtica, su valía radica en que su autor recoge muy bien el pensar y sentir de Diógenes. “Desprecias mi tosco manto y zurrón, como si me fueran penosos e insoportables y no beneficiaran en anda mi vida –advierte y le reprocha DIÓGENES a Platón–, pero no haces bien. Pues son penosos e insoportables para ti, porque aprendiste a saciarte inmoderadamente con vientre de oveja en las mesas de los tiranos, pero no adornarte con la virtud del alma. ¿Mas qué mayor prueba hubiera podido ofrecer yo de haber practicado la virtud con ellos que el hecho de no pasarme a la vida placentera, aunque me era posible? Y considero, por cierto, que beneficio

Sin embargo, ambos habrían llevado adelante su *«modus vivendi»* disciplinada y religiosamente, por lo que con justicia se ganaron el respeto y admiración del colectivo ateniense.

Empero, podemos atrevernos a afirmar que, en Diógenes de manera particular y misteriosa algo más se ocultaba; pues él, una vez fallecido Antístenes y sin tener la mirada discreta y vigilante del circunspecto y moderado *«maestro»*, se encaminaría a radicalizar el *«camino»* que le enseñó y ofreció.

Así, Diógenes solo y plenamente maduro, se encaminó a realizar aquello que le habría asignado el oráculo de Delfos: la falsificación de *τὸ νόμισμα/«la moneda»*, es decir, la *«legalidad vigente»/ τὸ πολιτικὸν νόμισνα*[358]; como lo más valioso y digno de realizar en este mundo efímero y mortal, cuyo cumplimiento y plena realización lo llevaría a alcanzar su particular *κλέος* y la *τιμή,* emulando al admirado *«héroe»*, Heracles.

3.3. Diógenes, el «*Sócrates enloquecido*».

Diógenes, en la plenitud de su *ἀκμή,* se habría quedado solo, Antístenes, con quien había convivido los últimos nueve o diez años de su vida, se marchó para siempre. Solo quedan de él, grandes recuerdos, enseñanzas filosóficas que le sirvieron para escribir sus tragedias como un medio efectivo para enfrentar el filosofar de Platón; y, lo más importante, el *«maestro»* le ha dejado un ejemplar *«camino»* de vida, que tratará de continuar.

Sin embargo, su natural temperamento –sumamente religioso e impasible–[359] y relación particular con el *«dios»* o lo *«divino-misterioso»*, lo llevarían a radicalizar o desbordarse del *«camino»* que hasta ese momento venía recorriendo junto al venerable

---

a la vida más que todos los hombres no sólo por medio de lo que tengo, sino también por lo que me muestro como tal ante ellos. ¿Pues qué enemigo guerrearía contra alguien tan autárquico y frugal? ¿A qué rey o democracia hubieran declarado la guerra quienes se contentan con semejantes bienes? Y, como consecuencia de ellos, el alma se ha purificado de los males, se mantiene apartada de la vanagloria, ha rechazado los deseos desmedidos y ha aprendido a decir la verdad y a desdeñar toda falsedad. Si no te convence esto, practica el goce de los placeres y ríete de nosotros como de hombres sin pretensiones". (Vid. *Epístola* XLVI. En: MARTÍN GARCÍA, José. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. t. I. pp. 426-427).

358 Como ya lo mencioné anteriormente, vincular la falsificación de *τὸ νόμισμα/ «la moneda»* por parte de Diógenes con lo *«divino-misterioso»* resulta entre los estudiosos contemporáneos un absurdo e inaudito, por ejemplo, se afirma que, "es un añadido fantasioso al núcleo histórico del exilio de Diógenes. Está claramente modelado sobre el dictamen oracular que el Sócrates de Platón afirma –sentencia Robert BRACHT BRANHAM–, en la *Apología*, haber recibido en Delfos y, como sugiere Niehues-Pröbsting, muy bien podemos hallarnos ante una parodia de dicho dictamen. La idea de una consulta de Diógenes al oráculo para descubrir su misión filosófica es por supuesto absurda, y claramente incompatible con sus pronunciamientos sobre la religión tradicional. Esta historia probablemente se originó en un contexto literario…Hay varias anécdotas que sugieren que Diógenes no creía en los dioses de la tradición, pero resulta difícil entender cómo hubiera podido creer en ellos". (Vid. *"Invalidar la moneda en curso: La retórica de Diógenes y la invención del cinismo".* En: *Los Cínicos*. pp. 123 & 129).

359 Cf. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit.* VI, 15. p. 285.

anciano. Los años siguientes de su longeva existencia hasta el momento de su muerte, los habitantes de las ciudades de Atenas, Corinto y otras más, verán pasear por sus calles entre atónitos y sorprendidos a Diógenes, el filósofo –de apariencia desaliñada y luciendo una hirsuta barba de muchos años–[360], que se atrevió heroicamente a llevar a la *πρᾶξις* lo que tantas veces irónicamente había afirmado: todas las maldiciones de la tragedia habían caído sobre él, pues, se encontraba: *«sin ciudad, sin familia, privado de patria, pobre, vagabundo, tratando de subsistir día a día».*

Años atrás, cuando llegó a Atenas y se hizo discípulo de Antístenes, es muy probable que este le permitiera compartir la modesta casa o habitación donde vivía, pero a su muerte, Diógenes habría abandonado la civilizada vivienda y optó por instalarse en el tonel ubicado en el Metroo, iniciando así lo que con el transcurrir de más de treinta años hasta su muerte, se llamaría el *κυνικὸς βίος,* una nueva etapa en su vida que lo convertiría en el auténtico filósofo cínico.

Este hecho, que indudablemente es de enorme importancia en la vida de Diógenes –tal como señala Robert BRACHT BRANHAM–[361], probablemente haya ocurrido, a mi juicio, a la muerte de Antístenes, y no al llegar por primera vez a Atenas, como sostiene el citado estudioso y otros más.

Tres motivos me llevan a esta conjetura. El primero, si nos atenemos a lo que cuenta DIÓGENES LAERCIO, el filósofo cínico, empezó a apoyarse en un bastón cuando cayó enfermo, probablemente a una edad más allá del *ἀκμή* –es decir, después del fallecimiento de Antístenes–, cuando son más frecuentes los achaques de la salud.

Y, coincidentemente, por esas fechas, habría encargado a uno que le buscara alojamiento, ante la necesidad de retirarse de donde vivía por la desaparición del generoso arrendatario; "como éste se retrasara, tomó como habitación el tonel que había en el Metroon –añade el biógrafo de los filósofos–, según relata él mismo en sus cartas. Y durante el verano se echaba a rodar sobre la arena ardiente, mientras en invierno abrazaba a las estatuas heladas por la nieve, acostumbrándose a todos los rigores"[362];

---

[360] Contraviniendo la costumbre de la época, de andar con la barba bien afeitada, que habían impuesto los macedonios en el mundo helenístico.

[361] Cf. *"Invalidar la moneda en curso: La retórica de Diógenes y la invención del cinismo".* En: *Los Cínicos*. pp.122-123.

[362] Vid. *Ob.cit.* VI, 23. p. 290.
En la *Epístola* XVI, supuestamente dirigida a Apoléxide, Diógenes le habría dicho: "Te pedí la búsqueda de una vivienda y te agradezco que te hayas encargado de ello, pero resulta que, después de haber contemplado un caracol, encontré como una vivienda protegida del viento al tonel del Metroo. Así pues, quedas libre de ese servicio y congratúlate conmigo por haber descubierto a la naturaleza. (Vid. En: MARTÍN GARCÍA, José. *Ob. cit.* p. 398).

frecuentando sucios e infectos lugares que no lo incomodaban, pues decía que «también el sol entra en los retretes, pero no se mancha»[363].

El segundo motivo para sustentar mi conjetura, sería el siguiente: la personalidad de Antístenes, nos permite suponer que, cuando recién conoció a Diógenes, como gesto de virtud hospitalaria, le habría brindado abrigo en su modesta pero segura vivienda en la que Diógenes gozó del espacio y ambiente necesario para escribir sus diálogos y tragedias –como también lo advierte Anthony Arthur LONG, pero se niega a aceptar el siguiente paso de Diógenes, la radical ruptura con la cultura humana–[364], pues, resulta inverosímil que los haya creado y escrito en plena calle. Más aún, si se afirma que Diógenes habría cultivado diversas y originales formas literarias como las epístolas, las parodias, los aforismos y la diatriba, que continuarían sus discípulos, enriqueciendo la literatura griega[365].

Y en tercer lugar, no me parece admisible que el antiguo discípulo de Sócrates, «el hombre más agradable en las conversaciones –al decir de JENOFONTE–, y el más sobrio en todo lo demás»[366], hubiese aceptado como escucha y seguidor de su *«canto»* o *«camino»* de *«virtud»* a alguien que viviera en un tonel en plena ágora de Atenas, y se comportara como un salvaje animal, como un despreciable *perro/ κύων* callejero.

Lo cierto es que, Diógenes, al establecer su vivienda en la calle empezaría a desplegar su radical *«modus dicendi»* y *«modus vivendi»*, que lo llevarían a convertirse en el *«actor»* de sus diálogos filosóficos y breves representaciones teatrales tragicómicas que escenificará día a día y cuyos libretos se ajustarían a las variables y pragmáticas circunstancias, inmensa capacidad creativa y de improvisación, y, desenfadado derroche de buen humor del que hará gala hasta el fin de sus días.

---

363 Cf. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit.* VI, 63. p. 308.

364 Cf. *"La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística"*. En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Los Cínicos*. pp. 60-61.
Además, Anthony LONG, subraya que Diógenes "parece haber sido un hombre culto, que gustaba de debatir con otros filósofos y que se ganó el respeto de muchos ciudadanos. Su estilo de vida no convencional tenía un propósito filosófico, tal como sus contemporáneos parecen haber entendido. Además, se le atribuye la redacción de un amplio número de escritos. Algunos de ellos eran casi con seguridad auténticos, en especial su *República*, una obra citada por varios filósofos estoicos. Aunque atacó lo convencional *(nomos),* no preveía el abandono de todas las formas de organización social, sino que propugnaba una crítica radical a la *polis* griega". (Vid. *Ob. cit.* pp. 60-61).

365 Efectivamente, se puede afirmar que, «el mapa de la literatura griega ya no fue el mismo después de los cínicos», pues, fueron incluso innovadores en la poesía, escribieron en yámbicos, elegíacos y hexámetros; y, Cercidas inventó un nuevo metro, el meliambo. (Cf. Robert BRACHT BRANHAM. *Ob. cit.* p. 116).
Y para un estudio detallado de la producción literaria de Diógenes, véase: *"L'ascése cynique: Un commentaire de Diogéne Läerce* VI, 70-71". pp. 85-90. & Gabriele GIANNANTONI. *Socrstis et Socraticorum Reliquiae*. 4, 461-484.

366 Cf. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit.* VI, 15. p. 285.

Una *πρᾶξις* sustentada en principios filosóficos muy bien argumentados, y graciosa e irónicamente presentados, que le habrían brindado la oportunidad, como alguna vez respondió cuando se le preguntó qué había sacado de la filosofía: «De no ser alguna otra cosa, al menos estar equipado contra cualquier *τύχη*/ azar»[367]. El azar, la accidental e imprevisible cualidad de la experiencia será para Diógenes, la fuente de su vivir *«improvisadamente»,* a lo que le ofrece el día.

Para Diógenes, la filosofía le habría enseñado a afrontar lo contingente y azaroso del existir, acomodarse a vivir en el tonel y permanecer en la calle, adaptándose a lo que se le presenta día a día y en distintas circunstancias; una *«vida al mínimo»*, como dice Donald Dudley.

Y a diferencia de los filósofos de su tiempo –particularmente de Platón que era el ejemplar paradigmático–, Diógenes jamás aspiró ni pretendió teorizar y a través de la contemplación situarse por encima del tiempo y del azar; todo lo contrario, él buscaría situarse en medio de la vorágine del existir y de la vida, en constante cambio y variable ritmo que fluye como un río, a veces tierno y bondadoso, y otras veces, furioso y violento, sumamente contradictorio como la vida misma. Quizás por eso, continuamente afirmaba que «oponía al azar el valor, a la ley la naturaleza y a la pasión el razonamiento»[368].

El Diógenes de esta última y prolongada etapa de su vida, es plenamente consciente que se comporta contrario a todas las normas impuestas por la civilización griega y humana, desde aquellas que regulan el uso del lenguaje hasta las que de manera implícita o explícitamente articulan las relaciones sociales; pero, su palabra y conducta no anuncian una *«eminente revolución moral»* –como equivocadamente afirma Alfonso REYES–[369] sino una ruptura con todo orden civilizatorio y humano, tal como expondré y detallaré más adelante.

Y como suele suceder con nuestro singular filósofo, esta decisión de convertirse en el *«actor»* de sus diálogos filosóficos y obras teatrales tragicómicas quedó graficada en una *χρεῖα*. Se cuenta que, en una oportunidad trataba de ingresar en un teatro en

---

367 Vid. *Ibid.* VI, 63. p. 307.
368 Vid. *Ibid*. VI, 38. p. 296.
369 Cf. La *filosofía helenística*. En: *Obras completas*. t. XX. FCE. México, 2000. pp. 210-211.

contra de los demás que salían; le preguntaron por qué lo hacía, y Diógenes, como siempre respondió con todo desparpajo: "Eso es lo que trato de hacer toda mi vida"[370].

Procediendo de esta singular manera, Diógenes considera que se le abre la posibilidad de gozar plenamente de la *autonomía/ αὐτονομία* y la *αὐτάρκεια/ autosuficiencia*, condiciones y facultades muy preciadas entre los seres humanos.

La auténtica *αὐτονομία,* solo es posible cuando no se tiene ningún compromiso con nadie ni hay por qué obedecer a alguna ley o norma impuesta por la sociedad. El hombre *αὐτόνομος,* se *«escucha a sí mismo»* y hace lo que le conviene y beneficie, pragmática y religiosamente como *«ciudadano»/ πολίτης* de su particular *πόλις.*

Y en cuanto a la *αὐτάρκεια*, Diógenes afirma que, el auténtico *αὐτάρκης* se *«basta a sí mismo»* para satisfacer sus necesidades que gracias a la *ἄσκησις,* rigurosamente practicada, serán cada vez más sencillas y fáciles de colmar, pues, ha aprendido y habituado a renunciar a todo lo superfluo y, como si fuera un animal, vive acomodándose a lo que la naturaleza y circunstancias le ofrecen, como un auténtico *κοσμοπολίτης;* y, cuánto más coherente y religiosamente se conduzca, más *αὐτάρκης/ autárquico* y *ἐλεύθερος/ libre* vivirá.

Ahora bien, la posesión de la *αὐτονομία*, la *αὐτάρκεια* y la *ἐλευθερία,* en estos términos, tienen como requisito, negar la vida en la tradicional *πόλις* cívica y civilizada con el fin de desandar el camino que había alejado al hombre de sus orígenes naturales. Esta negación, a su vez, necesariamente lo llevaría a tomar distancia de los fundamentos de la cultura griega y humana, que fueran expuestos por HESÍODO en el mito en torno al dios Prometeo y el robo que hiciera del fuego[371]. Mito que siglos después, fuera desarrollado e interpretado por los poetas trágicos –especialmente por Esquilo– y el sofista Protágoras, que permitieron explicar, con mucho optimismo y entusiasmo, la relación del hombre para con los dioses y la creación de los elementos esenciales de la cultura griega, y de la humana en general.

Antístenes, años atrás ya había realizado una crítica al mito de Hesíodo, con ocasión de sus trabajos dedicados a Heracles[372], quien a diferencia de Prometeo, resultaba ser el

---

370 Vid. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit.* VI, 64. p. 308.

371 Cf. *Teogonía*, 535-615 & *Trabajos y días*, 45-105. En: *Obras y fragmentos*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1983. pp. 94-97 & 125-129.

372 Cf. Vid. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit.* VI, 16 & 18. pp. 286-287.
Se le atribuyen los siguientes escritos: *Heracles el mayor o Sobre la fuerza*, *Heracles o Midas* y *Heracles o Acerca de la fuerza o la sensatez*.

auténtico benefactor de los hombres que enseñaba a vencer los *«deseos»* y las *«pasiones»* con la *«maza»* o el *«martillo»* de la filosofía –el producto más elevado y útil de la razón o intelecto–; llevando una vida austera y alejada de todo refinamiento material y espiritual.

Prometeo en cambio, habría robado el fuego por su vanidoso afán de lucha y gloria compitiendo en astucia e inteligencia con el mismo Zeus; y no como un benefactor para los humanos, de acuerdo a la versión de los poetas trágicos –particularmente Esquilo– y el filósofo Protágoras. Así, por ejemplo, siguiendo unos textos de Dión de Prusa, contemporáneo de Trajano, se puede afirmar que, "no fue por envidia y odio a los hombres por lo que Zeus castigó tan duramente al titán –advierte Theodor GOMPERZ–, sino porque con el fuego trajo a los hombres los albores de la cultura y con ella el comienzo de la sensualidad y corrupción"[373].

Sin embargo, Zeus de acuerdo a la versión de Protágoras, temiendo que los hombres, sus hijos al fin y al cabo, sucumbiesen por sus frecuentes enfrentamientos por la posesión de los bienes materiales, "envío a Hermes que trajera a los hombres el *sentido moral/ αἰδώς* y la *δίκη/ justicia*, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad", entrega que se hizo a todos los hombres por igual, además de imponerles una ley, "que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad"[374].

Antístenes, al cuestionar este mito, se convirtió en un serio y peligroso crítico de los fundamentos de la cultura griega y de sus refinadas creaciones materiales y espirituales. Pero, pese a su distanciamiento y censura de las tradicionales normas y costumbres cívicas, él todavía se conduciría contradictoria y paradójicamente, respetuoso y prudente frente a las refinadas creaciones culturales griegas y humanas.

Diógenes, su *«genial»* y *«des-mesurado»* discípulo, por el contrario se serviría de las críticas realizadas por su *«maestro»* para escribir –muy probablemente cuando gozó de su compañía y consejos–, *La República*, uno de los trece diálogos que se le atribuyen –tal como figura en el catálogo de las obras que elaboró DIÓGENES

---

373 Vid. *Pensadores griegos*. t. II: *Sócrates y Platón*. p. 153-154.

374 Vid. PLATÓN. *Protágoras,* 322c-d. En: *Diálogos*. t. I. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 2002. pp. 526-527.
Aunque habría que considerar que *αἰδώς*, también significa: pudor y vergüenza. Y, *δίκη,* también se refiere a costumbre, regla y hábito.

LAERCIO y, que hoy en día muchos estudiosos consideran como genuina–[375], para llevar hasta las últimas consecuencias la crítica a este mito, y parodiar –una vez más– uno de los diálogos y creaciones más queridas y admirables del aristócrata director de la *Academia,* que lleva el mismo título de su provocador, subversivo e incendiario escrito.

El *πολίτης* de la singular *πόλις* de Diógenes es él y todos aquellos que deseen observar sus principios, leyes y *«modus vivendi»*, no dejando de ser paradójico y hasta un oxímoron que el negador de las leyes de la ciudad –sugiere Juan Luis LÓPEZ CRUCES, en la reconstrucción que ha realizado de la obra de Diógenes, que al decir de Anthony LONG es con toda seguridad auténtico–[376], haya establecido las leyes que han de regir la *πόλις* creada a su medida.

En esta *πόλις*, situada en cualquier lugar del mundo, pues, sus ciudadanos son *κοσμοπολίτης,* es decir, circunstancialmente puede estar situada en Atenas, Tebas, Corinto o cualquier otra ciudad de las conocidas donde haya decidido establecerse el *πολίτης «cínico»/ κυνικός,* quien no posee ninguna propiedad: ni casa, ni mujer, hijos y esclavos. Principio por el cual, Diógenes, va abiertamente contra todo lo establecido tradicionalmente desde Homero, hasta los trabajos de los sofistas y sus egregios contemporáneos Platón y Aristóteles[377].

Este particular *πολίτης «cínico»/ κυνικός*, sin ninguna posesión se encuentra libre de toda obligación, para empezar no tenía por qué trabajar, vivía de lo que le ofrecía la naturaleza o le brindaban los demás, pues, en muchas ocasiones mendigaba para vivir. Y la mendacidad la ejercía de manera desenfadada, agresiva y burlona, sin sentirse en ningún momento disminuido o dependiente de quien reciba el alimento o alguna otra colaboración –como equivocadamente, a mi juicio, sostiene Robert BRACHT BRANHAM–[378], no en vano solía decir que «los leones no son esclavos de quienes los alimentan, sino que los que los alimentan lo son de los leones*»*[379]. Y lejos de toda sumisión o dependencia no dejaba de aprovechar la ocasión para practicar la

---

375 Cf. *Ob.cit.* VI, 80. pp. 315-316.

376 Cf. *"Cuerpo cínico, cuerpo cívico. La ciudad de Diógenes".* En: *Res publica.* Revista de Historia de las Ideas Políticas. Ediciones Complutense. (Madrid), 20 (3) 2017: 545-560. En este artículo se brinda información detallada sobre la autenticidad del escrito que se le atribuye a Diógenes, y su autor se permite hacer una reconstrucción del mismo que considero muy útiles para hilvanar una exposición sobre el mismo que permita entender el proceder del provocador Diógenes.
Por su parte Anthony Long, también afirma la autenticidad del escrito de Diógenes, y considera que la clave para reconocer la autenticidad del escrito está en las referencias de Filodemo y demás estoicos. (Cf. *"La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística".* En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Los Cínicos*. pp. 60-61).

377 Cf. HESÍODO. *Trabajos y días*, 405. & ARISTÓTELES. *Política*. I, 1-3. 1252a- 1253b. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1999. pp. 45-54.

378 Cf. *"Invalidar la moneda en curso: La retórica de Diógenes y la invención del cinismo".* En: *Los Cínicos.* pp.130-131.

379 Cf. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit.* VI, 75. p. 373.

παρρησία, que para él era como la mordedura de un perro que la realiza cuando le apetece[380], fustigando a quien se le cruzara por su camino mostrándose escandalizado por su irreverente conducta.

Diógenes por ese motivo, pertenece a aquellos que ladran y muerden al mismo tiempo y no se atienen a refranes. "Su mordisco penetró tan profundamente en todo lo más sagrado de la civilización ateniense –añade Peter SLOTERDIJK– que desde entonces ya no se puede confiar en el satírico. El recuerdo de los mordiscos de Diógenes pertenece a las impresiones más vivas que se han conservado de la Antigüedad"[381]. Diógenes, dice lo que piensa de manera directa y sincera, no en vano alguna vez cuándo le preguntaron qué es lo más hermoso entre los hombres, contestó: «La sinceridad»[382].

Franqueza o sinceridad que ejerce convencido de decir la verdad, decir lo que es y lo que piensa sobre aquello, aunque por este motivo pueda ofender y correr peligro; es la *παρρησία* en sentido positivo –afirma Michel FOUCAULT–, que convierte a Diógenes, en el *«maestro de la verdad»*[383].

Las múltiples *anécdotas/ χρεῖαι* que a ese respecto se han transmitido y conservado, de las que mencionaré y comentaré algunas, son un vivo testimonio de su orgullosa e insolente conducta. Por ejemplo, Diógenes habitualmente pedía limosna diciendo: «Si has dado ya a otros, dame también a mí. Y si no empieza por mí»[384], en clara alusión a que los seres humanos siempre están buscando obtener algún bien o servicio sin retribución alguna, recurriendo a la *hipocresía/ ὑποκρισία,* para fingir u ocultar a través de la persuasiva palabra sus verdaderas intenciones. Él en cambio, es directo y sin ambages –ejerciendo la *παρρησία–,* pide lo que su deseo, necesidad e interés individual le exigiese en las distintas circunstancias de su azarosa vida.

---

380 Cf. *Ibid*.VI, 60. p. 306.
Pasaje en el que se cuenta que, cuando le preguntaron por qué se le llamaba *«perro»*, dijo: «Porque muevo el rabo ante los que me dan algo, ladro a los que no me dan y muerdo a los malvados».

381 Vid. *Crítica de la razón cínica.* Ediciones Siruela, S.A. Madrid, 2014. p. 249.

382 Vid. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit.* VI, 69. p. 310.

383 Cf. *Discurso y verdad en la antigua Grecia.* Ediciones Paidós, S. A. Buenos Aires, 2004. p. 164.
Foucault señala dos tipos y sentidos de *παρρησία.* Una de carácter peyorativo, no muy alejado del «parloteo», que consiste en decir lo que se tiene en mente sin restricción, pero, afirmando cualquier cosa. Platón utiliza este sentido en un par de ocasiones. Por ejemplo, refiriéndose al adulador, que hace alabanzas inapropiadas y exageradas e, "incluso, reproches, que en boca de alguien sobrio ya sonarían inadmisibles y que –agrega PLATÓN–, por supuesto, en la de un borracho ya no son sólo inadmisibles, sino desvergonzadas, al emplear una palabrería desmesurada y desgarrada". (Vid. *Fedro*, 240 e. En: *Diálogos.* t. III. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1997. pp. 334-335). El mismo uso, Platón lo hace en la *República,* 577 b & *Leyes*, 649 b, que juzgo innecesario citar el texto completo.
El segundo sentido de *παρρησία,* afirma Foucault es el positivo, el que se refiere a quien dice la verdad, como es el caso de Diógenes. (Cf. Ob. cit. pp. 39-42 & 157-164).

384 Vid. *Ibid*. VI, 49. p. 301.

Condición peculiar que Diógenes acepta lúcidamente: no ejerce oficio ni trabajo alguno, no produce nada para vender ni tampoco brinda algún servicio de orden económico, motivo por el que no tiene ningún ingreso pecuniario con qué sufragar los gastos de su manutención –como le sucediera al legendario Sócrates, que terminó por aceptar y acostumbrarse a las continuas invitaciones para comer y beber que le hacían los jóvenes aristocráticos con los que andaba o valerse del apoyo económico que le brindaba Critón–[385], ¿qué recurso le quedaba?: Mendigar y así preservar su total *αὐτάρκεια* y mantener intacta su valiosa y auténtica *ἐλεύθερος,* evitando depender de otro solo por disfrutar de un buen banquete bien sazonado con vino a raudales a cambio de su interesante y graciosa conversación.

Diógenes, asumió esta conducta con mucha naturalidad, sin *vergüenza/ αἰδώς* alguna, es decir, practicando la *des-vergüenza/ ἀναίδεια* mendigará en las calles o los mercados abiertamente lo que requiera en las distintas circunstancias de la vida, al margen de las convenciones y costumbres sociales. Cuando alguien le reprochó por qué pedía limosna, mientras que Platón no lo hacía, respondió con el desenfado que lo distinguía: «También pide, pero acercando su cabeza, para que no se enteren los demás»[386]. Es decir, para él las relaciones humanas están constituidas y entretejidas de un sinnúmero de peticiones y favores mutuos; más aún, entre filósofos –plebeyos como él y cuya presencia se impondrá en los años siguientes–, que no heredan patrimonio alguno, no producen ni brindan servicios de carácter e interés económico, pero que igualmente se ven necesitados de satisfacer sus necesidades, ¿cómo?, pidiendo a otros, ¿de qué manera?, ahí radicaría la única diferencia.

Ahora bien, cuando Diógenes mendigaba, lo hacía con esa *ἀπάθεια/ impasibilidad* natural, cuidadosa y religiosamente cultivada por la *ἄσκησις* a través de

---

385 El incongruente o contradictorio *«modus vivendi»* de Sócrates ha sido claramente presentado en el capítulo primero, cuestión que explicaría por qué Platón termine convirtiendo a su *«maestro»* en el personaje literario de sus famosos diálogos. Ahora bien, las incongruencias de Sócrates, fueron evitadas por Antístenes –su disciplinado y recatado discípulo– y por supuesto, las superó con creces, el radical e insolente Diógenes.
Sin embargo, llama la atención que muchos estudiosos no se refieran a esas incongruencias socráticas y los pocos que la tratan, buscan de mil maneras evitar tener que reconocer que Sócrates, por ejemplo, no supo honrar sus obligaciones como esposo y padre de familia.
Peter Sloterdijk, como pocos se enfrenta al tema de las malas relaciones entre Sócrates y Jantipa, que tienen como causa fundamental que la esposa del filósofo le exigía que cumpliera con sus deberes como padre de familia, cosa que él no hacía por estar ocupado únicamente de filosofar y teorizar en medio de sus aristocráticos seguidores. Sin embargo, para el filósofo alemán, después de dar vueltas sobre el asunto termina diciendo que, "se vea como se vea la historia, los sentimientos de Jantipa recaen de una manera u otra sobre Sócrates, y éste es el auténtico problema filosófico: ¿cómo el pensador e interrogador de todo no ha logrado resolver el enigma del mal humor de Jantipa? El gran comadrón de la verdad fue aparentemente incapaz de abrir la boca a la ira de su mujer y de ayudarla a conseguir un lenguaje en el que ésta habría podido expresar las bases y los derechos de su comportamiento". (Vid. *Crítica de la razón cínica.* p. 383).

386 Vid. *Ibid.* VI, 67. pp. 309-310.

muchos años de duro ejercicio –pues, en la vida, frecuentemente decía: «nada en absoluto se consigue sin entrenamiento, y que éste es capaz de mejorarlo todo»–[387]; condición que lo distinguía del común de los mortales.

Por esta razón, si le ofrecían algo, bien; y, si le negaban, no había por qué molestarse o inquietarse, todo le daba igual y le era indiferente. Su lema de vida era: «Tener como si no tuviera»/ *Habere ut non*, tal como lo expresaría, siglos después la *Στοά* tardía. Por último, si los humanos le negaban el alimento, pese que hablaban de solidaridad u hospitalidad para con el prójimo, él como *κοσμοπολίτης* tenía a su disposición toda la naturaleza que le brindaba lo necesario para vivir, siempre y cuando esté dispuesto a satisfacerse de manera frugal y natural, como un animal, como un perro callejero.

Quizás, esta convicción explique que en alguna oportunidad que fue visto pidiendo dádiva a una estatua, y cuándo le preguntaron por qué lo hacía, altaneramente respondió: «Me acostumbro a ser rechazado»[388]. Por lo demás, Diógenes, estaba preparado para comer cuando se pudiera, como se lo hizo saber a alguien que le preguntó a qué hora se debe comer, contestó: «Si eres rico, cuando quieras; si eres pobre, cuando puedas»[389].

Esta repuesta también grafica y manifiesta que los cínicos, estaban "profundamente penetrados y convencidos de la naturaleza negativa de todo placer –observa Arthur SCHOPENHAUER– y de la naturaleza negativa de todo sufrimiento, hacían todo lo posible por evitar los males, y para eso juzgaban necesario rechazar íntegra e intencionadamente los goces que consideraban como redes tendidas para entregarnos"[390].

---

387 Vid. *Ibid.* VI, 71. p. 311.
388 Vid. *Ibid.* VI, 49. p. 301.
389 Vid. *Ibid.* VI, 40. p. 297.
390 Vid. *Eudemonología o el arte de bien vivir*. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, 2008. p. 146.
Sería conveniente recordar que SCHOPENHAUER en un escrito juvenil decía que, "la verdadera sabiduría de la vida consiste en considerar cuántas cosas uno tiene que querer inevitablemente si no quiere recurrir al mayor ascetismo, que sería morir de hambre: cuantos más estrechos se acaten los límites, tanto más verdadero y libre se llega a ser. Además, satisfacer esta volición limitada, pero sin permitirse un deseo más allá de ella, pasando así libremente la mayor parte de la vida como sujeto puramente cognoscente: en esto consiste el principio del *kynismos*, que a ese respecto es irrefutable". (Vid. *Dialéctica erística o el arte de tener razón, expuesta en 38 estratagemas*. Editorial Trotta, S.A. Madrid, 2007. pp. 40-41).
Aunque acertó con respecto a la *«volición limitada»* del cínico, eso de pasarse la vida como *«sujeto puramente cognoscente»* no estaría entre los fines de Diógenes, ya que él estaba buscando la renuncia a la condición humana que entre otros deleites culturales tiene el *«conocimiento y la pura contemplación»* teórica de la naturaleza, aspiración del juvenil Arthur Schopenhauer y que buscó realizar a lo largo de su vida. De ahí que no se equivoca Franco VOLPI cuando en la presentación a *El arte de ser feliz*, afirma: "Para Schopenhauer la filosofía no solo es *docens,* sino también *utens,* es decir, no sólo teoría, sino además *«catarsis»,* purificación y clarificación de la vida encaminada a salvar al ser humano de su adicción al mundo y a la voluntad". (Vid. SCHOENHAUER, Arthur. *Ob. cit.* Herder, S.A. Barcelona, 2000. p.13).

Además, Diógenes desde la mendacidad en la que vivía, no sólo se sentía el *πολίτης* más *αὐτάρκης/ autárquico* y *ἐλεύθερος/ libre* de los humanos existentes, sino que se consideraba, orgullosamente, superior a todos los demás mortales e incluso semejante a los dioses; pues, decía que era «característica de los dioses no necesitar nada, y de los semejantes a los dioses el desear pocas cosas»[391]. Desde esa arrogante y teatral superioridad, Diógenes solía mirar y tratar con mucho desprecio a sus ocasionales vecinos, dirigiéndoles palabras altisonantes, groseras o ejerciendo la *παρρησία:* decir lo que piensa sin filtro o medias tintas. Actitud que nos permite entender algunas de las siguientes anécdotas que se cuentan de su altivo – y conservadas por DIÓGENES LAERCIO–, atrevido y provocador proceder.

En una ocasión que le mendigaba a un avaro o tacaño y este se demoraba en darle lo que le pedía le espetó: «Amigo, te pedí para mi comida, no para mi entierro»; y, en otra oportunidad, que necesitaba dinero, «decía a sus amigos que no se lo pedía, sino que se lo reclamaba»[392], porque consideraba que gozar de su compañía, grata y útil conversación, era suficiente para merecerse el apoyo económico de los demás, que por supuesto, creerán que no tienen por qué hacerlo, y que las cuestiones propias del filosofar no tienen mayor importancia ni merecerían reconocimiento crematístico. Aunque él despreciaba al dinero y consideraba que la pasión con respecto a su posesión era la «metrópoli de todos los males»[393]; además que no debemos olvidar, que todo aquel que tiene algo de *«divino»* –decía PLATÓN– no se envilecería por ganar dinero[394].

Una vez le preguntaron, en qué lugar de Grecia se veían hombres dignos, contestó: «Hombres en ninguna parte, muchachos en Esparta»[395], manifestando su admiración por la educación espartana, que como sabemos apostaba por la sencillez y la austeridad en el vivir; sin embargo, para él solo eran *«muchachos»* que no alcanzaban la madurez que en sus términos exigía, para considerarlos *«hombres»* en todo el sentido de la palabra.

Alguna vez en su dilatada vida, se cuenta que Diógenes fue ofertado como esclavo –al igual que Esopo, el quimérico y provocador personaje de mediados del siglo

---

391 Vid. *Ibid*. VI, 104. p. 328.
392 Vid. *Ibid.* VI, 56 & 46. pp. 304 & 300.
393 Vid. *Ibid*. VI, 50. p.302.
394 Cf. *República.* III, 408c. En: *Diálogos*. t. IV. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1998. p. 186.
395 Vid. *Ibid.* VI, 27. p. 291.

VI a. de C.–[396], y le preguntaron qué sabía hacer, él altivamente respondió: «Gobernar hombres» e incluso burlonamente le pidió al pregonero que pregunte, «si alguien quiere comprar un amo»[397]. Es decir, que en cuanto capacidades y dotes naturales, se sabía capaz de *«gobernar»* a otros, aunque su condición jurídica y social –creadas artificial y convencionalmente por la civilización y sus refinamientos– mostrase todo lo contrario. Situación contraria a las leyes de la naturaleza que permite y facilita, que muchas veces tengan acceso al *«mando»* o al *«gobierno»* de una *πόλις* los más incapaces solo por

---

396 Esopo, es el legendario personaje que habría vivido entre finales del siglo VII y mediados del siglo VI a. de C., y cuyos datos biográficos son sumamente difíciles de precisar, pero, de cuya existencia no se puede negar: Él habría fijado el típico clásico de las *αἶνοι/ fábulas* y divulgó la primera colección de las mismas. En estos relatos, los personajes son por lo general animales que tienen que competir y luchar entre sí para vivir, resultando siempre vencedor el más inteligente o astuto que se impone recurriendo a la trampa o el engaño y no necesariamente por ser el más fuerte físicamente. (Cf. Albin LESKY. *Historia de la literatura griega*. pp.180-184).
Heródoto, Aristófanes, Aristóteles, se refieren al género literario que habría introducido Hesíodo años atrás –habiéndolo aprendido de los babilonios– entre los griegos, y que Esopo supo llevarla a niveles de gran desarrollo. PLATÓN, de manera particular destacó que Sócrates reconocía que, "no era diestro en mitología, por esa razón pensé en los mitos que tenía a mano, y me sabía los de Esopo; de ésos hice poesía con los primeros que me topé". (Vid. *Fedón*, 61b. En: *Diálogos*. t. III. p.33).
Las fábulas de Esopo fueron compuestas y circularon en un período álgido para el mundo griego, el período de enfrentamientos sociales entre los partidarios del gobierno de la aristocracia antigua –cuyos valores encarnan los héroes homéricos– y los de los nuevos tiempos que exigen la participación en los asuntos políticos de mayores sectores de la sociedad, tal como lo señala Hesíodo, en nombre de los dioses y las musas que le han entregado un *«canto»* o *«camino»* por donde deben transitar los mortales para alcanzar la virtud.
De acuerdo a Hesíodo, estas disputas por el poder político, se deberían dirimir apelando al uso de la persuasiva palabra y dejando de lado la violencia, propia de las bestias. En la fábula del *"Halcón y el ruiseñor",* contada en primer lugar a los reyes gobernantes para que tengan en cuenta los preceptos de Zeus e instauren la justicia, olvidándose de la violencia; pues, "esta ley impuso a los hombres el Cronión: a los peces –advierte el poeta beocio–, fieras y aves voladoras, comerse los uno a los otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los hombres en cambio, les dio la justicia que es mucho mejor". (Vid. *Trabajos y días*, 275-280. En: *Obras y fragmentos*.p.138). La moraleja de la fábula, que es el fin esencial del breve relato es el siguiente: el ruiseñor, cantor de «dulce voz», debe ser escuchado por el fuerte halcón, de poderosas garras y corvas uñas, quien debe dejar el tono de superioridad y la violencia al dirigirse a los otros, aparentemente menos fuertes que él como es el caso del frágil ruiseñor.
Y en el *"Proemio sobre el trabajo",* HESÍODO, se declara contrario a la guerra como el medio para hacerse de riquezas, de acuerdo a la tradicional costumbre de los aristocráticos héroes homéricos. Por el contrario, "el trabajo no es ninguna deshonra; la inactividad es una deshonra…Las riquezas no deben robarse –sentencia el poeta amado por las musas–; pues si alguien con sus propias manos quita a la fuerza una gran fortuna o la roba con su lengua como a menudo sucede –cuando el deseo de lucro hace perder la cabeza a los hombres y la falta de escrúpulos oprime a la honradez–, rápidamente le debilitan los dioses y arruinan la casa de un hombre semejante, de modo que por poco tiempo le dura la dicha". (Vid. *Trabajos y días*, 320-325. En: *Ob. cit*. p.141).
También se le atribuye a Esopo un relato novelado de la *Vida de Esopo*, que da detalles sobre el personaje, pero que serían en algunos casos exagerados con el exclusivo fin de demostrar que en la vida el éxito no dependía del buen parecido físico ni de la cuna donde habías nacido –como defendía la mentalidad aristocrática–, sino del buen uso de la inteligencia, capacidad de argumentación y persuasión, y de la conducta prudente y moderada, en consonancia con los consejos de la divinidad y el respeto debido a ellos.
De acuerdo a la versión novelada de la vida de Esopo, este sería, "por culpa del destino, esclavo, por su linaje frigio, de Frigia; de imagen desagradable, inútil para el trabajo –cuenta el propio ESOPO–, tripudo, cabezón, chato, tartaja, negro, canijo, zancajoso, bracicorto, bizco, bigotudo, una ruina manifiesta. El mayor defecto que tenía, aparte de su fealdad, era su imposibilidad de hablar; además era desdentado y no podía articular". (Vid. *Vida de Esopo*,1. En: *Fábulas de Esopo*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1978. p.189). Sin embargo, por ser respetuoso con la divinidad, la misma diosa Isis, le cura de su defecto para hablar y libre de trabas empezará a demostrar su agudeza e ingenio. Pasa de unos amos a otros –siempre trabajando diligentemente–, y también dándose tiempo para aconsejar sabiamente a esclavos como a amos; viviendo libre de preocupaciones, saliendo siempre airoso de los múltiples problemas que se le presentan en la variable vida. El punto culminante de su existencia, siempre como esclavo es cuando va a parar a la casa del filósofo Janto, quien lo adquiere por la curiosidad que le suscitó el personaje, que cuando le preguntaron qué sabía hacer, él respondió insolentemente: «nada, salvo mandar», como lo hiciera siglos después el filósofo Diógenes. Años después, liberado de la esclavitud, se dedicó a viajar y en su visita a Delfos, es acusado falsamente de un robo sacrílego por el que lo asesinan, y que Zeus castigaría con una peste que los Delfos deberán expiar. (Cf. *Ob. cit*. 28-32 & 140-142. pp. 210-215 & 280-282).
Históricamente las fábulas y la novelada vida de Esopo, gozaron de mucha acogida entre el *δῆμος* de las distintas ciudades griegas, particularmente entre las de la jonia y la ateniense, y su contenido y moraleja o enseñanza moral sirvieron en gran medida para promover los nuevos valores que traía consigo la instauración de la *πόλις,* la comunidad que permitía la participación del *δῆμος* y donde se promovía el uso del *λόγος*, como el instrumento de poder por excelencia.
"La creación de la estatua de Esopo –observa Carlos GARCÍA GUAL–, obra del escultor Lisipo, en el ágora ateniense fue otra muestra del reconocimiento de esta ciudad al fabulista, cuyos ejemplos recopiló de nuevo, en una edición definitiva para el futuro de la colección, el peripatético Demetrio de Fálero, en el último tercio del siglo IV". (Vid. *Introducción,* V. En: *Fábulas de Esopo*. p.20).

397 Vid. *Ibid.* VI, 29. p. 292.

reunir los "requisitos" culturales; incapaces que han sido igualados al naturalmente superior por el poder de las leyes convencionales, como suele suceder en las sociedades refinadas y más aún en las decadentes.

En otra ocasión, exclamó: «¡A mí, hombres!», y cuando acudieron algunos, los ahuyentó con su bastón, diciéndoles: «¡Clamé por hombres, no desperdicios!»[398].Y cuando en Olimpia, el heraldo proclamó como vencedor de hombres a Dioxipo, él arrogantemente exclamó: «Ése vence, sí, a esclavos; a hombres, yo»[399].También, se cuenta que regresaba de Olimpia y alguien le preguntó si había mucha gente, respondió: «Mucha gente, sí, pero pocas personas»[400]; pues, para él *«personas»* u *«hombres»* en todo el sentido de la palabra, son muy escasos, más aún en sociedades en crisis como la que vivía y soportaba Grecia en su época.

Y esta otra anécdota, quizás la más difundida, comentada, y no menos misteriosa. Cuentan que Diógenes se paseaba por las calles y mercados de Atenas u otras ciudades, en pleno día con una lámpara encendida diciendo: «Busco un hombre»[401]. Por supuesto, todos quedaban sorprendidos ya que en las calles y los mercados es donde más hombres o seres humanos se pueden encontrar, sin embargo, para Diógenes, pareciera que ninguno de ellos calificaba para ser considerado un *«hombre».* Quizás, se los podría llamar, *«muchacho»* o *«gente»*, pero nada más.

Para Diógenes, el auténtico *«hombre»* sería aquel que es capaz de reivindicar su primigenia naturaleza *animal/ ζῷον,* por encima del exaltado *voῦς/ intelecto,* el regalo supuestamente "beneficioso" que el dios Prometeo hiciera a los mortales humanos. Este *«hombre»,* que encarnaría únicamente él, es contrario a todas las normas o valores de la sociedad ateniense y humana, que con su filosofar y actuar estaba falsificando o des-valorizando la *«legalidad vigente»/ τὸ πολιτικὸν νόμισνα,* viviendo al margen de los demás y burlándose de sus costumbres.

Diógenes desde esta perspectiva, solo reconoce como *«hombre»,* a quien sigue sus propias reglas o leyes –paradójicamente– que rigen la *πόλις* creada y vivida a su medida, y de la que es el único *πολίτης* y otros que quieran seguir este duro y singular

---

398 Vid. *Ibid.* VI, 32. p. 293.
399 Vid. *Ibid.* VI, 43. p. 298.
400 Vid. *Ibid.* VI, 60. p. 306.
401 Vid. *Ibid.* VI, 41. p. 297.

«camino», que los llevaría en última instancia a vivir como animales; por ejemplo, perros callejeros, amorales.

Diógenes, en esta breve *γνῶμα/ sentencia*: «Busco un hombre», y recordada *anécdota/ χρεῖα* que se le asocia, expresaría su actitud decididamente anti-cultural y anti-humana, por lo que no es acertado calificarlo y llamarlo *«anarquista benevolente»*, como lo hiciera Donald DUDLEY en su pionero trabajo sobre los cínicos fechado en 1937 y que ha influido en varios estudiosos contemporáneos[402]. Otros investigadores como Peter SLOTERDIJK, en su estudio sobre el filosofar cínico, recientemente publicado el año1983 –considerado el mayor éxito de ventas de un libro de filosofía en Alemania desde 1945–, lo ha asociado con alguna forma de *«maestro zen japonés»*[403]; y, lo que es más grave, considera al filosofar de Friedrich Nietzsche como la expresión de un *«cinismo»* contemporáneo; y, a su vez, estas otras increíbles afirmaciones, propias de una verborrea filosófica descontrolada: el cinismo sería, el primer y real *«materialismo dialéctico»*, que también era un *«existencialismo»* y, que con Diógenes, empezaría en la filosofía europea la resistencia contra el descartado juego del *«discurso»*[404].

Y por supuesto, no puedo dejar de comentar la grandiosa reinterpretación que de esta anécdota hiciera Friedrich Nietzsche, para presentar al *«hombre loco»* que, con una linterna encendida, en la claridad del mediodía, iba corriendo por la plaza y gritaba: *«busco a Dios»*.

Para Friedrich NIETZSCHE, su *«hombre loco»* o des-mesurado como lo fue Diógenes, no buscaba al *«hombre»*, porque los veía a su alrededor en las plazas o los mercados –es decir, él no había perdido la fe en el *«hombre»*–, lo que él buscaba es a

---

402 Cf. *Historia del cinismo*. Editorial Manuscritos. Madrid, 2018. pp. 220-222. Influyendo evidentemente en las conclusiones de los trabajos del irlandés DESMOND, William. *Cynics*. University of California Press. Berkeley, 2008. pp. 200-210; la argentina MÁRSICO, Claudia. *Cínicos.* p.108; y, el filólogo español Juan Luis LÓPEZ CRUCES. *"Cuerpo cínico, cuerpo cívico. La ciudad de Diógenes".* p. 546; entre otros renombrados estudiosos.

403 Vid. *Crítica de la razón cínica.* p. 249.

404 Cf. *Ibid.* pp. 16 &175-176. Afirmaciones que prefiero citar para que su juicio, amable lector, sea lo más objetivo posible y que sirvan como una prueba más que en el actual filosofar europeo pareciera que hay demasiada ligereza y confusión en el tratamiento de los temas filosóficos. Por ejemplo, en cuanto a la asociación de Nietzsche con Diógenes, el citado filósofo alemán afirma: "La decisiva autodesignación de Nietzsche, a menudo pasada por alto, es la de un *«cínico»*. Con ello, él se convirtió junto con Marx, en el pensador más influyente del siglo. En el *«cinismo»* de Nietzsche se presenta una relación modificada al acto de *«decir la verdad»*: es una relación de estrategia y de táctica, de sospecha y de desinhibición, de pragmatismo e instrumentalismo, todo ello en la maniobra de un yo político que piensa en primer y último término en sí mismo, que interiormente transige y exteriormente se acoraza". (Vid. *Ob. cit*. p.16).
Y, más adelante, Peter SLOTERDIJK sigue pontificando y sentencia: "El antiguo quinismo es, al menos en su origen griego, insolente por principio. En su insolencia hay un método digno de descubrirse. Injustamente, este primer y real *«materialismo dialéctico»*, que también era un existencialismo, se considera y, consiguientemente se pasa por alto, frente a los grandes sistemas de la filosofía griega (Platón, Aristóteles y la Stoa), como un mero juego satírico, como episodios a mitad de camino entre la diversión y la porquería". (Vid. *Ob. cit*. p.175).
Por último, repitiendo el prejuicio europeo de creer que Europa está conectada directamente con los griegos, dictamina que, "con Diógenes empieza en la filosofía europea la resistencia contra el descartado juego del *«discurso»*". (Vid. *Ob. cit*. p.176).

«Dios», que los hombres han matado. Los humanos asesinos han suprimido o acabado con los *«valores»*, con la *«legalidad vigente»/ τὸ πολιτικὸν νόμισνα* al no respetarla, obedecerla y vivir religiosamente de acuerdo a ella[405].

Por ese motivo, Zaratustra –el *«mensajero alegre»* del pensar de Friedrich NIETZSCHE–, que desciende al país de los hombres, tras diez años de soledad en la montaña, es portador de una verdad *«terrible»* –que ignora el viejo santo que apartado de los hombres ama únicamente a Dios–, y se dirige a los hombres, para organizar y realizar una gigantesca *«colisión de conciencia, contra todo lo que hasta ese momento se había creído, exigido, santificado»,* para dinamitar los valores y las mentiras vigentes. Zaratustra, le habla al hombre en su propio lenguaje y le exige sin perder más tiempo, proceder a la *«transvaloración de todos los valores»/ Umwertung aller Werthe*[406], que será liderada por el *Übermensch/ «Ultrahombre»* o *«Super-hombre»*. Acto monumental, jamás visto en la tierra y de suprema autognosis de la humanidad, que culminará con la creación de *«nuevos valores»*, para sanear a la cultura humana de las mentiras vigentes y falsos ideales, imponiendo otros *«valores»*, que revitalicen y garanticen la continuidad saludable de la humanidad y sus diversas expresiones culturales.

---

405 Para que se entendía mejor la diferencia abismal existente –más allá de las afinidades que podamos encontrar– entre el filosofar de Nietzsche –a la larga el resultado de una mezcla del saber trágico griego y muchos elementos platónicos y gran dosis de mesianismo judeocristiano–, y, el del rancio filosofar y sentir trágico de Diógenes, me parece conveniente citar *in extenso* el texto completo del número 125, titulado «El loco», de la obra *La Gaya ciencia*, fechada en 1882, donde por primera vez enuncia la fórmula *«Dios ha muerto»*; escrito con el que Nietzsche comienza el camino en dirección a la construcción de su postura metafísica fundamental. El texto reza así:

"¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que, con linterna encendida, en la claridad del mediodía, iba corriendo por la plaza y gritaba: «busco a Dios»? Y ¿que precisamente arrancó una gran carcajada de los que allí estaban reunidos y no creían en Dios? ¿Es que se ha perdido?, decía uno. ¿Se ha extraviado como un niño?, decía otro, o ¿es que se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Ha emigrado?, así gritaban riendo unos con otros. El hombre loco saltó en medio de ellos y los taladró con sus miradas. «¿Adónde se ha ido? –exclamó–, voy a decíroslo. *Lo hemos matado nosotros.* Vosotros y yo. Todos somos sus asesinos, pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado una esponja capaz de borrar el horizonte? ¿qué hemos hecho para desprender esta tierra del sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros, apartándonos de todos los soles? ¿No nos precipitamos continuamente?, ¿hacia atrás, adelante, a un lado y a todas partes? ¿Existe todavía para nosotros un arriba y un abajo?, ¿no vamos errantes como a través de una nada infinita?, ¿no nos absorbe el espacio vacío? ¿no hace más frío? ¿No viene la noche para siempre, más y más noche? ¡No se han de encender linternas a mediodía? ¿No oímos todavía nada del rumor de los enterradores que han enterrado a Dios? ¿No olemos todavía nada de la corrupción divina? También los dioses se corrompen. ¿Dios ha muerto! ¡Dios está muerto!, y ¡nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podemos consolarnos los asesinos de todos los asesinos? Lo más santo y lo más poderoso que el mundo poseía hasta ahora, se ha desangrado bajo nuestros cuchillos –¿quién puede limpiarnos esta sangre?, ¿qué fiestas expiatorias o qué juegos sagrados deberíamos inventar?–. ¿No es demasiado grande para nosotros la grandeza de este hecho?, ¿no deberemos convertirnos en dioses nosotros mismos, sólo para aparecer dignos de ello? No hubo nunca hecho más grande –y cuantos nazcan después de nosotros pertenecerán a una historia superior a toda la historia precedente a causa de este hecho». En este punto calló el hombre loco, y miró de nuevo a los que le escuchaban. También ellos se habían callado y le miraban extrañados. Finalmente, arrojó su linterna al suelo, que se hizo pedazos, y se apagó. «Llego demasiado pronto –dijo entonces–; todavía no estoy en el tiempo oportuno. Este suceso enorme está todavía en camino y va avanzando, no ha penetrado aún en los oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo. Los hechos necesitan tiempo, aun después de haberse realizado, para ser vistos y oídos. Este hecho está para ellos más lejos que las estrellas más lejanas y, *sin embargo, lo han hecho ellos*». Se cuenta además que el hombre loco aquel mismo día entró en varias iglesias y entonó en ellas su *Requiem, aeternam Deo.* Y que habiéndolo sacado y haciéndolo hablar, siempre había replicado solamente: «¿Qué son, pues, estas iglesias ya, sino las sepulturas y los monumentos funerarios de Dios?». (Vid. *La Gaya ciencia.* Libro Tercero, 125. Editorial Espasa Calpe, S.A. Madrid, 2000. pp.184-186).

406 Cf. *Ecce homo*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1985. pp. 123-124

De esta manera, queda muy claro que el filosofar inconsecuente –desde la perspectiva trágica griega– del último y efímero *διθυραμβοποιός,* estaba muy distante espiritualmente de lo que perseguía Diógenes –que jamás se apartó de los hombres a alguna montaña, pero sí estuvo preparándose por diez años al lado de Antístenes y los comunes mortales, para cumplir la tarea encomendada años atrás por el dios del oráculo–, el auténtico cínico y el último representante del pensar y sentir trágico de los griegos, que en su lúcido y alegre radicalismo terminó por despreciar al *«hombre»* y sus creaciones *«culturales»* en cualquier lugar que las realice.

De ahí que Giorgio COLLI, muy sensata y agudamente exprese su sorpresa al «oír» del propio Friedrich NIETZSCHE en *Ecce Homo*[407] que, ha alcanzado aquí y allá, en sus libros, el punto más alto que se puede alcanzar en la tierra, el cinismo; pues, el cinismo contiene ponzoña, impotencia, venganza –agrega el citado estudioso y autor de *Después de Nietzsche*–, y ofrece ilusión de superioridad a los frustrados que solo buscan destruir y complacerse en fomentar los escándalos, rasgos reprobables y sospechosos en toda comunidad humana[408].

Diógenes el buscador del auténtico *«hombre»*, vive entre los hombres comunes y corrientes pero los desprecia y no tiene empacho en decírselos, aunque con ellos dialoga, bromea y hasta se divierten y ríen juntos. Sin embargo, Diógenes, no tiene ningún «empeño en formar hombres» –como erradamente afirma Manuel FERNÁNDEZ-GALIANO–, y no lo oculta y no tiene por qué hacerlo, franqueza que lo enaltece como también honra a sus contemporáneos que lo respetan –escuchándolo y debatiendo con él– y hasta le profesan particular afecto y estima. En Diógenes no hay lugar para la *ὑποκρισία/ hipocresía* puesto que practica con gracia e ironía la *παρρησία*, y menos «una estudiada máscara del filósofo mordaz, veraz y procaz –al decir del citado estudioso sevillano–, que escondería una chispa de vivo amor»[409] a los demás hombres.

Sin embargo, Friedrich Nietzsche, que no ha perdido la fe en el *«hombre»* y que retomara la anécdota del griego *«loco»* de la linterna, es visto equivocadamente por algunos como aquél que en un *«gesto grandioso»*, a través de esta anécdota ha intensificado la *«crítica cínica de la moral»* –como sostiene, por ejemplo Heinrich NIEHUES-PRÖBSTING– en una *«crítica ilustrada de la religión»*, superando al relato

---

407 Cf. *Ibid.* pp. 59-60.
408 Cf. *Falsos ídolos.* En*: Ob. cit*. Editorial Anagrama, S.A. Barcelona, 1978. p. 46.
409 Vid*. De Platón a Diógenes*. Taurus Ediciones, S.A. Madrid, 1964. pp. 72-73.

original aunque el *«loco»* contemporáneo finalice frustrado, por la falta de comprensión de su audiencia y decida amargamente arrojar la linterna al suelo, que se hizo pedazos, con lo cual los hombres quedarían en la obscuridad de la ignorancia sin saber lo que les ocurre ni menos cómo corregir el mal que están padeciendo[410].

Por esta razón, son muy pertinentes, acertadas y únicas las palabras que sobre Diógenes vierte lúcidamente Émil CIORAN, el pensador de la decadencia europea y humana, que lo hace muy afín espiritualmente a Diógenes, y quizás por eso mordió y degustó profundamente el pensar y decir del venerable *«perro celestial»*. "Sólo Diógenes no propone nada; el fondo de su actitud y la esencia del cinismo, está determinado por un horror testicular del ridículo de ser hombre. El pensador que reflexiona sin ilusión sobre la realidad humana –sentencia el *«desgarrador»* filósofo rumano–, si quiere permanecer en el interior del mundo y elimina la mística como escapatoria, desemboca en una visión en la que se mezclan la sabiduría, la amargura y la farsa; y, si escoge la plaza pública como espacio de su soledad, despliega su facundia burlándose de sus *«semejantes»* o paseando su asco, asco que hoy, con el cristianismo y la policía, no podríamos ya permitirnos. Dos mil años de sermones y de códigos han edulcorado nuestra hiel; por otra parte, en un mundo con prisas, ¿quién se detendría para responder a nuestras insolencias o para deleitarse con nuestros ladridos?"[411].

Y fue en la plaza, en el mercado o en algún banquete al que fuera invitado que Diógenes, por espacio de treinta años desplegó su locuacidad sin parámetros burlándose de sus *«semejantes»* y de sus *«ideales»* –personificados de manera particular en el pensar de Platón, el *«búho filosófico»*–, concitando la atención de sus vecinos griegos –ya sean atenienses, tebanos o de cualquier otra comunidad helena–, formados en el ambiente de la *πόλις*, la civilización de la palabra y del teatro.

Entre los griegos, y en particular Atenas era "el lugar de Grecia –decía PLATÓN en labios de Sócrates– donde hay mayor libertad para hablar"[412]. Y esta particularidad de Atenas como hogar de la más refinada civilización, la sabían apreciar debidamente los griegos. Era cosa conocida que, "en ninguna parte podía atreverse uno a todo –agrega Jacob BURCKHARDT–, y con todo, encontrar tanta resonancia y comprensión como

---

410 Cf. *La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración.* En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Los Cínicos*. pp. 470-471.

411 Vid." El *«perro celestial»*". En: *Adiós a la filosofía*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1988. pp. 108-109.

412 Vid. *Gorgias*, 461 e. En: *Diálogos.* t. II. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1999. p. 46.

allí. Su principal presunción era que sólo en Atenas se sabía *hablar* en el sentido más profundo de la palabra"[413]; y, en la época contemporánea, solo nos queda reconocer que "los griegos llegaron a vivir en una atmósfera de conversación –advierte Salvador PÁNIKER– y discusión oral que nosotros apenas podemos imaginar. La gran secularización griega es el resultado de un fenómeno sin precedentes de intercomunicación humana"[414].

Los griegos y especialmente los atenienses, conversaron y discutieron todo el tiempo –se *«embriagaban»* no solo con el vino sino con la buena y agradable conversación, decía el helenista peruano Víctor LI CARRILLO–[415], desde sus inicios históricos hasta el momento de su plena decadencia. En el amanecer de su cultura, fue la palabra el instrumento privilegiado que los llevó a dialogar en términos políticos-filosóficos, pensando y hablando optimistamente sobre el presente y el futuro; y, en el momento crepuscular de su extraordinaria cultura, no perdieron esa peculiar costumbre, de dialogar, pero esta vez las conversaciones versarían sobre el final y el sin sentido de la existencia, podríamos decir que los griegos agonizaron dialogando.

En medio de ese ambiente de angustia e incertidumbre, buscaron la «*salvación»* más acorde a sus convicciones filosóficas dialogando en torno a ellas. Diógenes, por ese motivo, no dejó de ser un personaje fascinante para ellos, más aún si se trataba de un locuaz conversador y un genial improvisador teatral. No en vano se cuenta que, "era apreciado ciertamente por los atenienses. Pues cuando un muchacho rompió la tina donde habitaba, a éste le apalearon, y le procuraron otra a Diógenes"[416].

Y que más muestra de aprecio para con Diógenes que el ser escuchado y concitar la atención del colectivo cuando disertaba sobre algunos detalles sobre la *πόλις* diseñada y vivida a su medida de la cual era en un inicio el único *πολίτης* hasta que fue persuadiendo a otros a unírsele en su peculiar *πόλις* y *«camino»* de *«virtud»*, como sucedería con Onesícrito y sus hijos, Mónimo, Crates e Hiparquía, entre otros[417].

---

413 Vid. *Historia de la Cultura Griega*. t. III. RBA Coleccionables, S.A. Barcelona, 2005. p. 40.

414 Vid. *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*. Editorial Anagrama, S.A. Barcelona, 1992. p.29.

415 Cf. *Platón, Hermógenes y el lenguaje*. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Universidad de San Marcos. Lima, 1959. pp. 20-22.

416 Vid. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit.* VI, 42. p. 298.

417 Se cuenta que era tan admirable su fuerza de persuasión que fácilmente atraía a cualquiera con sus palabras. Por ejemplo, un cierto Onesícrito de Egina envío a Atenas a uno de sus dos hijos, Andróstenes, que al escuchar a Diógenes se quedó en la ciudad. Entonces el padre preocupado mandó al hijo mayor, Filisco, quien también decidió escuchar al filósofo. Onesícrito, decidió ir el mismo, y también se quedó a filosofar por un tiempo al lado de Diógenes. (Cf. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit.* VI, 75-76. pp. 313-314).

En su *πόλις* decía que todos los *«ciudadanos»* eran iguales, pues así lo había consagrado la naturaleza. En esta comunidad no habría la diferencia entre griegos y bárbaros –coincidiendo en este aspecto con Alejandro quien llegó a proclamar que todos los miembros de su globalizada sociedad eran *«hermanos»*–, ni tampoco se diferenciaría a los hombres entre esclavos o libres –jerarquización que sí mantuvo el ex-alumno de Aristóteles ya que siguió apostando por el desarrollo refinado de la civilización–, tal como había sido consagrado por la tradición griega y humana, y de forma particular –en términos filosóficos– por los linajudos y orgullosos atenienses.

Platón, por ejemplo, a este respecto decía que era justo que los griegos esclavizaran a los bárbaros, y que la guerra solo se debería hacer a los estados bárbaros por ser naturales *«enemigos»*, en cambio, cuando combaten griegos contra griegos, se trataría de una situación anómala de disensiones internas, y a esa hostilidad se le llamaría *«disputa intestina»*[418].

La igualdad de los *«ciudadanos»* para Diógenes significaba también que entre los miembros de su *πόλις* no existían las diferencias naturales entre hombres y mujeres –aspecto en que coincide con Platón, quien afirmaba que la mujer puede realizar al igual que el hombre cualquier función en el Estado, solo que en todas ella es más débil–[419], ni tampoco las naturales diferencias de capacidades para el cumplimiento de las distintas funciones que tendrían que realizar en el entramado social, pues, él no estaba pensando en instaurar una organización social y cultural, con ciudadanos con distintas funciones específicas.

Platón, por el contrario sí había diseñado una *πόλις* en la que cada ciudadano –gobernante, militar, artesano, agricultor y ciudadano común y corriente– tendría que cumplir un rol específico de acuerdo a sus naturales capacidades, viéndose en la

---

Mónimo, que había sido siervo de un banquero cuando conoció a Diógenes, fingiendo ataque de locura arrojó por el aire las monedas y toda la plata de la mesa del banquero. Al ser despedido, terminó quedándose al lado del perruno filósofo.
De la misma manera, se ganó la adhesión de Crates, un rico terrateniente de Tebas, que vendió sus tierras y regaló el dinero obtenido as sus conciudadanos, para seguir a Diógenes. Terminaría llamándose *«conciudadano de Diógenes»*. Era jorobado y varias anécdotas se cuentan en referencia a su cómico aspecto. Enamoró a Hiparquia, mujer hermosa y de rica condición económica. Ella lo dejó todo por su amado filósofo, quienes ganaron fama escandalizando a los atenienses porque solían hacer el sexo en público y andaban juntos todo el tiempo, vistiendo de manera andrajosa y viviendo en la calle; ella se convirtió en la más reconocida filósofa de la antigüedad. Tuvieron un hijo, llamado Pasicles que cuando salió del servicio militar, lo condujo a la habitación de una prostituta, y le dijo que ésa era la boda que el disponía su padre. Además de Crates se dice que escribía muy bien y su estilo era parecido al de Platón. También habría escrito tragedias de elevado contenido filosófico, como estas líneas que se conservan: *«No es mi patria una sola torre, ni un tejado, /mas toda la tierra me sirve de ciudadela y morada/dispuesta a cobijarme»*. Menipo y Menedemo, fueron también seguidores de Diógenes, quienes tuvieron en común, vivir sencillamente sirviéndose de alimentos básicos, adaptándose a cualquier refugio, incluso a un tonel como el *«maestro»* de tan singular *«camino»* de *«virtud»* y *«felicidad»*.(Cf. *Ibid.* VI, 82-105. pp. 317-328).

418 Cf. *República.* V, 469c-470d. pp. 276-278.

419 Cf. *Ibid.* V, 455e-457c. pp. 254-257.

necesidad de persuadir a todos los miembros del colectivo cívico de respetar las diferencias de capacidades –que sí las aceptaba Diógenes sin tener que especular en demasía porque las consideraba obvias–, ya que por esas fechas se había impuesto el criterio democrático y leguleyo de la *«igualdad de oportunidades»* que negaba las naturales diferencias de capacidades y las inevitables jerarquías[420].

Para lograr hilvanar su teorización y con ella *«persuadir»* a sus contemporáneos, Platón confiesa que se vio obligado no solo a narrar *«mitos»* ancestrales –contados por los poetas y aceptados tradicionalmente por las grandes mayorías antes de la aparición de la filosofía–, sino que tuvo que crearlos con contenidos extraordinarios y *«mentiras nobles»*. *«Mitos»* que solo el filósofo gobernante puede permitirse crear –pues están dirigidos a despertar la fe y encantar al alma– y cuyo uso debería estar reservado exclusivamente a los que gobiernan el Estado, como un remedio usado por los médicos, mientras que los profanos no deben tocarlos ni menos cuestionarlos[421].

De acuerdo a este *«noble relato»* contado exclusivamente por el *«iluminado filósofo»*, todos los «ciudadanos», decía PLATÓN, habían estado en el seno de la tierra, que los había criado y moldeado, a cada uno con su propia capacidad e incluso con las herramientas que utilizaría en el cumplimiento de sus funciones específicas y acorde con sus dotes naturales.

Y que el dios que modeló a cada uno de los «ciudadanos», puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos serían capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata en cambio, en la de los guardias, y hierro y bronce en las de los labradores y demás artesanos. Sin embargo, todos los miembros de ese estado, serían hermanos, hijos de una misma madre, la tierra que los parió, y por ello deberán cuidar su territorio en el cual viven, como a una madre y nodriza, y defenderla si alguien la ataca[422].

---

420 Platón en este aspecto se muestra partidario y respetuoso con las creencias ancestrales de los griegos que consideraban que entre los seres humanos existían diferencias y jerarquías naturales, las mismas que se deberían tener en cuenta a la hora de señalar roles o funciones a cumplir en el entramado social. Cada quien cumplirá una determinada función de acuerdo a sus naturales capacidades. Las habilidades técnicas no todos las poseen –afirmaba Protágoras y lo recordada PLATÓN–. por lo que no es necesario que todos los hombres sean médicos, ingenieros, músicos y demás profesiones; con que uno solo domine alguna de esas profesiones vale para muchos profanos. En cambio, lo que sí deben poseer todos es el sentido moral y la justicia para poderles inculcar las buenas costumbres y la virtud. (Cf. *Protágoras,* 322a- 327b. En: *Diálogos*. t. I. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1981. pp. 525-533). Sin embargo, a la hora de escoger a los gobernantes y demás funcionarios del Estado no se pueden dejar de lado las habilidades y capacidades naturales tal como lo resalta Platón, cuestión de la que quiere persuadir a los *«igualitaristas»* culturales y partidarios del *«consenso»,* recurriendo al relato del *«mito»* de las tres clases se almas: oro, plata y bronce-hierro.

421 Cf. *República*. III, 389c-d.; II, 382c-d. & V, 459c-d. pp. 153, 144 & 260.

422 Cf. *Ibid*. IV, 414c-415e. pp.196-198.

Otro tema de suma importancia en los asuntos cívicos es el del matrimonio y la procreación para mantener el orden ciudadano, por lo que Platón también se preocupó por dar algunas pautas al respecto, ya que estaba convencido que el filósofo gobernante actuaba como un *«médico audaz»*, que sabe administrar los fármacos correspondientes para mantener la salud pública; fármacos de los que Diógenes se burlaría como a continuación comentaré.

Y en relación al matrimonio y la procreación Platón, prescribe que, solo se deben unir y reproducir los mejores o más sanos de la sociedad en ceremonias matrimoniales festejadas por toda la comunidad[423]. Diógenes, por su parte se oponía al matrimonio y defendía la vuelta a la unión libre, y destronando de su pedestal a otro *«héroe civilizador»* como lo fue Cécrope –segundo rey de Atenas, que inventó el matrimonio e hizo que los atenienses pasaran del salvajismo a la civilización–[424], elogiaba a los que se disponían a casarse y no se casaban; y, cuándo se le preguntó cuál era el momento más oportuno para casarse contestó: «Los jóvenes todavía no, los viejos ya no»[425], manifestando así su disconformidad con el matrimonio que une y compromete a la pareja para el cuidado mutuo y en particular para la crianza de los hijos, que por supuesto Diógenes evitó para no perder su amada *αὐταρκεια* y mantener intacta su valiosa y auténtica *ἐλεύθερος;* y, porque en última instancia, no le interesaba la continuidad de la vida, ya sea como animal y menos como humano.

Los hijos para Platón se deberían tener entre parejas debidamente casadas y han de ser engendrados en la *«flor de la vida»* de los padres. La mujer a partir de los veinte años hasta los cuarenta, parirá para el Estado; y el hombre procreará a partir de los treinta hasta los cincuenta y cinco años. Pasados estos años, se les dejará libres para que tengan sexo con quien quieran, quedando prohibido el incesto y de ocurrir, la criatura nacida debería ser eliminada. Además, las mujeres y los niños de los guardianes son comunitarios, y así el Estado logrará que más gente diga lo *«mío»* para referirse a las mismas cosas y actuar de manera unificada.

Diógenes por el contrario habría abogado por la absoluta libertad sexual y que las mujeres y los hijos que se obtuvieran, deberían ser comunes, sin interesar identificar

---

423 Cf. *Ibid*. V, 459d-462d. pp. 261-265.

424 Cf. DARAKI, María & ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos.* Ediciones Akal. Madrid, 2008. p. 9.

425 Cf. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit.* VI, 29 & 54. pp. 292 & 303.

a un padre o madre en particular; pues, entre amigos todo es común como sucede entre los dioses[426]. Por esta razón, también se mostró partidario del incesto –cuya prohibición, al decir de Claude LEVI-STRAUSS, demarca el nacimiento de la cultura humana–[427]; con lo cual Diógenes se presentaba como implacable antagonista del refinamiento humano y de manera sincera, expresaría su *«horror testicular del ridículo de ser hombre»*. De ahí que sin ningún prejuicio y vergüenza, incitaba a vivir y practicar costumbres primitivas o «bárbaras» –tal como las había narrado y comentado HERÓDOTO, un siglo atrás y cuyas imágenes aún se mantenían frescas en la memoria del colectivo griego–[428], o simplemente llamaba a vivir como animales, y de ellos como los perros callejeros.

---

426 Cf. *Ibid.* VI, 72. p. 312.

427 Cf. *Las estructuras elementales del parentesco*. t. I. Editorial Artemisa, S.A. México, 1985. pp.45-46.
Sin embargo, no estaría demás enterarse de lo que con respecto al incesto Claude LEVI-STRAUSS enfatiza, pues, eso nos permite entender la profundidad de la decepción de Diógenes en relación a los seres humanos y su creación más refinada, la cultura y nada menos que de la griega, una de las creaciones más extraordinarias que haya creado el genio humano. "Por su universalidad, la prohibición del incesto tiene que ver con la naturaleza, vale decir con la biología –señala el filósofo y etnólogo francés–, o con la psicología, o con ambas; pero no es menos cierto que, como regla, constituye un fenómeno social y que proviene del universo de las reglas, vale decir de la cultura, y en consecuencia atañe a la sociología, cuyo objeto es el estudio de la cultura…La prohibición del incesto es el proceso por el cual la naturaleza se supera sí misma; enciende la chispa bajo cuya acción una estructura nueva y más compleja se forma y se superpone –integrándolas– a las estructuras más simples de la vida psíquica, así como estas últimas se superponen –integrándolas– a las estructuras más simples de la vida animal. Opera, y por sí misma constituye el advenimiento de un nuevo orden". (Vid. *Ob. cit*. pp.58-59).

428 Heródoto (480-430 a.de C.), natural de Halicarnaso, una colonia doria de la costa del Aisa Menor, en la que, se empleaba el dialecto jonio, que le permitió tener acceso a la literatura en prosa que se había desarrollado en las otras colonias jonias, en particular la filosofía. Su vida transcurrió y coincidió casi exactamente con los años de la hegemonía ateniense, esos sesenta años poco más o menos que transcurren entre la batalla de Salamina y el comienzo de la guerra del Peloponeso. Por su origen aristocrático gozó de una esmerada educación y la posibilidad de viajar por todo el mundo conocido, equipándose como nadie lo hizo para la tarea de toda su vida, escribir la *Historia* de los conflictos entre el Oriente y el Occidente, que en detalle lo llevó a contar los rasgos más relevantes de los pueblos y culturas inmersos en este ancestral enfrentamiento que terminaría con la victoria de los griegos liderados por los atenienses. "Aunque, influido tal vez por Esquilo, describió la derrota de los persas como el resultado de un designio divino –observa James Thomson SHOTWELL–, consiguiendo así para su obra una unidad dramática fundamental trató más bien su material como un novelista, pasando de relato a relato, de país a país. Cada asunto parece sugerir otro, y con apenas un incidental *«esto me recuerda»*, el narrador parece sumergirse en cada nuevo relato, rico en descripciones de tierras desconocidas y en los cuentos fabulosos de centurias distantes". (Vid. *Historia de la historia en el mundo antiguo*. FCE. México, 1982. p. 198).
Cuando cumplió cuarenta años, fue a residir a Atenas, formando parte del círculo más brillante de hombres de genio que el mundo haya visto jamás, entre los amigos de Pericles, de la esplendorosa ciudad se alejó, probablemente con su obra concluida en el año 443, para convertirse en ciudadano de la colonia ateniense en Thurii en Italia –fundada por su dilecto amigo Protágoras–, donde murió trece años después en el comienzo del fin de la cultura griega.
"Con Heródoto puede decirse que ha comenzado un nuevo arte –concluye el citado historiador estadounidense, nacido en Canadá–, el de basar un *epos* genuino en la busca de la verdad. Cuán vigoroso fue en él el sello del maestro puede juzgarse porque todavía sigue siendo de las primeras entre las grandes creaciones de la historia y porque sintetizó para las centurias subsiguientes la vida y movimiento, el pensamiento y la acción de toda aquella antigüedad inmensa que quedaba fuera de la Biblia y de la restante literatura griega. Incluso Darío y Jerjes debieron una gran parte de su inmortalidad al estudioso viajero de Halicarnaso". (Vid. James Thomson SHOTWELL *Ob. cit*. p. 210).
Como muestra de su conocimiento sobre otras culturas que enfatizó el debate sobre la interculturalidad que habían despertado los sofistas con sus investigaciones filosóficas, podemos citar algunos pasajes, en los que el historiador comenta las peculiares costumbres sexuales de otros pueblos.
Así por ejemplo, de los babilonios –afirma HERÓDOTO– que la costumbre más ignominiosa que tienen es que toda mujer del país debe, una vez en su vida, ir a sentarse a un santuario de Afrodita –que ellos la llaman Milita– y yacer con un extranjero. A cambio de dinero, que se convierte en sagrado, tiene la relación sexual y la mujer regresa a su casa, la que no logra conseguir pretendiente extranjero, por no ser tan agraciada físicamente, esperaran mucho tiempo hasta cumplir con la ley; algunas llegan a esperar hasta tres y cuatro años. Y en otro pueblo, que viven a los alrededores del Cáucaso, se cuenta que aparte de vivir en su totalidad de frutos silvestres, tienen la costumbre de copular en público, igual que las bestias. (Cf. *Historia*. I, 199 & 203-204. Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1996. pp. 151-152 & 153).
De los pobladores de la India dice que, se aparean en público, exactamente igual que las reses; "y todos tienen la piel del mismo color, un color semejante a los etíopes. Asimismo, el semen que estos individuos eyaculan al unirse a las mujeres no es blanco como el de los demás humanos, sino negro, como el color de su piel (y por cierto que los etíopes también eyaculan un esperma del mismo color). (Vid. *Ob. cit*. III, 101. p. 318).
Por otro lado, los libios nómadas de la costa egipcia, "gozan de las mujeres a discreción, y no están casadas con ellas –añade el padre de la historia– sino que se aparean como las bestias. Y cuando una mujer tiene un hijo como resultado de sus relaciones con varios hombres, los interesados se reúnen en un lugar determinado a los dos meses y el niño se considera hijo del hombre al que se parezca". (Vid. *Ob. cit*. IV, 181. p. 433).

Sin embargo, Diógenes pese a oponerse a la diferenciación tradicional entre mujeres y hombres y reconocerles a ellas libertades cívicas y sexuales, no dejó de manifestar su recelo para con el *«γένος γυνναικῶν»/ de la estirpe de las mujeres*, que se transmitiera entre los griegos desde las lejanas épocas de Homero y se reforzó en el decir de los trágicos y los filósofos, quienes coincidían en atribuirles a las féminas un irrefrenable carácter y lenguaje, y un comportamiento riesgosamente apasionado e imprudente que les permitía ser de manera natural las *bacantes* o *ménades*[429].

[429] Los griegos al igual que babilonios, persas, judíos e incluso los egipcios –que muchas libertades otorgaron a las mujeres–, comparten la actitud de recelo y desconfianza con respecto a las féminas a quienes desde los albores de su historia consideraban como la causante de todos los *«males humanos»* y a la vez, un *«mal necesario»* para los hombres, tal como lo atestiguan sus mitologías o sabiduría tradicional.

El mundo griego antiguo es, ante todo, un mundo de hombres, y la vida pública del hombre griego se mueve entre dos polos, la guerra y la política. "Desde la época de los héroes hasta la de Alejandro, son los hombres quienes hacen la guerra –advierte Claude MOSSÉ–, y es ésta la que tiene en sus manos el destino de las ciudades, la evolución de las sociedades, las hegemonías y las decadencias. Contar la historia del mundo griego es contar una historia que tiene como únicos protagonistas a los hombres, una historia relatada por hombres para hombres…Este *mal necesario* estará marcado para siempre de un estigma negativo. En la ciudad de los hombres se sitúa a la mujer al lado de todo aquello que pone en peligro el orden establecido: lo salvaje, lo inmaduro, lo húmedo, lo bárbaro, lo sometido, lo tiranizador*"*. (Vid. *La mujer en la Grecia clásica*. Editorial Nerea, S.A. Madrid, 1983. p. 158).

En los inicios del primer milenio entre los griegos, de acuerdo a los poemas homéricos, el trato para con las mujeres es un tanto ambiguo. A veces a la mujer se la censura y otras se la enaltece aunque jamás se le da mayores responsabilidades que las que conciernen a la casa, siempre dependientes de sus padres o respectivos esposos.

La mujer era en esa época, "señora del @ÉG@H, esposa y reina, mandaba a las sirvientas –comenta la citada erudita parisina– y compartía con su esposo el cuidado de velar por la salvaguardia de sus bienes. Pero sus funciones estaban perfectamente delimitadas, y aunque podía asistir a los banquetes, casi siempre permanecía en su aposento, rodeada de sus sirvientas, hilando y tejiendo. Y si estas reinas, veneradas sin embargo, se atrevían a hacer oír su voz o a quejarse de su suerte, eran enviadas de nuevo con toda rapidez a sus actividades normales". (Vid. *Ob. cit*. p. 37).

Así por ejemplo, Telémaco le hace saber a su madre, muy discretamente su naciente virilidad cuando le dice: "Madre mía, …ninguno de éstos me forzaría contra mi voluntad si yo quisiera de una vez dar este arco al extranjero para llevárselo. Con que, vamos, marcha a tu habitación –relata el poeta– y ocúpate de las labores que te son propias, el telar y la recua, y ordena a tus esclavas que se apliquen a las suyas. El arco será cuestión de los hombres y principalmente de mí, de quien es el poder en este palacio. Y ella volvió asombrada a su habitación poniendo en su pecho la prudente palabra de su hijo". (Vid. *Odisea*. XXI, 350-355). Penélope, la madre está asombrada porque quien le dice estas sentenciosas palabras es su hijo a quien todavía consideraba un niño; sin embargo, el consejo de dedicarse a lo suyo es lo prudente que si se lo hubiese dicho Ulises no le habría llamado la atención, por tratarse de su esposo y hombre maduro.

Sin embargo, estas reinas también eran vilipendiadas como es el caso de Clitemnestra, a quien su difunto esposo llama *«tramposa»* por haber planeado su asesinato. "Que no hay nada más terrible ni que se parezca más a un perro que una mujer que haya puesto tal crimen en su mente, como ella concibió el asesinato para su inocente marido…ella, al concebir tamaña maldad –se queja el alma de Agamenón–, se bañó en la infamia y la ha derramado sobre todas las hembras venideras, incluso sobre las que sean de buen obrar…Por eso ya nunca seas ingenuo con una mujer, ni le reveles todas tus intenciones, las que tú sepas bien, más dile una cosa y que la otra permanezca oculta". (Vid. *Odisea*. XIX, 425-443).

Pero, el mismo Agamenón –mejor dicho su «sombra», de acuerdo a Homero–, se encarga de exaltar las virtudes de una fémina, Penélope. Y dirigiéndose a Odiseo, le dice que tiene la fortuna de estar casado con una excelente mujer, "tú no tendrás la perdición por causa de una mujer. Muy prudente es y concibe en su mente buenas decisiones la hija de Icario, la prudente Penélope. Era una joven recién casada cuando la dejamos al marchar a la guerra y tenía en su seno un hijo inocente que debe sentarse ya entre el número de los hombres; ¡feliz él! Su padre lo verá al llegar y él abrazará a su padre –ésta es la costumbre–, pero mi esposa no me permitió siquiera saturar mis ojos con la vista de mi hijo, pues me mató antes". (Vid. *Ibid.* 445-455).

Y efectivamente Penélope, tal como lo vaticinó el alma de Agamenón, resultó ser una mujer muy prudente, tanto es así que cuando Odiseo acabó con los pretendientes, ella se mantenía distante, pues, no estaba muy segura que el hombre que tenía al frente era su esposo. Telémaco incluso la reprendió por esa actitud tan fría, propia de una mujer de un «corazón cruel y más duro que la piedra». Ella le respondió que estaba pasmada, que no podía pronunciar palabra alguna, pero que se reconocerán mutuamente, ya que «tenemos señales secretas para los demás que sólo nosotros dos conocemos». Odiseo, calmando a su hijo le dice que la dejara ponerlo a prueba. Penélope entonces contestó: «Querido mío, no me tengo en mucho ni en poco ni me admiro en exceso, pero sé muy bien cómo eras cuando marchaste de Ítaca en la nave de largos remos. Vamos, Euriclea, prepara el labrado lecho fuera del sólido tálamo, el que construyó él mismo. Y una vez que hayáis puesto fuera el labrado lecho, disponed la cama –pieles, mantas y resplandecientes colchas». Odiseo inmediatamente replicó que, colocar el lecho fuera del cuarto era imposible puesto que él lo había labrado en el tronco de un árbol de olivo, imposible de remover porque conservaba sus raíces, salvo que algún otro lo haya cortado. «Así dijo, y a ella se le aflojaron las rodillas y el corazón al reconocer las señales que le había manifestado claramente Odiseo. Corrió llorando hacia él y echó sus brazos alrededor del cuello de Odiseo,

besó su cabeza», y largo rato permanecieron abrazados. Y él lloraba y lloraba abrazado a su deseada, a su fiel esposa. (Cf. *Odisea*. XXIII, 100-240).

Sin embargo, años después con HESÍODO, la ambigüedad en el trato para con la mujer se desvaneció, pues el poeta beocio expresó una actitud muy negativa con respecto a las féminas. Él se encargó de advertir que durante la época en que todavía no había aparecido la mujer –antes de la creación de Pandora–, vivían "sobre la tierra las tribus de hombres libres de males y exentas de la dura fatiga –señala en la *Teogonía*– y las penosas enfermedades que acarrean la muerte a los hombres…Al principio los Inmortales que habitan mansiones olímpicas crearon una dorada estirpe de hombres mortales…; vivían como dioses –añade en *Trabajos y días*–, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas ajenos a todo tipo de males. Morían como sumidos en un sueño; poseían toda clase de alegrías, y el campo fértil producía espontáneamente abundantes y excelentes frutos". (Vid. *Teogonía*, 90-95. & *Trabajos y días,* 100-120. En: *Obras y fragmentos*. pp. 127 & 130).

Ahora bien, en la *Teogonía* y en *Trabajos y días*, el poeta natural de Beocia, se encargará de crear el mito de Pandora, y narrar la creación de la primera mujer, y del nacimiento del *«γένος γυνναικῶν»/ de la estirpe de las mujeres.* "Gran calamidad para los mortales, con los varones conviven sin conformarse con la funesta penuria, sino con la saciedad". (Cf. *Teogonía*, 590-594).

De acuerdo al mito, en la versión de la *Teogonía*, Zeus ordena la creación de Pandora por la cólera que le provoca el engaño de Prometeo, a cambio del fuego, preparó un mal para los hombres: "Modeló de tierra el ilustre Patizambo una imagen con apariencia de casta doncella, por voluntad del Crónida. La diosa Atenea de ojos glaucos le dio ceñidor y la adornó con vestido de resplandeciente blancura; la cubrió desde la cabeza con un velo, maravilla verlo, bordado con sus propias manos; y con deliciosas coronas de fresca hierba trenzada con flores, rodeó sus sienes Palas Atenea. En su cabeza colocó una diadema de oro que él mismo cinceló con sus manos, el ilustre Patizambo, por agradar a su padre Zeus".

(Vid. *Ob. cit.* 571-580). Y en el otro relato del mismo mito en *Trabajos y días*, Zeus es más explícito al expresar su cólera y por ese motivo, a cambio del fuego, dice, entregará a los hombres «un mal con el que todos se alegren de corazón acariciando con cariño su propia desgracia», rompiendo en carcajadas. Inmediatamente, Hefesto «el ilustre Patizambo», obedeciendo a Zeus, tornea con agua y arcilla «una linda y encantadora figura de doncella semejante en rostro a las diosas inmortales y le infunde voz y vida humana». Y otros dioses también cumplirán con lo que el «padre de dioses y hombres ha dispuesto». Atenea, le enseñará el arte de tejer. Afrodita, la dotó de «irresistible sensualidad y halagos cautivadores»; y, Hermes puso en ella «una mente cínica y un carácter voluble». Y al presente le dieron el nombre de *Pandora,* la mujer que todos desearan tener y también es la responsable de la aparición de muchos males incluida la muerte por haber destapado la jarra. (Cf. *Trabajos y días.* 55-95).

Así la mujer, de acuerdo a Hesíodo resulta ser un mal muy bien parecido, atractivo y peligros, pero, del que el hombre no puede prescindir, pues, "el que huyendo del matrimonio y las terribles acciones de las mujeres no quiere casarse y alcanza la funesta vejez sin que nadie le cuide, éste no vive falto de alimento; pero al morir los parientes se reparten la hacienda… en cambio, el que consigue una mujer sensata y adornada de recato, éste, durante toda la vida, el mal equipara constantemente al bien. Y quien encuentra una mujer desvergonzada, vive sin cesar con la angustia en su pecho, en su alma y en su corazón; y su mal es incurable". (Vid. *Teogonía.* 600-610). Por último, el poeta termina por aconsejar que, "no te haga perder la cabeza una mujer de trasero emperifollado que susurre requiebros mientras busca tu granero. Quien se fía de una mujer, se fía de ladrones. Procura tener un solo hijo, para conservar intacto tu patrimonio; pues así la riqueza crecerá dentro de tu casa. Y ¡ojalá que te mueras viejo si dejas otro hijo!". (Vid. *Trabajos y días.* 371-380).

¿Por qué ese cambio tan radical? ¿Hesíodo es acaso un despreciable individualista *μισογύνης/ misógino* o se trata del mal humor de un campesino amargado? La respuesta más sugerente es la que ha señalado Linda Sussman –al decir de Claude MOSSÉ–, quien recomienda que a la *μισογυνία* tradicional de los griegos –que se expresa en el uso del término *γένος* para designar al sexo femenino, de difícil traducción, y que implica que las mujeres son un género aparte, distinto del *género humano*–, habría que relacionarla con los cambios sociales y económicos que experimentó el mundo griego por esos años, que los llevó a pasar de una agricultura *nómada* y *pastoril* a una *sedentaria* e *intensiva,* con fuerte crecimiento demográfico y *crisis agrarias.* En ese contexto, "la mujer, objeto antaño de prestigio y guardiana del *οἶκος,* se convierte en este mundo desgarrado en una boca que alimentar –añade la helenista francesa–, en un vientre insaciable tanto en la alimentación como en la sexualidad, y tanto más inútil cuanto que incluso su función reproductora se vuelve peligrosa. No hay que olvidar que una de las recomendaciones que hace Hesíodo a su hermano es la de tener un solo hijo". (Vid. *Ob. cit.* p. 110. & Cf. Jean-Pierre VERNANT, en su estudio titulado *Los orígenes del pensamiento griego*. Editorial Paidós, S.A. Buenos Aires, 2004. pp. 81-93., también da cuenta de los cambios económicos, sociales y políticos que se dieron en la sociedad griega a mediados del siglo VIII y durante el siglo VII que permiten entender el nacimiento de la *πόλις* a inicios del siglo VI a. de C., la creación esencial de la civilización griega. Aunque él –igualmente francés y compañero de estudios de la citada estudiosa–, no se ocupó del cambio operado en relación a la condición de la mujer que se consolidará en la *πόλις,* particularmente en la ateniense en la época clásica y de la que se tiene mayor información).

En el siglo V a. de C. en Atenas surgió el teatro trágico con sus grandes autores Esquilo, Sófocles y Eurípedes, de quienes nos han llegado solo un mínimo porcentaje de su producción literaria, y en todas ellas la mujer ocupa un lugar de honor, expresando no solo la ideología tradicional de la mujer dependiente de su padre o del esposo, sino también, sus propios conflictos como personas que son conscientes de lo peligrosas que son; es decir, se reafirma la desconfianza para ellas, pero no por razones de *μισογυνία* prejuiciosa sino como el producto de una reflexión sobre los rasgos fisiológicos y psicológicos particulares de las féminas, que ellas mismas reconocen –en palabra prestada por el poeta–, que no es el caso en esta nota ahondar.

Por ejemplo, ESQUILO en *Agamenón* –que junto con *Las Coéforas* y *Las Euménides*, forman parte de la trilogía *Orestía*–, presenta a Clitemnestra contando cuanto ha extrañado a su esposo y que ella ha sabido ocupar su lugar, siendo fiel, y esperando como debe su retorno, «hállela cual la dejara/ al partir, tal como un perro/ –declara la regia mujer– guardián de la morada,/tierna con él, más hostil/ con los extraños, y siempre/ conservándose la misma; /que, después de tanto tiempo,/ningún sello ha traicionado,/Pues del amor de otros hombres/ y de cualquier reprensible/murmuración, no sé más/que de trabajar el bronce./ Y si altivo es mi lenguaje/ es que rebosa verdad,/a tal punto que no puede/sonar impropio en los labios/ de una mujer de prosapia».(Vid. *Ob. cit*. 605-615). Sin embargo, también reclama que, «es un tormento sin par/para una esposa estarse en casa sentada/ sola y sin la compañía/ del marido…»; motivo por el cual, ella cansada de tanta incertidumbre se enamoró de Egisto y cuando se enteraron del regreso de Agamenón, ambos planearon su asesinato junto a la de su acompañante, la misteriosa Casandra. Cumplido el plan y muertos Agamenón y Casandra, Clitemnestra, cierra la obra diciendo: «No te importen/ esos ladridos, no, que tú y yo, dueños/ de esta casa, buen orden le impondremos». (Vid. *Ob. cit*. 860-863 & 1673-1675). Es decir, la mujer, en la persona de Clitemnestra –en la versión de Esquilo–, es sumamente peligrosa: miente, finge y es muy astuta para planear crímenes e incluso considera que ella en el mando de la casa y en la *πόλις* «buen orden impondrá». De ahí que, en *Las Euménides,* Orestes queda absuelto del asesinato de Egisto y de su madre –que ejecutó instigado por Apolo–, de la mujer que ha

violado la ley del matrimonio, invirtiendo los papeles respectivos del hombre y la mujer, mereciendo el justo castigo a manos de su hijo. Apolo se encargó de dar el argumento para que se vea libre de la venganza y acto de justicia realizado. «Del hijo no es la madre engendradora, / es nodriza tan solo de la siembra –argumenta Apolo–/ que en ella se sembró. Quien la fecunda/ ese es engendrador. Ella, tan solo/…conserva el brote, a menos que los dioses/ la ajen, Y daré mis argumentos:/ puede haber padre sin que exista madre,/y muy cerca tenemos un testigo/ la propia hija de Zeus, rey del Olimpo./ no fue gestada en las tinieblas de una/ materna entraña, mas, ¿qué dios podría/ dar a luz a un retoño semejante?». (Vid. *Ob. cit.* 655-665). Es decir, Apolo reivindica las costumbres ancestrales y se ratifica la supremacía del hombre sobre la mujer.

SÓFOCLES, por su parte, también reivindica las costumbres tradicionales, y es en *Antígona*, que la mujer heroína que da nombre a la tragedia, es quien se atreve a hacer respetar las leyes divinas y los lazos de sangre, rindiendo las honras fúnebres debidas a los suyos. Marcha al Hades, con la esperanza de ser bien recibida por su padre, madre y particularmente por su hermano. Todo lo ha sacrificado por respeto a las costumbres ancestrales. «Y esto porque, cuando moristeis, os lavé y preparé vuestra mortaja y sobre vuestro sepulcro ofrecí libaciones, todo con mis propias manos. Pero ahora, Polinices, por recubrir tu cadáver, mira lo que consigo». (Vid. *Ob. cit.* 895-903). Ella se sacrifica, aunque sepa que con esa entrega acaba con su vida y no tendrá la oportunidad de celebrar matrimonio, tener hijos y reinar en la casa, como lo señala la tradición. Pues, no es ningún fanatismo doctrinario ni un carácter masculino el que ha llevado a Antígona a enfrentarse al Estado. "Antígona es femenina como Ismene –advierte Albin LESKY–, como todas las mujeres de Tebas, con todos lo deseos y las esperanzas de la mujer. En este *κομμός/ llanto* es donde por primera vez se erige un valor humano y puede descubrirse la grandeza de su sacrificio". (Vid. *La tragedia griega*. El Acantilado, S.A. Barcelona, 2001. p. 208). Por ese motivo estas son sus sentidas palabras: «…sin haber conocido el tálamo, sin haber escuchado los cantos de mi boda –se queja Antígona–, sin haber obtenido asignación de matrimonio alguno ni de una criatura infantil, sino que, así como veis, abandonada de los amigos ¡desventurada de mí! Me encamino viva a las profundidades de los muertos, ¿por haber trasgredido qué legalidad de los dioses? ¿De qué me vale ¡desdichada de mí! Levantar ya mis ojos hacia los dioses? ¿A qué aliado llamar en mi ayuda?». (Vid. *Antígona.* 915-920).

En el teatro de Eurípides, sus protagonistas son exclusivamente mujeres: Alceste, Medea, Andrómaca, Clitemnestra, Fedra, Hécuba, Ifigenia, Electra, así como las fenicias, las troyanas y las bacantes; todas ellas expresarán su indómita naturaleza y particular *ὕβρις* que las lleva a cometer las acciones más violentas e insensatas que puedan realizar los seres humanos. A Eurípides con respecto a la mujer, "se le abrieron todas las alturas –añade Albin LESKY– y profundidades del alma humana. Eurípides trajo a la escena a mujeres que se consumen y consumen a otros en las llamaradas de la vehemente pasión. En Atenas…esto hizo el efecto de un inaudito ataque al sexo femenino y le granjeó el calificativo de misógino, sin embargo, él resaltó a Alcestis, dignas por su abnegado sacrificio". (Vid. *La tragedia griega*. p.266).

Clitemnestra, por ejemplo, encarada por su hija Electra y tratando de justificar el asesinato de Agamenón confiesa: «Tindáreo me entregó en matrimonio a tu padre no para que muriésemos yo a los hijos que engendrase. En cambio él, engañando a mi hija so pretexto de unas bodas con Aquiles –habla Clitemnestra en *Electra*, según EURÍPIDES–, se marchó y se la llevó de nuestra casa rumbo a Áulide, el refugio de los barcos. Allí, tras ponerla bien extendida sobre una pira, desgarró las blancas mejillas de Ifigenia…Pues bien, después de estos hechos, aunque yo había sufrido un trato injusto, no me enfurecí ni habría llegado al punto de matar a mi esposo, pero entonces él me vino con una ménade (Casandra) poseída, una muchacha; la trajo y la metió en su cama, así que éramos dos las mujeres que tenía a la vez en la misma casa. No cabe duda, las mujeres somos un poco alocadas, no digo lo contrario, pero cuando, en tales circunstancias, el marido comete un desliz y deja a un lado la cama casera, imitar desea la mujer al marido, y hacerse con otro amante. ¡Y luego sobre nosotras brillan como luz del día los insultos, y los hombres, en cambio, responsables de esto, no oyen hablar mal de ellos!». (Vid. *Ob. cit.* 1020-1035).

Y en *Medea*, la mujer engañada por su marido y desengañada de la vida va a desatar toda su violencia, plenamente consciente de la misma y reconociendo que nada puede hacer para frenarla, pues, así es su naturaleza femenina.

Medea, representa a la mujer –de estirpe bárbara, hechicera y no casada formalmente–, como «una leona, no una mujer, que posee un natural más salvaje que la tirrénica Escila/… ¡Ella es tremenda! –advierte la nodriza– Desde luego que quien con ella se enemista/ no se llevará fácilmente la palma de la victoria/…», que llevada por su odio ante el abandono de su consorte, Jasón, que se casó con Glauce, hija del rey de Corinto, quien a su vez ordena su exilio, perdiendo la tutela de sus hijos. Ella, se muestra altiva y de un sentimiento de soberana superioridad, le confiesa al coro: «…este inesperado asunto que me ha caído encima/ me ha partido el alma. Ida soy, y al haber perdido la alegría de la vida, / busco morir amigas. Pues en quien yo hacía residir todas mis esperanzas, mi esposo,/ ¡bien lo sabe él!, ha resultado ser el más ruin de los hombres./ De todas las cosas, cuantas están vivas y tienen razón,/ las mujeres somos la más desgraciada criatura./ …Una mujer, por lo demás, suele estar llena de miedo,/ y es mala para contemplar la lucha y las armas./ Pero cuando te encuentran ultrajada en lo que a tu lecho concierne,/ no existe otra mente más asesina».

Apartada de todos, la herida y peligrosa fémina, reflexiona consigo mismo su plan y ejecución de la venganza que ha concebido cuidadosamente; primero, envenena valiéndose de sus hijos a la nueva y linajuda esposa y, luego, para aniquilar completamente a su esposo, pues, el padre se perpetúa en sus hijos, deben morir los hijos que ella misma había alumbrado. Y, es en este momento que tiene lugar la escena decisiva, el gran monólogo en el que Medea examina su *«conciencia»* acerca de lo que va hacer y ratifica su decisión: asesinar a sus hijos. Está sola y en ella hay un manifiesto enfrentamiento, un *«conflicto interior»:* entre lo conveniente y lo puramente animal e instintivo.

Así, Medea dice: «…Comprendo qué clase de crimen voy a llevar a cabo, /pero mi pasión es superior a mis reflexiones, /como que ella resulta ser la causante de las mayores calamidades para los hombres». Versos en los que se expresa, "por primera vez una conciencia moderna de la moral –sentencia Bruno SNELL–, psicológica e individualista que acabará imponiéndose; la moral se presenta como movimiento puramente interior, como un freno. No por casualidad que filósofos moralistas posteriores citen en especial agrado estas palabras". (Vid. *El descubrimiento del espíritu.* Acantilado, S.A. Barcelona, 2007. p. 219). Ya en pleno desenlace de la tragedia, Medea, reiterando su resolución, dice al mensajero: «Amigas, la acción está decidida: cuanto antes voy a matar a mis hijos, /y me marcharé de esta tierra/…Es totalmente necesario que mueran, /y ya que así lo es, les daré muerte yo misma que les di la vida. /Mas, vamos, ármate de valor, corazón. ¿Por qué nos demoramos en realizar estos terribles, aunque necesarios, males?». (Vid. *Medea*. 1344, 43-45, 225-232, 265-267, 1078-1080, 1236-1244 & 1223-1230. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2002. pp. 107, 157 & 114-115, 147).

Por otro lado, en el *Hipólito*, Fedra, aparentemente instrumento de la divinidad Afrodita, que habría provocado en ella un terrible amor hacia Hipólito, para castigar al joven que se niega a rendirle el debido culto; es, plenamente consciente del *«conflicto interior y personal»* que vive, pues, se trata de la atracción y pasión amorosa que le despierta, nada menos que el hijo de su esposo, Teseo. «…en el transcurso de la noche he meditado/cómo se aniquila la vida de los mortales. Y me parecen que optan por lo peor –reflexiona Fedra consigo misma, limitándose a describir el «conflicto interior» que padece–,/no guiados por la natural disposición de su mente,/ ya que muchos tienen cordura,/…:sabemos y conocemos lo que nos conviene,/pero no nos esforzamos por

ello; unos por indolencia/y otros porque anteponen cualquier otro placer a lo decoroso/…Mas voy a referirte los derroteros de mi mente:/cuando el amor me hirió, busqué la manera mejor de sobrellevarlo./Comencé, pues, por esto:/callar y mantener oculta mi enfermedad./Pues no hay que confiar en la lengua, que sabe reprochar los pensamientos de otros hombres,/pero también se atrae por sí misma muchísimas desgracias./ Mas tarde intenté sobrellevar con dignidad mi demencia,/venciéndola con mi sentido de la prudencia./Y la tercera solución: en vista que no conseguí con estas medidas vencer a Cipris,/me resolví morir, que es la mejor decisión, nadie lo negará./…Sabía que mi acción y mi mal eran infames,/y bien conocía además, que soy una mujer,/ser odioso a todos/…a los malvados el tiempo los pone en evidencia cuando llega el momento,/ofreciéndoles delante un espejo,/como a una joven doncella./¡Qué nunca me vean a mí entre éstos!».

Fedra al igual que Medea, es consciente del horrible «*camino*» o «*derrotero*» que va a emprender: quitarse la vida, pero a su vez, vengarse del virtuoso Hipólito, acusándolo de pretenderla sexualmente. Su pasión amorosa no realizada y como mujer despechada, trama su venganza, desgraciando la vida de Hipólito y también, la de Teseo. Más aún, como mujer inteligente y sumamente peligrosa –esas que ella decía odiar, «por ser de sensata palabra, pero que a escondidas poseen una audacia poco honrosa»–, su decisión la presenta como la única que le quedaba para evitar deshonrar a su marido y dejar a sus hijos, un buen nombre, gracias al sacrificio de su madre. Cegada por sus pasiones –al igual que Medea que reconocía: «*mi pasión es superior a mis reflexiones*»–, no le importa que sus decisiones vayan dejando en su recorrido, más dolor y desgracia entre los ya sufrientes mortales. «Común este dolor alcanzó inesperadamente a todos los ciudadanos./ –expresa el coro al final de la tragedia– De muchas lágrimas habrá un arroyo./Pues la noticia de la muerte de los grandes hombres resultan dignas de un duelo mayor». (Vid. *Hipólito*. 375-430, 950-960, 651-655, 995-1005, 1395-1435 & 1465. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2002. pp. 180-182, 202, 190-191, 204, 218, 220 & 222).

A finales del siglo V y primeros decenios del siglo IV a. de C., la comedia, será el medio en el que se expresarán y debatirán los grandes problemas de la sociedad ateniense, en medio de la guerra entre espartanos y atenienses; y. luego al final de la misma con sus terribles consecuencias. ARISTÓFANES es el comediógrafo más reconocido y de él se han conservado once piezas teatrales y en tres de ellas –*Lisístrata, Las tesmoforias y Asamblea de las mujeres*–, son las féminas las que desempeñan los papeles protagónicos, aparentemente para realizar una revolución en la sociedad, pero, lo que él poeta presenta de manera cómica es la imagen de la mujer tradicional y más bien, valiéndose de esos personajes "rebeldes", dirige sus críticas a los partidarios de la democracia e incluso de los ideales utópicos que circulaban por esos años. Aristófanes, al igual que los poetas trágicos, ofrece una imagen de la mujer que no se diferencia en casi nada de la elaborada por la tradición desde Homero y Hesíodo.

Así por ejemplo, en la *Asamblea de las mujeres*, representada en el 391 a. de C., ha ocurrido una revolución política, las mujeres atenienses disfrazadas de hombres, se hacen dueñas del poder e instauran en la ciudad un régimen comunista. La cabecilla es Praxágora, quien justifica dicha revolución porque ya «en nuestras casas las tenemos de gobernantes y tesoreras», por lo tanto, experiencia de gobierno tienen: si son señoras del *οἶκος* perfectamente podrán ocuparse de los asuntos de la *πόλις*.

Además que, «…Sentadas hacen sus parrilladas como antes, llevan cargas en su cabeza como antes, celebran las Tesmoforias como antes, cuecen los pasteles como antes, revientan a los hombres como antes, tienen amantes en casa como antes –sentencia Praxágora–, se sirven los mejores bocados como antes, les gusta el vino puro como antes, disfrutan cuando las joden como antes. Varones, entreguémosles la ciudad y no andemos hablando ni les preguntemos qué es lo que van hacer. Dejémoslas gobernar de una vez. Mirando estas cosas solas: lo primero, que como son madres querrán salvar la vida de los soldados; y luego, ¿quién podría enviarles raciones suplementarias más deprisa que una madre? Para procurar dinero, una mujer es lo más hábil y cuando manda, nadie es capaz de engañarla: porque están muy hechas a engañar. Lo demás me lo callo. Si me hacéis caso en esto, pasaréis vuestra vida en la mayor felicidad». (Vid. ARISTÓFANES. *Ob. cit*. 210-238. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid, 2014. pp.228-229). Es decir, con toda franqueza, una mujer, en este caso la lideresa Praxágora, ha descrito cada una de las cualidades particulares de las féminas, no hay nada más que agregar.

Por último, no debemos olvidar que Homero ya había mostrado el rostro y actuar peligroso de las *féminas* en la conducta de la diosa Calipso. Desde los primeros versos de la *Odisea* la ninfa Calipso demuestra desempeñar un papel fundamental dentro de la acción. Pues todos los que habían participado en la guerra con Troya, y «cuantos habían escapado a la amarga muerte, estaban en casa, dejando atrás la guerra y el mar. Sólo él estaba privado de regreso y esposa –relata HOMERO– y lo retenía en su cóncava cueva la ninfa Calipso, divina entre las diosas, deseando que fuera su esposo». (Vid. *Ob. cit.* I, 10-15). *Καλυψώ*/ ocultadora, es la diosa que se ha enamorado del mortal y astuto Odiseo y por esta razón lo retiene u oculta de mil maneras en su apartada isla por espacio de siete largos años. Aunque no importan la cantidad de años, porque allí el tiempo no existe. "Esta por fuera del espacio y del tiempo. Cada día es semejante a otro. Vive en una constante intimidad amorosa con Calipso –señala Jean-Pierre VERNANT–, sin otro contacto, sin otra presencia, en una soledad total de dos. En un tiempo en el que nada sucede ni cambia, cada día es idéntico a los demás". (Vid. *Érase una vez…El universo, los dioses, los hombres.* FCE. México, 2012. pp. 119-120).

De tal manera que la trama de la *Odisea*, en apariencia es el retorno a su patria y los suyos de Ulises; pero, en realidad lo que se ventila es la posibilidad de la vuelta al mundo de los hombres. Pues *Καλυψώ* lo tiene oculto en un lugar alejado de los dioses pese a que la ninfa es diosa, de los hombres y también de los difuntos. Se trata de un lugar en ninguna parte donde Odiseo está viviendo como entre paréntesis. Nadie sabe de él, nadie lo recordará, está fuera de la mirada de los demás ya sea dioses y mortales. (Cf. *Odisea.* V, 55, 80-100 & 101-102). Está desaparecido, invisible e ignorado. A cambio, la fémina y enamorada raptora le ofrece y entrega diversos placeres y por supuesto la inmortalidad; pero, para Odiseo quedarse con la ninfa significaría renunciar a su destino de héroe épico; y gozaría de la inmortalidad anónima, como tantos mortales humanos que se apiñan en el Hades sin haber trascendido en vida. Sin embargo, Odiseo renuncia a esa anónima existencia, prefiere renunciar a la inmortalidad.

"El episodio de Calipso supone la entrada en escena por primera vez en la historia de la literatura de lo que podría llamarse el desprecio heroico de la inmortalidad. Para los griegos de la época de Homero –sentencia Jean-Pierre VERNANT–, contrariamente a la nuestra, lo importante no era tanto vivir en ausencia de la muerte –una esperanza que les parecía absurda, al ser impropia de mortales– como la permanencia por tiempo indefinido entre los vivos, gracias a las tradiciones rememorativas, de una gloria conquistada en vida, y al precio de la vida, en el curso de una existencia en la que vida y muerte no sabrían disociarse". (Vid. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Editorial Paidós, S.A. Barcelona, 2001. p. 146).

Y a la par con este episodio relacionado con la muerte, debemos considerar que los griegos que celebraron la vida presente, tenían a *θάνατος/ Thánatos* para referirse a la muerte, junto a su hermano *ὕπνος/ sueño*, ambos terribles dioses. Sin embargo, al decir de Hesíodo, *ὕπνος* «recorre tranquilamente la tierra y los anchos lomos del mar y es dulce para los hombres», en cambio, el otro, «tiene de hierro el corazón y un alma implacable de bronce alberga en su pecho». (Cf. *Teogonía*, 760-775); pero ninguno de ellos provocaba la muerte.

La muerte, en su aspecto más horrible, tiene figura *femenina,* encarnación de lo pavoroso. Se presenta como el rostro de la Gorgona –cuya mirada convierte en piedra–, y también es *ker/ κήρ* –maligna, horrenda, execrable–, la muerte o la *Parca,*

Diógenes, en una oportunidad al ver a una mujer transportada en una litera, comentó: «La jaula no está proporcionada a la fiera»[430]; una fiera indomable que es mejor tenerla bajo vigilancia en una jaula, sin que cuente con mayor libertad de expresión y de conducirse como le parezca.

Observando en otra ocasión a una joven de bella figura que hablaba sin control y de cosas malas, le recriminó: «¿No te da vergüenza sacar de un mango de marfil una cuchilla de plomo?»[431]. Alguna vez se le preguntó: «¿Qué es malo en la vida?», él contestó escuetamente, «una mujer hermosa»; pues, ellas fácilmente atraen a los hombres y pueden despertar sus deseos e incontinencia por lo cual resultan atrapados en las redes de la irracionalidad. En otra oportunidad, al ver a una mujer aconsejando a otra mujer, dijo: «El áspid se procura el veneno de la víbora»; y, viendo a una joven aprendiendo las letras, sentenció: «Veo una espada afilándose»[432].

Comentarios de genuina cepa griega e íntimamente ligados a las apreciaciones tradicionales que sobre las féminas circulaban entre los antiguos helenos, y que supieron expresar entre otros DEMÓCRITO –a quien sus contemporáneos conocían como el «Risueño» y le habían concedido el sobrenombre de «Sabiduría»–, cuando decía: "Que la mujer no cultive el uso de la palabra, porque temible sería…La sobriedad en la palabra es un adorno para la mujer; es asimismo algo bello la sencillez del adorno…La mujer está mucho más dispuesta a tener malos pensamientos que el hombre…El peor

---

como fuerza maléfica que se abalanza sobre los mortales humanos para acabar con sus vidas, tragándoselos para que sean engullidos por esa noche donde el *destino/ μοῖρα* ha querido que vayan a desparecer. En la *Ilíada*, sobre el escudo de Aquiles, es representada *κήρ* en plena acción, «que sujetaba a un recién herido y a otro no herido, arrastraba de los pies a otro muerto en medio de la turba y llevaba a hombros un vestido enrojecido de sangre humana». (Vid. HOMERO. *Ob. cit.* 535-540). Y HESÍODO, por su parte, presenta a *κήρ* de manera más terrible, «…rechinando sus blancos dientes, las sombrías *κῆρες* de terrible mirada, tremendas, sanguinarias y espantosas, reñían por los que iban cayendo. Todas a una se lanzaban a beber la negra sangre; tan pronto como cogían a uno ya muerto o que caía recién herido, echaban sobre él al mismo tiempo sus largas uñas; y su alma bajaba al tenebroso Tártaro. Luego aquéllas, cuando saciaban su corazón de sangre humana, lo tiraban hacia atrás; y regresando, otra vez se precipitaban en el tumulto y fragor del combate». (Vid. *Escudo*, 250-259. En: *Obras y fragmentos*. p.186).

¿Podemos al final de esta exposición tener una respuesta precisa sobre la actitud de los griegos para con las mujeres? ¿Se trata de una perversa y prejuiciosa *μισογυνία*? ¿No les gustaban las mujeres? ¿Las mujeres son así de peligrosas y por qué? ¿Su particular naturaleza es por voluntad de lo divino o de la propia naturaleza? Quizá una sensata respuesta sea la siguiente: "Aunque existe una tradición misógina en el pensamiento griego, aunque además todo lo que se ha dicho y escrito sobre la pederastia o la homosexualidad griega se basa en evidencias, no es menos cierto que los griegos de la Antigüedad eran hombres como los demás –observa la autora de *La mujer en la Grecia clásica*–, y que las mujeres no eran sólo para ellos meras reproductoras necesarias para la supervivencia de la especie, sino también seres atractivos, seductores, amables, objetos de placer pero también de pasión amorosa. Tal vez Afrodita no era griega de nacimiento. No por ello se le negaba un lugar importante en el panteón de los griegos, y las cortesanas no eran las únicas en rendirle culto. Esto no quita nada a la originalidad de la condición femenina en el mundo griego; solamente invita a ser prudentes cuando se aborda un tema como éste". (*Ob. cit*. pp. 160-161). Un asunto, que por supuesto, justifica una profunda investigación –antropológica, sociológica, fisiológica, psíquica y etológica–, que excede la intención de esta nota, que una vez más, disculpara amable lector resultó un tanto extensa pero que juzgo de una información necesaria para conocer o recordar el contexto cultural en el que se desenvolvieron estos filósofos, particularmente el trágico y tradicional Diógenes de Sinope.

430 Cf. *Ibid*. VI, 52. p. 302.

431 Cf. *Ibid.* VI, 65. p. 309.

432 Cf, MARTIN GARCÍA, José. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca.* 532 & 536-537. pp. 360-361.

ultraje para un hombre, ser gobernado por una mujer…Para el hombre ser gobernado por una mujer es afrenta y menoscabo de su honor varonil"[433].

Ahora bien, de las mujeres –a juicio y decir de Diógenes–, la de mayor cuidado sería la *hetaira/ ἑταίρα* –la amiga y única mujer libre de la Atenas clásica–[434]; que, por su sensualidad y refinada preparación en brindar placer –como en su momento lo fueron Friné, Teodota, Aspasia, Pitónica, Tais, Laide, entre las más renombradas–, podía seducir y hacer perder el control a cualquier hombre[435].

Diógenes decía de ellas que «eran parecidas a un dulce envenenado», tal como lo constató en una ocasión, cuando un campeón olímpico miraba embelesado a una *hetera,* él comentó en voz alta: «Ved a un carnero furioso en la pelea que es arrastrado del dogal por una muchachuela cualquiera»[436]. Llamaba «reinas» a las prostitutas

---

433 Vid. Frs. 110, 274, 273 & 111. En: IBSCHER, Gred. *Demócrito y sus sentencias sobre educación*. t. II. U. de San Marcos, Lima, 1984. p. 494.

434 Cf. MOSSÉ, Claude. *La mujer en la Grecia clásica*. p.71. Las *hetairas* eran las únicas mujeres que salían libremente, participaban en los banquetes al lado de los hombres, incluso *«recibían en su casa»,* si tenían la suerte de ser mantenidas por un hombre poderoso. El caso más famoso es el de Aspasia de Mileto, que se convirtió en amante de Pericles y a la muerte del grande hombre de Atenas, se comprometió con el tratante de ganado Lisicles, un hombre vulgar que, gracias a ella, consiguió desempeñar cargos políticos importantes en la decadente Atenas.
"La cortesana se convierte de esta forma en el símbolo mismo de las transformaciones de la ciudad. Mujer de la calle –agrega la estudiosa parisina–, que toma parte en los banquetes, que maneja dinero, que habla a los hombres de igual a igual, no es sólo un personaje al margen de la sociedad. En ese club de hombres que resulta ser la ciudad, donde la mujer es una eterna menor, ella encarna evidentemente la inversión de los valores cívicos, la mujer libre e independiente tanto en palabras como en comportamiento; libertad e independencia adquiridas por la venta pública de su cuerpo, sin duda, pero una venta en la que, hasta cierto punto, ella sigue siendo la dueña, sobre todo cuando dispone de riqueza, que es, claramente, la base en última instancia de su libertad". (Vid. MOSSÉ, Claude. *Ob. cit.* p. 87).

435 Una detallada descripción de la condición de la hetaira o cortesana en la Grecia del siglo V y IV a. de C., nos la brinda Jenofonte que nos relata una conversación que tuvo Sócrates con Teodota –amiga de Alcibíades y que Sócrates también la frecuentaba–, una de las cortesanas más célebres de la época. Sócrates, después de contemplar su belleza, aprovechando que ella se encontraba en su casa posando para un pintor, y declararle que él y sus acompañantes eran sus *«adoradores»* y ella la *«adorada»,* confesión que encantó a la coqueta mujer, pasaron a conversar sobre el origen de su riqueza. Ella respondiendo a cada pregunta del curioso Sócrates terminó admitiendo que no tenía tierra, ni casas que alquilar, ni gente asalariada que trabaje para ella; y, que sus ingresos los obtenía «si algún amigo está dispuesto a ayudarme, ése es mi medio de vida». Luego Sócrates continúo preguntando a su desinhibida amiga cómo hacia para «atrapar» y «cazar» amigos, ella responde que no había pensado en ninguna táctica y Sócrates le dice, sí posees una red muy poderosa: tu cuerpo. "Una red muy bien entretejida, tu cuerpo –dice Sócrates de acuerdo al relato de JENOFONTE– y dentro de él un alma con la que vas aprendiendo cómo debes mirar para agradar, qué debes hacer para seducir, y cómo debes acoger agradablemente al que se interesa en serio por ti, cerrarle la puerta al que solo trata de divertirse, visitar con interés al amigo enfermo, compartir su alegría cuando ha hecho algo hermoso y agradecer con toda el alma al que se preocupa solícitamente por ti. En cuanto a besar, estoy seguro de que sabes hacerlo no sólo con ternura sino también con cariño. Que los amigos te resultan agradables, entonces estoy seguro de que los convencerás de palabra y de obra". (Vid. *Recuerdos de Sócrates*. III,11,10. p.143). Teodota, sorprendida replica que no se vale de ninguna de esas mañas, pero que hay que comportarse «con un hombre con mucha naturalidad y corrección, con buenas maneras y complacencia esa fiera es fácil de coger y resulta leal». Sócrates se permite aconsejarle que para ganar a un amigo le debe ir pidiendo cosas poco a poco hasta que se vaya acostumbrando y también saber despertar en ellos el deseo para que en el momento conveniente el placer sea más intenso. Ante estos consejos, Teodota, le pide a Sócrates para que lo «acompañe en la caza de amigos», invitación que no acepta el filósofo, burlándose de su propia falta de ocupación, dijo: "¡Ay, Teodota!, no es fácil para mí, ni mucho menos, tener tiempo disponible. Tengo un montón de asuntos particulares –añade Jenofonte– y públicos que no me dejan un momento libre. También tengo amigas que no me dejan marcharme ni de día ni de noche, porque están aprendiendo de mí filtros y encantos… ¿Por qué crees, si no, que Apolodoro, que aquí ves, y Antístenes nunca se apartan de mí? ¿Por qué crees que han venido de Tebas Cebes y Simias? Ten la seguridad de que eso no puede ocurrir sin un montón de filtros, ensalmos y torcecuellos".
Teodota, inmediatamente le solicita que le preste ese sortilegio para usarlo en él, y Sócrates le responde, «es que yo no quiero que me atraigas, sino que tú vengas hacía mí», ella le promete que irá y que le prometa que la recibirá, y Sócrates, irónica y lúdicamente responde: «Te recibiré…a no ser que tenga dentro otra más querida que tú». (Vid. *Ob. Cit*. III, 11, 17-18. p. 145). La respuesta de Sócrates, recurriendo a la fórmula usada por las cortesanas «hay otro dentro», cuando no querían recibir a alguien, denota que «interesados» en él nunca le faltarán como tampoco le sucede a una hermosa y sensual *hetaira.*

436 Cf. *Ibid.* VI, 61. p. 306.

hermosas, porque muchos hacían lo que ellas les pedían de acuerdo a sus variables caprichos[437].Y cuando Friné dedicó una estatua de oro de Afrodita en Delfos, él escribió en la base de la misma: «Don de la lujuria helénica»[438], en clara alusión a la facilidad con la que los hombres de la que no son una excepción los helenos se dejan arrastrar por sus deseos sensuales, particularmente los sexuales que son los más placenteros.

Por otro lado, Diógenes para los fines del goce sexual se mostraba partidario de la tradicional homosexualidad de acuerdo a las costumbres de la *παιδεραστία/ pederastia*, tal como lo habían vivido y practicado Zeus y Ganímedes, Apolo y Jacinto, Heracles e Iolaos, Aquiles y Patroclo, Platón y Dión, Alejandro y Hefestión, entre otros amantes legendarios.

Desde esta tradicional perspectiva, Diógenes discrepaba una vez más de Platón que pretendía normar la homosexualidad desde su *παιδεία* filosófica de *«conversión»* que llevaba a la indiferencia y alejamiento de la inquietud sensual. Por esta razón, decía el académico filósofo: si sabemos que el placer más fuerte y más vivo es el sexual y el más próximo a la locura, el *«verdadero amor»* no tendrá nada de locura e intemperancia. En el Estado que pretende fundar por ley, "un amante deberá besar al amado, estar junto a él y acariciarlo como a un hijo, con un propósito noble y si media consentimiento; pero por lo demás su relación con aquel por el cual se preocupa debe ser tal, que nunca se crea que el trato ha ido más lejos. En caso contrario, que afronte el reproche de tosquedad y del mal gusto"[439].

Y quien tiene el deseo del cuerpo por secundario porque más valora y ama el alma del otro, "considera una profanación la satisfacción del cuerpo en el cuerpo –añade el creador del *«amor platónico»*– y, dado su respeto y veneración por lo prudente, valiente, magnánimo e inteligente, querría ser siempre puro con lo que es puro del amado. El amor mezclado de ambos es éste que ahora hemos expuesto en tercer lugar"[440].

A su vez, Diógenes que reconocía la naturaleza animal del hombre y se declaraba partidario de la vida más simple y natural posible, la necesidad del vientre la satisfacía frugalmente, tanto por lo que consumía como el lugar el lugar donde lo hacía,

---

437 Cf. ESTOBEO, IV 21,15. En: MARTIN GARCÍA, José. *Ob. cit.* 545. p. 361.
438 Vid. *Ibid*.VI, 61. p. 306.
439 Vid. *República*. III, 402e-403c. p. 178.
440 Vid. *Leyes.* VIII, 837c-d. En: *Diálogos*. t. IX. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1999. p. 96.

en plena calle a la vista de todo el mundo; y, cuando alguien le reclamó por qué comía en medio del ágora, le respondió de manera pragmática y resuelta: «Es que precisamente en medio del ágora sentí hambre»[441]. Además, también realizaba en público y sin pudor alguno entre otras cosas íntimas, el defecar, bañarse y hasta masturbarse. La *«masturbación»,* una obscenidad que realizaba por ganas de provocar e ir contra las prejuiciosas ideas –como advierte y sugiere Umberto ECO–[442] y costumbres que negaban la naturaleza animal del hombre, y no como una forma hedonista de dejar discurrir libremente y sin mayor control los deseos naturales –al decir del *«libertario»* Michel ONFRAY[443]–, sin vergüenza alguna.

---

441 Vid. *Ibid.*VI, 58. p. 305.

442 Umberto Eco, comentando sobre la obscenidad y lo obsceno recordaba un pasaje de los *Ensayos* de Michel de Montaigne en el que dice: "¿Qué les ha hecho a los hombres el acto genital, tan natural, tan necesario y tan justo, para no atreverse a hablar de él sin vergüenza y para excluirlo de las conversaciones serias y ordenadas? Pronunciamos con osadía: matar, hurtar, traicionar; y lo otro, ¿no osaremos decirlo sino entre dientes? ¿Es que cuanto menos proferimos de palabra, más nos permitimos engordar el pensamiento?
Pues es gracioso que las palabras menos usuales, menos escritas y que más se callan, sean aquellas que mejor se sepan y más generalmente se conozcan". (Vid. *Ensayos Completos*. III, 5. Ediciones Cátedra. Madrid, 2014. p. 823).
Agregando, el estudioso italiano, a estas palabras las siguientes: "En efecto, el ser humano siempre se ha encontrado incómodo (al menos en la sociedad occidental) ante todo lo que se refiere a los excrementos y el sexo. Nos produce repugnancia y, por tanto, consideramos feos los excrementos (los de los demás, incluidos los de animales, mucho más que los nuestros), y en el *Malestar en la Cultura*, Freud observa que «los órganos genitales en sí mismos, cuya visión siempre es excitante, nunca son considerados bellos». Esta incomodidad se ha expresado a través del pudor, o sea, del instinto o el deber de abstenerse de exhibir, referirse a ciertas partes del cuerpo y a ciertas actividades. Naturalmente, el sentido del pudor ha ido variando según las culturas y los períodos históricos: ha habido épocas, como en la antigua Grecia o en el Renacimiento, en que la representación de los genitales no parecía repugnante sino que más bien contribuía a poner en evidencia la belleza de un cuerpo, y existen culturas en las que se exhiben públicamente los mismos atributos sin ninguna vergüenza. En cambio, en las culturas en que domina un fuerte sentido del pudor se manifiesta el gusto por su violación a través de lo opuesto al pudor, que es la obscenidad. Se pueden manifestar comportamientos obscenos por rabia o por ganas de provocar, pero muchas veces el lenguaje o el comportamiento obsceno simplemente hacen reír, basta pensar en cómo les gusta a los niños explicar o escuchar chistes sobre los excrementos". (Vid. *Historia de la fealdad*. Lumen. Barcelona, 2007. p. 131).

443 Michel Onfray se refiere a la anécdota que cuenta Dión de Prusa sobre la observación que habría hecho Diógenes en el puerto de Atenas, Sinope o Corinto de un pez –¿abadejo, barbada, raya, múj ol?– que atormentado por el deseo, se frotaba contra una piedra; y que Diógenes habría comentado: "En ese sentido, los peces demuestran tener casi más inteligencia que los hombres: cuando sienten la necesidad de eyacular, salen de su retiro y se frotan contra alguna superficie áspera. Me sorprende que los hombres no quieran gastar dinero en hacerse frotar los pies, las manos o alguna otra parte del cuerpo –ni los ricos querrían desembolsar un solo dracma con ese fin–, pero en cuanto a ese miembro en particular, hay quienes gastan más de un talento e incluso hay quienes han llegado a arriesgar la vida". (Vid. DIÓN. *Discursos*.VI. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1988. pp. 318-319). Sea cierta o no la anécdota y Onfray dice que no «estamos en el mundo de Aristóteles y no se trata de ictiología, sino de metáfora», aunque un poco forzada y muy alejada de la realidad, pues, los peces no se masturban, lo cierto es que a partir de ella el publicitado filósofo francés trata de encontrar cierta moraleja que Diógenes habría tenido en mente.
Para él, Diógenes habría tomado el ejemplo del *«pez masturbador»* para responder a las preguntas que le formulan sobre Afrodita: ¿cómo comportarse en relación con los deseos? ¿Debemos refrenarlos, contenerlos, tratar de ignorarlos? "Diógenes que vivía en consonancia con su pensamiento –afirma Michel ONFRAY–, iba tras el goce sexual cada vez que sentía el deseo. Si no encontraba prostitutas, mujeres fáciles o complacientes, siempre podía recurrir al onanismo antes que a la continencia…Antes que complacerse en el ascetismo, hacer de la resistencia al placer una ley, sentirse orgulloso de la laceración y otras mortificaciones, el cínico se vuelve hedonista al preferir la calma que ofrece el goce, más seguro que el estado en que lo deja a uno cualquier renunciamiento. Obedecer al deseo es la mejor manera de olvidarlo". (Vid. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Editorial Paidós SAICF. Buenos Aires, 2002. pp. 61-62).
Sin embargo, este mismo autor afirma en otro escrito que, "el hedonismo supone ascesis, la exige. El cinismo muestra este camino y libera a todos los que piensan obtener el placer abandonándose a sus deseos, cuando es ante todo y sobre todo dominio, control, conducción. El hedonismo obliga a ser fuerte y siente repugnancia por todas las debilidades…, el filósofo cínico invita al dominio radical de uno mismo, de sus deseos, de sus instintos y sus pulsiones…invita igualmente a una purificación de los placeres: es menester desterrar algunos, huir de ellos como de la peste…De la negación de ciertos placeres emerge otro placer, más delicado, más sutil, más denso, que sólo el filósofo puede conocer… El corpus cínico sigue siendo confuso"- (Vid. ONFRAY, Michel. *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía*, I. Editorial Anagrama, S.A. Barcelona, 2007. pp.136 & 138-139). Aunque el que parece confuso es este prolífico filósofo contemporáneo, que afirma una y otra cosa contradictoria entre sí.
En este mismo libro, en el que se dedica a presentar su *«versión»* de la filosofía queriendo mostrar la otra rama dorada del pensamiento filosófico, «la que enseña que el placer y el disfrute de la vida no van en contra de la virtud ni de la inteligencia», como si la filosofía alguna vez haya afirmado lo contrario; afirma que, no se imagina a Platón masturbándose en la plaza

Tampoco se masturbaba en público para "invitar a reflexionar en una suerte de *estética* que privilegia la desnudez de un cuerpo –como académica y desacertadamente afirma Víctor Hugo VÁSQUEZ GOMEZ– que, debido al malestar y escándalo social que suscita, toma la figura de una fealdad por sus consecuencias morales…, el cínico se convierte en un arquetipo estético cuyos gestos producen emociones violentas: rechazo, culpa y, en raros casos, admiración en los demás"[444].

Por el contrario, Diógenes que muy distante estaba de estas especulaciones filosóficas de salón y academia, decía: «¡Ojalá fuera posible frotarse también el vientre para no tener hambre!»[445]. Exclamación con la que expresaba su convicción y vivencia que era más fácil y simple satisfacer el deseo sexual que el apetito del vientre, pues, incluso se lo podía hacer consigo mismo sin recurrir a la colaboración de otro; en cambio, la satisfacción del vientre requiere ir a la búsqueda del alimento que puede estar en el mercado, la calle o la naturaleza, pero en cualquiera de los casos requiere más actividad, desplazamiento de lugar e incluso hasta la participación y colaboración de otro u otros.

Diógenes como amante de lo natural, simple y respetuoso de la naturaleza y lo *«divino»* que hay en ella, se mostraba contrariado con aquellos que no respetaban lo que ella les había otorgado como parte de su individualidad y naturaleza; por ejemplo, ser hombre o mujer. Un varón afeminado era para él alguien irrespetuoso con la naturaleza. A un muchacho demasiado acicalado que le planteaba una interrogante le dijo que le respondería, siempre y cuando, «se desnudase y mostrara si era hombre o mujer»[446]. Y

---

pública. ¿Por qué?, pues, "en una ciudad gobernada según sus buenos principios –responde y comenta el *«creativo»*, autodidacta y celebrado filósofo posmoderno–, él, que ponderaba los méritos de todas las mojigaterías posibles e imaginables, no habría dejado de meter a Diógenes en la cárcel ni de ofrecerle incluso una crátera llena de cicuta. Pues el filósofo cínico, como se sabe, ya que la anécdota ha atravesado los siglos, actuaba de esa manera en público y utilizaba su miembro como objeto filosófico. Pero no hay que asustarse, era por una buena causa: ¡edificar a los ciudadanos!". (Vid. *Ob. cit.* p.134). Pero, ¿a qué ciudadanos, buscaría edificar?, si a Diógenes no le interesaba continuar y perpetuar la cultura humana y sus formas cívicas de organización.

Ahora bien, sobre el mismo tema y persiguiendo el mismo objetivo, este *«libertario pensador»* en otro escrito, igualmente muy publicitado y de gran éxito de ventas, invita a *«masturbarse»* en público como expresión de libertad cívica y cultural, que en nada tiene que ver con la conducta provocadora, obscena y propuesta contra-cultural del *«divino»* Diógenes. "¿Por qué privarse de lo que proporciona bien y no perjudica al prójimo, o esconder lo que cada uno práctica en la intimidad de su casa? ¿Por qué no aceptar culturalmente la naturaleza y lo que esta invita a hacer, puesto que no hay que temer ningún daño? …No hay razones para el sufrimiento culpable –responde a sus preguntas el *«libertario»* francés–, para la vergüenza disimulada. El pudor es un falso valor, una virtud hipócrita, una mentira social que atormenta inútilmente el cuerpo produciendo malestar. ¿Por qué no masturbarse en el patio del instituto?". (Vid. ONFRAY, Michel. *Antimanual de filosofía. Lecciones socráticas y alternativas*. EDAF. S.L. Madrid, 2001. pp. 55-56). Por mi parte, si se me permite, agregaría, ¿por qué no masturbarse en la próxima presentación de algunos de los cientos de libros que el estudioso y *«libertario»* francés va a publicar? ¡Qué *«discursos»* y *«teorías»* se estructuran y crean hoy en día en nombre de la filosofía y de algunas de sus figuras, entre ellas Sócrates y Diógenes!

444 Vid. *El valor filosófico de la anaideia en Diógenes de Sinope*. En: *Praxís filosófica* (49), 107-128. Universidad del Valle. Facultad Humanidades. Cali, Colombia, 2019. p. 120.

445 Cf. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit.* VI, 46 & 69. pp. 300 & 311.

446 Cf. *Ibid*. VI, 46. p. 300.

en otra ocasión, fue más explícito, pues se cuenta que al ver a un muchacho afeminado, le espetó: «¿No te avergüenzas de tomar sobre ti mismo una decisión peor a la de la naturaleza? Porque ella te hizo hombre, mientras tú te fuerzas a ser mujer»[447].

También en esa línea naturalista y aceptación de la vida que en cuanto lucha y competencia resulta cruel por la imposición de los fuertes o jóvenes sobre los más débiles o ancianos, Diógenes, considera como algo completamente natural el desplazamiento de los viejos –sin mayores reconocimientos, consideraciones y homenajes– por parte de los más jóvenes, tal como sucede en el reino animal y entre los pueblos más salvajes y primitivos.

Diógenes al mostrarse irrespetuoso con los mayores de edad, ya sean padres o venerables ancianos de la comunidad, iba en contra de las tradicionales costumbres griegas, sancionadas en las famosas sentencias de los sabios de la Antigüedad, que aconsejaban en palabras de algunos de ellos: «Debes respetar a tu padre», decía Cleobulo de Lindos; «Honra al de más edad», recomendaba Quilón de Esparta y «No dudes en adular a tus padres», aleccionaba Tales de Mileto[448].

Por supuesto que el desconocimiento de estos consejos o la falta de respeto a los mismos, simplemente imposibilitan cualquier ordenamiento social, que era el verdadero fin de este filósofo anti-cultural, enemigo de cualquier orden social aunque paradójica e irónicamente haya escrito un tratado similar al de Platón titulado *República*.

Platón, por el contrario en su *República*, prescribía que el hombre más anciano debería mandar y castigar a los más jóvenes, no en vano consideraba que el filósofo gobernante debería frisar los cincuenta o más años de edad, en la plenitud de su *ἀκμή,* después de haber salido airoso de las pruebas y se hayan acreditado como los mejores en todo sentido, tanto en los hechos como en las disciplinas científicas y tengan su mirada dirigida al Bien en sí. Y sirviéndose de éste como paradigma organizar durante el resto de sus vidas, cada uno a su debido tiempo, el Estado, tomando esta tarea como algo necesario y no elegante ni menos divertido.

---

447 Vid. *Ibid*. VI, 65. p. 308.

448 Cf. Carlos GARCÍA GUAL. *Los siete sabios (y tres más).* Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1989. pp. 13-39 & 202-204.
De la importancia de las sentencias y de los beneficios del respeto hacia ellas, podemos añadir el siguiente comentario: "Muchas de estas sentencias se refieren a la vida en comunidades de vecinos y familias, a obligaciones religiosa para con los dioses –advierte Johannes ENGELS– y los difuntos o a las relaciones entre cónyuges, padres e hijos, amigos y enemigos…en definitiva, a los aspectos fundamentales del ordenamiento social de la Hélade arcaica". (Vid. *Los siete sabios de Grecia. Crítica,* S.L. Barcelona, 2012. p. 103).

Y así, "después de haber educado siempre a otros semejantes para dejarlos en su lugar como guardianes del Estado –añade el egregio director de la *Academia*–, se marcharán a la isla de los Bienaventurados, para habitar en ella. El Estado les instituirá monumentos y sacrificios públicos como a divinidades, si la Pitia lo aprueba; si no, como hombres bienaventurados y divinos"[449]. Los más jóvenes, subordinados a los mayores de edad, jamás en la *πόλις* cuidadosamente diseñada por Platón, intentarían hacer violencia contra los mayores de edad, ni los deshonrarán de ningún modo, pues, el temor y el respeto se lo impedirán. El respeto, que les impide poner la mano sobre quienes pueden ser sus padres; y el temor que salgan en protección del anciano, unos como hijos, otros como hermanos, otros como padres[450].

Sin embargo, Diógenes no solo consideraba natural el desplazamiento de los viejos por parte de los jóvenes sino que aprobaba que fuesen sacrificados e incluso comidos. Para él la práctica de la antropofagia –completamente coherente y consecuente con sus creencias y conducta anti-cultural– no era censurable, pues, decía que «no le parecía impropio comer la carne de cualquier animal. Ni siquiera le parecía impío el devorar los trozos de carne humana, como ejemplificaba con otros pueblos»[451], tal como había contado e informado HERÓDOTO en su monumental obra de *Historia*[452].

Diógenes, al aprobar y defender el canibalismo o la homofagia, una vez más se mostraba en contra y enemigo radical de la cultura humana y el refinamiento de sus costumbres, entre las que destaca la condena de la antropofagia y el canibalismo[453].

---

449 Vid. *República*. VII, 540 a-c. pp. 375-376.

450 Cf. *Ibid.* V, 465 a-c. p. 269.
Platón también añade que los crímenes contra los progenitores son de las faltas más graves que se puedan dar en la sociedad, faltas que deben ser castigadas severamente como escarmiento para los demás. (Cf. *Leyes*. X, 885a. En: *Diálogos*. t. IX. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1999. p. 186).

451 Vid. *Ibid.* VI, 73. p. 312.

452 Heródoto cuenta que los babilonios tenían por costumbre recubrir los cadáveres de miel y sus cantos fúnebres eran muy semejantes a los de Egipto. (Cf. *Historia*. I, 198. p.151). Y entre los indios tienen la siguiente costumbre: "cuando un miembro de la tribu –sea hombre o mujer– enferma, si se trata de un hombre, los hombres más allegados a él lo matan, alegando que, si dicho sujeto acaba siendo consumido por la enfermedad, sus carnes se le echan a perder. Y aunque niegue estar enfermo, ellos, sin darle crédito, acaban con él y luego se dan un banquete a su costa. Igualmente, si es una mujer quien enferma, las mujeres más estrechamente ligadas a ella hacen lo mismo que los hombres. Pues el caso es que, a quien llega a la vejez, lo inmolan y luego se dan un banquete a su costa. Pero entre ellos no son muchos los que llegan a la condición de tal, dado que previamente matan a todo el que cae enfermo". (Vid. HERÓDOTO. *Historia*. III, 99. p.318)

453 Además, no debemos olvidar que nuestra especie no siente una aversión natural hacia el consumo de carne humana, costumbre que se estableció entre las comunidades más primitivas que no sabían aprovechar la mano de obra de los capturados en acción de guerra, como esclavos, entonces el resultado predecible fue matar y comerse a los cautivos, pues, "si la mano de obra cautiva no puede producir un excedente –advierte Marvin HARRIS–, su valor es mayor como alimento que como productora de él…Los seres humanos son las criaturas más costosas y molestas de capturar y domesticar. Pero, por las razones que acabo de aducir, ¿por qué no iban a devorarse entre sí los pueblos organizados en bandas y aldeas en pie de guerra si se les presentaba la oportunidad?". (Vid. *Nuestra especie*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1995.p. 445).
Bronislaw Malinowski –fundador de la antropología social–, tuvo la increíble oportunidad en las primeras décadas del siglo XX de observar y estudiar a los aborígenes melanesios de Nueva Guinea, en sus prácticas primitivas con respecto a la muerte, descubriendo la costumbre de comerse en devoción la carne del difunto.

Por tal motivo, afirmar que «el comer al prójimo se convierte en un ejercicio filosófico para demostrar el materialismo y atomismo mal visto en la tradición filosófica» –como argumenta y sostiene Michel ONFRAY–, significa no haber entendido el sentido del filosofar del *«divino»* filósofo *«perruno»*, con el agravante de atribuirle ser partidario de un materialismo, supuestamente «mal visto en la tradición filosófica», por la oposición de Platón a las especulaciones materialistas de Demócrito, como si el egregio director de la *Academia* fuese la Filosofía[454].

Por estas razones, Diógenes sería a juicio de George BOAS, «el primitivista cultural más extremado»[455] –coincidiendo de alguna manera con Émil Cioran–, que no tenía mayor interés por la continuidad de la vida social organizada de manera refinada como la de los griegos.

Sin embargo, esta apreciación sobre Diógenes le parece a Anthony LONG, exagerada y equivocada, pues, en "las anécdotas y aforismos que se conservan –añade el erudito británico–, Diógenes no es retratado como una figura solitaria desinteresada por la vida social, como tampoco lo era Sócrates. Tampoco se ha dicho que Diógenes atacara la existencia comunitaria como tal o recomendara una vida bestial y solitaria, aunque en algunas anécdotas él mismo se describe como un mendigo vagabundo sin ciudad, hogar ni país. Si el «el primitivismo cultural» cuadra con ciertos aspectos de la

---

"Tal cosa se lleva a efecto con una repugnancia y horror extremos –anota el citado estudioso–, y generalmente es seguida por unos violentos vómitos. Al mismo tiempo se siente que es un acto supremo de reverencia, piedad y amor. Se considera, de hecho, que es un deber tan sagrado que entre los melanesios de Nueva Guinea, donde yo lo he estudiado y presenciado, se celebra aún en secreto, aunque esté severamente penalizado por el gobierno de los blancos. El embadurnamiento del cuerpo con la grasa del difunto tal como se practica en Australia y Papuasia no es quizá sino una variante de esa costumbre". (Vid. *Magia, ciencia y religión*. Editorial Artemisa, S.A. México, 1985. p. 50).

Sin embargo, con la aparición del estado la antropofagia y el canibalismo tendieron a desaparecer, puesto que los vencidos en la guerra eran obligados a pagar impuestos o servir como esclavos y así contribuir al crecimiento del estado victorioso. Empero, los aztecas fueron la excepción a esta pauta general. El estado azteca hizo del sacrificio humano y del canibalismo el principal foco de las creencias eclesiásticas y rituales. A medida que los aztecas se hicieron más poderosos, el canibalismo aumentó. Y la pregunta a resolver fue, ¿por qué? Se esbozaron varias respuestas, pero, la más convincente parece ser la siguiente: Michael Harner, en 1977, publicó un trabajo en el que sostiene que como resultado de milenios de intensificación y crecimiento de la población, las tierras altas del centro de México, habían perdido sus herbívoros domesticables y solo contaban con patos, pavos y perros sin pelo para comer; por otro lado, la fauna salvaje, como ciervos y aves acuáticas migratorias, no era suficientemente abundante, por lo que recurrieron a consumir insectos, gusanos y «pasteles de verdín», que estaban hechos de algas procedentes de la superficie del lago Texcoco. Esta carencia los habría llevado a recurrir al consumo de la carne humana en vez de la animal que era muy escasa. Así encontraron en la guerra una forma de conseguir víctimas, dar de comer a su gente y premiar las lealtades con el consumo de grandes cantidades de carne, rica en proteínas. Los testimonios de Hernán Cortés y su compañero conquistador Bernal Díaz, no dejan dudas con respecto al significado de los espantosos semblantes representados en piedra de los dioses aztecas que comían corazones humanos y bebían sangre humana, y el resto era para consumo del pueblo, fiel creyente en ellos. La receta favorita para el consumo de esta carne era un estofado condimentado con pimientos y tomates. De Sahagún afirma que ponían flores aromáticas en la carne. Los sacrificios se hacían a diario en los altares de los grandes templos erigidos en honor de los dioses Uitzilopochtli y Tlaloc o en otros templos menores de la comarca; y, el número de víctimas variaba en relación a las festividades que se celebraban en los que se podían llegar a sacrificar centenares de víctimas. Los cronistas españoles, por ejemplo, se enteraron que en el año 1487, con ocasión de la consagración de la pirámide de Tenochtitlán, cuatro filas de prisioneros de tres kilómetros de largo cada una fueron sacrificados por un equipo de verdugos que trabajaron día y noche durante cuatro jornadas. (Cf. Marvin HARRIS. *Antropología cultural.* Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2013. pp. 402-406. & *Caníbales y reyes.* Salvat Editores, S.A. Barcelona, 1986. pp. 122-140).

454 Cf. *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía* I. Editorial Anagrama, S.A. Barcelona, 2007. pp. 136-138).

455 Cf. *"Primitivism"*. En: *Dictionary of the History of Ideas*. Ed. P.H. Wiener, vol.3. Nueva York, 1973. p. 585.

filosofía de Diógenes, ésa es una categoría en exceso limitada para caracterizar su ética en general y su tipo de discurso…El cínico es convencionalmente antisocial en su desdén por los que considera convencionalismos irracionales. Nada sugiere, sin embargo, que sus principios le empujen a rechazar todas las formas de vida cooperativa"[456].

Aunque, el mismo autor reconoce contradictoriamente líneas más adelante del mismo artículo que, "el cinismo sería una mera pretensión si no estuviera acompañado de una práctica radical"[457], que es lo que hizo heroica y consecuentemente Diógenes para sorpresa e incomprensión del filósofo moderno y contemporáneo.

Y es que hoy en día, en circunstancias parecidas de crisis cultural, aunque en diferentes contextos temporales y espirituales como de *«paradigma»* de vida, tenemos muchas dificultades para tomarnos en serio las *«enseñanzas»* de los filósofos antiguos, en este caso las de Diógenes, y casi siempre se quiere ver en ellos algo más que una pretensión exorbitante e inverificable del *«sabio»* hipotético, mas no al *«sabio»* real y *«filósofo»* auténtico, ese que hace de la filosofía un *«modo de vida»* coherente, consecuente y religiosamente vivido[458].

Por este motivo quizá, no se quiere aceptar simplemente lo evidente. Pues, las anécdotas y sus escritos tal como han sido verificados y comentados a lo largo de este estudio e investigación, nos persuaden a considerar que nuestra conjetura sobre el vivir y filosofar de Diógenes –que va desde la postura del filósofo circunspecto hasta la ruptura radical con toda la cultura humana para terminar proclamándose y viviendo como *κύων*–, está bien encaminado y se ajustaría a los hechos.

---

456 Vid. LONG, Anthony. *"La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística"*. En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Los Cínicos*. pp. 60-61.

457 Vid. *Ibid.* p. 64.

458 A este respecto se pueden revisar las notas 206 del capítulo II & la 316 de este III capítulo.
Los prejuicios culturales muchas veces resultan ser un gran obstáculo para el completo entendimiento del pensar de los filósofos antiguos; pues, no es la ignorancia sobre el tema la que impide su pleno entendimiento. Por ejemplo, Anthony LONG, sabe muy bien que el filosofar de los antiguos iba a la par con su vida, de ahí la importancia de su biografía, ya que la filosofía para ellos no era meramente *«discurso»* como entre los modernos y contemporáneos. "La filosofía ética griega se supone que dice cómo ser feliz y como se debería vivir para serlo. Se considera que el filósofo está tan interesado en la felicidad como su audiencia –advierte el académico de Berkeley–, y que las razones que pueda aducir ante ésta para vivir de una determinada manera son las que él mismo cree lo bastante convincentes para actuar en consecuencia. Si Diógenes y Crates o, en este caso, Pirrón, Zenón, Arcesilao y Epicuro no hubiesen vivido vidas concordantes con su pensamiento, su filosofía hubiera quedado desacreditada". (Vid. *"La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística"*. En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Los Cínicos*. p. 64).
Sin embargo, sabiendo todo eso, ¿por qué no puede aceptar que Diógenes fue capaz de dar el paso más radical del particular *«camino»* iniciado por Sócrates y mejor enrumbado por su dilecto y circunspecto *«maestro»* Antistenes?

Finalizando la exposición de este acápite, podemos afirmar que Diógenes por espacio de treinta años como mínimo, anduvo conversando y poniendo en práctica por calles y plazas todas las apreciaciones y especulaciones filosóficas contenidas en sus escritos, entre ellos los más destacables, su pieza teatral titulada *Heracles* y su escrito político *República*, inventando las formas literarias satírica y paródica, sin precedentes clásicos.

En estas obras, él iba "troquelando con nuevo cuño lo convencional de un modo auténtico –cuenta DIÓGENES LAERCIO–, sin hacer ninguna concesión a las convenciones de la ley, sino solo a los preceptos de la naturaleza, afirmando que mantenía el mismo género de vida que Heracles, sin preferir nada a la libertad"[459].

La *ἐλευθερία* en el uso de su cuerpo y conducta –vivir en la vía pública, y realizar actos como el comer, orinar, defecar y hasta masturbarse a la vista de todos y sin vergüenza alguna–, libre de compromisos sociales en una sociedad a la que pertenece y de la que voluntariamente se excluye, por razones político-religiosas, le permite alcanzar la felicidad y la *«salvación»* anhelada.

Más aún, cuando esta *ἐλευθερία* la ejercía en su expresión más refinada, la *ἰσηγορία* o libertad en el uso del *λόγος*, el instrumento que distingue al hombre de los animales.

La *ἰσηγορία* que Diógenes utilizaba sin compromiso alguno con los demás –pues, no tenía nada que perder ni tampoco nada que ganar–, se convirtió en *παρρησία* –que consideraba *«lo más hermoso entre los hombres»*–[460], su forma habitual para dirigirse a los demás y emitir sus opiniones. Él como todo cínico, *«dice ció che pensa a tutti* –advierte Giovanni REALE–*, e anche nel modo piú caustico, senza alcuna discriminazione, sia che si tratti di un semplice uomo comune, sia che si tratti de un famoso filosofo»*[461]*;* Diógenes, se expresaba y opinaba sin *«filtro»* alguno, manteniendo eso sí el buen humor y la ironía, tal como sucedía en la comedia creada y popularizada por Aristófanes, con quien habría nacido la *παρρησία*[462].

---

459 Vid. *Ob. cit.* VI, 71. pp. 311-312.
460 Vid. *Ibid.* VI, 69. p. 310.
461 Vid. *Storia della filosofía antica*. t. III. Vita e Pensiero. Publicazioni della Universitá Cattolica. Milano, 1997. p. 30.
462 Vid. JAEGER, Werner. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. FCE. México, 1985. p. 330.

Sin embargo, en Diógenes, la *«desvergüenza»* y la *«franqueza»* con la que actuaba y hablaba, no eran un fin en sí mismo, sino que las usaba como instrumento pedagógico que tendía a arrancar de su complacencia a sus admirados y circunstanciales interlocutores. "La práctica de Diógenes trataba de que los demás fueran conscientes de las incoherencias de la vida civilizada –advierte Marie-Odile GOULET-CAZÉ–, si se le comparaba con la «vida natural», y conseguir que abandonasen su falsa vergüenza"[463].

Diógenes consideraba y afirmaba, muy seguro de sí mismo y alegre de la vida que llevaba y mantenía por muchos años que, en su particular y paradójica *πόλις*, el *πολίτης κυνικός* no solo es un *κοσμοπολίτης* sino también un hombre *ἐλεύθερος* y *αὐτόνομος,* es decir, él es el único «rey», hablando con propiedad.

Quizás por esta razón, se recuerdan las anécdotas con respecto a sus encuentros y diálogos con Filipo y Alejandro –reales o espurios–, señores y dueños del mundo griego de ese entonces, en las que él demostraría su desprecio por los reconocimientos sociales y convencionales.

Por ejemplo, cuentan que después de la batalla de Queronea, fue apresado y conducido a presencia de Filipo que le preguntó quién era, él contestó como siempre de manera atrevida: «Un observador de tu insaciable ambición», respuesta que causó fascinación en el astuto y socarrón líder macedonio que decidió dejarlo en libertad[464].

Años después, los atenienses ya sometidos al dominio y gobierno de Alejandro, decretaron honrarlo como Diónisos, Diógenes exclamó, sin disimulo alguno: «¡Y a mí hacedme Sérapis!»[465], burlándose por un lado, de la adulonería de los atenienses, y de paso de la nueva divinidad y culto que promovía Alejandro –que se dice lucía una figura antropomórfica semejante a la del pequeño y grande macedonio– para la nueva cultura que estaba creando y organizando.

A uno que elogiaba la vida que llevaba Calístenes, participando de las comodidades en la corte de Alejandro, le dijo: «No es más que un infeliz, que come y

---

463 Vid. *Introducción.* En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Los Cínicos*. p. 44.
464 Cf. *Ibid*. VI, 43. p. 298.
465 Vid. *Ibid*. VI, 63. p. 308.

cena cuando le parece bien a Alejandro»[466], destacando que no hay nada mejor que decidir y gobernarse por sí mismo.

Y esta última anécdota en referencia al encuentro de Alejandro y Diógenes, la más comentada de todas. Se dice que Alejandro se encontraba en Corinto, esperando resolver su relación con Esparta, y circunstancialmente Diógenes estaba visitando esa ciudad, ambos se encontraron en la plaza donde Diógenes había instalado su tonel de madera. Alejandro, asombrado de la forma como vivía y pensando que estaría necesitado de muchas cosas este pobre hombre, le preguntó si había algo que quisiera. «Sí –contestó Diógenes–, que te apartes un poco, pues me tapas el sol». Tiempo después, Onesícrito –discípulo de Diógenes– y almirante de Alejandro, añadió sobre ese encuentro que Alejandro comentó: «Si no fuera Alejandro, querría ser Diógenes; y el filósofo replicó, si no fuera Diógenes querría ser Alejandro»[467]. Alejandro, señor del mundo de los griegos, le preguntó: «¿No me temes?», le dijo: «¿Por qué? ¿Eres un bien o un mal?». Como él respondió: «Un bien». Añadió como conclusión: «¿Pues quién teme un bien?»[468].

Este último intercambio irónico de palabras entre Diógenes y Alejandro como el contenido de las otras anécdotas, guardarían un sentido más profundo y sutil. Tendrían que ver con el criterio y uso correcto de las palabras y los nombres, estos ¿son naturales o convencionales? Debate que se remonta a los años finales del siglo V a.de C., y en el que habrían participado Sócrates, Protágoras, Gorgias, Antístenes y lo mantendría vivo y presente Diógenes, más aún si estaba empeñado en refutar los valores y hábitos en curso.

Diógenes con respecto a sus observaciones críticas al uso impropio del lenguaje, rechazaba las designaciones de ciertos términos que no correspondían a quienes se los aplicaban; por ejemplo, ¿quién es «rey», «gobernante» o «libre» realmente?, respondía, el que de manera natural más allá de las convenciones sociales es dueño de sí mismo y no obedece a nadie más, es decir el *πολίτης κυνικός*. De tal manera que las palabras solo pertenecen a quienes merecen la descripción, tal como Sócrates había enseñado, cuando

---

466 Vid. *Ibid.* VI, 45. p. 299.

467 Cf. FOX, Robin Lane. *Alejandro Magno. Conquistador del mundo*. El Acantilado, S.A. Barcelona, 2009. p. 119. La misma anécdota la cuenta DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit*. VI, 38. p. 296.

468 Vid. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit*. VI, 68. p. 310.

decía que hablando con propiedad, se debería llamar «esclavo» al ignorante[469]; y, «político» a quien se dedica al verdadero arte de la política, es decir, a quien habla y obra con justicia[470]. Por esta razón Diógenes llamaba a los demagogos, «siervos de la masa», y a sus coronas, «eflorescencias de la fama»[471].

Y como colofón de la *«desinhibida»*, *«desvergonzada»* y *«franca»* oposición de Diógenes –que conservaba encendida la ardorosa fe y creencia en los dioses–, a las *«novedosas»* creencias y al *νόμος/ uso* vigente, siempre que tenía la oportunidad se expresaba y mostraba en contra de las mismas. Las múltiples *χρεῖαι/ anécdotas* burlescas que se han conservado sobre estos asuntos, dan cuenta de su contrariedad con respecto a la proliferación de la *superstición* y las *malas costumbres* –rituales, sacrificios, misterios, plegarias o ritos de purificación– en la celebración de las fiestas religiosas sin la *veneración/ σέβας* correspondiente, expresión indiscutible y rotunda de la grave crisis o decadencia de la cultura de la *πόλις*.

El respeto a los dioses que Diógenes profesaba se evidencia, por ejemplo, entre tantas ocasiones anecdóticas, cuando en una oportunidad que comía en un santuario, colocaron a su lado algunos panes sucios –puesto que lo veían y trataban como a un perro para que los comiera–, los cogió y los arrojó, exclamando: «en un lugar consagrado no debe entrar nada sucio»[472].

Y por respeto a los dioses y las tradiciones, se manifestaba en contra de las novedosas y absurdas costumbres impuestas; así se evidencia cuando en una oportunidad al ver a una mujer que adoraba en una postura nada decorosa, le dijo: «¿No

---

469 Cf. JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates*. I. 1, 15-16. pp. 23-24.
Jenofonte elogiando a Sócrates cuenta que siempre estaba en público. "Muy de mañana iba a los paseos y gimnasios, y cuando la plaza estaba llena, allí se le veía, y el resto del día siempre estaba donde pudiera encontrarse con más gente. Por lo general, hablaba, y los que querían podían escucharle. Nadie vio nunca ni oyó a Sócrates hacer o decir nada impío o ilícito…él siempre conversaba sobre temas humanos, examinando qué es piadoso, qué es impío, qué es bello, qué es justo, qué es injusto, qué es la sensatez, qué es ciudad, qué es hombre de Estado, qué es gobierno de hombres y qué es gobernante, y sobre cosas de ese tipo, considerando hombres de bien a quienes las conocían, mientras que a los ignorantes creía con razón se les debía llamar esclavos". (Vid. *Ob. cit*. I, 1, 10-11 & 15-16. pp. 22-23).

470 Cf. PLATÓN. *Gorgias*, 521a-e. En: *Diálogos*. t. II. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1999. pp. 136-137.
Esta intervención de Sócrates se da en el contexto de una posible acusación que le puedan hacer, cuestión que no le llamaría la atención –le comenta a su interlocutor Calicles–, pues en esta ciudad a cualquiera le puede suceder lo que sea, como ocurre en sociedades en decadentes. Y sospecha que si se acusa el que lo haga debe ser un malvado –pues ningún hombre honrado acusaría a un inocente–, incluso no sería raro que lo quieran condenar a muerte. ¿Por qué? "Creo que soy uno de los pocos atenienses –afirma Sócrates–, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer, y como no quiero emplear esas ingeniosidades que tú me aconsejas, no sabré qué decir ante un tribunal…". (Vid. *Ob. cit*. 521e. p.137).

471 Vid. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit*. VI, 41. p. 297.

472 Vid. *Ibid*. VI, 64. p. 308.

te da reparo, mujer, que haya algún dios a tu espalda, ya que todo está lleno de su presencia, y le ofrezcas un feo espectáculo?»[473].

En otra ocasión, los atenienses le insistían para que se iniciara en los misterios, pues, se había difundido la creencia y costumbre –desde inicios del siglo VI a. de C. en que Onomácrito habría interpolado líneas en la obra de Homero ajenas a las creencias griegas y que siguieron desarrollándose exitosamente gracias a Platón, creencias muy en boga en los años finales de la cultura griega e inicios del período helenístico–[474] que los *«iniciados»* ocuparían un lugar privilegiado en el Hades.

Él replicó –recordando y defendiendo las creencias tradicionales de cepa homérica– con su característica franqueza y burla correspondiente: «sería ridículo que Agesilao y Epaminondas yacieran en el fango, mientras unos cualquiera por ser iniciados vivieran en las islas de los Bienaventurados»[475]; pues, el hecho de ser

---

473 Vid. *Ibid.* VI, 37. p. 296.

474 A este respecto véase la nota 280 de este capítulo donde he dado cuenta de estas interpolaciones a la obra de Homero en torno a la historia de Heracles, que habría realizado –de acuerdo a Giorgio Colli– el adivino y sabio apolíneo Onomácrito, uno de los protagonistas de la redacción de la poesía homérica, que se completó en la época de Pisístrato. Esclarecimiento que juzgo de suma importancia para entender el sentido de la tragedia *Heracles*, escrita por Diógenes y el parangón que hace el «perruno filósofo» de su vida con la del legendario héroe trágico y representante de los auténticos valores y creencias tradicionales de la cultura griega.

475 Vid. *Ibid.* VI, 39. p. 297.
Para entender el genuino sentido de la respuesta directa, burlona y de protesta de Diógenes, considero necesario recordar que en las creencias tradicionales homéricas se menciona la existencia de los "Campos Elíseos" o la "Isla de los bienaventurados", situados en los confines de la tierra, junto al Océano –tal como aparece en la *Odisea*, donde el poeta da cuenta del paradero final de Menelao–, sobre los cuales derrama su luz un cielo eternamente risueño, lo mismo que sobre la vivienda de los dioses. Es un lugar, elegido para residencia no de las almas de los muertos, sino de los hombres cuyas almas no se han separado de su yo visible por lo que pueden vivir dichosos eternamente. (Cf. HOMERO. *Odisea*. V, 560-565). Sin embargo, no se sabe por qué Radamante –hermano de Minos e hijo de Zeus– reina en ese lugar y se le conoce como el justo; empero, los que van a morar en ese lugar privilegiado como Menelao entre otros, no son necesariamente virtuosos por lo que no se sabe qué requisito –y en los poemas homéricos no existe ni el menor rastro– hay que cumplir para merecerse dicho derecho y premio. Como tampoco lo hay con respecto a la permanencia de la psique en el cuerpo y, "por tanto, la evitación de la muerte, sólo puede ser obra de un milagro –advierte Erwin ROHDE–, de un portento, es decir, un caso excepcional, el envío a esta «tierra de promisión» es un privilegio conferido a ciertos individuos elegidos de los dioses, del que no es posible derivar ningún principio de fe de validez general. Lo que primero se le ocurre a uno es comparar esta milagrosa conservación de la vida deparada algunos mortales por los dioses, con la conservación no menos milagrosa de la conciencia de aquellos tres penitentes del Hades de que nos habla el viaje de Odiseo al reino de las sombras. Los desventurados del Erebo y los bienaventurados de los Campos Elíseos son como el anverso y reverso de la misma medalla; representan, unos y otros, excepciones que no destruyen la regla ni menoscaban, en su conjunto, la fe homérica.
Es la omnipotencia de los dioses la que infringe la ley, en uno y otro caso…La invención de los Campos Elíseos como el último refugio de la esperanza humana es obra de la inventiva poética –añade el célebre amigo de Friedrich Nietzsche–, quien adorna también estos lugares de los atractivos que los rodean, y esta creación no trata de satisfacer ninguna necesidad de orden religioso, sino, sencillamente, las necesidades, los anhelos del espíritu poético.
…Las figuras, inolvidables para cualquier lector –trazadas probablemente por la misma mano que introdujo los cambios en la historia de Heracles–, de los tres «penitentes» del Hades: la de Titio, con su gigantesco cuerpo pisoteado por dos buitres; la de Tántalo, que se muere de sed en medio de un lago y cuyas manos, en desesperado esfuerzo, jamás llegan a alcanzar las ramas de los árboles cargados de frutos, que penden sobre su cabeza; la de Sísifo, condenado a empujar eternamente, cuesta arriba, una enorme piedra que rueda continuamente cuesta abajo…En estos relatos se traspasa ya, decididamente, el límite de las ideas homéricas…
De todos modos, debemos tener en cuenta que los suplicios impuestos a los tres «penitentes» no se proponen echar por tierra la idea homérica de la inconsciencia y la nulidad de las almas-sombras, pues si así fuera no aparecerían tranquilamente en medio del poema que tiene tales ideas por premisa. No, esas figuras dejan en pie la regla, pues no representan ni tratan de representar otra cosa que una *excepción*. Claro está que no podrán representarla si hubiese alguna razón para interpretar este relato poético en el sentido de que estos tres desventurados son representantes típicos de diversas clases de vicios y de gentes viciosas, por ejemplo, de los «apetitos desenfrenados (Titio), de una glotonería insaciable (Tántalo) y de la soberbia de la inteligencia (Sísifo)». En este caso, no serían sino ejemplos de una justicia que habría que suponer extensiva a las interminables legiones de las almas maculadas con los mismos vicios". (Vid. Psique. *La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. pp.49-50 & 41-42).

«iniciado» en rituales y ceremonias formales –sin mayor convicción religiosa y piadosa–, no garantizaría un lugar en la isla de los Bienaventurados, menos a gente de escasa relevancia o un *«cualquiera»* que en nada llamarían la atención de los incomprensibles dioses olímpicos.

Empero esta anécdota y referencia a la defensa de las tradicionales creencias y costumbres homéricas por parte de Diógenes, es interpretada por Marie-Odile GOULET-CAZÉ –estudiosa del filosofar cínico–, como una burla de Diógenes ante la *«ingenuidad»* de quienes creen que por ser *«iniciados»* en los misterios –sin mérito o virtud alguna–, tendrían un lugar preferencial en el Hades[476]. Interpretación que realiza fiándose de Platón, quien en nombre de la tradición y como poeta y filósofo –tal como lo explica en el *Fedón*–, se permitió precisar el requisito indispensable para tener derecho, tras la muerte, a un lugar en la Isla de los Bienaventurados: ser *«iniciado»* en los misterios, de lo contrario, serían condenados a permanecer en el fango.

Precisión que aprovecharía Platón para asignarle un nuevo significado y sentido a la creencia y ceremonia de *«iniciación»* en los misterios, pues, de acuerdo a él, *«iniciado»* significaría ser *«virtuoso», «purificado»* y haber *«filosofado»* rectamente[477] –requisito que no cumpliría *«cualquiera»* o algunos de los *«ingenuos»*–, y por lo tanto, merecedores de marchar a la Isla de los Bienaventurados, para habitar en ella.

---

476 Cf. "*La religión y los primeros cínicos"*. (nota 80). En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Los Cínicos*. p.85.

477 Platón, como literato y filósofo, se permite retocar el sentido de la costumbre de la celebración de los misterios tradicionales pero incluyéndoles las creencias órficas, orientándolos a sus objetivos filosóficos y religiosos que tiene como eje central la creencia en la inmortalidad del alma y la realización de la utópica ciudad ideal que él teórica y cuidadosamente ha diseñado y expuesto por muchos años en los ambientes de su *Academia*.
Así, Sócrates, en el recordado, legendario y extenso diálogo que sostiene con sus más cercanos discípulos instantes antes de enfrentarse a la muerte, habría afirmado: "Y puede ser que quienes nos instituyeron los cultos mistéricos no sean individuos de poco mérito –afirma el Sócrates del *Fedón* que luce la iluminada *«máscara»* apolínea-órfica–, sino que de verdad de manera cifrada se indique desde antaño que quien llega impuro y no iniciado al Hades yacerá en el fango, pero el que llega allí purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses. Ahora bien, como dicen los de las iniciaciones, «muchos son los portadores de tirso, pero pocos los bacantes». Y éstos son, en mi opinión, no otros sino los que han filosofado rectamente. De todo eso no hay nada que yo, en lo posible, haya descuidado en mi vida, sino que por cualquier medio me esforcé en llegar a ser uno de ellos. Si me esforcé rectamente y he conseguido algo, al llegar allí lo sabremos claramente, si dios quiere, dentro de un poco según me parece". (Vid. *Ob. cit*. 69d. En: *Diálogos*. t. III. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1997. p. 50).
Y muchos años después, en la *República* da detalles de las *«iniciaciones»* y no oculta los elementos órficos –extraños las tradiciones homéricas– de los mismos que desde hacía un par de siglos se han ido introduciendo entre los griegos. Adimanto es el encargado de contar que, sacerdotes mendicantes y adivinos, acuden a las puertas de los ricos para invitarlos a celebrar sacrificios para purificarse de delitos cometidos por ellos o por sus antepasados; o bien también si quieren provocar males a otros. Proveen un fárrago de libros de Museo y de Orfeo y celebran los sacrificios de acuerdo con lo que se señala en dichos libros. A las celebraciones y sacrificios los llaman *«iniciaciones»*, "que nos libran de los males del más allá. A los que no han hecho esos sacrificios, en cambio, aguardan cosas terribles". (Cf. *Ob. cit*. II.363a-365a. En: *Diálogos*. t. IV. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1998. pp. 112-115).
Estas *«iniciaciones»* de acuerdo a Platón se harían de manera saludable y recta con la filosofía, y será el filósofo el que llegue a la meta de ser el hombre superior, guía y gobernante del Estado. "Y así, después de haber educado siempre a otros semejantes para dejarlos en su lugar como guardianes del Estado –agrega PLATÓN en labios de su amado maestro–, se marcharán a la Isla de los Bienaventurados, para habitar en ella. El Estado les instituirá monumentos y sacrificios públicos como a divinidades, si la Pitia lo aprueba; si no, como a hombres bienaventurados y divino". (Vid. *Ob. cit*. VII. 540c. p.376).

En relación a este tema relacionado con los dioses, podemos añadir que Diógenes en una oportunidad veía que unos hacían un sacrificio para tener un hijo, les dijo: «¿Y para que salga de buena condición no hacéis sacrificios?»[478],burlándose de la creencia que a cambio del «sacrificio» ofrecido obtendrían el anhelado hijo y sí así fuera, lo que habría que pedir es que nazca saludable para que sea una alegría en la casa en vez de una gran carga y causa de muchas preocupaciones para los ansiosos padres. Y cuentan que se irritaba en demasía al ver que «se sacrificara a los dioses para pedirles salud, y en el mismo sacrificio se diera una comilona contra la salud»[479], lo cual resulta ser un contrasentido evidente y vulgar.

En otra ocasión, un individuo muy supersticioso, fastidiado probablemente por las constantes mofas que recibía del rebelde filósofo, lo amenazó diciéndole: «¡Te partiré la cabeza de un golpe!», él fría y mordazmente replicó: «Y yo sólo con estornudar a la izquierda te daré escalofríos»[480], aludiendo a la muy difundida creencia supersticiosa que proceder así era un augurio funesto.

Y a quienes se angustiaban por sus «sueños», creyendo que les anunciaba algo malo, Diógenes les llamaba la atención exhortándolos a preocuparse por las cosas que hacen en el estado de «vigilia»[481], como también no hay que preocuparse de lo que pasa en el Hades, en el reino de la *«nada»,* como recomendaba la sana tradición homérica. Y en otra oportunidad, admiraba las ofertas votivas del santuario de Samotracia –dedicado a los Grandes y antiguos dioses–, y comentó irónicamente: «Serían muchas más si también los que no se salvaron hubieran dedicado las suyas»[482], en clara alusión que los seres humanos se muestran solícitos o agradecidos cuando algún provecho obtienen, pero cuando no lo obtienen o lo que es peor ya lo recibieron por lo general se muestran desagradecidos para quienes les han otorgado lo solicitado.

A su vez, se cuenta que en otra circunstancia el vendedor de fármacos Lisias le preguntó a Diógenes, si creía en los dioses, él de manera cáustica como siempre, contestó: «¿Cómo no voy a creer en ellos, cuando tengo por seguro que te detestan?»[483]; y respondió así porque con toda seguridad Diógenes consideraba que el farmacéutico,

---

478 Vid. *Ibid*. VI, 63. p. 307.
479 Vid. *Ibid*. VI, 28. p. 292.
480 Vid. *Ibid*. VI, 48. p. 301.
481 Vid. *Ibid.* VI, 43. p. 298.
482 Vid. *Ibid.* VI, 59. p. 305.
483 Vid. *Ibid*. VI, 42. p. 298.

en su afán de lucro no solo vendía fármacos sino también ofrecía la esperanza de que con ellos se podría evitar la muerte –tal como se había difundido el siglo pasado y continuaba por esos años el culto a Asclepio, como dios médico–, ese triste e ineludible final decretado por los dioses para los humanos mortales, de acuerdo a las tradicionales creencias homéricas.

También se relata que en una oportunidad que veía a los *ἱερομνήμονες/ hieromnémones* –sacerdotes y funcionarios encargados de los asuntos financieros del templo délfico y otros– llevar detenido a uno de los sacristanes por robar bienes del templo, Diógenes exclamó sarcásticamente: «Los grandes ladrones han apresado al pequeño»[484], pues, como suele suceder en sociedades enfermas la corrupción en torno al dinero también afecta a algunos sacerdotes y encargados de los servicios religiosos, quienes se aprovechan de la fe y confianza de la feligresía.

Quizás por este motivo, «no le parecía impropio llevarse cualquier cosa de un templo»; pues, por un lado, lo que pertenece a los dioses –solía decir– también le pertenecen a los hombres[485], y por otro lado, si los sacerdotes se cogen los bienes del templo por qué no lo puede hacer cualquier feligrés que participe de dicha creencia. Y por la misma razón, desengañado de la falta de respeto a los dioses por parte de los sacerdotes y cofrades dijo en una ocasión que, «las representaciones dionisíacas eran grandes espectáculos para necios»[486], de esos que no entienden de la trascendencia religiosa de la fiesta en torno a Diónisos, ya que tienen debilitada o distorsionada la debida fe como resultado del embotamiento del racionalismo y relativismo filosófico, muy en boga por esos decadentes años.

Ahora bien, el respeto y actitud positiva que Diógenes profesó hacia los dioses y las tradicionales costumbres religiosas de la cultura griega no solo se pueden demostrar con las anécdotas citadas y comentadas, sino que podemos verificarlas –a mi juicio–, si tomamos en cuenta a LUCIANO de Samósata –admirador de Diógenes y practicante *«a su manera»* del estilo de vida cínico–, quien en uno de sus exquisitos escritos titulado *Vida de Demónax o Demonacte*, nos presenta a quien fuera su maestro de juventud en su estancia en Atenas, y le rinde homenaje por considerarlo no solo un gran filósofo

---

484 Vid. *Ibid.* VI, 45. p. 299.
485 Vid. *Ibid*. VI, 73. p. 312. & Cf. VI, 37 & 72. pp. 296 & 312.
486 Vid. *Ibid.* VI, 24. p. 290.

sino un «hombre digno de mención y recuerdo», por haber vivido religiosamente en consonancia con sus creencias.

Cuenta LUCIANO que una vez le interrogaron a *Δημώναξ* acerca de qué filósofo le complacía más, dijo: «Todos son admirables, pero yo venero a Sócrates, admiro a Diógenes y amo a Aristipo»[487]. La veneración a Sócrates se justificaba por su entrega a la filosofía, despreciando todos los bienes materiales y, entregándose por entero a la libertad y a la sinceridad –al estilo de Diógenes–, vivió una existencia recta, sana e irreprochable, ganándose el aprecio tanto del pueblo llano de Atenas –pese a ser *μέτοικος*, natural de Chipre– como de las autoridades, quienes lo consideraban un ser superior, digno de admiración y respeto.

Desde esta posición Demonacte se enfrentaba a la opinión pública –en medio del ambiente decadente del siglo II. d. de C.–, *supersticiosa* y de muy *malas costumbres* con respecto a los asuntos religiosos, que lo acusaban de *«impío»* y de *«no creer»* en los dioses, cuando en realidad –al igual que Diógenes e incluso Sócrates– con sus comentarios burlones y actitudes contra-corriente y en oposición al *νόμος* vigente, manifestaba su fastidio y desazón ante la muy debilitada fe y celebración puramente formal de los ancestrales rituales religiosos[488].

---

[487] Cf. LUCIANO. *Ob. cit*. 63. En: *Obras*. t. I. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1981. p. 144.

[488] Para que se aprecie en toda su magnitud la semejanza entre *Diógenes* y *Demónax/ Δημώναξ* y el motivo de la admiración de Luciano hacia su maestro, me permitiré citar algunos pasajes del escrito del poeta helenista de origen sirio.
A de Demónax al igual que a Sócrates lo acusaron que, "nunca lo vieron hacer sacrificios, y de que era el único entre todos que no se había iniciado en los misterios de Eleusis…Respecto a no haber ofrecido jamás sacrificios a Atenea dijo: «No os extrañéis, atenienses, de que no le haya hecho sacrificios hasta ahora, por entender que ella en nada necesitaba mis sacrificios». Y respecto de los misterios, dijo que no había participado jamás en sus ritos porque, si los misterios eran malos, no habría guardado el secreto ante los no iniciados, sino que los habría apartado de los cultos; y, si eran buenos, los habría revelado a todos por filantropía. De este modo los atenienses, que ya tenían piedras en las manos para arrojarlas contra él, se serenaron y reconciliaron al punto, y a partir de aquel momento comenzaron a honrarle, respetarle y –finalmente– a admirarle; aunque al comienzo mismo de su discurso les dirigió un acre exordio: «atenienses –dijo–, ya me veis coronado; sacrificadme también ahora, ya que la primera vez no os fue aceptada la víctima». (Vid. *Ob. cit*. 11. pp. 134-135).
En una ocasión que viera a un adivino profetizando a cambio de dinero, le dijo: «No veo por qué razón exiges dinero: si eres capaz de cambiar en algo el destino, poco es lo que pides; y si todo va a ocurrir como la divinidad ha decretado, ¿qué poder tiene tu adivinación?». (Cf. *Ob. cit*. 37. p. 140). También se mostró respetuoso en relación a la condición efímera y mortal del ser humano, frente a la cual solo cabe aceptación y alegrarse mientras se viva y exista en el presente. Así en una oportunidad alguien vio en sus piernas una huella propia de los ancianos y le preguntó: «¿Qué es eso Demonacte?»; a lo que él contestó con una sonrisa: «Ya me ha mordido Caronte». (Cf. *Ob. cit*. 46. p.142). Y con el mismo temperamento burlón de Diógenes frente a interrogantes absurdas como la siguiente: «¿Cómo crees que son las cosas del Hades?», repuso: «Aguarda, y ya te escribiré desde allí». (Cf. *Ob. cit*. 43. p.141).
Anécdotas muy parecidas a las que se cuentan de Diógenes con respecto a sus creencias religiosas, en ambos casos, se mostraron firmes creyentes en las tradiciones antiguas y críticos al ambiente enfermo de su época que se expresa en la manifiesta falta de respeto a los dioses; pero, de esta crítica deducir posturas *ateas,* es faltar a los hechos y no considerar a los filósofos antiguos dentro de sus propias estructurales culturales y de cosmovisión ancladas en el *paradigma tradicional-contemplativo*. (Acerca del paradigma, amable lector puede leer la nota 206 del capítulo II).
Pero terminemos con la presentación de este «hombre digno de mención y recuerdo», de acuerdo a la versión de su grato discípulo. "Vivió casi cien años sin enfermedades, sin sufrimientos, sin molestar a nadie ni pedir nada –añade LUCIANO–, servicial para los amigos, sin tener jamás un enemigo. Tan gran afecto sentían hacia él no solo los atenienses, sino toda la Hélade, que ante su presencia se levantaban los magistrados a cederle el asiento y todos guardaban silencio. Al final, cuando ya era muy anciano, penetraba en cualquier casa sin ser invitado y comía y dormía en ella, mientras sus habitantes consideraban el hecho como la aparición de un dios, y que algún buen espíritu había penetrado en su casa…Hasta los niños le llevaban fruta,

Por lo expuesto, se puede afirmar que en todas estas anécdotas citadas y debidamente comentadas así como las referencias y alusiones de Luciano, es casi imposible encontrar alguna expresión negativa a la creencia en los dioses tradicionales –cuya fe evidentemente estaba debilitada como resultado de la crítica filosófica y había perdido su fuerza cohesiva mas no estaba apagada– y, más bien lo que es notorio es la molestia de Diógenes ante la *superstición* –que siempre suele crecer en las épocas en que decae la antigua religión–[489] y *las malas costumbres* de los «con-creyentes», ya sea sacerdotes o comunes feligreses, con respecto a los asuntos religiosos que se habían impuesto por esos años en la decadente y moribunda cultura griega.

Sin embargo, estudiosos contemporáneos del filosofar de Diógenes, haciendo gala de un arte hermenéutico muy singular y equívoco, señalan que en las expresiones y anécdotas que se cuentan y conservan de Diógenes con respecto a los dioses, estas sugieren que él "no creía en los dioses de la tradición –afirma por ejemplo, Robert BRACHT BRANHAM, filólogo clásico y académico de Berkeley y Santa Bárbara–, pero resulta difícil entender cómo hubiera podido creer en ellos…La oposición entre las burlas cínicas y la religión tradicional prosigue hasta Demónax, quien es procesado en Atenas por no unirse a los misterios, pero que se niega a tomar en serio los cargos"[490].

Pero, lo que deja de comentar lamentablemente Robert BRACHT BRANHAM es que el *δῆμος* ateniense –de acuerdo al relato de LUCIANO–, después de escuchar la defensa que hiciera de su caso *Δημώναξ* –como lo hizo Sócrates hace seis siglos atrás–, que "ya tenían piedras en las manos para arrojarlas contra él, se serenaron y reconciliaron al punto, y a partir de aquel momento comenzaron a honrarle, respetarle y –finalmente– a admirarle; aunque al comienzo mismo de su discurso les dirigió un acre

---

llamándole padre…Cuando comprendió que ya no era capaz de bastarse a sí mismo…mediante la abstinencia de todo alimento, se retiró de la vida con ánimo alegre, como siempre se había mostrado a los demás. Un poco antes de su muerte, alguien le preguntó: «¿Qué dispones acerca de tu entierro?». «No os preocupéis –dijo–; el hedor me enterrará». Aquél le replicó: «¿Cómo? ¿No es ignominioso que el cuerpo de un hombre de tu calidad quede relegado a pasto de aves y perros?». «Nada hay de particular en ello –repuso–, si una vez muerto voy a ser útil a unos seres vivos».
Mas los atenienses lo enterraron con solemnes honras públicas y le lloraron mucho tiempo. Y veneraban el banco de piedra donde solía sentarse cuando estaba cansado, y lo coronaban en su honor, considerando sagrada incluso la piedra sobre la que se sentaba. Todo el mundo fue a su entierro, y en especial los filósofos: ellos cargaron con su cuerpo y lo llevaron hasta el sepulcro". (Vid. *Ob. cit*. 64-67. pp.144-145).
Y la admiración que despertó *Δημώναξ* en la antigüedad, y que se conservó gracias al relato de Luciano, se ha prolongado en el tiempo hasta nuestros días, pues, desde el año de 1935, los astrónomos llamaron con su nombre a uno de los cráteres de la Luna, el satélite de la Tierra y el primer y único cuerpo celeste que el hombre ha empezado a visitar y explorar desde julio de 1969.

489 Cf. NILSSON, Martin. *Historia de la religiosidad griega*. Editorial Gredos, S. A. Madrid, 1953. pp. 106-114.

490 Vid.*"Invalidar la moneda en curso: La retórica de Diógenes y la invención del cinismo".* En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Los Cínicos*. p.129.

exordio: «Atenienses –dijo–, ya me veis coronado; sacrificadme también ahora, ya que la primera vez no os fue aceptada la víctima»"[491].

Por su parte, Marie-Odile GOULET-CAZÉ –reconocida estudiosa francesa y especialista en los estudios sobre los cínicos y de manera particular sobre Diógenes–, afirma en la *Introducción* al voluminoso ejemplar de estudios especializados sobre el filosofar «perruno», que los "cínicos no fueron piadosos. No sentían interés por las cuestiones religiosas, y consideraban a dios un mero punto de referencia teórico. En general, cabe decir que su actitud hacia la religión era escéptica o agnóstica…y se negaban a vivir en el temor constante a los dioses y a los castigos del Hades"[492].

¿Pero qué temor a los dioses y qué castigo podían esperar de ellos en el Hades?, si los cínicos no creían en la inmortalidad del alma –una de sus grandes y profundas discrepancias con el filosofar de Platón y que Diógenes hace de ella motivo de burla constante– y más se adherían a la creencia tradicional homérica, de que toda *alma/ ψυχή* al separarse del cuerpo va al Hades y ahí permanecerá por siempre en la condición de *εἴδωλον/* espectro o imagen. Espectro, incorpóreo, que escapa al contacto de todo lo que vive, como el *καπνὸς/ humo*[493], como una *σκιή/ sombra*[494], carente de conciencia y alejado del mundo de los vivos; es decir, una nada.

Y en el artículo que publica intitulado *La religión y los primeros cínicos,* que forma parte de la voluminosa antología citada, Marie-Odile GOULET-CAZÉ sentencia que, "a excepción de Antístenes, los cínicos no desarrollaron ninguna teoría trabada sobre el tema de la religión…Antístenes, fue el único que elaboró una teoría de los dioses y un lenguaje apropiado para hablar de ellos. En el estricto sentido de la palabra, fue el único teólogo entre los de su escuela y también, al parecer, el único del que cabe afirmar que creía en la existencia de una divinidad…e incluso, habría sido «monoteísta» aunque con ciertas restricciones, pues, para él había una estrecha relación entre «dios » y «naturaleza», y no la absoluta división entre Dios y el mundo; …que Jenófanes…ya había demolido el politeísmo y desbrozado el camino hacia un concepto monoteísta de

491 Vid. *Vida de Demonacte*. 11. En: *Obras*. t. I. pp. 134-135.
492 Vid. *Introducción.* En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Los Cínicos*. pp. 40-41.
493 Cf. *Ilíada* XXIII, 100.
494 Cf. *Odisea.* XI, 207.

la divinidad; …y, que no podemos excluir la posibilidad de que mantuviera una actitud piadosa, por más que se tratara de una piedad distinta de la usual en su época"[495].

Empero, empecemos por precisar los datos. En primer lugar, si algo no le interesó a Antístenes fue hacer Teología de lo contrario estaría igual que Platón de quien guardaba cierta distancia, entre otras cosas, por la rotunda discrepancia con respecto a este tema y quehacer filosófico. Más bien, Antístenes en este aspecto, estaría más próximo a los primeros filósofos de la época trágica de los griegos, *malgré* de lo que haya afirmado equivocadamente Werner JAEGER en su célebre escrito *The theology of the early greek philosophers*, aparecido en su primera edición en 1947 y que tiene hasta nuestros días mucha influencia como se deja ver en los comentarios de la citada estudiosa; pues, hoy en día si de algo estamos seguros es que la Teología es creación de Platón.

En segundo lugar, hablar de «monoteísmo» entre los griegos –en cualquiera de las variables o teniendo en cuenta las restricciones que se inventen– y que este se habría iniciado con Jenófanes que después de haber «demolido el politeísmo», influyó en generaciones posteriores de filósofos, y muy en particular en Antístenes, es desconocer el desenvolvimiento de la filosofía griega.

JENÓFANES, afirmaba que «existe un solo dios, el mayor entre los dioses y los hombres…»[496], por lo que no se puede hablar de «monoteísmo» en su pensar, pues este presupone la exclusión de la creencia en otros dioses; y, sostener que esta idea habría influido en Antístenes, es desconocer el entusiasmo que el precursor del cinismo tenía por las creencias tradicionales homéricas y su acercamiento a las especulaciones de Heráclito y Anáxagoras –tal como lo he señalado en el capítulo II, 3– como lo fue también su discípulo Diógenes.

Y, por último, sobre la «posible actitud piadosa» de Antístenes, debemos considerar que si a la *piedad*, la entendemos como el debido respeto para con los dioses, Antístenes la practicó aceptando y obedeciendo religiosamente lo que los dioses han

---

[495] Vid. *Ob. cit.* En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. pp. 94, 73 & 95-96.

[496] Vid. Fr. 26. En: KIRK, Geoffrey Stephen & RAVEN, John Earle. *Los filósofos presocráticos*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1981. p. 242.
A este respecto, los estudiosos anotan, "podemos concluir que Jenófanes concibió a su dios en función de la negación de las propiedades que Homero le asignó a los dioses, sin atribuirle una localización precisa, sobre todo cuando sus contemporáneos creyeron que los viejos dioses homéricos estaban necesariamente localizados en el Olimpo". (Vid. *Ob. cit*. p. 246).

decretado para los mortales humanos, de manera tradicional sin tener que recurrir a formas y expresiones particulares.

Ahora bien, sobre Diógenes en particular –la distinguida estudiosa parisina y editora de la citada publicación–, advierte que él sería un «agnóstico decidido, que de una vez por todas se había apartado del problema de la religión»; y, después de una serie de razonamientos en las que busca la mejor manera de interpretar y comentar los textos que se refieren al pensar de Diógenes con respecto a los *«dioses»* que parecen sugerir todo lo que ella supone y deduce, hace estas otras afirmaciones equívocas. Así, por ejemplo dice que, la «referencia positiva a los dioses» por parte de Diógenes, no sugiere ninguna aceptación a los mismos. Más adelante, agrega, «nada prueba, sin embargo, que Diógenes fuera un ateo declarado como tampoco que fuera piadoso…, sería una equivocación adjudicarle un ateísmo que probablemente fue invención de sus enemigos»; y, que en definitiva, «descubrimos que los dioses son insignificantes en el cinismo y que en la filosofía de Diógenes no hay lugar para las preocupaciones religiosas…no sirve a propósito alguno, e incluso es un obstáculo para la finalidad cínica del desapego»[497].

Empero, no debemos olvidar que si negamos en Diógenes una referencia positiva para con los *«dioses»* –como se esfuerza en realizar la citada estudiosa francesa y otros más–, su declarado y militante *«cosmopolitismo»* –y otros temas afines–, no se entendería en la dimensión filosófica que él lo estaba postulando, como tampoco se entendería el filosofar estoico que guarda estrecha semejanza en este aspecto con el de Antístenes y Diógenes, como considero haber demostrado en el acápite anterior.

De tal manera que por lo expuesto y argumentado, queda claro que Marie-Odile GOULET-CAZÉ, primero acepta que Diógenes creía en los dioses, y luego, pasa a afirmar que en el filosofar del atrevido y sarcástico filósofo *«perruno»,* no «había lugar para las preocupaciones religiosas»; y, que «no hay rastro de ateísmo militante en Diógenes. Todo lo más, y en gran parte como resultado de estas anécdotas, cabría referirse a un ateísmo latente o implícito»[498].

Una respuesta rica en ambigüedades y pobre en precisiones, muy propia del filosofar relativista postmoderno, con el agravante de la particular y notoria cepa

[497] Cf. *Ibid.* pp.100-101 & 109.
[498] Cf. *Ibid*. pp.73-81 & 99.

cartesiana, que pese a todos los enredos hermenéuticos, asolapados y dubitativos giros conceptuales, termina por afirmar el supuesto *«ateísmo»* que habría profesado Diógenes y otros filósofos desde el período presocrático hasta el de la helenística.

Cuánta razón tenía Martin HEIDEGGER cuando decía que, para entender en todo su alcance el filosofar de los antiguos, particularmente el de los griegos –recomendaba el autor de la *Introducción a la Metafísica*–, debemos evitar interpretarlos desde la perspectiva cristiana o moderna, o desde una mezcla pálida y desdibujada de ambas[499].

A mediados del siglo pasado, Eric Robertson DODDS se encargó de esclarecer de manera amena y profunda que los griegos, que habían llegado lejos en el juego racionalista, especulativo y teórico creando la ciencia, que parecía estar al borde del triunfo definitivo con los trabajos de Aristóteles en el *Liceo* y que se continuarían en la Alejandría de Egipto, fueron testigos de un retorno lento pero insondable a sus creencias más ancestrales e *«irracionales»* que nunca habían abandonado del todo. El *«miedo a la libertad»* y la *«vis inertiae»* mantienen en marcha las tradicionales creencias y rituales, que ningún racionalista –antiguo y contemporáneo– toman en serio y que además, permiten entender por qué entre los hombres de la antigüedad no hubo manifestaciones de *«ateísmo»*. "Los dioses se retiran, pero sus ritos siguen viviendo –sentencia el autor de *Los griegos y lo irracional*–, y nadie excepto unos pocos intelectuales se dan cuenta de que han dejado de tener significado…los dioses, quedaron en pie a través de los siglos, como una fachada familiar, estropeada pero bastante agradable, hasta que un buen día los cristianos la derrumbaron con su empuje…"[500].

Devenir que explica a su vez el por qué la filosofía helenística e incluso la del periodo imperial, dejó de valorar la verdad por sí misma y se presentó como *«camino»* de *«salvación»*, es decir, con una preocupación y fin eminentemente religioso. De ahí que MARCO AURELIO, en pleno proceso de decadencia del Imperio, presenta al filósofo como "una especie de sacerdote y ministro de los dioses"[501]. Los siguientes siglos anunciarían el triunfo definitivo del judeocristianismo y el clima intelectual de la Edad Media, que dejaría su profunda huella en la doctrina y cultura cristiana, pero que no fue creado por los cristianos. Ambiente dominado e impregnado hasta sus íntimas

499 Cf. *Ob. cit*. Editorial Gedisa, S.A. Barcelona, 1997. 135-151
500 Vid. DODDS, Eric Robertson. *Ob. Cit*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1981. p. 228.
501 Vid. *Meditaciones*. III, 4. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1985. p. 39.

fibras por la religión cristiana –como advierte Jacques LE GOFF– en donde no existe el *«librepensador»* o *«ateo»*[502].

Observaciones y sugerencias que Marie-Odile GOULET-CAZÉ parece no desconocer, pues al inicio de *La religión y los primeros cínicos*, advierte que al analizar la relación de los primeros cínicos con la religión, deben evitarse dos peligros principales. El primero, no proyectar sobre las actitudes religiosas de los cínicos nuestras ideas modernas sobre la religión y procurar situar las referencias que de los antiguos tengamos de acuerdo a su propio contexto histórico. Y en segundo lugar, tener mucho cuidado con las fuentes bibliográficas, ya que en muchos casos, nos encontraremos con autores contrarios a los cínicos, por ejemplo los epicúreos que hacen afirmaciones que no se ajustan a los hechos[503].

Sin embargo, a mi juicio, la citada estudiosa europea al igual que como muchos otros académicos contemporáneos, no pueden librarse de los prejuicios sembrados por las persuasivas palabras de Platón, «esa especie de dios –como decía CICERÓN– de los filósofos»[504], esparcidos por los neo-académicos y neo-platónicos y, posteriormente cultivados cuidadosa y dogmáticamente por el judeo-cristianismo, con respecto a la existencia del *«ateo»/ ἄθεος* y defensores del *ἀθεότης/ «ateísmo»* entre los filósofos de la antigüedad[505], bajo el supuesto que dicha postura es una clara evidencia de

---

502 Cf. *El hombre medieval*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1999. pp. 13-14. & DODDS, Eric. *Ob. cit*. pp. 231-233.

503 Cf. *Ob. cit.* En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. pp. 69-70.

504 Vid. *Sobre la naturaleza de los dioses*. II, 31. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1999. p.186.

505 Véase la nota 261 de este capítulo en la que con mayor detalle he dado cuenta del respeto que por lo *«divino»* y *«misterioso»* mostraron los primeros filósofos, y en esta otra glosa desde otra perspectiva –cuyo interés es mostrar y demostrar que fue Platón el primero que los comentó y calificó de *«ateos»*–, y dejó la versión que todos repiten hasta nuestros días. En esta glosa, se dan mayores detalles de lo expuesto en la nota aludida.
Al dar cuenta de la relación del hombre griego y sus dioses, es decir, sobre su religión, se cometen los más frecuentes y graves equívocos, siendo muy recomendable evitar muchos prejuicios y equívocos. En primer lugar, "el hecho de «creer» en los dioses por parte del griego –explica Jean-Pierre VERNANT–, no se sitúa en un plano propiamente intelectual, no intenta crear un conocimiento de lo divino, ni tiene ningún carácter doctrinal. En este sentido el terreno está libre para que se desarrollen, al margen de la religión y sin conflicto abierto con ella, formas de búsqueda y reflexión cuyo fin será precisamente establecer un saber y alcanzar la verdad en cuanto que tal. El griego, por tanto, no se encuentra, en un momento u otro, en situación de tener que elegir entre creencia y descreimiento. Cuando se honra a los dioses conforme a las más sólidas tradiciones y cuando se tiene confianza en la eficacia del culto practicado por sus antepasados y por todos los miembros de su comunidad, el fiel puede manifestar una credulidad extrema, como el supersticioso ridiculizado por Teofrasto, o bien mostrar un prudente escepticismo, como Protágoras, que considera imposible saber si los dioses existen o no y que, tocante a ellos, no se puede conocer nada, o bien mantener una completa incredulidad, como Critias, que sostiene que los dioses han sido inventados para tener sometidos a los hombres. Pero la incredulidad tampoco es descreimiento, en el sentido en que un cristiano puede dar a este término. Poner en tela de juicio, dentro de un plano intelectual, la existencia de los dioses no choca frontalmente con la *pietas* griega, con intención de arruinarla, en lo que esta tiene de esencial. No podemos imaginarnos a Critias absteniéndose de participar en las ceremonias de culto o negándose a hacer sacrificios cuando fuera necesario. ¿Se trata quizá de hipocresía? Hay que comprender que, al ser la religión inseparable de la vida cívica, excluirse equivaldría a colocarse al margen de la sociedad, a dejar de ser lo que se es. Sin embargo, hay personas que se sienten extrañas a la religión cívica y ajenas a la *polis*; su actitud no depende del mayor o menor grado de incredulidad o de escepticismo, muy al contrario, su fe y su implicación en movimientos sectarios con vocación mística, como el orfismo, es lo que las convierte en religiosa y socialmente marginadas". (Vid. *El hombre griego*. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 1982. p. 20).
Por lo expuesto, el movimiento espiritual de la sofística o la filosofía de la cultura que provocaron no tenía como objetivo enfrentar al ciudadano con sus creencias tradicionales, sino que se trataba de continuar con el juego intelectual iniciado por los jonios, pero esta vez, dedicándose a reflexionar exclusivamente sobre los asuntos humanos. Un juego "desmesurado e inútil para la vida", como lo reconoce

ARISTÓTELES. (Cf. *Ética Nicomáquea*. 1141 b. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1998. p. 278), y "peligroso", pues distancia intelectualmente al filósofo del ciudadano.

Sin embargo, el sofista, como también los otros filósofos, no dejaron de mostrarse respetuosos con las creencias tradicionales. Esto explica por qué Protágoras, al que Platón jamás lo trata sin respeto, cuando en el diálogo que lleva su nombre, para explicar el nacimiento de la cultura, no tiene ningún problema en recurrir al mito elaborado por Hesíodo. "… Ya que el hombre participó del don divino –afirma entre otras cuestiones el célebre filósofo de Abdera–, *διά τήν τοῦ θεοῦ συγγένειαν/ a causa de su parentesco con la divinidad* fue el único de los seres vivos en creer en los dioses y en tratar de fundar altares y estatuas de dioses". (Vid. PLATÓN. *Protágoras*, 322 b. En: *Diálogos*. t. I. p. 526).

Ahora bien, años después Platón, en medio del desorden y la crisis social que se vivía, buscará atribuir al relativismo, escepticismo y, particularmente agnosticismo preconizado por los sofistas –qué él cuidadosamente alterará mostrándolos como *«ateos»* e *«insensatos»*–, la causa de todos los males que padecía el mundo griego y en especial, su amada Atenas; y, por consiguiente refutarlos filosóficamente. Para tal efecto, procederá a ocuparse de los argumentos sofistas, con mucha inteligencia, sutileza, perspicacia y palabra encantadora, aparentemente tolerante y dialogante.

Así, por ejemplo, en el *Protágoras* no deja de reconocer la valía intelectual y filosófica del creador de esa revolución cultural, titulando a su escrito con el nombre del célebre filósofo natural de Abdera; reconocimiento que mantendrá en otros diálogos. Pero, en los escritos de plena madurez, el *Teeteto*, por ejemplo, Platón va a poner todo su empeño en refutar contundentemente la argumentación sofista, sin dejar de cederle constantemente la palabra imaginariamente a Protágoras y corrigiendo constantemente, de sus errores, creencias y opiniones al joven, inteligente y hermoso Teetetos, ocasional interlocutor de Sócrates. "Es que eres joven –advierte el anciano y amado maestro–, querido Teeteto. Por eso es por lo que prestas atención muy rápidamente a las declamaciones y te dejas convencer. Protágoras o cualquier otro en su lugar, en relación con todo esto, dirían lo siguiente: «Nobles jóvenes y ancianos, habláis demagógicamente, cuando os sentáis unos al lado de los otros y hacéis comparecer a los dioses, a los que yo excluyo de mis discursos y de mis escritos, sin pronunciarme sobre si existen o no. Sólo decís lo que os consienten los oídos de la multitud». (Vid. *Teeteto*.162 d-e y ss. En: *Diálogos*. t. V. pp. 217). Y culminando su citado diálogo, Platón, que ha sostenido a lo largo de más de cuarenta años, su filosofar en un *«camino»* delineado y paulatinamente precisado, afirma: "…si investigamos qué es el saber –sentencia el fundador de la Academia, tomando la *«máscara»* del venerado e inolvidable maestro–, es completamente estúpido decir que es la recta opinión acompañada del saber, ya sea de la diferencia o de cualquier otra cosa. Por tanto, Teeteto, resulta que el saber no sería ni percepción, ni opinión verdadera, ni explicación acompañada de opinión verdadera…Yo nada sé de estos conocimientos que poseen tantos grandes y admirables hombres del presente y del pasado. Sin embargo, mi madre y yo hemos recibido de Dios este arte de los partos y lo practicamos, ella, con las mujeres, y yo, con los jóvenes de noble condición y con todos aquellos en los que pueda hallarse la belleza". (Vid. *Ob. Cit.* 210 b-d. En: *Diálogos*. t. V. pp. 316-317). Belleza que solo se encuentra en los mejor *«dotados»* o *«bien nacidos»*, aquellos capaces de llegar a contemplar la *«verdad», «verdad absoluta»,* y con ella salvar a su amada e idolatrada Atenas, y por antonomasia a la *πόλις/ ciudad-estado*. (Cf. *República.* 535a-536c & 539b-541a. En: *Diálogos.* t. IV. pp.368-369 & 375-376).

Y a todo aquel que no compartiera estas ideas y creencias, Platón lo llamó *«ateo»* e *«impío»,* y de muy poca valía en la comunidad y más bien completamente perjudiciales; iniciando así el trato despreciativo y excluyente para todo aquel que discrepe con sus ideales político-religiosos. Estos *«ateos»*, consideran que "el fuego, el agua, la tierra y el aire son producto de la naturaleza y el azar y que ninguno de ellos existe por acción del arte, y, sobre la tierra, la luna y los astros, afirman que los cuerpos derivados de los primeros elementos se producen a través de esas sustancias primordiales completamente inanimadas…éstos comienzan por afirmar que los dioses son producto del arte –sentencia el *«iluminado»* filósofo–, no de la naturaleza, sino de ciertas costumbres y creencias religiosas, y que esas son diferentes según la forma en que los hombres acordaron en cada caso entre sí cuando se dieron las leyes…Todo esto, amigos, pertenece a varones que los jóvenes consideran sabios, prosistas y poetas, que dicen que lo más justo es cualquier cosa que uno imponga por medio de la violencia. De ahí les vienen los actos impíos a los hombres jóvenes, porque creen que no existen los dioses con las características que la ley ordena que es necesario concebir, y por eso suceden sus sediciones, porque esos escritores los arrastran a la vida recta según naturaleza, que consiste realmente en vivir imponiéndose a los demás y no sirviendo a otros según la ley… En efecto, ningún hombre que considere estos asuntos de una forma que no sea superficial e improvisada fue jamás de una naturaleza tan atea que no sufriera lo contrario de lo esperado por la mayoría. …Esas doctrinas fueron las que produjeron entonces mucho ateísmo y la gran dificultad de ocuparse de tales asuntos, y, además, a los poetas se les ocurrieron las burlas de asemejar a los que filosofan a vanas perras que ladran, y decir otras cosas insensatas". (Vid. *Leyes.* X, 889a-e, 890a-b & *967 a-c.* En: *Diálogos.* t. IX. pp. pp.194-196, 197 & 340-341).

Y fue Platón que con el correr de los años se convirtió en el principal referente para analizar a los filósofos que él como hemos citado ya se había encargado de resumir, reseñar y clasificar, de tal manera que los posteriores estudiosos, simplemente van a ratificar lo que Platón ya dejó sentenciado y que se respetará en los posteriores siglos como «*palabra divina*».

Así tenemos que de acuerdo a sus parámetros, CICERÓN por ejemplo, señalará que con respecto a los dioses, "Protágoras dijo que él dudaba; y, ¿qué pasa con Diágoras, a quien se le llamó *«el ateo»*, o posteriormente con Teodoro? ¿No eliminaron sin ambages la existencia de cualquier naturaleza divina? Ambos, pensaron que los dioses no existen en modo alguno…a mi me parece que también Demócrito –gran varón donde los haya y de cuyas fuentes regó Epicuro sus huertecillos– titubea en lo referente a la naturaleza de los dioses…y, en cierto sentido, niegan la existencia de los dioses, Demócrito al introducir sus representaciones y Epicuro sus imágenes". (Vid. *Sobre la naturaleza de los dioses*. I, 2, 23, 43 & II, 76. pp. 70, 118, 157 & 221).

Los romanos, menos filosóficos y tolerantes que los griegos, en el período de la decadencia de su cultura, también se la emprendieron contra los cristianos del imperio –siguiendo las enseñanzas platónicas– que, "se decían ciudadanos de un imperio que no era de este mundo –advierte Étienne GILSON, comentando el mensaje de los padres apologístas– y súbditos de un Dios que no era el emperador. Por eso les era preciso justificarse del reproche de *ateísmo*, y la apología de Atenágoras lleva la marca de esta preocupación". (Vid. *La filosofía en la Edad Media*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1989. p. 29).

Con el triunfo del judeo-cristianismo y desarrollo de la Teología cristiana, el perseguido se convertiría en perseguidor, y se radicalizará el desprecio y exclusión –bajo el apelativo de *«ateo», «libertino»* e *«inmoral»*– de todo aquel que no aceptara y participara en la creencia del Único Dios, Verdad y Camino de Salvación; cuatro siglo después, en los albores del siglo IX d. de C. se fue perfilando el nacimiento de Europa y la cultura europea, con su *Weltanschauung* de cepa judeo-cristiana.

La *«fe»*, será proclamada y entendida como fuente primera del *«conocimiento verdadero»* y de la *«Verdad»*; y, paradójicamente a lo que hizo Platón, a este conocimiento se le llamará *«creencia», «creencia verdadera»*, y a su poseedor *«creyente»* o el que *«cree»,* por supuesto, en el Único Dios, Verdad y Camino de Salvación. Quien niegue esta *«fe»,* simplemente no tiene *«fe»* o la

ha perdido, y será considerado *«no-creyente»,* y por ende, llamado y tratado despectivamente como *«ateo», «libertino»* e *«inmoral»*.

A este respecto, hay que señalar y subrayar que, Richard Reitzenstein, un gran filólogo, observó en 1927: "Hasta hace poco se consideraba una afrenta al cristianismo afirmar que en el paganismo también podía haber existido una fuerza o sentimiento religioso similar a la *«fe»*". (Vid. KERÉNYI, Karl. *La religión antigua*. Editorial Herder, S.A. Barcelona, 1999. p. 208).

El cristianismo a diferencia del platonismo, se mostrará más duro e inflexible en su trato para quienes no compartan o asuman su *«fe»,* pues, los denunciará sin *«fe»* alguna, es decir, *«descreídos»,* sin *«ideales»* o *«valores»;* trato explicable por el ingrediente particular de la *«fe»* cristiana: excluyente, intolerante y dogmática, que paradójicamente, le permitió triunfar entre las demás religiones.

Es más, y esto se debe subrayar, "pocas épocas han tenido como el Medioevo cristiano occidental de los siglos XI-XV –advierte Jacques LE GOFF– la convicción de la existencia universal y eterna de un modelo humano. En esta sociedad, dominada, impregnada hasta sus íntimas fibras por la religión cristiana, tal modelo, evidentemente, era definido por la religión y, en primer lugar, por la más alta expresión de la ciencia religiosa: la teología. Si había que excluir un tipo humano del panorama del hombre medieval era precisamente aquel de quien no cree de modo absoluto; el tipo que más tarde se llamará libertino, librepensador o ateo. Al menos hasta finales del siglo XIII…, no se encuentran en los textos más que un número insignificante de negadores de la existencia de Dios. Y en la mayor parte de estos casos uno también se puede preguntar si no se trata de una mala lectura de los textos o de extrapolaciones debidas a quienes han referido las palabras de estos originales aislados, extrapolaciones nacidas de excesos verbales, fruto de algún momento de ira o –para algún intelectual– de ebriedad conceptual…el no creyente, que se encuentra cercano a los «otros», (el judío, el infiel, el pagano), es una figura muy rara en el Medievo, que no forma ni siquiera parte de los marginados del período…". (Vid. *El hombre medieval*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1999. pp. 13-14).

Estos prejuicios sembrados por Platón y luego esparcidos, por los neo-académicos o neo-platónicos; y, cultivados cuidadosa y dogmáticamente por el judeocristianismo, a mi juicio, explicarían los grandes equívocos que se cometen al momento de analizar la relación de los griegos para con sus dioses.

Así, por ejemplo, la citada Marie-Odile GOULET-CAZÉ, en su artículo comentado hace un breve resumen histórico del filosofar antiguo para destacar la aparición de *«ateos»* y partidarios del *«ateísmo»* entre ellos; y, afirma desde el inicio que, "…con estas brevísimas alusiones a los filósofos presocráticos –milesios, Jenófanes y Heráclito–, espero haber demostrado lo bien preparado que estaba el terreno para las proclamas –*«ladridos»*– de los cínicos…Los debates religiosos del siglo V se centran en *Sobre los dioses* de Protágoras…y Eusebio en su *Praeparatio Evangelica* nos informa que la opinión sustentada por Protágoras en este pasaje era atea…Se echa de ver que el ateísmo, en el sentido que hoy le damos, estaba en condiciones de desarrollarse en aquel clima. Ateos en el sentido de *«impíos»* eran Protágoras, Aristodemo y Sócratres; y, en el sentido moderno, que niegan la existencia de los dioses, serían Diágoras de Melos y el filósofo cirenaico Teodoro, que fue maestro de Bión de Borístenes…Si examinamos las listas de los ateos que nos ha legado la antigüedad, comprobamos que Diógenes no figura en ellas. El primer catálogo, que de acuerdo con Winiarczyk se remonta al neoacadémico Clitómaco, no parece que contenga el nombre de Diógenes". (Vid. *La religión y los primeros cínicos.* En: *Ob. cit*. pp.75, 77 & 97).

Prejuicios que permiten entender que la frase, "ya que el hombre participó del don divino –afirma entre otras cuestiones el célebre filósofo de Abdera en el *Protágoras* de PLATÓN–, *διά τήν τοῦ θεοῦ συγγένειαν/ a causa de su parentesco con la divinidad* fue el único de los seres vivos en creer en los dioses y en tratar de fundar altares y estatuas de dioses", algunos editores como Adam, la considera interpolada.

Y otros más radicales, como Carlos GARCÍA GUAL, se preguntan si no la habrán incluido los cristianos, o que Platón-Protágoras, al evocar la familiaridad de los hombres con los dioses, encuentre "un posible motivo de la invención del culto religioso". (Vid. *Prometeo*: *Mito y literatura*. FCE. México, 2009. p. 137). Es decir, se duda de que el sofista haya señalado ese parentesco porque desde la perspectiva moderna-contemporánea –siguiendo las pautas señaladas por Platón y el cristianismo–, Protágoras era *«ateo»,* además que, ¡un filósofo no puede creer en poderes superiores o misteriosos!

Otro ejemplo, de esta prejuiciada perspectiva la encontramos en la versión del afamado profesor de Cambridge Geoffrey Stephen KIRK, quien afirma que "… el estadio de los mitos tuvo que desaparecer antes de que pudieran darse los primeros pasos conducentes a la filosofía, …, los mitos, más que facilitar su avance, *cierran el paso* a la filosofía. Quizá fue una suerte que, por razones que sólo podemos conjeturar remotamente, se permitiera que las funciones primarias de los mitos quedaran caducas en una fase prehistórica del desarrollo de la cultura griega o sólo se mantuvieron en pocos casos. Ya fuera eso el resultado o bien la causa del largo proceso organizativo que terminó en Hesíodo, la estructura sistemática que apareció…, culminó en la filosofía". (Vid. *La naturaleza de los mitos griegos*. Ediciones Paidós, S.A. Barcelona, 2002. p. 286).

Por su lado, el académico español Carlos GARCÍA GUAL, en una reciente publicación titulada *Historia mínima de la mitología*, sorprende por el sesgo cientificista o positivista de algunas de sus apreciaciones; por ejemplo, afirma que "frente a las explicaciones fabulosas de los mitos arcaicos, se desarrolló en la antigua Grecia una búsqueda denodada de un nuevo y más sólido tipo de saber, a partir de una teoría de la verdad que excluía o bien marginaba todas las fabulaciones mitológicas… y que… La tradición filosófica (preludio de la tradición científica europea) supone una alternativa crítica a la ingenua aceptación de los mitos, y comporta un rechazo escéptico de las creencias míticas como base de la explicación del universo. Es una actitud firme que invita a sustituir las creencias por las ideas nuevas… Los filósofos presocráticos, en la avanzadilla de la ilustración helénica, desautorizaron la sabiduría mítica, y a los mitos…". *(Vid. Ob. cit.* Turner Publicaciones, S.L. Madrid, 2014. pp. 30-35).

Apreciaciones en las que se insiste en esa frase programática que dejara Wilhelm NESTLE, en el título de su obra *Vom Mythos zum Logos/ Del Mito al Logos* (1940), y que estudios como los realizados por Jean-Pierre Vernant nos permiten superar, y, con ello, comprender mejor esa relación tan particular y armoniosa que los filósofos griegos supieron mantener entre fe y razón, entre mito y logos, entre poesía y filosofía.

Empero, del análisis que realicemos de las especulaciones y afirmaciones de los filósofos de la antigüedad, siempre nos encontraremos con una visión del hombre como una criatura misteriosa y lo más *«pavoroso de lo pavoroso»*. Un ser sujeto a fuerzas superiores que buscará controlar, obedeciendo y apoyándose en los dioses –de la manera tradicional–, o por su propia cuenta y riesgo –de la forma novedosa que crearon los griegos en el llamado periodo de la *«ilustración ateniense»*–, confiando en su *«ingeniosa»* y *«caviladora»* razón; pero, jamás negando la existencia de los *«dioses»* o simplemente lo *«misterioso» o «divino»*.

refinamiento cultural propio de personas y élites cultas[506]; pues, desde la perspectiva moderna-contemporánea, ¡un filósofo no puede creer en poderes superiores o misteriosos!

Más aún si no dejamos de tener en cuenta que desde los albores de la *Ilustración* hasta nuestros días, la mayoría de los filósofos e intelectuales dedicados a las humanidades están afanados en fomentar y difundir un *«ateísmo militante»*, siguiendo el ejemplo de Jean MESLIER –el cura de las Ardenas, fundador del *«ateísmo»* y el primero que anunció la muerte de Dios y haber emprendido la *«deconstrucción»* del cristianismo–[507]; y, obedeciendo la consigna lanzada por Michel ONFRAY, llevar a cabo una «descristianización radical de la sociedad»[508].

Finalmente y sin traba alguna de carácter religioso –alienta el anticlerical y publicitado filósofo francés–, apostar por «nuestro único bien verdadero: la vida terrena»[509], confiando plenamente en el *Homo sapiens* y teniendo la convicción que se puede ser un *«ateo»* feliz, equilibrado, moral –al decir de Richard DAWKINS en su mensaje de *«concienciación»*–, virtuoso e intelectualmente realizado[510].

Ahora bien, regresando al mundo de la antigüedad, no es nada fácil precisar en qué proporción se propagará en esa época una incredulidad general, pues, llevados por el desenfreno propio de la decadencia de la sociedad, el respeto a los dioses tiende de manera

---

506 El eminente científico contemporáneo Richard DAWKINS –y el más notable «ateo» mundial– afirma que los «ateos» en la actualidad son mucho más numerosos, sobre todo entre la élite educada, de lo que muchos creen; y, que esto es así desde el siglo XIX, cuando John Stuart Mill llegó a decir: «El mundo se sorprendería si supiera qué gran proporción de sus más brillantes próceres, incluso de aquellos que la opinión popular distingue como ejemplos de sabiduría y virtud, son completamente escépticos sobre religión». (Cf. *El espejismo de Dios*. Espasa Libros, S. L. Madrid, 2012. p. 15).

507 Cf. ONFRAY, Michael. *Los ultras de las Luces*. Anagrama. Barcelona, 2010. pp.50-63.
Jean Meslier (1664-1729), fue sacerdote católico y filósofo de la Ilustración francesa, autor de un escrito titulado *Mémories des penséés et sentiments de Jean Meslier* considerado el texto fundador del ateísmo y anticlericalismo militante en Francia y del comunitarismo anarquista, muy admirado hoy en día, entre otros por Michael Onfray que le dedica varias páginas en el escrito líneas arriba citado.
El cura MESLIER que no dejó de predicar la palabra de Cristo y sin embargo escribía en contra de ella, afirma que las creencias religiosas "fueron inventadas con fines y ardides políticos, después cultivadas y multiplicadas por falsos seductores e impostores, y recibidas ciegamente por ignorantes y, finalmente, mantenidas y autorizadas por las leyes de los príncipes y de los grandes de la tierra que se han servido de esta suerte de invenciones humanas para sujetar con más facilidad al común de los hombres y hacer de ellos todo lo que quieran"; y en la conclusión termina diciendo: "¡Pobres hombres, estáis locos! Locos por creer tan ciegamente en semejantes tonterías…Ha llegado el momento de liberarse de esta miserable esclavitud…Deseo que todos los poderosos y nobles de la Tierra sean colgados y ahorcados con las tripas de los curas". (Vid. Agustín IZQUIERDO. *Ateos clandestinos*. Valdemar. Madrid, 2003. pp. 169-170).
Y agrega, "uníos en el propósito común de liberaros del yugo odioso e insoportable de su tiránica dominación, así como de las prácticas vanas y supersticiosas de sus falsas religiones. Para eso es preciso que no haya entre vosotros más religión que la de la verdadera sensatez y la probidad de costumbres. Que no haya más religión que la del honor y la compostura, que no haya más religión que la de la franqueza y la generosidad de corazón, que no haya otra religión que la abolición completa de la tiranía y el culto supersticioso a los dioses y sus ídolos, que no haya otra religión que la de mantener justicia y la equidad por todas partes, que no haya más religión que la de desterrar completamente los errores e imposturas…Si seguís las reglas, las máximas y los preceptos de esta única y sabia religión, seréis felices ". (Vid. MESLIER, Jean. *Memoria contra la religión*. Editorial Laetoli, S. L. Pamplona, 2010. p. 694).

508 Cf. *Tratado de ateología*. Anagrama. Barcelona, 2006. p. 38.

509 Cf. *Decadencia. Vida y muerte de Occidente*. Editorial Paidós. Buenos Aires, 2018. pp. 45-61.

510 Cf. *El espejismo de Dios*. pp. 11-18.

natural a relajarse entre los seres humanos y es recurrente que aparezca la *δεισιδαιμονία/ disidemonia o superstición.*

Sin embargo, pese a las especulaciones de Diágoras, Anáxagoras y demás filósofos, que cuestionaban la injerencia de los dioses en los asuntos humanos, y que en su momento fueron objeto de procesos judiciales por *ἀσέβεια/ asebia*, sus teorías no dejaron de ser "compatibles con un mínimo de fe en los dioses; este mínimo existía y siguió existiendo en la Antigüedad hasta en sus últimas épocas…en términos generales no hubo ateísmo. Además, la fe de los griegos en sus dioses –sentencia Jacob BURCKHARDT–, que no eran figuras originales y principios éticos, sino más bien los de las pasiones humanas, y que tampoco fueron sacrosantos ni tuvieron poder sobre la Moira, no inquietaba las conciencias ordinarias y era compatible con toda avidez de placeres. ¿Para qué, pues, quitarlos?"[511].

Empero, más pueden los prejuicios hilvanados a lo largo de la historia de la filosofía desde Platón a la actualidad, que han impedido a muchos académicos ver en el *«des-mesurado»* y *«divino»* Diógenes, el último filósofo representante del filosofar y sentir trágico griego, que cual Epiménides –el sabio *«misterioso»*– y Anaximandro y Heráclito –dos de los filósofos más trágicos de la antigüedad–, se presentó ante los suyos y particularmente atenienses, luciendo de manera exclusiva la *«máscara»* de Diónisos –obedeciendo la *«voz»* del dios, multiforme–, para anunciarles lúcidamente con *«palabra»* inspirada y *«conducta»* trágica y comediante –desilusionada, desengañada, desesperanzada pero paradójicamente alegre y *«sonriente»* como los dioses– la inminente e inevitable muerte y sepultura de su magnífica cultura, la de la *πόλις*.

Diógenes al igual que el legendario Epiménides es sumamente extraordinario y *«misterioso»*, lleva en su interior los dos dioses de la sabiduría, Diónisos y Apolo; y es *«sabio»* porque sabe obedecer al dios que se muestra y exige ser *«escuchado»* y *«homenajeado»*. Hace su aparición en Atenas sin que nadie lo invite, trayéndoles la *purificación* a los orgullosos atenienses e instándoles a rendirle honores al dios de la danza, de la orgía, de la vida y de la muerte.

---

[511] Vid. *Historia de la cultura Griega*. t. III. RBA Coleccionables, S.A. Barcelona, 2005. pp. 102-103.

Diógenes, les recuerda a los atenienses –en medio del ambiente recargado de especulaciones filosóficas y sutiles razonamientos–, que nadie puede negarse a celebrar y rendir culto al dios, insensato sería y es mejor respetar el saber tradicional. "Vano saber tenemos a los ojos de los dioses. Las tradiciones de los padres –sentencia el venerable anciano Tiresias en *Las Bacantes*–, que hemos recibido antiguas como el tiempo, ninguna crítica podrá echarlas al suelo, aunque esa ciencia haya sido inventada por un sutil talento. Va a decir alguien que no respeto la vejez cuando voy a bailar tras coronar de yedra mi cabeza. Pero el dios no ha hecho distingos sobre si es el joven o es el viejo el que debe bailar: de todos quiere recibir honor común, sin excluir a nadie desea ser honrado"[512].

Y Diógenes, el asceta, al final de su recorrido entre los mortales humanos al igual que Epiménides[513], fue homenajeado por los ciudadanos ateniense con estatuas de bronce y pusieron esta inscripción: «Hasta el bronce envejece con el tiempo, pero en nada/ tu gloria la eternidad entera, Diógenes mellará. /Pues que tú solo diste lección de autosuficiencia a los mortales/ con tu vida, y mostraste el camino más ligero del vivir»[514]. Reconocimiento que expresa la veneración que los griegos sentían ante la sabiduría que indicase el *«camino»* que conduzca a la *«salvación»/ σωτηρία.*

Por otro lado, Diógenes como Anaximandro tiempo atrás, provocaba admiración y horror por el lenguaje tan directo y desinhibido que usaba –ejerciendo la *παρρησία* aprendida en las representaciones de Aristófanes– y por su teatral y dionisiaco comportamiento del cual hemos dado cuenta en el sinnúmero de *χρεῖαι* citadas y comentadas. Él en su momento, me atrevo a afirmar, encarnó y es la *mise en scene* alegórica y ritual de la doctrina de Diónisos que ya no necesita de las sutilezas del lenguaje y del refinamiento filosófico para revelarse, se muestra tal cual es, el dios de todas las contradicciones. Él es todo lo que, manifestándose en palabras, se expresa en

---

512 Vid. EURÍPIDES. *Ob. cit.* 200-209. En: *Obras*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2003. p. 194.

513 Epiménides, recordemos ha vivido, según cuenta la historia, una *«posesión»* letárgica por parte del dios, y en su sueño que duró cincuenta y siete años, y que tuvo lugar en una cueva cretense, relacionada con Diónisos, encontró a los dioses. Pero, entre ellos, contempló y conoció a una diosa de la que quizá ninguno había tenido información anteriormente: la Verdad. Hace su aparición en Atenas a solicitud del sabio Solón, quien está preocupado porque la ciudad está convulsionada por luchas fratricidas, "por procesos crueles, atormentada por oscuros presentimientos y negras supersticiones, y sus mujeres se entregan a excesos desaforados. Y de Creta, desde la mítica Cnosos –agrega y sentencia Giorgio COLLI–, ciudad de Minos y del Laberinto, viene Epiménides. Y Atenas, queda purificada: desaparecen todos los terrores, y la sabiduría es como una conquista que restaura el gozo primitivo. Pero lo más asombroso de esta narración consiste en que, con toda probabilidad, no es pura leyenda, sino verdadera historia. Y Epiménides, el asceta que vuelve a su patria con un ramo del olivo que crece en la acrópolis de Atenas, no sólo es objeto de reconocimiento por parte de la clase política, sino que recibe los honores de un ser superior. Se trata de la veneración que sentían los griegos ante la sabiduría –un rasgo que convirtió en mito su propia vida histórica–, que desbarata las habituales relaciones entre el poder y el hombre contemplativo". (Vid. *La sabiduría griega*. t. II. Editorial Trotta, S.A. Madrid, 2008. p. 15).

514 Vid. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit*. VI, 78. p. 315.

términos contradictorios, pues, muchas son sus figuras y manifestaciones. "Diónisos es lo imposible, lo absurdo –señala Giorgio COLLI–, que se convierte en realidad con su mera presencia. Diónisos es vida y muerte, alegría y tristeza, éxtasis y congoja, benevolencia y crueldad, cazador y presa, toro y cordero, macho y hembra, deseo y desasimiento, juego y violencia"[515].

Anaximandro, recordemos –para que la similitud sea más evidente–, en el inició de la filosofía, era un personaje que producía estremecimiento, pues hablaba a los hombres directamente, en tono de provocación y para lograrlo, asumía una actitud teatral; y se dice que practicaba la alucinación de la tragedia. Se presentaba en público vestido con hábitos hieráticos, como el que contempla lo que nadie puede ver, pero, tampoco nadie puede saber a ciencia cierta si él ve realmente lo que dice que ve. Detrás de la enigmática figura de Anaximandro aparecen, los dos dioses, separados y unidos al mismo tiempo. Cuando desarrolla el *λόγος* misterioso y oscuro –al decir que *τὸ ἄπειρον* es *ἀρχή* de todo lo existente– se manifiesta Apolo, y cuando viste y se conduce teatralmente aparece el otro dios, Diónisos[516].

Y ¿en qué consistiría la sabiduría del egregio jonio? Pues bien podría ser una *«máscara»* de la arrogancia a través de la invención del *λόγος*, que discretamente sin levantar sospecha estaría profanando el misterio. El filósofo, "al tiempo que introduce lo inexpresable en un discurso profano que ratifica su carácter críptico –advierte y recuerda Giorgio COLLI–, obliga a todos a aceptar el más allá del ser como norma intangible. Su actitud prepotente en un contexto prohibido significa el triunfo de su teatralidad…Jamás se había formulado de un modo tan sutil la futilidad de la vida

---

515 Vid. *La sabiduría griega*. t. I. Editorial Trotta, SA. Madrid, 1995. p. 15.

516 Quizás sea conveniente –para ampliar y profundizar en la similitud entre el pensar de Anaximandro y Diógenes–, recordar las palabras que le dedica Friedrich NIETZSCHE al pensar del filósofo jonio, a quien considera un verdadero filósofo que escribe en un estilo lapidario –en tanto las imposiciones ajenas no le roben la imparcialidad–, propio del que es portador de sublimes contemplaciones. "El pensamiento y su forma son piedras miliares –sentencia el autor de *La filosofía en la época trágica de los griegos*– en la senda que conduce a la más grande sabiduría. Con esa profundidad lapidaria afirmó Anaximandro en cierta ocasión: *«De donde se generan las cosas, hacía allí se produce también la destrucción, según la necesidad; pues esas cosas tienen que expiar sus culpas y ser juzgadas por sus iniquidades en conformidad al orden del tiempo».* Misteriosa sentencia de un verdadero pesimista, fórmula oracular esculpida en el albor de la filosofía griega, ¿cómo te interpretaremos? …Anaximandro huyó de ese mundo de injusticia e iniquidad, del impúdico abandono de la unidad originario de las cosas, a una fortaleza metafísica. Asomándose desde allí, dejar vagar muy lejos su mirada, y tras un reposado silencio, se dirige finalmente a todos los seres preguntándoles: «¿Qué hay de valor en vuestra existencia? ...Y si acaso no posee nada de valor ¿para qué existís? Por vuestra culpa, creo yo, erráis en esta existencia. Con la muerte habréis de expiarla. Mirad cómo vuestra tierra se marchita; se vacían y secan los mares; los fósiles que encontráis en lo alto de los montes os enseñan hace ya cuánto tiempo se secaron; ahora mismo, ya el fuego destruye vuestro mundo y al fin consumirá entre el vapor y el humo. Pero una y otra vez habrá de surgir de nuevo otro mundo como éste, uno donde sólo existe lo efímero. ¿Quién será capaz de liberaros de la maldición del devenir?»…La constelación de las cosas fue hecha una vez, y de tal modo que no cabe concebirse un cese de aquel proceso mediante el cual los seres particulares surgen sin cesar del seno de «lo indeterminado». Aquí se detiene Anaximandro; es decir, se queda en la profundidad de las sombras que, como fantasmas gigantescos, se ciernen sobre la cumbre de tal concepción del mundo. Cuanto más queremos llegar a la solución del problema –cómo es posible que por mediación de la caída de lo determinado surja de lo indeterminado, la temporalidad surja de la eternidad, surja de la justicia la injusticia–, tanto más oscura se vuelve la noche que lo circunda". (Vid. *Ob. cit.* Valdemar. Madrid, 1999. pp. 51, 54 & 56).

individual, es decir, la doctrina de Diónisos; y nunca más se formulará de esa manera. El sabio es la boca de Diónisos cuando afirma –con referencia claramente eleusiana– que «las cosas de donde» *y* «las cosas hacia donde» son aquellas de las que deriva toda contradicción y en las que toda contradicción se resuelve"[517].

Ahora bien, la semejanza de Diógenes con Heráclito radica en que también anduvo su *«camino»* solo y tampoco esperó el aplauso de un *«público»*, como suele suceder con los auténticos filósofos; y, su desprecio al presente y lo inmediato es algo intrínseco a la esencia de la verdadera y grande naturaleza filosófica. Sin embargo, Diógenes pese a andar solo no se convirtió en un *«eremita»* y *«misántropo»* como el célebre efesio. Las calles, las plazas y los mercados eran sus sitios predilectos para hablarles y presentar sus *«danzas»* dionisiacas a los sorprendidos griegos –especialmente atenienses– amantes como ninguna otra comunidad del diálogo y el teatro.

Tanto a Heráclito como a Diógenes, no les arrebata ningún sentimiento prepotente de compasión, ni tampoco los conmociona deseo alguno de ayudar, de salvar o liberar a los demás –aunque Heráclito siendo joven habría intentado ayudar a sus conciudadanos–, sus preocupaciones e intereses son completamente individualistas, pues, cada uno de ellos sigue su *«propio camino»* y busca su individual *«salvación»*.

Heráclito desde la *decepción* –alguna vez ya maduro dijo: «son muy pocos los que realmente valen» y remotas las posibilidades de superar la crisis[518]– y, Diógenes desde la *resignación* siendo plenamente consciente y lúcido que es Diónisos quien exige ser festejado –pues, cuando llega el momento báquico, lo sabio es embriagarse; permanecer sobrio es locura y recomendar tal cosa es *βλασφημία*– aunque eso signifique para los mortales griegos, el reconocimiento del ocaso de su grandiosa y efímera cultura.

---

[517] Vid. *La sabiduría griega*. t. II. pp. 32 & 34.

[518] Por lo que sabemos Heráclito, situado en medio de la primera crisis del mundo griego, la llamada *«revolución jónica»*, en un principio habría querido contribuir a la superación de la crisis confiando en los jóvenes de su ciudad, por lo que habría dicho: "Los habitantes de Éfeso, concretamente los adultos, deberían ahorcarse y dejar la ciudad en manos de imberbes, por haber expulsado a Ermodoro, que valía más que todos ellos juntos, y del que decían: Entre nosotros no debe sobresalir ningún individuo aislado; y si eso sucede, que sea en otro lugar y que sobresalga en medio de otros". A estos jóvenes él habría instruido para que vivan sensatamente, pero llegados a la madurez se comportaron igual que los mayores a quienes Heráclito había pedido que se ahorcasen. Decepcionado de esta experiencia, se retira a la más absoluta soledad, y en esas circunstancias habría escrito los siguientes textos: "¿Cuál es, realmente, su capacidad mental y su percepción sensitiva? Se fían de cantantes populares y siguen al vulgo como maestro, porque son incapaces de percibir que la mayoría son de poco fuste, mientras que son muy escasos los que valen realmente" (A117) pp. 104-105. "Ciudadanos de Éfeso, ojalá no mengüe vuestra riqueza, no sea que quede demostrada vuestra vulgaridad" (A109) pp.98-99. "La humana disposición no tiene un verdadero juicio; la divina, en cambio, sí lo tiene" (Fr. 78. p.273).

Por esta razón, estos dos singulares y *des-mesurados* filósofos, no necesitaban a los hombres, ni siquiera para su conocimiento; no les importaba lo que habían dicho los anteriores –los hombres *«históricos»* y si Diógenes se ocupó de Platón fue quizás por influencia de Antístenes, con quien convivió por lo menos diez años–, ellos hablaban con desprecio de tales coleccionistas de preguntas y respuestas circunscritas al efímero presente. De ahí que Heráclito dijera: «Anduve buscándome a mí mismo»[519] y Diógenes suscribiría lo que en alguna oportunidad respondió su viejo maestro cuándo le preguntaron que había sacado de la filosofía: «El ser capaz de hablar conmigo mismo»[520]. Respuestas y actitudes que los conectan íntimamente con el precepto délfico *«Conócete a ti mismo»* que ellos supieron *«escuchar», «obedecer»* y *«vivir»,* aunque Diógenes de manera radical y feroz.

Diógenes y Heráclito, tuvieron experiencias muy importantes y singulares con los niños, pues, ellos en alguna oportunidad los instruyeron con su comportamiento ayudándolos a encontrar la *«verdad»,* y su *«camino»*. Heráclito, se dice que en una ocasión prestó atención al juego de unos niños bulliciosos, y "concibió algo en lo que jamás pensó hombre alguno –advierte Friedrich NIETZSCHE– contemplando la misma escena: en el juego del gran niño cósmico, en el juego de Zeus"[521]; lo *«divino»* y *«misterioso»* en su expresión destructiva, la dionisíaca que a la vez engendra vida y orden, por su lado apolíneo.

El cosmos, la vida, el existir humano, las culturas, todo es efímero y está sujeto al mismo ciclo eterno del nacer y perecer, del caos al orden, del predominio de lo dionisíaco a la prevalencia de lo apolíneo y así sucesivamente, por siempre. Un regenerarse y un perecer, un construir y destruir sin dirección ni intención moral alguna, sumidos en eterna e intacta inocencia, solo comparable en este mundo al quehacer del artista y el juego del niño[522].

---

519 Vid. KIRK, Geoffrey Stephen & RAVEN, John Earle. *Los filósofos presocráticos.* Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1981. Fr. 101. p. 300.

520 Vid. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit*. VI. 6. p. 281.

521 Vid. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. p.74.
Nietzsche alude al Fr.52 de Heráclito: "El tiempo vital es un niño que juega tirando los dados; el reino de un niño". (Vid. CORNAVACA, Ramón. *Filósofos presocráticos. Fragmentos* I. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, 2008. pp.220-221), o esta otra versión de Giorgio COLLI: "La vida es un niño que se divierte moviendo las fichas por el tablero; es el reino del niño". (Vid. *La sabiduría griega*. t.III. (A18). Editorial Trotta, S.A. Madrid, 2010. pp. 32-33).

522 Friedrich NIETZSCHE, considera que Heráclito fue más allá que Anaximandro y se mostró más enérgico; para él "Heráclito exclama: «No veo más que devenir. ¡No os dejéis engañar! Depende de la cortedad de vuestra vista y no de la esencia de las cosas –añade el filósofo de Basilea– que creáis ver tierra firme en medio del mar del devenir y el perecer. Usáis los nombres de las cosas como si éstas gozaran de duración permanente: pero incluso la corriente en la que os bañáis por segunda vez, ya no es la misma en la que os bañasteis la vez anterior». Heráclito posee como patrimonio propio y soberano una fuerza extraordinaria

Del juego del *«niño»* caprichoso e irresponsable, Homero se valió para graficar el vivir de los dioses olímpicos, que se la pasaban jugando irresponsablemente como unos niños. Así, por ejemplo, Apolo, "iba con la muy venerable égida y demolía el muro de los aqueos/ con gran facilidad –cuenta el poeta–, como la arena junto al mar un niño/ cuando, nada más fabricar con ella pueriles juguetes,/ vuelve en su juego a desbaratarlos con las manos y los pies"[523].

Heráclito, en su momento retomó la metáfora del *«niño»* creada por el poeta *«educador de la Hélade»* y siglo después, el filósofo-poeta que canta a la *Vida* y a sus fuerzas, le añadirá genialmente la metáfora del *«artista»*. Él que indudablemente era un artista, un *poeta «inspirado»* y el más importante *δυθυραμβοποιός* –gracias a su dominio del legado clásico y su profunda sapiencia–, que supo desenterrar el viejo pacto sagrado entre Apolo y Diónisos, descifrar sus cláusulas e interpretar su sentido[524]; interpretación insuperable que no queda más que citar en algunas de sus líneas más relevantes, como haré a continuación.

"Del mismo modo que juega el artista y juega el niño –sentencia Friedrich NIETZSCHE comentando el filosofar de Heráclito–, lo hace el fuego, siempre vivo y eterno; también el construye y destruye inocentemente; y ese juego lo juega el eón consigo mismo. Metamorfoseándose en agua y en tierra, lo mismo que un niño construye castillos de arena junto al mar, el fuego eterno construye y destruye y de época en época el juego comienza de nuevo. Un instante de saciedad; luego, otra vez le acomete la necesidad tal y como el artista le oprime y le obliga el deseo de crear…es el ánimo incesante de jugar el que da vida nuevamente a los mundos. El niño se cansa de su juguete y lo arroja de su lado o de inmediato lo toma de nuevo y vuelve a jugar con

---

de representación intuitiva; …esto es, se expresa con intrepidez, con indiferencia y casi con acritud contra la razón, y parece sentir un gozo especial cuando puede contradecirla arguyendo una verdad intuitiva cualquiera. Esto es lo que logra con afirmaciones como: «todo contiene en sí mismo, desde siempre, a su contrario», tan desconsideradamente que Aristóteles acusó a Heráclito ante el tribunal de la razón del mayor de los crímenes al haber atentado contra el principio de contradicción…El devenir eterno y único, la absoluta indeterminabilidad de todo lo real, que constantemente actúa *es,* como enseña Heráclito, es una idea terrible y sobrecogedora cuyo influjo puede compararse a la sensación que se experimenta durante un terremoto de perder la fe en la solidez de la tierra. Se necesita poseer una fortaleza extraordinaria para transformar este hecho en su contrario, esto es, en un sentimiento de lo sublime, de asombro feliz. Esto logró Heráclito al observar el proceso vital del nacimiento y la muerte de los seres y concebirlo como una forma de polaridad, como la escisión de una fuerza dividida en dos actividades cualitativamente diversas, aunque opuestas, tendentes asimismo a una reunificación…De la lucha de los contrarios surge el devenir; una determinada cualidad que aparentemente se establece como duradera no es sino la manifestación momentánea de la prevalencia casual de uno de los luchadores sobre el otro; mas no por ello finaliza el combate: continúa sin cesar durante toda la eternidad. Todo sucede conforme a su ley, y es a través de él como se manifiesta la justicia eterna. Esta idea, emanada de las fuentes más puras de donde surgen las creaturas del helenismo, que contempla el combate, la lucha de los contrarios, como el dominio continuo de una justicia unitaria y rigurosa, ligada a leyes eternas, es magnífica. Sólo un griego habría sido capaz de apropiársela para cimentar una cosmodicea. (Vid. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. pp. 58 & 60-61).

523 Vid. *Ilíada.* XV, 360-385. Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1995. p. 297.

524 Cf. BOBBIO, Fernando. *De El nacimiento de la tragedia a la tragedia del colapso*. En: *Escritura y Pensamiento*. Año III. N 6. Revista del Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Facultad de Letras de la U. de San Marcos. Lima, 2000. p. 21.

él, según le dicta su libre capricho. Mas en cuanto construye, no lo hace a ciegas, sino que ensambla, adapta y edifica conforme a leyes, siguiendo un patrón, y conforme a un orden íntimo"[525].

A Diógenes por su parte, los niños le habrían indicado e impulsado en la decisión más importante de su vida: tomar el *«camino»* hacia la vida sencilla y natural –tan pronto murió su circunspecto y amado maestro– como la de los animales –por ejemplo, la del ratón del cual también aprendió–, renunciando absolutamente a cualquier posesión por mínima que sea.

A este respecto, cuentan que Diógenes, después de observar que un niño bebía recogiendo el agua con sus manos, se deshizo de la copa que cargaba en su zurrón, diciendo: «Un niño me ha aventajado en sencillez»; y, otro niño en otra ocasión le habría enseñado a prescindir del plato y recoger la comida, por ejemplo, las lentejas en la corteza cóncava del pan[526].

Además tenemos esta otra coincidencia, Diógenes y Heráclito fueron sumamente críticos con la superstición –esa absurda práctica que se difunde en épocas de crisis y debilitamiento de la fe tradicional–, de la cual se burlaron constantemente. De las observaciones y críticas de Diógenes hemos realizado varias referencias en líneas anteriores, más bien de Heráclito voy a citar un par de sentencias en las que se nota la afinidad entre ambos *«des-mesurados»* mortales. "Vanamente se purifican de los delitos de sangre manchándose con sangre –decía el filósofo *σκοτεινός*–, como si el que se ha metido en el barro pretendiera limpiarse con barro. Loco le parecería al que le viera intentando hacer esto. Dirigen también súplicas a estas estatuas como si se pudiera conversar con las cosas, sin conocer la verdadera naturaleza de los dioses ni de los héroes…Los misterios practicados entre los hombres son celebrados impíamente"[527].

Y lo más delicado, profundo y misterioso, Diógenes y Heráclito se tomaron muy en serio lo que *«escucharon»* del oráculo, una sabiduría inmortal digna de ser eternamente interpretada y de innegable importancia para todos los mortales sin interesar las circunstancias temporales e históricas. "Aunque sus vaticinios se enuncien –añade Friedrich NIETZSCHE comentando el Fr. 92 de Heráclito– «sin sonrisas, sin

---

525 Vid. *La filosofía en la época trágica de los griegos.* p. 68.
526 Cf. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit*. VI. 22 & 37. pp. 289 & 295-296.
527 Vid. KIRK, Geoffrey Stephen & RAVEN, John Earle. *Ob. cit.* Frs. 5 & 14. p.298.

ornamentos ni sahumerios», y más bien, con «boca delirante», deberán incidir en los milenios venideros…Aquello que él observó: la doctrina de la ley del devenir y del juego en la necesidad debe ser, a partir de ahora, contemplada eternamente: Heráclito ha alzado el telón de tan inmenso espectáculo"[528].

Diógenes, añadiría, mostró a los griegos y a las posteriores generaciones de humanos mortales, el espectáculo báquico del devenir, que encierra un precioso saber inaccesible –como lo expresaría EURÍPIDES en su enigmática tragedia– a los «no iniciados en los misterios» y el dios «aborrece» al impío, incapaz de «ver a la divinidad a causa de su impiedad»[529].

Advertencia que también «escuchó» un par de siglos atrás Heráclito –«*ἀλλὰ τῶν μὲν θείων τὰ πολλά καθ' Ἡράκλειτον, ἀπιστίηι διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι*»/ *«Pero la mayoría de las cosas divinas no se conocen; según Heráclito, (se nos) escapan por (nuestra) incredulidad»*[530]*–.* Incredulidad y falta de fe que al dios molesta e irrita, por lo que decidió en la persona de Penteo –y en palabra «inspirada» del anciano y venerable poeta–, enrostrar con toda franqueza nuestra mísera condición mortal: «No conoces el momento que vives, lo que estás haciendo ni quién eres»[531].

Ahora bien, en la decadente Atenas de esos años, PLATÓN –luciendo la *«máscara»* de Sócrates–, disertaba entre sus selectos y *«conversos»* jóvenes aristocráticos, diciéndoles que "si algo se salva y llega a ser como se debe, en la actual constitución de la organización política, no hablarás mal si dices que se salva por una intervención divina"[532], y esa divinidad era la apolínea.

DIÓGENES, en cambio, sin dejar de conocer y reconocer todo lo que sucedía a su alrededor y no hacer todo lo posible para ignorar lo que ocurría, como equivocadamente afirma Michael SCOTT[533], buscaba en el diálogo –interpretando su

---

528 Vid. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. p. 74. Nietzsche comenta de esta manera el Fr. 92 de Heráclito que dice: "La Sibila (según Heráclito), profiriendo con boca enloquecida (oráculos) graves, sin adorno y no perfumados, alcanza con su voz mil años, a causa del dios". (Vid. CORNAVACA, Ramón. *Ob. Cit.* pp. 256-257). Para Giorgio COLLI, dice: "Pero la Sibila, que con labios incontrolados profiere sentencias ominosas, escuetas y mordaces, deja resonar su voz penetrante por (un período de) mil años, por medio del dios". (Vid. *Ob. cit.* t. III. (A2). pp.18-19). Por su parte, KIRK, Geoffrey Stephen & RAVEN, John Earle, lo interpretan así: "La Sibila lleva más de mil años emitiendo por medio del dios con boca posesa cosas tristes, sin composturas y sin perfumes". (Vid. *Ob. cit*. p. 299).

529 Cf. *Las Bacantes*, 474 & 502. En: *Ob. cit.* pp. 206 & 208.

530 Vid. Fr.86. En: DIELS, Hermann & KRANZ, Walther. *Die fragmente der vorsokratiker*. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung. Berlin, 1954. t. I. p.170. & COLLI, Giorgio. (A70). *La sabiduría antigua.* t. III. p.73.

531 Vid. EURÍPIDES. *Ob. cit*. 506. p. 209.

532 Vid. PLATÓN. *República.* VI, 493a. En: *Diálogos*. t. IV. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1998. p. 308.

533 Cf. *Un siglo decisivo*. *Del declive de Atenas al auge de Alejandro Magno*. Ediciones B. S. A. Barcelona, 2010. pp. 299-304. En el epílogo, *De demócratas a reyes* de su bien logrado libro dedicado al período del declive del mundo griego y el nacimiento de

οἴμη/ «canto»– y teatralizando –mostrando su *«camino»/ ὁδός*– en las calles, plazas, mercados y gimnasios –por más de treinta años– y realizando aquello que le encomendara el oráculo de Delfos.

Tarea *«misteriosa»* que cumplió religiosa y piadosamente, y de manera *«sacrificada»* como Heracles, demostrando una exquisita *ἁρμονίη* –entre lo que sabe y lo que hace–, ostentando la *«máscara»* de Diónisos –y sus múltiples figuras–, viviendo siempre al azar, entregado al culto "del dios bifronte, el espíritu de la presencia y la ausencia, del ahora y del entonces –advierte Walter OTTO–, que tiene en la máscara su símbolo más subyugador"[534]. Muchos verán en Diógenes al *«loco»* enfermizo, *«excéntrico»* o *«anarquista»*, incapaces de ver en él al auténtico *«poseso»* y *«actor»* de los yambos dionisíacos ancestrales, en sus últimas representaciones en el mundo antiguo.

Además, Diógenes con su proceder también estaba llevando al extremo lo que medio siglo atrás había aconsejado Sócrates, desbrozando un *«camino propio»* e inédito entre los griegos, y que su maestro Antístenes había recorrido años atrás. Por un lado, también hizo uso de las *«máscaras»*, aunque, en su caso, "tras la máscara burlona se escondía un rostro que contemplaba la vida –añade Wilhelm NESTLE– con la mayor seriedad. Para dar eficacia a sus sermones no vacilaba en poner el mundo boca abajo. Se reían de él, pero hacía impresión"[535].

Y por otro lado, su peculiar e inédito *«camino»* significaba, "abandonar las cosas de las que las mayorías se preocupan: los negocios, la hacienda familiar, los mandos militares, los discursos en las asamblea, cualquier magistratura…–exhortaba SÓCRATES–, intentaba convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible…"[536]; y, lo más *«sensato»* para Diógenes en las circunstancias de su presente de crisis terminal de la *πόλις* era entregarse a la fiesta dionisíaca, esencia del pensar y sentir trágico.

---

un mundo nuevo con Alejandro Magno, Michael SCOTT afirma que Diógenes fue el "hombre que hizo cuanto pudo por ignorar todo eso cuando todo eso ocurría…El hombre que lo había rechazado todo –agrega el joven historiador del Darwin College de la U. de Cambridge–, que murió el mismo año que Alejandro, uno de los hombres responsables de cambiarlo todo, había comprendido mejor que nadie que un nuevo mundo, no solamente en lo que respectaba a la política, sino también a las ideas, las percepciones y las identidades, había llegado". (Vid. *Ob. cit.* p. 304). Sin embargo, habría que agregar que Diógenes *ni negaba* lo que ocurría a su alrededor ni tampoco *esperaba el advenimiento* de un nuevo mundo o cultura, pues, él había *renunciado a continuar la vida de ser humano y con ello renunciaba a toda civilización.*

534 Vid. *Dióniso. Mito y culto*. Ediciones Siruela, S.A. Madrid, 1997. p. 146.

535 Vid. *Historia del espíritu griego*. Editorial Planeta, S.A. Barcelona, 2010. p. 252.

536 Vid. PLATÓN. *Apología de Sócrates*, 36c. En: *Diálogos*. t. I. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1981. p. 178.

Diógenes, emprendió y recorrió este *«camino»* particular y único, despreciando la diferencia de lo público y de lo privado y afirmando la indiferencia entre ambos. Por eso decía que, «imitaba a los directores de un coro: que también ellos dan la nota más alta para que el resto capte el tono adecuado. Decía que la mayoría estaban locos por un dedo de margen. En efecto, si uno se pasea extendiendo el dedo del medio, cualquiera opinará que está chalado, pero si extiende el índice, ya no le considerarán así»[537].

Ahora bien, andar extendiendo el «dedo del medio» –el dedo impúdico– era considerado un acto ofensivo y obsceno, que a él le servía para graficar que el hombre es fácil presa de sus deseos, especialmente de los relacionados con el bajo vientre que son los que más interés ocupan en la vida de los mortales humanos. Así, cuando en una ocasión encontró a Demóstenes, el orador –famoso por su obsesiva preocupación política y enemigo acérrimo de Filipo de Macedonia–, y unos extranjeros querían contemplarlo, les dijo al tiempo que extendía el dedo del medio: «¡Aquí tenéis al demagogo de los atenienses!»[538]. Intervención con la que quería decir, " no busquéis en Demóstenes al amo del poder político; si lo que deseáis es hallar y ver al verdadero poder –advierte Pablo OYARZÚN–, al cual incluso ese dominador se somete, sabed (ved) que es el falo…, el falo mismo no es el verdadero poder, sino, a su vez, solo su indicio: el propio falo está sujeto al *deseo inmoderado*, y por esa vía a quienes son sus 'administradoras', las *rameras*"[539].

Por estos motivos, PLATÓN, cuando en una ocasión le preguntaron: «¿Qué te parece Diógenes?», respondió: «Un Sócrates enloquecido»[540]. Y la locura de Diógenes queda plasmada en el *«dedo del medio extendido»*. Con dicho gesto, siempre provocador y obsceno, indicaba su saber acerca de la diferencia entre *νόμος* y *φύσις,* pero, lo indica, "justamente –agrega el académico de la Universidad de Chile–, como soberanía sobre la diferencia, sobre la insustancialidad de su ocurrir de revés, en un revés; indica así a dicho saber como in-diferencia. Entonces, la locura de Diógenes no se resuelve sin más en el no-saber acerca del *nómos*, sino implicando a este no-saber, en el saber sobre la (in)diferencia de *nómos* y *physis*"[541].

---

537 Vid. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit*. VI. 35. p. 295.
538 Cf. *Ibid*. VI. 34. p. 294.
539 Vid. *El dedo de Diógenes*. Dolmen Ediciones, S.A. Santiago de Chile, 1996. p. 332.
540 Vid. *Ibid*. VI. 53. p. 303.
541 Vid. Pablo OYARZÚN. *Ob. cit*. p.341.

Diógenes, el 10 de junio del 323 a.de C., después de una larga, fructífera y heroica vida de 89 años falleció, en circunstancias de las cuales se cuentan varias versiones. Unos dicen que murió a consecuencia de haber comido un pulpo crudo que le provocó un tremendo cólico; otros, que fue por contener la respiración. Y hay quienes afirman que, cuando trataba de repartir un pulpo entre los perros, le mordieron en un tendón de la pierna y cayó estrepitosamente al suelo.

Relatan también que falleció cuando se encontraba en Corinto –habiéndose instalado en el Craneo, el gimnasio ubicado en la entrada de la pujante ciudad–, situada a medio camino entre Atenas y Esparta. De acuerdo a otra versión, sus amigos que fueron a visitarlo por la mañana, lo encontraron exánime envuelto en su ropa, y «sospecharon que había hecho tal cosa con la intención de escapar a lo que le quedaba de vida»[542].

Diógenes que había vivido alegre, placentera y consecuentemente con sus *«creencias»*[543], sin temer a la muerte ni considerarla un mal, pues, «¿Cómo va a ser un mal –había respondido en una ocasión–, si cuando está presente no la sentimos?»[544]; había encargado que lo dejaran sin enterrar para que cualquier animal pudiera alimentarse de su cadáver, o que le arrojasen a un hoyo y le echaran encima simplemente un poco de polvo[545]; o qué lo desgarren y comiesen las fieras, pues al estar muerto ya no siente nada, por lo qué importancia tendría el ser enterrado[546].

Estos encargos, constituyen por un lado, la última transgresión realizada por Diógenes, al querer que su cuerpo fuera absorbido por algún animal, participase así en el ciclo natural, repetitivo y eterno de la vida. “Después de ser un comedor de animales

---

542 Cf. *Ibid*. VI. 77. p. 314.

543 MÁXIMO de Tiro, filósofo platónico de la segunda mitad del siglo II d. de C. en sus *Discursos filosóficos* XXXII, se refiere elogiosamente sobre Diógenes en los siguientes términos: “Pero era también el placer el que introducía a aquel Diógenes en el tonel. Puesto que si la virtud se había fundido enteramente con él, ¿por qué destierras el placer de tus palabras? Diógenes disfrutaba con el tonel como Jerjes con Babilonia. Diógenes disfrutaba con el pan de cebada como Esmindridas con la salsa lidia…Disfrutaba con el bastón como Alejandro con la lanza. Disfrutaba con el zurrón como Creso con sus tesoros…Y si comparas unos placeres con otros, vencen los de Diógenes, porque los bienes de aquéllos, aunque estuvieran llenos de placer, se hallaban completamente mezclados con el pesar. Jerjes se lamenta al ser vencido,…Esmindridas se aflige al ser desterrado, Creso llora al ser capturado y Alejandro sufre cuando no combate. En cambio, los placeres de Diógenes desconocían los ayes, los gemidos, las lágrimas y las penas. Mas tú llamas esfuerzos a sus placeres porque mides lo de Diógenes con una mala medida, que es la de tu propia naturaleza, porque tú sufrirías haciendo esas cosas, mientras que Diógenes disfrutaba. Yo, en cambio, incluso me atrevería a decir que no hubo un amante del placer más perfecto: no habitó un hogar porque la administración de una casa es un asunto penoso, no tomó decisiones en política porque es un asunto enojoso, no intentó casarse porque había oído hablar de Jantipa, no intentó tener niños porque había visto a los del vecino. Exento, por el contrario, de todo lo terrible, libre, despreocupado, sin miedo y sin pesares, fue el único hombre que habitó la tierra entera como su única casa, viviendo entre placeres que no requieren guardianes ni administradores y son además abundantes”. (Vid. Ob. cit. En: MARTÍN GARCÍA, José. *Los filósofos cínicos y la literatura serioburlesca.* t. I. pp. 296-297).

544 Vid. *Ibid.* VI. 68. p. 310.

545 Cf. *Ibid.* VI. 79. p. 315

546 Cf. CICERÓN. *Disputaciones Tusculanas*. I, 43, 104. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 2005. p.190.

crudos, Diógenes era ahora un ser comido crudo por los animales. Animal entre animales. Por lo tanto fiel. Hasta la muerte –anota sensatamente Michel ONFRAY– continuaba transformando toda carne en alimento y todo alimento en carne. Se trataba siempre de la misma dialéctica: comer, vivir/morir, ser comido. Ingestión, digestión: infernal pareja que prueba la evidencia del eterno retorno de las cosas bajo el signo alimenticio. La comida como argumento para el ciclo"[547].

Y por otro lado, con tan particulares encargos, Diógenes está dejando su última enseñanza: despreciar la tradicional y religiosa costumbre de enterrar o cremar los cadáveres para que el alma del difunto vaya a su lugar natural, el Hades –tal como Homero detallaba y por cuyo cumplimiento se había sacrificado Antígona–[548];

---

547 Vid. *El vientre de los filósofos*. Ediciones Oria. S.L. Alegia, País Vasco, España, 1996. p. 41.

548 A este respecto, es necesario recordar que en la *Ilíada* y la *Odisea*, se afirma que el alma inmediatamente después de la muerte vuela hacia el Hades, pero flota momentáneamente entre el reino de los vivos y el reino de los muertos hasta que el cuerpo sea enterrado o cremado, reducido a cenizas, con lo cual se garantiza que vaya al lugar que le corresponde, el Hades. De esta manera se vela por la paz de los muertos, que de otro modo vagarían por el mundo, sin descanso, y sobre todo por la paz de los vivos, que ya no se encontrarán jamás con las almas, que han ido por siempre a donde les corresponde. Con esta costumbre, los griegos de la tradición homérica se hallan curados de todo miedo a los «espíritus» en pena.
Así lo declara la psique de Patroclo cuando, por la noche, se le aparece a Aquiles –«en todo parecida a él, en la talla, en los bellos ojos, en la voz y en las ropas que vestía en torno de su cuerpo»– que no quiere deshacerse del cadáver del amigo añorado y amado, diciéndole: "«Estás durmiendo y ya te has olvidado de mí, Aquiles./ En vida nunca te descuidaste, pero sí ahora que estoy muerto./ Entiérrame cuanto antes, que quiero cruzar la puerta de Hades./ Lejos de sí me retienen las almas, las sombras de los difuntos,/ que no me permiten unirme a ellas al otro lado del río,/ y en vano vago por la mansión, de vastas puertas, de Hades./Dame también la mano, lo pido por piedad. Pues ya no volveré/ a regresar del Hades cuando me hagáis partícipe del fuego./ En vida ya no deliberaremos sobre ningún proyecto sentados/ lejos de nuestros compañeros; pues me ha engullido/ la parca abominable que me correspondió en el momento de nacer»./…En respuesta le dijo Aquiles, el de los pies ligeros: «¿Por qué, cabeza amiga, has venido aquí a verme/ y me encargas todo eso con detalle?/ Mas estáte seguro de que/ yo voy a acatar y cumplir puntualmente todo lo que me ordenas./ Pero acércate más a mí. Abrazados, aunque sea un momento,/ uno a otro, demos plena satisfacción al llanto»./ Así habló, tendió los brazos hacia él,/ pero no lo pudo tocar; el alma, como el humo, bajo tierra/ se desvaneció entre leves susurros. Aquiles se levantó atónito,/ dio una palmada y dijo estas lastimeras palabras: «¡Ay! También en las mansiones de Hades es algo/ el alma y la sombra, aunque la inteligencia no se conserva:/pues ha sido el alma del mísero Patroclo la que toda la noche/ ha estado presente ante mí llorando y gimiendo,/ y me ha dado detallados encargos; prodigioso era el parecido».". (Vid. HOMERO. *Ilíada.* XXIII, 65- 105. Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1995. pp. 434-436). La misma idea se encuentra en los versos en los que se cuenta el instante mismo de la muerte de Patroclo, el poeta dice: "El alentó vital salió volando de sus miembros y marchó al Hades/ llorando su hado y abandonando la virilidad y la juventud". (Vid. *Ilíada.* XVI, 855-857. pp. 332-333).
En la *Odisea,* también se expresa el mismo concepto cuando el alma de Elpenor, que es la primera que sale al encuentro de Odiseo a las puertas del Hades y cuyo cuerpo aún no estaba sepultado bajo tierra, por lo cual le pide a su valeroso amigo que destruya su cuerpo para que su alma pueda encontrar reposo en el Hades; pedido que le hace en los siguientes términos: "«Hijo de Laertes, de linaje divino, Odiseo rico en ardides…, te suplico por aquellos a quienes dejaste detrás de ti, por quienes están presente; te suplico por tu esposa y por tu padre, …Te pido, soberano, que te acuerde de mí allí, que no te alejes dejándome llorar sin llorar ni sepultar, no sea que me convierta para ti en una maldición de los dioses. Antes bien, entiérrame con mis armas, todas cuantas tenga, y acumula para mí un túmulo sobre la ribera del canoso mar –¡desgraciado de mí!– para que lo sepan los venidero. Cúmpleme esto y clava en mi tumba el remo con el que yo remaba cuando estaba vivo, cuando estaba entre mis compañeros»". (Vid. HOMERO. *Odisea.* XI, 50-70. Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1996. pp. 174-175).
Ahora bien, ¿queda algo de sensibilidad en el cuerpo mientras no haya sido enterrado o cremado? La cuestión se discutió en la antigüedad y también en la época contemporánea. CICERÓN, por ejemplo, decía que estas cuestiones estaban plagadas de errores; y, comentando el hecho que Aquiles arrastre el cadáver de Héctor atado a su carro –tal como cuenta HOMERO. *Ilíada.* XXII, 395-415–, afirma: "imagino que piensa que Héctor se está desgarrando y lo siente. De manera que él se está vengando, o, al menos así lo piensa". (Vid. *Disputaciones Tusculanas.* 44, 105. p. 191). Y, Erwin RHODE, apoyándose en el comentario de Cicerón, añade que "mientras la psique conserva un «resto de arcilla», por pequeño que él sea, abriga todavía la conciencia, la sensación de seguir entre los vivos". (Vid. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. FCE. México, 1948. pp. 22-23).
De acuerdo a la mentalidad homérica, el entierro o la cremación terminan por «aquietar» o «tranquilizar» a los muertos o mejor dicho a sus almas, tal como lo remarca Homero al darle la palabra al poderoso Agamenón que dispone la cremación de los cuerpos en los siguientes términos: "…En relación a los cadáveres, no me opongo a incinerarlos;/ pues no hay razón para rehusar a los cuerpos de los muertos/ la duce dádiva del fuego cuanto antes, una vez que han muerto". (Vid. *Ilíada*. VII, 407-410. p. 154).
Cumplidos los cuidados para con el cuerpo del fallecido, la psique va al Hades, de donde no podrá retornar jamás al mundo de los vivos y tampoco recibirá nada del mundo de los vivos; ni siquiera puede remontarse al mundo que ha abandonado con el

concluyendo así una vida en la que había ido renunciando a la condición humana y todas sus costumbres tradicionales.

La muerte de Diógenes acaecida en simultáneo con la de Alejandro en Babilonia, no deja de tener su misteriosa coincidencia. A mi entender, la muerte de Diógenes significaría el fin de la *civilización griega* y sus auténticas manifestaciones; en cambio, el deceso de Alejandro, marcaría la continuación y profundización del sincretismo cultural y empoderamiento de una nueva cultura, *la helenística* en medio de grandes luchas y terribles desórdenes –*caos*–, como suelen darse los profundos cambios sociales y políticos, hasta que se consolide el nuevo *orden*.

En el transcurrir del existir y perecer de Diógenes y Alejandro, asistimos una vez más al devenir de la vida y la puesta en marcha de lo que expresa la Tragedia como la *mise en scene* alegórica y ritual del espectáculo y representación del juego eterno del *«niño»* y el *«artista»*, de lo *«dionisiaco»* y *«apolíneo»*, del *«nacimiento»* y *«muerte»* de la cultura, ante lo cual, lo único sensato que cabe es, la aceptación y resignación.

---

pensamiento, pues las almas ya no piensan ni recuerdan ya que han bebido las aguas del Leteo. Y los vivos, poco a poco, se van olvidando de ellos, para siempre. Por esta razón, Aquiles, que ama tanto a su amigo, una vez que ha matado a Héctor, dirigiéndose a los suyos exclama: «…Yace junto a las naves sin llanto y sin entierro el cuerpo/ de Patroclo. De él no he de olvidarme mientras yo/ esté entre los vivos y mis rodillas puedan moverse./ Incluso si en la morada de Hades uno se olvida de los muertos, también allí yo tendré en la memoria a mi querido compañero». (Vid. *Ilíada*. XXII, 386-389. p. 428).

Por el respeto de estas tradicionales costumbres que resultan ser leyes no escritas y de carácter divino, Antígona –de acuerdo a la versión de Sófocles– perdió la vida en plena juventud, sacrificándose al enterrar el cadáver de su hermano Polinices desacatando la orden impartida por Creonte, que ha prohibido rendir las honras fúnebres a los restos mortales de Polinices como castigo por haber atacado a la ciudad, con cuya decisión se muestra irrespetuoso con una elemental norma de humanidad y contrario a las tradicionales costumbres.

Antígona al ser interrogada por Creonte, confiesa que ella ha enterrado a su hermano a sabiendas de la prohibición decretada, transgrediendo la ley del mandatario de Tebas; pues, "no fue Zeus quien dio ese bando, ni la Justicia que comparte su morada con los dioses infernales definió semejantes leyes entre los hombres. Ni tampoco creía yo que tuvieran tal fuerza tus pregones como para poder transgredir –expresa SÓFOCLES a través de los labios de la valerosa jovencita–, siendo mortal, las leyes no escritas y firmes de los dioses. Pues su vigencia no viene de ayer ni de hoy, sino de siempre, y nadie sabe desde cuándo aparecieron…Así, el alcanzar este destino no me causa dolor alguno. En cambio, si hubiera tolerado ver insepulto el cadáver de quien nació de mi madre, con eso sí me dolería. Con esto otro, en cambio, no siento dolor alguno. Si a ti te parece que he cometido una locura, tal vez sea un loco ante quien incurro en falta de locura". (Vid. *Antígona*, 450-470. Círculo de Lectores. S.A. Barcelona, 1995. pp. 66-67). Palabras que encierran la determinación de la corajuda mujer que ha realizado dicho acto por sí misma, alejada de todo *«entusiasmo»* por la presencia y consejo de la divinidad; muy común en los personajes de Sófocles. "Sólo el segundo Edipo constituye una muy pequeña excepción a esta regla –advierte Karl REINHARDT–, pero se ignoraría el único significado de esta última obra tardía, si también se intentara reencontrar en sus primeras obras la aproximación que sólo se ha conseguido aquí al final entre lo humano y lo divino". (Vid. *Sófocles*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 2010).

Tiresias, el anciano andrógino y célebre adivino, interviene como suele suceder en las tragedias que lo citan para llamar la atención a Creonte por su impío comportamiento, diciéndole: «Por tanto, hijo, medita esto. Común a todos los hombres es el equivocarse, pero una vez cometido el yerro, ya no es imprudente ni un infortunado el hombre aquel que, al incidir en mal –sentencia el venerable y añoso ciego–, lo remedia y no se muestra terco. La obstinación incurre en torpeza. ¡Ea!, pues, cede ante el difunto y no te ensañes en un cadáver. ¿Qué hazaña es volver a matar un muerto? Mirando por tu bien, te doy un buen consejo. Lo más agradable es recibir lecciones de quien habla con razón, si por añadidura dice cosas de provecho…Por eso te acechan las Erinias del Hades y de los dioses, deidades destructoras que producen ruina a la larga, para que seas presa de los mismos males. Mira si esto lo digo por dinero. Se habrán de ver, y no habrá que esperar mucho tiempo, lamentos de hombres y mujeres en tu casa. Llenas de hostilidad contra ti se agitan todas las ciudades a cuyos cadáveres despedazados rindieron los fúnebres honores perros, o fieras, o cualquier ave de presa, llevando su hedor impuro a la ciudad custodiadora de altares. Tales son, puesto que me irritas, las flechas que a guisa de arquero he disparado contra ti, certeras, en la ira de mi corazón; y de su dolor abrasador no podrás escapar». (Vid. *Ob. cit*. 1025 & 1075-1080. pp. 85 & 87). Creonte no escuchó las advertencias ni los consejos, por el contrario decretó la muerte de Antígona, pero, luego teme las profecías de Tiresias, y suspende la ejecución de la heroína aunque tarde, pues esta se había suicidado, ahorcándose. Cuando llega Creonte, su propio hijo Hemón –amante de Antígona–, intenta matarlo y después se suicida. Eurídice, esposa de Creonte, al ser informada de la muerte de su hijo, también se quita la vida. Al final el rey Creonte queda solo y desdichado, deseando la muerte, ya que no es «ni un despojo».

La vida para los humanos mortales, era un constante fluir, y así lo decía el poeta portador de la sabiduría trágica y tradicional, cuando afirmaba como moraleja de toda la *Ilíada,* "lo que los dioses han hilado para los míseros mortales es vivir entre congojas –confiesa Aquiles, conmovido ante las suplicas de su quebrantado enemigo Príamo–, mientras ellos están exentos de cuitas"[549]. Todo está en manos de los *«dioses»* o lo *«divino»*. "Nadie, es culpable de su ruina o provecho, sino los dioses que otorgan lo uno y lo otro…Los hombres en vano planeamos –exclama TEOGNIS de Mégara–, pues nada sabemos. Los dioses lo cumplen todo a su antojo"[550].

Unos años después, con el mismo sentir y pensar, SÓFOCLES uno de los creadores de la Tragedia, lo expresará en los siguientes términos: "¡Ay, generaciones de los mortales, cómo os computo que vivís/ igual que vive lo que no vale nada!/...En verdad que cuando pienso en ese tu ejemplo,/ en ese tu destino,/…¡oh desgraciado Edipo!, ninguna realidad de los mortales llamo dichosa"[551]. Esta sombría concepción de la vida es expresada de manera más recia en el siguiente cuarteto de EURÍPIDES: "Nazca el hombre entre el sombrío canto/ Del duelo por las penas que le esperan, /Mas libre de ellas por la muerte acogedora/ Llévenlo a la tumba entre alegres sones"[552].

Sentimiento que igualmente está presente en los versos de SEMÓNIDES de Argos, más afín al sentir *«salvaje»* de Diógenes, cuando dice: "Hijo mío, el retumbante Zeus domina el fin/ de todo lo que es y lo dispone como quiere./ Los hombres carecen de entendimiento. Pues al día/ vivimos como bestias, del todo ignorantes/ de cómo la divinidad hará concluir cualquier asunto./…Así que nada hay son daños, sino que incontables/ son las formas de muerte e imprevisibles las penas/ y las calamidades de los hombres. ¡Pero ojalá me escucharan!"[553].

«Vivimos como bestias», como «perros» salvajes; por lo cual Diógenes también se comparaba con un *«león»* y con una *«bestia salvaje»*[554], que nace y muere sin interesar dónde nace y muere, y menos cuidar del cuerpo al momento de la muerte, renunciando así a la condición de *Homo sepeliens*, una de las peculiaridades y rituales del *Homo sapiens*.

---

549 Vid. HOMERO. *Ilíada*. XXIV, 525-526. Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1995. p. 473.
550 Vid. 133-142. En: GARCIA GUAL, Carlos. *Antología de la poesía lírica griega*. Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1995. pp. 101-102.
551 Vid. *Edipo Rey*, 1188-1195. En: *Obras completas.* Ediciones Cátedra, S.A. Madrid, 2008. p. 363.
552 Vid. Fr. 449. Citado por GOMPERZ, Theodor. *Pensadores griegos*. t. II. Editorial Herder, S.A. Barcelona, 2000. p. 26.
553 Vid. 2 (I D). En: GARCIA GUAL, Carlos. *Antología de la poesía lírica griega*. pp. 74-75.
554 Cf. DIÓGENES LAERCIO. VI, 31, 33 & 75.

3.4. Diógenes, el auténtico *«perro»/κύων.*

Diógenes, en medio del descomunal desorden y caos –el «mundo había sido puesto al revés»–, supo seguir viviendo alegremente y al igual que su predecesor, buscará –sin perder su condición de *Homo religiosus–,* la *«salvación»/ σωτηρία,* pero, al elevado costo de renunciar a su condición humana que llegó a conocer y despreciar profundamente[555].

Y despojándose de la *«máscara»/ πρόσωπον* humana-cultural o mejor dicho, en medio del *delirium* del culto, se quedará en medio de la calle con la de apariencia animal –nuestra primera figura y natural condición–, optando por la del conocido y familiar *«perro»/ κύων.* Desde esa condición afirmará entusiasta y alegremente –con la *«desvergüenza»* o *«desfachatez»/ ἀναίδεια* y la *«franqueza»/ παρρησία* con la que actuaba y hablaba–, que ese sería el único requisito para alcanzar la *ἀρετή/ «virtud»* y la *«felicidad»/ εὐδαιμονία* y por ende, la *«salvación»/ σωτηρία* en esta efímera vida.

Ahora bien, en este último tramo del trabajo dedicado a Diógenes, nuevamente tendré que recurrir a las anécdotas agudas que, "con las gemas de la ocurrencia cínica y de la libertad cínica –decía Eduardo SCHWARTZ–, crea siempre nuevos brillantes"[556] que enriquecen el conocimiento del filosofar de Diógenes. Se cuenta, por ejemplo, que decía de sí mismo que era un *κύων/ «perro»*[557] de los que reciben elogios, pero con el

---

[555] La renuncia a la condición humana, después de la intentada por los auténticos cínicos, también la postuló en los inicios del mundo moderno Juan Jacobo Rousseau; aunque él muchas veces aclaró "que en lo esencial no era un cínico encallecido sino –como lo reseña y recalca muy bien Heinrich NIEHUES-PRÖBSTING–, justamente, lo opuesto. El cinismo era ajeno a su naturaleza. Siempre que adoptó el cinismo o pretendió ser un cínico, fue por necesidad y no por virtud… Fue una tendencia constante pintar a Rousseau no tanto como el propio Diógenes sino más bien como un Diógenes presuntuoso, falso y depravado: es un Diógenes sin linterna, o sea, ¡sin la insignia del Siglo de las Luces! Finalmente, Voltaire cargó la comparación con su desprecio por el personaje Rousseau. No sólo es un falso Diógenes sino también una persona falsa que envenena toda amistad. Rousseau desciende en línea directa de la unión entre el perro de Diógenes y la víbora de la discordia. No es sólo un estúpido, y además un estúpido cargante, sino también malévolo. Esconde la mente de un canalla bajo el manto de Diógenes. Del mismo modo que éste era a los ojos de Platón, un Sócrates enloquecido, Rousseau era, a los ojos de Voltaire, un Diógenes estúpido y falso". (Vid. *La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la ilustración*. En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. pp. 447& 450).
Por otro lado, de manera muy crítica se afirma que la dimisión a la civilización por parte de Juan Jacobo Rousseau resultó ser un chispazo y exposición únicamente discursiva, imposible de ser desarrollada por su autor que era incapaz de ser consecuente con sus ideas, caracterizándose por ser un bribón muy inteligente y peligroso. (Cf. Paul JOHNSON. *"Jean-Jacques Rousseau: Un loco interesante".* En *Intelectuales*. pp. 41-42. Ediciones B Argentina, S.A. Buenos Aires, 2000).
Años después, a mediados del siglo XIX, David THOREAU, en *Walden,* también presentó un proyecto de vida cercana a la naturaleza y los bosques, viviendo de los frutos salvajes apartado de los humanos, pero, en los hechos resultó ser una postura romántica y literaria, completamente distante de la decisión vigorosa, radical y consecuentemente realizada por el *«divino»* Diógenes. (Cf. *Ob. Cit*. pp. 293-299. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid, 2016).

[556] Vid. *Figuras del mundo antiguo*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1986. p. 140.

[557] Carlos GARCÍA GUAL, cita las palabras de un escoliasta de Aristóteles que habría señalado cuatro razones por las cuales los cínicos se llamaban a sí mismos *«perros»* siguiendo el ejemplo de Diógenes. "La primera razón, es por la «indiferencia» de su manera de vivir, porque cultivan la indiferencia y, como los perros, comen y hacen el amor en público, van descalzos y duermen en toneles y encrucijadas…La segunda razón es porque el perro es un animal impúdico, y ellos cultivan la desvergüenza, no como algo inferior a la vergüenza, sino por encima de ésta… La tercera es que el perro es un buen guardián y ellos guardan los principios de su filosofía…La cuarta razón es que el perro es un animal selectivo que puede distinguir entre sus amigos y enemigos; así ellos reconocen como amigos a quienes atienden a la filosofía, y a éstos los tratan amistosamente, mientras que a los contrarios los rechazan, como los perros, ladrándoles" (Vid. *La secta del perro*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1996. Nota 32. p. 114).

que ninguno de los que lo elogian quiere salir a cazar[558]. Platón, en una ocasión al igual que muchos, lo llamó *«perro»* y él, al instante y de manera sarcástica, contestó: «Sí, pues yo regreso una y otra vez a quienes me vendieron»[559].

Y, en otra ocasión, unos muchachos que lo rodeaban para mirarlo, asombrados de la forma cómo vivía, le dijeron que «tuviera cuidado de no morderlos», él replicó despectivamente: «No temáis; un perro no come berzas»[560], es decir, no le agradaban las personas ignorantes o necias; y, en una circunstancia similar, mientras comía en el ágora, unos que le rodeaban le gritaban repetidamente: «¡Perro!» y él contestó: «¡Perros sois vosotros que me rondáis cuando como!»[561].

Y esta otra anécdota, la más recordada, dicen que en un banquete al que Diógenes había acudido invitado, unos asistentes quizás incómodos por su aspecto y presencia, empezaron a tirarle huesecillos como a un perro; él se fue hacia ellos y les meó encima, como un perro[562].

Alguna vez le preguntaron, asumiendo que efectivamente era un *«perro»*, de qué raza era, contestó muy seguro de sí mismo: «Cuando tengo hambre un maltés; cuando estoy harto, un moloso, de esos que la mayoría elogia, pero que no se atreven a llevar con ellos de caza por temor a la fatiga. Así tampoco sois capaces de convivir conmigo por temor a los dolores»[563].

Respuesta que revela una profunda y fina observación sobre las características de los perros y el porqué de su afinidad con ellos; pues, el *«*maltés», efectivamente es muy cariñoso y juguetón siempre y cuando sea bien atendido como él cuando nada de lo que poco que pide se le niega; y, el *«*moloso», es un perro de constitución musculosa y excelente guardián, semejante a su fortaleza física para vivir como lo hace por tantos años y además que cuida bien del cumplimiento de sus creencias y principios filosóficos sin fatigarse como suele suceder con la mayoría de hombres que difícilmente persisten en la defensa de sus principios o creencias si es lo que los tienen.

---

558 Vid. DIÓGENES LAERCIO. *Ob. cit*. VI. 33. p. 294.
559 Vid. *Ibid*. VI. 40. p. 297.
560 Vid. *Ibid*. VI. 45. p. 299.
561 Vid. *Ibid*. VI. 61. pp.306-307.
562 Vid. *Ibid*. VI. 46. p. 300.
563 Vid. *Ibid.* VI. 55. p. 304.

Se cuenta también que en la ocasión que se entrevistó con Alejandro por iniciativa del gran estadista, el joven y apuesto macedonio le dijo: «Yo soy Alejandro el gran rey», Diógenes, repuso: «Y yo Diógenes el Perro»; Alejandro, fascinado por la irónica respuesta, retrucó con otra interrogante, ¿por qué se llamaba «perro»?, dijo: «Porque muevo el rabo ante los que me dan algo, ladro a los que no me dan y muerdo a los malvados»[564].

Esta graciosa y juguetona respuesta encierra un inteligente y agudo conocimiento de la condición humana que de manera similar al perro actúa y reacciona cuando solicita algo, la única diferencia es que el perro lo hace a través del "lenguaje" corporal y el hombre se vale del lenguaje.

Así tenemos que cuando el hombre recibe algo, es zalamero y elogioso con respecto al que le entregó lo solicitado, vocifera cuando se le niega y termina por atacar, calumniando o denigrando al que rotundamente le dice que no a alguna de sus solicitudes o requerimientos, quien pasa automáticamente a la condición de «malvado» o «tacaño».

Diógenes, habiéndose despojado de la *«máscara»/ πρόσωπον* humana-cultural en el *delirium* del culto, y quedándose en medio de la calle con la apariencia y conducta de *«perro»/ κύων*, abierta y francamente mostró la esencia de su filosofar, que *«está determinado por un horror testicular del ridículo de ser hombre»*, para quien no guarda confianza alguna de renovación cultural y más bien, recomienda al ser humano de su época y al de los tiempos venideros, que lo más sensato es regresar a la condición natural y primigenia, la de *ζῷον/* animal.

El filosofar de Diógenes, sin lugar a dudas, se dirige a todos los seres humanos más allá de los límites geográficos, culturales y temporales, por lo que se puede afirmar que el filósofo *«perruno»*, es portavoz de una filosofía *«especista»* como reconoce y califica Peter SINGER[565]. Todo lo contrario a lo que sostiene Luis GERENA CASTILLO, para quien el filosofar de Diógenes está limitado a un contexto histórico y ético particular. Además afirma que "el propósito de la filosofía de Diógenes al igual que el Sócrates de la *Apología*, al igual que Platón, no persigue liberarse para liberar a

---

564 Vid. *Ibid.* VI. 60. p. 306.
565 Cf. *Animal Liberation*. Cap. 5. Avon Books. Nueva York, 1990.

los que le siguen, su interés es liberar a la ciudad"[566], demostrando con estas conclusiones que, nada es tan absurdo –como decía CICERÓN– que no pueda haber sido dicho por un "filósofo".

Ahora bien, este reconocimiento de la animalidad en el hombre y afirmar que esta sería la esencia del hombre, no solo constituye la expresión más auténtica del filosofar trágico de cepa dionisíaca que recuerda la *procesión báquica/ κῶμος* primitiva, en la que los seguidores de Diónisos aparecían con *«máscaras»* de animales, que simbolizaban el animalizarse del hombre; sino que sería también el *«camino»* más seguro para alcanzar la *«salvación»* rindiendo culto a Diónisos *«liberador»*, para usar un epíteto con el que los griegos designaban al dios del oráculo de Delfos.

Por otro lado, este reconocimiento y aceptación de la animalidad humana, en su más profunda radicalidad la realizó Diógenes y no Schopenhauer y Nietzsche, como equivocadamente afirma Giorgio COLLI, aunque no deja de tener razón cuando agrega que, «es el pensamiento grave, decisivo, precursor de tempestades», que efectivamente las ocasionó en su momento Diógenes, pero que la tradición platónica, neo-platónica y judeo-cristiana en los siglos posteriores supieron ocultar y negar hasta nuestros días, por lo que el filosofar moderno frente a este pensamiento retomado por Schopenhauer y Nietzsche queda reducido a mera hipocresía[567].

A su vez, la renuncia de Diógenes a la *«máscara»/ πρόσωπον* humana-cultural, quizás sea la expresión del «hombre primitivo» que durante un lapso bastante extenso se opuso por todos los medios a la *«historia»* y no guardar la *«memoria»* de lo acontecido, instalados en una ontología arcaica, como un esfuerzo desesperado por no perder el contacto con el *ser,* sin apartarse de la naturaleza[568].

---

566 Vid. *El cinismo: una ética desde la animalidad.* En: FLORES, Leticia & LINARES, Jorge. *Los filósofos ante los animales*. Almadia Ediciones. UNAM. México, 2018. pp. 71 & 68.

567 Cf. *El gran pensamiento.* En: *Después de Nietzsche*. p. 76. Este pensamiento afirma Giorgio COLLI, "lo enuncio Schopenhauer, y Nietzsche fue el único exégeta auténtico, verificándolo en el campo de los acontecimientos humanos. La oscura raíz de la animalidad, la ciega voluntad de vivir se trasluce de los mitos de las religiones antiguas. La matriz india es evocada por Schopenhauer; el símbolo de aquella intuición total, unitaria, de la vida es el dios reivindicado por Nietzsche..., Nietzsche conocía con lagunas los testimonios históricos sobre la religión de Diónisos, pero integró, extrajo de manera exhaustiva el significado del Dios, con adivinación deslumbrante. Combatiendo al cristianismo combatía la falsa religión, la religión racionalista, antropocéntrica, que concedió al hombre una posición aislada en el mundo, y para poder hacerlo renegó la animalidad en el hombre. Durante muchos siglos los filósofos estuvieron sometidos a la maldición de este juicio –y todavía lo están– y soñaron con soluciones segregacionistas, racionalistas (basadas en lo que nos pertenece sólo a nosotros), *«humanas»*. Descartes nos dijo que los animales sólo son pedacitos de espacio. Por eso Nietzsche, que utilizó todos los medios a su alcance para que los hombres escucharan de su boca esta verdad (divulgando a Schopenhauer, que desdeñosamente se había mantenido aparte), aparece ante nosotros como un *«liberador»*, para usar un epíteto con el que los griegos designaban a Diónisos. (Vid. Ob. cit. pp.76-77).

568 Cf. ELIADE, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1985. 72-88.

Sin embargo, en cualquiera de los casos, se trata de un filosofar que tiene como eje central la renuncia al *sentido moral o vergüenza/ αἰδώς* y la *δίκη/ justicia* –presentes que de acuerdo a Hesíodo habría hecho Zeus a los hombres–, para que «hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad», y por los cuales el hombre se diferenciaría de los animales. El desaire a *αἰδώς* es de una connotación muy profunda, pues, entre los griegos, era el nombre de una diosa ancestral –como lo destaca Walter OTTO– a quien se reverenciaba y amaba, y que luego devino en el amor y respeto que se profesaba a la *ley/ νόμος*, fundamento de la *πόλις* y la convivencia cívica[569].

Solo así se entiende que entre los griegos, desde fechas muy remotas se consideraba al perro –el primer animal que el hombre domesticó y que fue el resultado a su vez de dominar a los chacales y lobos nórdicos–[570], como el representante más notable de la conducta *des-vergonzada* y símbolo de la desfachatez o *desvergüenza/ ἀναίδεια* natural, franca y fresca, muy propia de los animales.

Por esta razón, Homero recogiendo la tradición más ancestral de los griegos en varios pasajes de su obra y cantos tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*, menciona expresiones muy duras que se acostumbraban usar para insultar a las personas comparándolas o atribuyéndoles semejanza con los perros.

Así por ejemplo, Aquiles fastidiado y enfurecido por el injusto e insensato proceder de Agamenón, se dirige a él, mirándolo con torva faz, diciéndole: "¡Ay! ¡Imbuido de desvergüenza, codicioso!/ ¿Cómo un aqueo te va a obedecer, presto a tus palabras,/ para andar un camino o luchar valerosamente con los hombres?.../a ti, gran sinvergüenza, hemos acompañado para tenerte alegre/, por ver de ganar honra para Menelao y para ti, cara de perro,… /¡Ebrio –agregó el Pélida con dañinas voces–, que

---

569 Cf. *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*. Editorial Sexto Piso, S.A. Madrid, 2007. pp. 84-87.
Sin embargo, no estaría demás tener presente las palabras del propio Walter OTTO que a este respecto señala: "Hay en la lengua griega una palabra cuyo significado es inagotable, porque es el nombre de una diosa y significa todo un mundo divino: *Aἰδώς.* Se suele traducir por pudor. Pero no es el pudor por algo de lo que deberíamos sentir vergüenza, sino el recato sagrado frente a lo intocable, la delicadeza del corazón y del espíritu, la consideración, el respeto y, en lo sexual, la quietud y pureza de la doncella. Todo esto, y otras cosas emparentadas con ello, son el hechizo de una forma divina que es dos cosas en una: lo venerable y lo que venera, lo puro y el sagrado recato frente a lo puro.
Aἰδώς está con los reyes, a quienes se les debe rendir honor; por eso se llaman los venerables (*ἰδοῖοι*); también con el forastero, que necesita protección y hospitalidad; y con la esposa, a quien corresponde consideración honrosa, como la mujer noble en general....De esta suerte Aidós es todo un mundo, que abarca en el espíritu divino todo lo vivo y elemental, «lo emanado de pureza» (Hölderlin), lo sagrado y el recato ante ello, todo en uno; es ser completo y perfecto en sí mismo". (Vid. *Ob. cit.* pp. 85 & 87).

570 Cf. LORENZ, Konrad. *Cuando el hombre conoció al perro*. Tusquets Editores, S.A. Barcelona, 1984. pp. 17-28.
Konrad Lorenz, en este bello libro, destaca que en el paleolítico, el hombre que vivía en pequeñas comunidades trashumantes, escoltadas por manadas de chacales y lobos nórdicos que se mantenían a prudente distancia, en algún momento logró domesticarlos, obteniendo con el correr de los años la aparición del *perro* doméstico de hoy, que se convirtió en su fiel compañero. Luego el hombre se encargó de fomentar la aparición de las distintas razas de perros cada una de ellas con sus características propias.

tienes mirada de perro y corazón de ciervo!/ Nunca tu ánimo ha osado armarse para el combate con la hueste…"[571]. Epítetos que resultan ser un grave baldón para un jefe de las tropas aqueas, rey de Micenas y señor de todos los aqueos que marcharon a Troya.

En otro pasaje de la misma obra, la bella Helena que ha presenciado y escuchado los airados reclamos de Héctor hacia Alejandro, dijo con lisonjeras palabras: "¡Cuñado de esta perra cuyas malas artimañas espantan!/ ¡Ojalá que aquel día, nada más darme a luz mi madre,/ una maligna ráfaga de viento me hubiera transportado/ y llevado a un monte o al hinchado oleaje del fragoroso mar,/ donde una ola me hubiera raptado, en vez de que esto sucediera!"[572]. Palabras que nos muestran a una Helena consciente del mal que ha ocasionado al abandonar a su esposo por dejarse llevar por las palabras y presencia seductora de Paris, calificándose a sí misma de *«perra»*.

Cuenta también Homero que Zeus, *«el padre de dioses y de hombres»*, encolerizado con Hera en medio de una de las tantas discusiones que solían tener, no encontró insulto más duro para su divina esposa que decirle que no había ser más «desvergonzado» que ella[573]; en otras palabras le estaba diciendo que era una *«perra»*, por su exaltado e irrespetuoso comportamiento.

En otra ocasión los dioses estaban enfrentándose en una reñida disputa, destacando Ares que dirigiéndose a Atenea la injuriaba así: "¡Por qué otra vez, mosca de perro, enzarzas a los dioses/ en riña con descarada osadía? ¿A qué te impulsa tu gran ánimo?/...Al verla Hera, la diosa de blancos brazos,/ al punto dijo a Atenea estas aladas palabras:/«¡Ay, vástago de Zeus, portador de la égida, indómita!/ La mosca de perro esa otra vez saca a Ares, estrago de mortales,/ fuera del hostil combate en medio del fragor. ¡Ve por ella!»"[574]. Palabras sumamente duras si tenemos en cuenta que a la impudicia del *«perro»*, se le añade lo de *«mosca»* de perro; es decir, también es tozuda, repugnante y molesta como el insignificante y despreciable insecto volador.

En la *Odisea*, Homero nos relata el encuentro y diálogo que sostuvo Ulises con el alma de Agamenón, asesinado por su esposa Clitemnestra a su regreso de Troya. El desdichado rey le comenta que su amada consorte, la de *«cara de perro»* ni siquiera se dignó cerrarle los ojos ni juntar sus labios con sus manos, cuando bajaba al Hades. "Que

---

571 Vid. HOMERO. *Ilíada.* I, 149, 159-160 & 225-227. pp. 35 & 37.
572 Vid. *Ibid.* VI, 344-348. p. 137.
573 Cf. *Ibid*. VIII, 470-483. p. 170.
574 Vid. *Ibid*. XXI, 394-398 & 420-424. p. 411.

no hay nada más terrible ni que se parezca más a un perro que una mujer que haya puesto tal crimen en su mente –agregó la infortunada alma de Agamenón–, como ella concibió el asesinato para su inocente marido. ¡Y yo que creía que iba a ser bien recibido por mis hijos y esclavos al llegar a casa! Pero ella, al concebir tamaña maldad, se bañó en la infamia y la ha derramado sobre todas las hembras venideras, incluso sobre las que sean de buen obrar"[575].

Y como última referencia, no podría dejar de citar y comentar el episodio en el que Demódoco –el divino aedo de la corte de Alcínoo, rey de los feacios, a quien la divinidad le había otorgado el canto para deleitar siempre que su ánimo lo empuja a cantar, pero le privó de los ojos–, acompañándose de la lira, rompió a cantar sobre diversas aventuras, entre ellas las amorosas e ilícitas relaciones entre Ares y Afrodita –que su desengañado y humillado esposo terminaría por llamar despectivamente, *«muchacha cara de perro»*–, como una de las atenciones que el rey Alcínoo brindaba a Ulises y los suyos que habían arribado a la isla de Esqueria, en búsqueda de ayuda en su accidentado y prolongado regreso a Ítaca.

En el bello canto de Demódoco, que constituye un único ejemplo de la glorificación del victorioso poder de la belleza femenina y a su vez, es un himno a la sensualidad desnuda y abierta, y una muestra de tolerancia con respecto a estos episodios propios de la vida, muchas veces inexplicables. El divino aedo, contaba cómo Ares y Afrodita, se unieron por primera vez a ocultas en el palacio de Hefesto y cómo lo siguieron haciendo hasta que el cornudo y cojitranco esposo se entera de lo que estaba sucediendo a sus espaldas, gracias a la información que le brinda Helios, que los había visto unirse en amor. En silencio y meditando alguna solución a tan incómoda y embarazosa situación, Hefesto se puso en camino hacia la fragua dedicándose a forjar unos hilos imperceptibles e irrompibles que luego colocó en torno a su cama nupcial, que era donde los amantes acostumbraban gozar de los placeres sexuales mientras él se la pasaba colaborando diligentemente con su padre, confeccionándole los rayos que acostumbraba lanzar como muestra de su poder.

Cuando los amantes se reunieron como era costumbre e ignorando que su relación amorosa y la infidelidad de Afrodita ya no era un secreto, se acostaron en el

---

[575] Vid. HOMERO. *Odisea.* XI, 425-434. Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1996. p. 184.

lecho nupcial del divino matrimonio, y al querer salir de él, se dieron cuenta que no había escape posible. Ese fue el momento en que aparece el «muy ilustre cojo de ambos pies» y divino cornudo. Este, lleno de cólera se detuvo en el pórtico de su palacio y gritó estas palabras para que todos los dioses las oyeran: "«Padre Zeus y los demás dioses felices que vivís siempre, venid aquí para que veáis un acto ridículo y vergonzoso: cómo Afrodita, la hija de Zeus, me deshonra continuamente porque soy cojo y se entrega amorosamente al pernicioso Ares; que él es hermoso y con los dos pies, mientras que yo soy lisiado…no van a desear ambos seguir durmiendo, que los sujetará mi trampa y las ligaduras hasta que mi padre me devuelva todos mis regalos de esponsales, cuantos le entregué por la muchacha de cara de perro. Porque su hija era bella, pero incapaz de contener sus deseos»"[576].

Así habló Hefesto, y los dioses se congregaron junto a su casa de piso de bronce. Llegaron todos los dioses y las diosas, se quedaron «por vergüenza en casa cada una de ellas». Entre los reunidos se les levantó inextinguible la risa al ver la trampa ingeniosa de Hefesto, de escuchar sus reclamos a Zeus, y no dejaban de comentar acerca de la belleza perturbadora de Afrodita; pero, en ningún momento, se escuchó palabra alguna de reproche, condena y ni siquiera de indignación moral, solo bromas y risas ante este episodio accidental de la vida.

A su vez, hay que destacar que este peculiar filosofar, Diógenes lo viviría de la manera más fiel y coherente con sus *«creencias»*, destacando como los perros por el atributo que más los caracteriza, la *fidelidad* que "no encuentra con facilidad su equivalente –sentencia el destacado etólogo Konrad LORENZ– en las virtudes sociales de los hombres"[577].

---

[576] Vid. HOMERO. *Odisea.* VIII, 305-325. pp. 131-133.

[577] Vid. *Cuando el hombre conoció al perro.* p. 69.
El hombre con el correr de los siglos se encargó de fomentar la aparición de las diversas razas de perros, cada una de ellas con sus características y rasgos propias tanto en lo del parecido físico como en los del comportamiento. Y en la historia de la humanidad, cómo olvidar los nombres de aquellos perros que han acompañado y alegrado la vida de los hombres, como por ejemplo: Argos, Péritas, Blondi, Laika, Rin Tin Tin. Colmillo Blanco, Lassie, Rex, entre otros; y, los que yo personalmente he conocido y recuerdo con mucho agrado y cariño: Dolly, Rommel, Tito, Antonioni, Bobby, Tónica, Fido, Teo o Teíto, Ragner y Kala.
Ahora bien, pese a las distintas razas y diversidad de características, lo que todos los *perros* comparten son dos cualidades: la fidelidad y la amoralidad. Aunque con respecto a la amoralidad puede suscitarse controversias, pues, Charles Darwin por ejemplo afirmaba que, "el perro conoce la vergüenza, abstracción hecha de todo temor, y algo que se asemeja a la humillación cuando se ve precisado a mendigar con demasiada insistencia su comida". (Vid. *El origen del hombre y la selección en relación al sexo.* Editorial EDAF. Madrid, 1979. p. 70).
En cambio, con respecto a la fidelidad, sí hay un común acuerdo de reconocer que esa es una cualidad muy particular de los perros. "La *fidelidad* que no encuentra con facilidad su equivalente en las virtudes sociales del hombre. En contrapartida, el perro no conoce el complejo de obligaciones morales –agrega Konrad LORENZ–, a menudo conflictivas, propio y exclusivo del hombre, como tampoco conoce, o sólo en mínima medida, la diferencia entre la inclinación natural y el deber; en una palabra, todo eso que crea la culpa en nosotros, pobres seres humanos. Hasta el perro más fiel es *amoral,* de acuerdo con el

Diógenes, el último filósofo trágico, que hizo del *«hombre»* su único tema de reflexión, terminó despreciándolo. "Sin sufrir las falsificaciones de ninguna moral ni de ninguna metafísica –anota el también desengañado de la condición humana Émile CIORAN–, se dedicó a desnudarle para mostrárnosle más despojado y más abominable que lo hicieron las comedias y los apocalipsis… Fue el único que nos reveló el rostro repugnante del hombre… Que el mayor conocedor de los humanos haya sido motejado de perro prueba que en ninguna época el hombre ha tenido el valor de aceptar su verdadera imagen y que siempre ha reprobado las verdades sin miramientos. Diógenes

---

sentido humano de la responsabilidad…Bajo un determinado aspecto, el perro es, de hecho, sin duda alguna más parecido al ser humano que el mono más inteligente; el perro, al igual que el hombre, es un ser domesticado y, al igual que el hombre, debe a este proceso de domesticación dos propiedades fundamentales: en primer lugar, la liberación respecto a los rígidos cauces del comportamiento instintivo, liberación que tanto a él como al hombre ha proporcionado nuevas posibilidades de acción; en segundo lugar, una actitud de permanente juventud, que en el perro da origen a una continua necesidad de afecto, en tanto que en el hombre se manifiesta como juvenil ilusión e interés por las cosas de su mundo, merced a los cuales se mantiene como ser en constante devenir hasta edad avanzada"- (Vid. *Ob. cit*. pp. 69 & 153).

De la fidelidad del *perro* para con su amo, podemos citar el caso de Argos, el perro que Odiseo había criado, «aunque no pudo disfrutar de él, pues antes se marchó a la divina Ilión», cuando el valeroso héroe regresó a su tierra después de veinte años de incognito, Argos fue uno de los primeros que lo reconoció y después de algunos arrumacos con Odiseo de la emoción de volver a verlo y sentirlo, murió. (Cf. HOMERO. *Odisea*. XVII, 290-330. Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1996. pp. 264-265).

Muchos siglos después, Hachiko o "Hachi" como lo llamaba su amo no tuvo la misma suerte que Argos, pues, él no volvió a ver a su amo después del rutinario viaje que hacía desde la estación de Shibuya a la ciudad de Tokio, todas las mañanas para ir a trabajar.

Esta historia ocurrió en Japón y tuvo como personajes al profesor Hidesaburo Ueno que dictaba clases en la Universidad de Tokio y, su perro "Hachi" de raza akita. Desde inicios del año 1925, el perro se acostumbró a acompañar al profesor a la estación ferroviaria de Shibuya todas las mañanas cuando iba a trabajar a la Universidad y, al atardecer, "Hachi" volvía a la estación para recibirlo, causando gran impresión entre los vendedores y moradores cercanos a la estación.

Esta rutina continuó hasta que el 21 de mayo de 1926, el profesor Hidesaburo Ueno murió mientras dictaba sus clases. "Hachi" esa tarde lo esperó y prolongó su espera hasta bien avanzada la noche, luego volvió a regresar a la hora acostumbrada del regreso de su amo por espacio de nueve años. En abril de 1934, una estatua de bronce fue erigida en su honor en la estación de Shibuya, y el propio "Hachi" estuvo presente el día de la inauguración. El 9 de marzo de 1935, el perro murió, sin dejar de ir a esperar a su amo hasta el último día de su existencia.

En 1987, se estrenó una película con el título *Hachiko Monogatos*, en honor a "Hachi" y su tierna y ejemplar historia; y, en el año 2009, fue estrenada una adaptación estadounidense titulada *Hachi: A Dog's tale/ Un cuento de perros, Hachiko,* protagonizada por el actor Richard Gere que personifica al profesor Hidesaburo Ueno.

En literatura hay muchos escritores que han escritos bellos cuentos en los que se aprecian las distintas personalidades de los perros y su particular relación con los hombres. Por ejemplo, Antón CHÉJOV nos cuenta la historia de Kashtanka –un perro joven de raza indefinida– que sale a acompañar a su amo ebanista Luká Alexándrich y se pierde en las calles del pequeño pueblo donde vivía y va pasar varios meses cambiando de casas y amos, cada uno de ellos peor que el otro hasta que termina en un circo donde es adiestrado a realizar algunos actos circenses con otros animales; una tarde en una de las funciones el pequeño hijo de Luká Alexándrich lo reconoce y lo rescatan, volviendo a su hogar que como siempre olía a cola y barniz, junto a los suyos que conocía de toda la vida, «alegrándose que su vida no se hubiese interrumpido ni por un instante». (Vid. *Kashtanka.* En: *Cuentos rusos*. Gadir Editorial, S. L. Madrid, 2017. pp. 47-85).

Y en la época contemporánea podemos evocar los relatos de Jack LONDON que ha retratado en más de una oportunidad la particular relación del perro con el hombre. Por ejemplo, en su breve escrito titulado *Por amor a un hombre,* cuenta del amor que le profesaba Buck a John Thornton, sin perder su innato salvajismo. «La fidelidad y la devoción, surgidas del calor y del techo –advierte el talentoso escritor norteamericano–, eran suyas; pero a pesar de ello continuaba conservando su salvajismo y su astucia». (Cf. *Ob. cit.* En: *Las mejores historias sobre perros*. Ediciones Siruela, S.A. 2012. pp.40-41).

También, el mismo autor, da cuenta de cómo el hombre puede convertir al perro, por el maltrato al que lo somete, en un verdadero demonio como es el caso de Batard que tuvo el infortunio de vivir a las órdenes y caprichos de Black Leclére. (Cf. *Batard*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2014. pp.143-165). Y en *Colmillo Blanco* –el talentoso escritor estadounidense–, nos relata la historia del hermoso perro lobo que después de vivir en estado de salvaje y así poder sobrevivir, gracias al cariño que le prodigará Weedon Scott, terminará su vida instalado en una casona de California, querido por sus amos –quienes lo llaman "Bendito lobo"– y teniendo familia y una vida relajada junto a los cachorros que tuvo con Collie, la perra pastora. (Cf. Jack LONDON. *Colmillo Blanco*. Alianza Editorial, S.A. 2017. pp. 7-312).

Por otro lado, Jilly COOPER, en su cuento *Inteligente y leal*, se ocupa de las características particulares de las distintas razas de perros, destacando la *inteligencia* y sobre todo la *lealtad* en todos ellos. Y termina diciendo, "T. S: Eliot escribió que hay amantes «que tienen los mismos pensamientos sin necesidad de hablar». Tal vez los perros, cuya devoción excede a la de la mayoría de amantes, sean capaces de recoger las vibraciones telepáticas de sus amados dueños que piensan y se preocupan constantemente por ellos". (Vid. *Ob. cit.* En: *Las mejores historias sobre perros*. p. 203).

ha suprimido en él la fachenda…Sólo Diógenes no propone nada…"[578]; pues, nada valioso hay que ofrecer y esperar por parte de los seres humanos.

Diógenes al renunciar a su condición humana abdicó a toda búsqueda de *«salvación»* tradicional, para inaugurar y emprender un *«camino»* de *«salvación»* totalmente inédito y nunca más recorrido por humano alguno; *«religioso»* por la estrecha relación con Diónisos y la exigente coherencia y disciplina que demanda al *«creyente»* que ya no necesita ni busca *«con-creyentes»*, ya que la *«salvación»* es un asunto y quehacer completamente *individual* y *egoísta*, muy propia del filosofar del período *helenístico.*

De ahí que no se equivoca Arthur Schopenhauer cuando al comentar la renuncia a este mundo y vida de constante dolor, diga que "la renuncia cínica, prefiere rechazar de una vez para siempre todo remedio y alivio: esa renuncia cínica nos convierte en perros, como a Diógenes en el tonel. La verdad es que debemos ser miserables –añade el crítico y desencantado de los «ideales» de la Europa moderna– y lo somos. Además, la principal fuente de los peores males que atañen al hombre es el hombre mismo: «el hombre es un lobo para el hombre» (Plauto). Quien se hace cargo de esto último, contempla el mundo como un infierno que supera al de Dante y en el que cada uno ha de ser el diablo del otro…"[579].

Sin embargo, pese a todo lo señalado, Arthur Schopenhauer y Émile Cioran, no son capaces de ver en el filosofar y vivir de Diógenes, una *«religión»* –aunque sea individualista– y por ello, ajena a la auténtica y tradicional, tanto griega como *καθολικός*/ universal, que es de carácter social; pues, la religión solo se construye en la comunidad de la predicación, de la audición y del diálogo del hombre con lo divino y de los hombres entre sí.

Por otro lado, la peculiar *«religión»* de Diógenes no necesita del acto *«sagrado»* del *«sacrificio»* del *ἱερεῖον/ «animal que se sacrifica o la víctima»*, porque ya no tiene necesidad de ocultar o disimular su condición de animal salvaje y *«Homo necans»/ Hombre asesino o que mata*; puesto que él abiertamente invita a vivir como animal y practicar el canibalismo, tal como lo había sustentado en su tragedia *Tiestes*. El

---

[578] Vid." El *«perro celestial»*". En: *Adiós a la filosofía*. pp. 108-109.
[579] Vid. *"De la futilidad y el sufrimiento de la vida".* En*: El mundo como voluntad y representación*. t. II. p.559. Círculo de Lectores & FCE. Barcelona, 2005.

«sacrificio» que acompaña a toda religión no es otra cosa que una matanza ritual de animales y es la prolongación del hábito de la caza –sugiere Walter BURKERT–, que permitió que el hombre vaya imponiéndose sobre los otros seres vivos y cuyo recuerdo se mantiene vivo en el ritual religioso[580].

La *«religión»* de Diógenes, por todo lo expuesto, es sumamente *peculiar y única*, pero, al fin y al cabo *«religión»* y no como afirma equivocadamente Theodor GOMPERZ que, «los cínicos carecían completamente de religión»[581]; pues, Diógenes por más que se haya quitado la *«máscara»* humana y quedado con la de animal, no dejó de ser un *Homo sapiens* y *religiosus.*

"A los animales no les atribuimos religión. En realidad, el hombre tiene religión –decía Friedrich HEGEL– porque no es un animal, sino un ser pensante. Es la mayor de las trivialidades decir que el hombre se diferencia del animal por el pensamiento, y, sin embargo, esta trivialidad ha sido olvidada"[582]; y, en nuestra época, esta naturaleza *religiosus* no solo ha caído en el olvido sino que se la niega con una ferocidad y tozudez contraria a la racionalidad y tolerancia que se cree encarnar, exponer y defender.

---

580 Cf. *Homo necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*. Acantilado. Barcelona, 2013. pp. 19-46.
Ampliando la idea, podemos decir que el hombre en el proceso de desarrollo y evolución que ha vivido, al crear armas y convertirse en cazador, deviene en una criatura sumamente peligrosa que ya no solo matará a otros animales sino a otros hombres. Motivo por el que no sorprende que el canibalismo parezca darse en los estratos más antiguos de la civilización humana. "Y desde entonces el hombre ha vuelto una y otra vez a matar a otros hombres –agrega y sentencia Walter BURKERT–, en una medida jamás alcanzada por ningún animal predador. La Biblia coloca en el inicio de la cultura humana el relato del sacrificio, vinculado al fratricidio de Abel. El hombre es un descendiente de Caín". (Vid. *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*. Acantilado. Barcelona, 2011. pp. 65-66).
Toda religión tiene rituales de sacrificio, que no es otra cosa que la reafirmación y el recuerdo de la caza y el asesinato presente en la historia de la humanidad como evidencia de su naturaleza violenta y asesina. "Quien espere encontrar en la religión la salvación de este «supuesto mal» topará con la siguiente realidad: la misma base del cristianismo es un asesinato, la muerte inocente del hijo de Dios –advierte Walter BURKERT–, como ya antes el pacto del Antiguo Testamento presupone el sacrificio casi consumado del hijo a manos de Abraham. En el corazón de la religión acecha fascinante, la violencia sangrienta…La experiencia fundamental de lo «sagrado» es la matanza sacrificial. El *homo religiosus* actúa y adquiere conciencia de sí como *homo necans…*La dicha del encuentro con lo divino pugna por plasmarse en una experiencia lingüística y, al no hallarla, los sucesos inauditos y formidables que el participante en el sacrificio está obligado a presenciar adquieren mayor intensidad emocional". (Vid. *Homo necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*. pp. 19-21).

581 Vid. *Pensadores Griegos*. t. II. Editorial Herder, S.A. Barcelona, 2000. p.173.

582 Vid. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1980. p. 53.

CONCLUSIONES

En esta investigación dedicada a dar cuenta del filosofar de Sócrates, Antístenes y Diógenes, representantes sobresalientes –mejor dicho, *«desmesurados»*– de la cultura griega en su momento más caótico, aciago y desesperado de su historia como fue el de los años posteriores a la Guerra del Peloponeso, se ha llegado a las siguientes conclusiones:

1. Sócrates (469-399 a. de C.), el primer filósofo ateniense, de origen plebeyo y escasa formación académica, sería el iniciador de un *«camino»/ ὁδός* particular y novedoso para alcanzar la *ἀρετή/ «virtud»*, la *«felicidad»/ εὐδαιμονία* y por ende, la *«salvación»/ σωτηρία*.

2. La *«salvación»/ σωτηρία* que propone Sócrates, como suele suceder con él resulta un acertijo y misterio para el hombre, puesto que como él mismo lo reconoce al final de su defensa, nadie sabe quien se dirige a una situación mejor, si los que continúan viviendo o él que va a morir, *«es algo oculto para todos, excepto para el dios»*.

3. Sócrates o mejor dicho, el personaje literario que nos ha dejado Platón –el padre de la *literatura filosófica–,* no enseña nada y sin embargo, con sus diálogos ha ayudado a que todos los que hayan dialogado con él terminen dándole un sentido distinto a su vida, una vida virtuosa y prudente, confiando exclusivamente en la razón o el intelecto especulativo-deductivo, lógico-dialéctico, que ignora o niega el papel de las emociones, instintos o pasiones como causas explicativas de la acción humana.

4. Sócrates, afirma que el «*camino*» que ha emprendido desde niño y ha recorrido hasta su adultez se lo ha indicado la *«voz»* del *«δαιμόνιον»,* que bien podría ser la *«voz»* de la *«divinidad»* o de su *«conciencia»,* y si fuera este último, con él estaría naciendo el reconocimiento de la *«conciencia»* de ese *«yo»* que nos hace responsables de nuestros pensamientos y acciones.

5. Sócrates, pese a las contradicciones, ambigüedades y diversas *«máscaras»* que lucía, por lo que se mostraba como *«bufón»* y *«comediante»*, se hizo tomar en serio no porque conociera *«verdad»* alguna , ya sea para este mundo o el más allá, sino porque se mostró coherente con lo que había enseñado durante toda su vida. Concibió y practicó la filosofía no como una actividad académica sino humana, es decir, hizo de ella un *«modus vivendi»*, tal como había sido en sus inicios; y, se mostró valiente y *«heroico»/ ἡρωῖκός* en el momento de enfrentarse a la muerte.

6. Sócrates, por estas razones no solo logró la *τιμή/ el honor o la gloria* sino que se convirtió en un referente filosófico para siempre; desde esta perspectiva, él sería como un inmenso y enrevesado ovillo de hilo del que irán jalando diversos pensadores y filósofos, coloreándolo de variados tonos y matices en el transcurrir de la historia, para terminar por constituir, el tejido extenso, multicolor, destellante, hermoso y fascinante, que es la filosofía y sus diversos *«modus vivendi»*.

7. Antístenes (450-366 a. de C.), uno de los discípulos más destacados de Sócrates y que a diferencia de Platón, destacó en presencia del *«maestro»*, no solo como discípulo sino más bien como un «*continuador*» coherente y consecuente del novedoso «*camino*» inaugurado por Sócrates, reelaborando y corrigiendo seriamente las contradicciones e inconsecuencias del *«maestro»,* afirmando que él sí sabía quién escogía e indicaba el «*camino*» por donde transitaba: era la *«voz»* de su «*conciencia*», de su *«intelecto»/ νοῦς*.

8. Antístenes, siguiendo a Sócrates y *«escuchándose a sí mismo»,* se apartó de la tiránica *δόξα/ opinión* de las mayorías y emprendiendo su *«propio camino»* y, excluyéndose de la competencia por el *buen nombre o el honor/ τιμή* en los términos convenidos por la mayoría de la comunidad, apostó viril y heroicamente por la *impopularidad/ ἀδοξία* y la vida apartada de los demás con fines exclusivamente individualistas, proclamándose *κοσμοπολίτης/ ciudadano del mundo o de la naturaleza.*

9. Antístenes al exagerar hasta el extremo el *«modus vivendi»* socrático, terminará afirmando que el *«sabio»* era *αὐτάρκης/ autosuficiente*, *«imperturbable»* e *«indiferente»* a las *«pasiones»*, *impasible/ ἀπαθής* que y ha conquistado *la*

tranquilidad o imperturbabilidad/ ἀταραξία del alma o la paz interior y con ello la *libertad/ ἐλευθερία,* al margen de la *πόλις.*

10. Antístenes afirma que la libertad obtenida, era el resultado de mucho *esfuerzo/ πόνος* a través de un prolongado y disciplinado *ejercicio/ ἄσκησις*, que le permite al *«sabio»* vivir como su *«conciencia»* o *«intelecto»/ νοῦς* le ordena y le dicta, en un estado de *«impasibilidad»/ ἀπαθεία* y de completa *tranquilidad o imperturbabilidad/ ἀταραξία.*

11. Antístenes habría sido el primero en considerar que la *«virtud»* consistía en un estado de *«impasibilidad»/ ἀπαθεία* y esta sería el resultado de la *«indiferencia»* hacia los *deseos/ πάθης,* piloteada por el *«intelecto»/ νοῦς*, mas no dejando de lado y *«despreciando»* todo lo proveniente del mortal *«cuerpo»* y las inquietantes *«pasiones»* humanas.

12. Antístenes, al postular esta tesis, estaría corrigiendo y superando al *«maestro»* Sócrates –mejor dicho, al personaje de Platón en el uso de la *«máscara»/ πρόσωπον* exclusivamente apolínea–, quien defendía la privilegiada y exclusiva naturaleza intelectiva del hombre y consecuentemente, decía que con el ejercicio y cultivo de la *«dialéctica»* no solo se obtenía la definición de la *«virtud»* sino también la posesión de la misma; es decir, se trazaba así el *«camino»* intelectualizado, anti-trágico y ajeno a la tradicional *Weltanschauung* griega.

13. Antístenes, con su disciplinado y *«recatado» «modus vivendi»* –difícilmente puede ser considerado un auténtico cínico–, demostró en los *«hechos»* y en el *«camino»* más que con los *«cantos», «exposiciones»* y *«teorías»* que la *«virtud»* y la *«libertad»* eran un asunto del *«intelecto»/ νοῦς* –en su uso práctico, vale decir *φρόνησις/ prudencia*– al margen de las condiciones sociales y jurídicas; y a su vez, enseñó y demostró también que la verdadera libertad puede conseguirla incluso un *νόθος/ ilegítimo,* un mestizo o bastardo étnico como él, quien ni siquiera era ciudadano ni griego a carta cabal.

14. Antístenes, reconociendo sus humanas limitaciones, sabe y acepta que Dios es *«irrepresentable»,* no necesita de imágenes y tampoco templos o cultos; pero sí exige ser *«obedecido»,* que en el caso de los humanos, es vivir coherentemente: vivir lo que se escucha *«dentro de sí mismo»,* la *«voz»* de nuestra *«conciencia»* o

«intelecto»/ νοῦς, que no deja de ser *«divina»* en tanto nos une y vincula a la naturaleza misteriosa.

15. El filosofar de Antístenes, sin dejar de tener contenido *«teórico»* se muestra eminentemente *«práctico-religioso»*; es un *«camino»* de *«salvación»/ σωτηρία*, pero de carácter *«individual»*, apartada de la actividad política.

16. Diógenes de Sinope (412 ó 404-323 a. de C.), el peculiar discípulo de Antístenes, sería quien termine por radicalizar el *«camino»/ ὁδός* emprendido y enseñado por Sócrates, y recorrido disciplinada y religiosamente por su circunspecto y venerable maestro, renunciando y modificando la *«legalidad vigente»/ τὸ πολιτικὸν νὸμισνα*, en estricto cumplimiento de la *«voz»* de su *«conciencia»* y la del *«dios»* que mora y habla en Delfos.

17. Diógenes en los últimos treinta años de su dilatada vida a despojarse de la *«máscara»/ πρόσωπον* humana-cultural, y permanecer en medio de la calle con la apariencia de animal*/ ζῷον* –nuestra primera y natural condición–, optando por la del conocido y familiar *«perro»/ κύων,* convirtiéndose así en el verdadero y auténtico *κυνικός*/ *«cínico»*.

18. Diógenes, viviendo como un *«perro»,* afirmará entusiasta y alegremente –con la *«desvergüenza» o «desfachatez»/ ἀναίδεια* y la *«franqueza»/ παρρησἰα* con la que actuaba y hablaba–, que ese sería el único requisito para alcanzar la *ἀρετή/ «virtud»*, la *«felicidad»/ εὐδαιμονία* y por ende, la *«salvación»/ σωτηρία,* circunscrita a este mundo.

19. Diógenes al haberse despojado de la *«máscara»/ πρόσωπον* humana-cultural en el *delirium* del culto. mostró la esencia de su filosofar, que *«está determinado por un horror testicular del ridículo de ser hombre»*, para quien no guarda confianza alguna de renovación cultural y más bien, recomienda al ser humano de su época y al de los tiempos venideros, que lo más sensato es regresar a la condición natural y primigenia, la de *ζῷον/* animal.

20. Diógenes al renunciar a su condición humana abdicó a toda búsqueda de *«salvación»* tradicional, para inaugurar y emprender un *«camino»* de *«salvación»* totalmente inédito y nunca más recorrido por mortal alguno; *«religioso»* por la

estrecha relación con Diónisos y la exigente coherencia y disciplina que demanda al *«creyente»* que ya no necesita ni busca *«con-creyentes»*, ya que la *«salvación»* es un asunto y quehacer completamente *individual* y *egoísta*, muy propia del filosofar del período *helenístico.*

21. La peculiar *«religión»* de Diógenes no necesita del acto *«sagrado»* del *«sacrificio»* del *ἱερεῖον/ «animal que se sacrifica o la víctima»*, porque ya no tiene necesidad de ocultar o disimular su condición de animal salvaje y *«Homo necans»/ Hombre asesino o que mata*; puesto que él abiertamente invita a vivir como animal y practicar entre otras cosas, el canibalismo.

22. Diógenes por más que se haya quitado la *«máscara»/ πρόσωπον* humana y quedado con la de animal/ *ζῷον* no dejó de ser un *Homo sapiens* y *religiosus*, que admirando y emulando a Heracles logró la *κλέος/ «gloria superlativa»* y la *τιμή/ «el honor o la gloria»* por sus hazañas que se circunscriben a este mundo efímero y sujeto al eterno retorno del vaivén de Diónisos, el dios de la vida, *«el dios de la contradicción, de todas las contradicciones, de todo lo que, manifestándose en palabras, se expresa en términos contradictorios».*

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Francesco. *Introduzione a Socrate*. Editori Laterza. Roma, 2004.

APOLODORO. *Biblioteca*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1885.

ARISTÓFANES. *Obras completas*. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid, 2008.

ARISTÓFANES. *Las nubes*. Aguilar Ediciones. Madrid, 1979.

ARISTÓTELES. *Constitución de los atenienses.* Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1984.

ARISTÓTELES. *Política*. Centro de estudios políticos y constitucionales. Madrid, 1997.

ARISTÓTELES. *Política.* Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1999.

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1982.

ARIDTÓTELES. *Ética Eudemia*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1998.

ARISTÓTELES. *Retórica.* Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2005.

BAQUERO GOTOR, Adrián. *La tradición a Diógenes. Lecturas contemporáneas de la filosofía cínica*. Universidad de Zaragosa. Facultad de Filosofía y Letras. España, 2019.

BASILIO. *A los jóvenes sobre la manera de sacar provecho de la literatura griega*. Universidad Católica Sedes Sapientiae. Lima, 2010.

BOBBIO, Fernando. *De El nacimiento de la tragedia a la tragedia del colapso*. En: *Escritura y Pensamiento*. Año III. N 6. Revista del Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 2000.

BOWRA, Maurice. *La Atenas de Pericles*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1982.

BURKERT, Walter. *Religión griega. Arcaica y clásica*. Madrid, ABADA Editores, S. L., 2007.

BURCKHARDT, Jacob. *Historia de la cultura griega*. t. I-III. Barcelona, Editorial RBA, S. A., 2005.

BURKERT, Walter. *Religión griega. Arcaica y clásica*. ABADA. Editores, S.L. Madrid, 2007.

BURKERT, Walter. *Homo necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*. Acantilado. Barcelona, 2013.

BURKERT, Walter. *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos.* Acantilado. Barcelona, 2011.

BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Los cínicos*. Editorial Seix Barral, S.A. Barcelona, 2000.

BRACHT BRANHAM, Robert. *Invalidar la moneda en curso: La retórica de Diógenes y la invención del cinismo.* En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Los cínicos*. Editorial Seix Barral, S.A. Barcelona, 2000.

BROCHARD, Víctor. *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, 1945.

BROWN, Peter. *Agustín de Hipona*. Acento Editorial. Madrid, 2001.

BRUNSCHWIG, Jacques & LLOYD, Geoffrey. *El saber griego. Diccionario*. Editorial Akal. Madrid, S.A. 2000.

CAMPBELL, Joseph. *Las máscaras de Dios: Mitología occidental.* Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1992.

CAMPBELL, Joseph. *Los mitos en el tiempo.* Emecé Editores, S.A. Buenos Aires, 2000.

CARRIZO, Sebastián. *Persona Yámbica. Procesos del enmascaramiento del "yo" en la poesía yámbica de la Grecia arcaica y helenística.* Tesis Doctoral. Universidad de La Plata. Argentina, 2017.

CASTIGLIONI, Arturo. *Encantamiento y magia*. FCE. México, 1987.

CAVAFIS, Constantinos Petros. *Poesía Completa.* Alianza Editorial, S. A. Madrid, 2011.

CHÉJOV, Antón. *Kashtanka.* En: VARIOS. *Cuentos rusos*. Gadir Editorial. S. l. Madrid, 2017.

CICERÓN. *Sobe la naturaleza de los dioses*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1999.

CICERÓN. *Disputaciones* Tusculanas. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 2005.

CIORAN, Émil. *Adiós a la filosofía.* Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1988.

CIORAN, Émil. *La tentación de existir*. Turus Editores, S.A. Madrid, 1982.

COOPER, Jilly. *Inteligente y leal.* En: En: VARIOS. *Las mejores historias sobre perros*. Ediciones Siruela, S.A. Madrid, 2012.

COLLI, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona, Tusquets Editores, 2000.

COLLI, Giorgio. *Filósofos sobrehumanos.* Ediciones Siruela, S.A. Madrid, 2008.

COLLI, Giorgio. *La sabiduría griega*. t. I-II. Editorial Trotta. Madrid, 2008.

COLLI, Giorgio. *Después de Nietzsche*. Editorial Anagrama, S.A. Barcelona, 1978.

CONFORD, Francis. *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego.* Visor. Distribuciones, S.A. Madrid, 1987.

CORNAVACA, Ramón. *Filósofos presocráticos. Fragmentos.* t. I-II. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, 2008.

DARAKI, María & ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos.* Ediciones Akal. Madrid, 2008.

DARWIN, Charles. *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. Editorial EDAF. Madrid, 1979.

DAWKINS, Richard. *El espejismo de Dios*. Espasa Libros, S.L. Madrid, 2012.

DEMANDT, Alexander. *Los grandes procesos de la historia.* Crítica, S.L. Barcelona, 2000.

DEMÓSTENES. *Discursos políticos.* t. I-III. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1985.

DEMÓSTENES. *Sobre la corona*. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid, 1988.

DETIENNE, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia antigua*. Taurus, S.A. Madrid, 1981.

DETIENNE, Marcel. *Dioniso a cielo abierto*. Editorial Gedisa, S.A. Barcelona, 2003.

DIELS, Herman & KRANZ, Walter. *Die fragmente der vorsokratiker.* Weidmannsche Verlagsbuchhandlung. Berlín, 1954.

DIÓGENES LAERCIO. *Vida de los filósofos ilustres*. Madrid, Alianza Editorial, S. A., 2007.

DIÓN. *Discursos.* Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1988.

DISKIN, Clay. *Retratar a Diógenes*. En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Los cínicos*. Editorial Seix Barral, S.A. Barcelona, 2000.

DODDS, Eric. *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Editorial Cristiandad, S.A. Madrid, 2009.

DODDS, Eric. *Los griegos y lo irracional*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1981.

DUDLEY, Donald Reynolds. *Historia del cinismo*. Editorial Manuscritos. Madrid, 2018.

DUHOT, Jean-Jöel. *Epicteto y la sabiduría estoica*. José de Olañeta Editor. Barcelona, 2003.

DUPRÉEL, Eugéne Gustav. *La légende socratique et les sources de Platón.* Editions Robert Sand. Bruxelles, 1922.

DROYSEN, Gustav. *Alejandro Magno*. FCE. México, 1988.

ECO, Umberto. *Historia de la fealdad*. Lumen. Barcelona, 2007.

ELIADE, Mircea. *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*. t. I. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978.

ELIADE, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1985.

ESCOHOTADO, Antonio. *El espíritu de la comedia*. Editorial Anagrama, S.A. Barcelona, 1991.

ESOPO. *Fábulas de Esopo*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1978.

ESQUILO. *Obras completas*. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid, 2008.

EURÍPIDES. *Obras completas*. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid, 2008.

EURÍPIDES. *Medea & Hipólito*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2002.

EURÍPIDES. *Las Bacantes*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2003.

FERNÁNDEZ-GALIANO, Manuel. *De Platón a Diógenes.* Taurus Ediciones, S.A. Madrid, 1964.

FILÓN DE ALEJANDRÍA. *Obras completas.* t. I & V. Editorial Trotta, S.A. Madrid, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Editorial Paidós, S.A. Buenos Aires, 2004.

FREYER, Hans. *Los sistemas de la Historia universal*. En: *Historia Universal*. t. I. Espasa-Calpe, S.A. Madrid, 1950.

GARCÍA GUAL, Carlos. *La secta del perro*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1996.

GARCÍA GUAL, Carlos. *Prometeo: Mito y Literatura*. FCE. México, 2009.

GARCÍA GUAL, Carlos. *Los siete sabios (y tres más).* Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1989.

GARCÍA GUAL, Carlos. *Historia mínima de la mitología*. Turner Publicaciones, S.L. Madrid, 2014.

GARCÍA GUAL, Carlos & ÍMAZ, María Jesús. *La filosofía helenística.* Editorial Síntesis, S.A. Madrid, 2008.

GARCÍA GUAL. Carlos. *Antología de la poesía lírica.* Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1995.

GARCÍA GUAL. Carlos. *La actualidad de los cínicos*. En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Los cínicos*. Editorial Seix Barral, S.A. Barcelona, 2000.

GARCÍA GUAL, Carlos & ANTELA, Borja. *Alejandro Magno*. Historia. National Geographic & RBA Libros, S.A. Barcelona, 2019.

GIANNANTONI, Gabriele. *Socraticorum Reliquiae*. 4 vols. Roma-Nápoles, 1985.

GERNET, Louis. *El genio griego en la religión*. UTEHA. México, 1960.

GERENA CASTILLO, Luis. *El cinismo: una ética desde la animalidad*. En: FLORES, Leticia & LINARES, Jorge. *Los filósofos ante los animales*. Almadia Ediciones. UNAM. México, 2018.

GIBBON, Edward. *Historia y decadencia del Imperio Romano.* t. I. Editorial Turner. Madrid, 2006.

GIL FERNÁNDEZ, Luis. *Aristófanes.* Editorial Gredos, S.A. Madrid, 2012.

GOMPERZ, Theodor. *Pensadores griegos*. t. II-III. Barcelona, Editorial Herder, S. A., 2000.

GOTTIELB, Anthony. *Sócrates. El mártir de la filosofía*. Editorial Norma, S.A. Santa Fé de Bogota. Colombia, 1999.

GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *L'ascése cynique: Un commentaire de Diogéne Laerce VI, 70-71*. Vrin. Paris, 2001.

GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *La religión y los primeros cínicos.* En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Los cínicos*. Editorial Seix Barral, S.A. Barcelona, 2000.

GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *¿Quién fue el primer perro?* En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Los cínicos*. Editorial Seix Barral, S.A. Barcelona, 2000.

GRAVES, Robert. *Los mitos griegos*. t. I-II. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1985.

GRIMAL, Pierre. *La civilisation romaine*. París, ARTHAUD, 1960.

GRIMAL, Pierre. *El Imperio romano*. Editorial Crítica, S. L. Barcelona, 2000.

GUARDINI, Romano. *La muerte de Sócrates*. Emecé Editores, S.A. Buenos Aires, 1960.

GUTHRIE, William Keith. *Historia de la filosofía griega*. t. III. Editorial Gredos, S. A. Madrid, 1988.

GUTHRIE, William Keith Chambers. *Orfeo y la religión griega*. Ediciones Siruela, S.A. Madrid, 2003.

HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* FCE. México, 2000.

HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Ediciones Siruela, S.A. Madrid, 2006.

HADOT, Pierre. *La filosofía como forma de vida*. Ediciones Alpha Decay, S.A. Barcelona, 2009.

HADOT, Pierre. *Elogio de Sócrates*. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona, 2008.

HAEFS, Gisbert. *Alejandro. El unificador de Grecia.* Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1995.

HAMMOND, Nicholas. *Alejandro Magno. Rey, general y estadista.* Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1999.

HARRIS, Marvin. *Nuestra especie*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1995.

HARRIS, Marvin. *Antropología cultural*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Conferencias y artículos*. Grafos, S.A. Barcelona, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*. Editorial Gedisa, S.A. Barcelona, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *La autoafirmación de la Universidad Alemana*. En: *Escritos sobre la Universidad Alemana*. Editorial Tecnos, S.A. Madrid, 1996.

HEGEL, Georg Wilhelm. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. t. II. FCE. México, 1977.

HEGEL, Georg Willhelm. *Principios de la filosofía del derecho.* Edhasa. Barcelona, 1999.

HERÓDOTO. *Historia.* Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1996.

HESÍODO. *Obras y fragmentos*. Editorial Gredos, S. A. Madrid, 1983.

HIPÓCRATRES. *Sobre la enfermedad sagrada.* En: *Tratados hipocráticos*. t. I. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1983.

HOMERO. *Ilíada.* Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1995.

HOMERO. *Odisea.* Círculo de Lectores, S.A. Barcelona, 1995.

HORIA, Vintilia. *La séptima carta.* Plaza Janés, S.A. Barcelona, 1976.

IBAÑEZ CHACÓN, Álvaro. *La obra paradoxográfica de Damascio*. En: CFC (G): Estudios griegos e indoeuropeos. Madrid, 2008.

IBSCHER, Gred. *Demócrito y sus sentencias sobre educación*. t. I-II. U. de San Marcos. Lima, 1984.

ISÓCRATES. *Discursos.* t. I-II. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1979.

IZQUIERDO, Agustín. *Ateos clandestinos*. Valdemar Editores. Madrid, 2003.

JAEGER, Werner. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México, FCE, 1985.

JAEGER, Werner. *Demóstenes. La agonía de Grecia*. FCE, México, 1986.

JAEGER, Werner. *La teología en los primeros filósofos griegos*. FCE. México, 1952.

JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1982.

JONAS, Hans. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo.* Editorial Siruela, S. A. Barcelona, 2000.

JOHNSON, Paul. *Intelectuales.* Ediciones B Argentina, S.A. Buenos Aires, 2000.

JOHNSON, Paul. *Sócrates. Un hombre de nuestro tiempo*. Avarigani Editores, S.A.U. Madrid, 2012.

JOHNSON, Paul. *Héroes.* Ediciones B.S.A. Barcelona, 2009.

JULIANO. *Discursos.* Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1982.

KAHN, Charles H. *Platón y el diálogo socrático*. Escolar y Mayo Editores, S.L. Madrid, 2010.

KERÉNYI, Karl. *La religión antigua*. Editorial Herder, S.A. Barcelona, 1999.

KERÉNYI, Karl. *Los héroes griegos*. Ediciones Atalanta. Girona, 2000.

KERÉNYI, Karl. *Eleusis.* Ediciones Siruela, S.A. Madrid, 2004.

KINGSLEY, Peter. *En los oscuros lugares del saber*. España, Ediciones Atalanta, S. L., 2010.

KINGSLEY, Peter. *Filosofía antigua, misterios y magia. Empédocles y la tradición pitagórica*. Ediciones Atalanta. S. L. Madrid, 2008.

KIRK, Geoffrey Stephen. *La naturaleza de los mitos griegos*. Ediciones Paidós, S.A. Barcelona, 2000.

KIRK, Geoffrey & RAVEN, John Earle. *Los filósofos presocráticos.* Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1981.

KRAUS, René. *La vida privada y pública de Sócrates*. Editorial Sudamericana, S.A. Buenos Aires, 1943.

KOESTLER, Arthur. *Los sonámbulos*. t. I-II. Salvat Editores, S.A. Barcelona, 1986.

LAN FOX, Robin. *Alejandro Magno.* Acantilado, S.A. Barcelona, 2007.

LAN FOX, Robin. *El mundo clásico. La epopeya de Grecia y Roma*. Crítica S.L. Barcelona, 2007.

LE GOFF, Jacques. *El hombre medieval*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1999.

LESKY, Albin. *Historia de la literatura griega.* Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1968.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Las estructuras elementales del parentesco.* Editorial Artemisa, S.A. México, 1985.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. FCE. México, 2008.

LI CARRILLO, Víctor. *Platón, Hermógenes y el lenguaje.* Facultad de Letras. U. de San Marcos. Lima, 1959.

LONDON, Jack. *Por amor a un hombre*. En: VARIOS. *Las mejores historias sobre perros*. Ediciones Siruela, S.A. Madrid, 2012.

LONDON, Jack. *Batard.* Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2014.

LONDON, Jack. *Colmillo Blanco*. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 2017.

LONG, Anthony. *La filosofía helenística*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1977.

LONG, Anthony. *La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística.* En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Los cínicos*. Editorial Seix Barral, S.A. Barcelona, 2000.

LÓPEZ CRUCES, Juan. *Diógenes y sus tragedias a la luz de la comedia*. En: *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clássica. Societa Catalana d'Estudis Clássics.* Número 19. España, 2003.

LÓPEZ CRUCES, Juan. *Une tragédie perdue: L'Héracles de Diogéne le cynique*. En: Les Études Clasiques 78. Universidad de Almería. La Cañada Departamento de Filología. España, 2010.

LÓPEZ CRUCES, Juan. *«Sufrir para no sufrir», un dicho de Diógenes en Estobeo.* En: *KOINÓS LÓGOS. Homenaje al profesor José García López.* E. Calderón & M: Valverde Editores. Murcia, 2006.

LÓPEZ CRUCES, Juan. *Cuerpo cínico, cuerpo cívico.* La ciudad de Diógenes. En: *Res publica.* Revista de Historia de las Ideas Políticas. Ediciones Complutense, Madrid, 20 (3) 2017.

LORENZ, Konrad. *Cuando el hombre conoció al perro.* Tusquets Editires, S.A. Barcelona, 1984.

LÖWITH, Karl. *El hombre en el centro de la historia.* Editorial Herder, S.A. Barcelona, 1998.

LUCIANO DE SAMÓSATA. *Obras.* t. I-III. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1981.

LUCIANO DE SAMÓSATA. *Diálogos de los dioses y de los muertos.* Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1987.

LURI MEDRANO, Gregorio. *El proceso de Sócrates*. Editorial Trotta. Madrid, 1998.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciencia y religión.* Editorial Artemisa, S.A. México, 1985.

MARCO AURELIO. *Meditaciones.* Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1985.

MARTÍN GARCÍA, José. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. t. I. Ediciones Akal, S. A. Madrid, 2008.

MÁRSICO, Claudia. *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón.* Editorial Losada, S. A. Buenos Aires, 2014.

MÁRSICO, Claudia. *Cínicos.* Queleer, S.A. Buenos Aires, 2019.

MARROU, Henri-Irénée. *Historia de la educación en la antigüedad*. EUDEBA. Buenos Aires, 1965.

MESLIER, Jean. *Memoria contra la religión*. Editorial Laetoli, S.L. Pamplona, 2010.

MOLES, John. *El cosmopolitismo cínico*. En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Los cínicos*. Editorial Seix Barral, S.A. Barcelona, 2000.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid, 1989.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensayos completos.* Ediciones Cátedra. Madrid, 2014.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensayos.* Acantilado. Barcelona, 2008.

MOSSÉ, Claude. *Historia de una democracia: Atenas*. Ediciones Akal, S. A. Madrid, 1987.

MOSSÉ, Claude. *La mujer en la Grecia clásica*. Editorial Nerea, S.A. Madrid, 1990.

MUÑOZ, Fernando. *«Γνῶθι σεαυτόν»: Orígenes, significado y vigencia.* En: *Verba Hominis.* Vol.1. Revista de Filosofía de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. 2011.

MURAMOTO, Osamu & ENGLERT, Walter. *Sócrates y epilepsia del lóbulo temporal*: *Un diagnóstico patográfico 2,400 años después.* En: Epilepsia, Número 47 vol. (3). Blackwell Publishing. Oregon. U.S.A. 2006.

MURRAY, Gilbert. *Esquilo.* Editorial Gredos, S.A. Madrid, 2012.

MURRAY, Gilbert. *Eurípides y su tiempo*. FCE. México, 2014.

NESTLE, Wilhelm. *Historia del espíritu griego*. Ariel, S.A. Madrid, 2010.

NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la ilustración.* En: BRACHT BRANHAM, Robert & GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Los cínicos*. Editorial Seix Barral, S.A. Barcelona, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Los filósofos preplatónicos*. Editorial Trotta, S. A. Madrid, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *El caminante y su sombra*. Ediciones Akal, S. A. Madrid, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Editorial Valdemar. Madrid, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. *La Gaya Ciencia.* Editorial Espasa Calpe, S.A. Madrid, 2000.

NILSSON, Martin. *Historia de la religiosidad griega*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1953.

NIXEY, Catherine. *La edad de la penumbra. Cómo el cristianismo destruyó el mundo clásico.* Penguin Random House Grrupo Editorial. Barcelona, 2019

ONFRAY, Michel. *Cinismos. Retrato de filósofos llamados perros*. Editorial Paidós. Buenos Aires, 2002.

ONFRAY, Michel. *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía.* t. I. Editorial Anagrama, S.A. Barcelona, 2007.

ONFRAY, Michel. *Antimanual de filosofía. Lecciones socráticas y alternativas*. EDAF, S. L. Madrid, 2001.

ONFRAY, Michel. *Los ultras de las luces*. Editorial Anagrama. Barcelona, 2010.

ONFRAY, Michel. *Tratado de ateología*. Editorial Anagrama. Barcelona, 2006.

ONFRAY, Michel. *Decadencia. Vida y muerte de Occidente.* Editorial Paidós. Buenos Aires, 2018.

ONFRAY, Michel. *El vientre de los filósofos*. Ediciones Oria, S.L. País Vasco España, 1996.

OTTO, Walter. *Dioniso*. *Mito y culto.* Madrid, Ediciones Siruela, S. A., 1997.

OTTO, Walter. *Teofonía. El espíritu de la antigua religión griega*. Editorial Sexto Piso, S. A. Madrid, 2007.

OYARZÚN, Pablo. *El dedo de Diógenes*. Dolmen Ediciones, S.A. Santiago de Chile, 1996.

PÁNIKER, Salvador. *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*. Editorial Anagrama, S.A. Barcelona, 1992.

PÍNDARO. *Odas y fragmentos*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1984.

PIÑOL VILLANUEVA, Adriá. El extranjero en la Grecia arcaica: acceso a la tierra y la justicia. Universidad Autónoma de Barcelona, 2015.

PLATÓN. *Diálogos*. t. I-IV. Madrid, Editorial Gredos, S. A., 2002.

PLATÓN. *Defensa de Sócrates*. Textos clásicos anotados. Versión griega. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 2003.

PLATO. *Works*. vols. I, V, VII, IX. Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1960-1988.

PLUTARCO. *Vidas paralelas*. Editorial Iberia, S.A. Barcelona, 1959.

PROTÁGORAS & GORGIAS. *Fragmentos y testimonios*. Editorial Orbis, S.A. Barcelona, 1980.

RATZINGER, Joseph. *Jesús de Nazaret*. Editorial Planeta Colombiana, S.A. Bogotá, 2007.

RATZINGER, Joseph. *Verdad, valores y poder.* Ediciones RIALP, S.A. Madrid, 2005.

RATZINGER, Joseph. *Introducción al cristianismo*. Ediciones Sígueme, S.A. Salamanca, 2009.

REALE, Giovanni. *Storia della filosofía antica.* t. III. Vita e Pensiero. Publicazioni della Universitá Cattolica. Milano, 1997.

REALE, Giovanni. *Raíces culturales y espirituales de Europa*. Editorial Herder. Barcelona, 2005.

REALE, Giovanni. *En búsqueda de la sabiduría secreta.* Editorial Herder. Barcelona, 2005.

REALE, Giovanni. *La sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo.* Editorial Herder, S.A Barcelona, 2000.

REINHARDT, Karl. *Sófocles.* Editorial Gredos, S.A. Madrid, 2010.

RENAULT, Mary. *Alejandro Magno.* Edhasa Editores. Barcelona, 2004.

RENAULT, Mary. *El fuego del paraíso*. Edhasa Editores. Barcelona, 2003.

RENAULT, Mary. *El muchacho persa*. Edhasa Editores. Barcelona, 2003.

RENAULT, Mary. *Juegos funerarios.* Edhasa Editores. Barcelona, 2003.

RENAULT, Mary. *Alexias de Atenas. El último vino*. Edhasa Editores. Barcelona, 2003.

RENAULT, Mary. *La máscara de Apolo.* Edhasa Editores. Barcelona, 2004.

REVOLLEDO, Álvaro. *En busca de la virtud*. Editorial Mantaro. Lima, 2006.

RIST, John. *La filosofía estoica*. Editorial Crítica, S. A. Barcelona, 1995.

ROHDE, Erwin. *Psique.* FCE. México, 1948.

ROMILLY, Jacqueline de. *La tragedia griega.* Editorial Gredos, S.A. Madrid, 2011.

ROMILLY, Jacqueline de. *¿Por qué Grecia?* Editorial Debate, S.A. Madrid, 1997.

ROMILLY, Jacqueline de. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. Seix Barral, Madrid, 1997.

ROMILLY, Jacqueline de. *Alcibíades*. Editorial Seix Barral. Barcelona, 1996.

RUSSO DELGADO, José. *Sócrates. Problema mensaje*. Ignacio Pastor. Editor. Lima, s/f.

SAFRANSKI, Rüdiger. *¿Cuánta verdad necesita el hombre?* Barcelona, Tusquets Editores, 2013.

SCOTT, Michael. *Delfos. Historia del centro del mundo antiguo.* Ariel, S.A. Barcelona, 2015.

SCOTT, Michael. *Un siglo decisivo. Del declive de Atenas al auge de Alejandro Magno.* Ed. B.S.A. Barcelona, 2010.

SÉNECA, Lucio Anneo. *Cartas morales a Lucilio.* Ediciones Orbis, S. A. Buenos Aires, 1984.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Eudemonología o el arte de bien vivir*. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. *El arte de ser feliz.* Herder, S.A. Barcelona, 2000.

SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. t. I-II. Círculo de Lectores & FCE. Barcelona, 2005.

SCHWARTZ, Eduardo. *Figuras del mundo antiguo*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1986.

SHOTWELL, James. *Historia de la historia en el mundo antiguo*. FCE. México, 1982.

SINGER, Peter. *Animal Liberation*. Avon Books. Nueva York, 1990.

SLOTERDIJK, Peter. *Temperamentos filosóficos*. Editorial Siruela, S.A. Madrid, 2010.

SLOTERDIJK, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Ediciones Siruela, S.A. Madrid, 2014.

SNELL, Bruno. *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos.* Acantilado, S.A. Barcelona, 2007.

SOFISTAS. *Testimonios y fragmentos*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1996.

SÓFOCLES. *Obras completas*. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid, 2008.

SPENGLER, Oswald. *La decadencia de Occidente*. Espasa Calpe, S.A. t. I-II. Madrid, 1983.

TARN, William & GRIFFITH, George. *La civilización helenística*. FCE. México, 1982.

TERCEIRO SANMARTIN, Nerea. *Diógenes «el cínico»: entre la anécdota y la historia.* En: *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 29. Universidad de Santiago de Compostela. España, 2019.

THOREAU, David. *Walden.* Ediciones Cátedra, S.A. Madrid, 2016.

TOVAR, Antonio. *Vida de Sócrates*. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 1984.

TORRES, Daniel. *La escatología en la lírica de Píndaro y sus fuentes.* Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Argentina, 2007.

TUCÍDIDES. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Barcelona, Círculo de Lectores, S. A., 1997.

VARIOS. *Los filósofos presocráticos*. t. I-II. Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1978 & 1979.

VARONA, Patricia. *Discurso fúnebre de Pericles. Tucídides*. Ediciones Sequitur. Madrid, 2007.

VÁSQUEZ GOMEZ, Hugo. *El valor filosófico de la anaideia en Diógenes de Sinope*. En: *Praxis filosófica* (49). Universidad del Valle. Facultad de Humanidades. Cali. Colombia, 2019.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. t. I-II. Ediciones Paidós Ibérica, S. A. Barcelona, 2002.

VERNANT, Jean-Pierre. *El hombre griego*. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1995.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua.* Editorial Ariel, S.A. Madrid, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre. *Érase una vez…El universo, los dioses, los hombres*. FCE. México, 2012.

VERNANT, Jean-Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego.* Editorial Paidós. Buenos Aires, 2004.

VIRGILIO. *La Eneida.* Fondo Editorial Universidad Católica Sedes Sapientiae. Lima, 2007.

WARNER, Rex. *Pericles. El ateniense*. Edhasa Editores. Barcelona, 2003.