

La imagen de Heracles

como ejemplo de hombre
feliz en la filosofía cínica



Fidel Argenis Flores Quiroz

LA IMAGEN DE HERACLES COMO EJEMPLO
DEL HOMBRE FELIZ DENTRO DE LA FILOSOFÍA CÍNICA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Dr. en C. Eduardo Gasca Pliego

Rector

M.A.E. Georgina María Arredondo Ayala

Secretaria de Difusión Cultural

Dra. en E.P. María Isabel Rojas Ortiz

Directora de Divulgación Cultural

LA IMAGEN DE HERACLES COMO
EJEMPLO DEL HOMBRE FELIZ DENTRO
DE LA FILOSOFÍA CÍNICA

FIDEL ARGENIS FLORES QUIROZ



“2012, Año Internacional de la Energía Sostenible para Todos”

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

1ª edición 2012

© Fidel Argenis Flores Quiroz
*La imagen de Heracles como ejemplo
del hombre feliz dentro de la filosofía cínica*

© Derechos reservados
Universidad Autónoma del Estado de México
Av. Instituto Literario 100 Ote.
Toluca, Estado de México
C.P. 50000, México
<http://www.uaemex.mx/>

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
–incluyendo el diseño tipográfico y de portada– sea cual fuere el medio,
electrónico o mecánico sin el consentimiento por escrito
de la Universidad Autónoma del Estado de México.

ISBN 978-607-422-382-8

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

*¿A qué dios, a qué héroe, a qué
hombre ensalzaré?*

PÍNDARO, *Odas y fragmentos*

INTRODUCCIÓN

Conocí a los filósofos cínicos en un salón de clases cuando tenía 18 o 19 años. Fue en un curso de antropología filosófica impartido por un hombre que, como necesidad primigenia, sintió siempre la obligación de hacer pensar a mis compañeros y a mí; más aún, aquel hombre delgado de cabello largo, barba medianamente crecida y una pasión exacerbada por la enseñanza filosófica, tuvo desde siempre la incesante preocupación de mostrar a sus educandos que la filosofía es, o debía ser, una actitud reflexiva que ante todo podía ayudarnos a vivir lúdica y estéticamente. Entre lecturas de Camus, Kierkegaard, Sexto Empírico, Epicuro, Esquilo, Homero y Hesíodo me mostró apasionadamente que la filosofía no se agota en los libros, entre teorías enredadas, conceptos rebuscados, y mucho menos en un salón de clases; sino que me enseñaba la filosofía como la existencia misma, una actitud vital que se muestra en todos y cada uno de los momentos que nos encontramos en el mundo.

Recuerdo bien aquella tarde de marzo cuando, tratando de seguir esa enseñanza y con mi mente sedienta de luces, me acercaba a ese hombre de enorme vitalismo para solicitar lecturas referentes a la filosofía antigua. “En especial Sócrates” argüía al final de mi petición; me miró, sacó de su morral un texto de pastas negras cuya imagen central era el Sócrates de *La academia* pintada por Rafael.

“Revisa éste; te va a agradar” dijo con un tono sereno que siempre me impulsaba. Esa tarde, el texto *Sócrates furioso* de Rafael del Águila me mostraba en algunas de sus páginas un personaje que se antepone a la autoridad platónica y alejandrina con el simple hecho de lavar lechugas o reclamar la luz del sol; gestos que despertaron en mí una enorme carcajada que, segundos después, se transformó en curiosidad y reflexión. Pronto me hallé, como Eva incitada por la serpiente, en la imperiosa búsqueda de información referente a ese personaje. Anhelaba saber quién fue Diógenes y cuál fue su aportación a la historia de la filosofía. Una vez más, el maestro de antropología filosófica me acercó al libro *Cinismos* de Michel Onfray, que fue para mí un acercamiento directo al reflexionar cínico y perruno. Recuerdo con avidez esas sesiones donde Diógenes, Antístenes, Crates e Hiparquía se hacían presentes en el salón de clases mediante el diálogo apasionante y vivificante del hombre que, siempre coherente, hablaba de vivir filosóficamente.

Yo me regocijaba con sus enseñanzas al grado de que, poco tiempo después, las sesiones grupales no bastaron para mí y tuve que buscar al maestro más allá del aula escolar. Se transformó la relación profesor-alumno en amistad que, a cinco o seis años de nuestro primer encuentro, sigue permeando nuestras vidas. Al extremo de que este librito fue concebido gracias a su tozuda necesidad, vital, de nunca aclararme el porqué de Heracles con relación al reflexionar o actuar cínico. “Piénsalo. Heracles es importante; de hecho, Antístenes escribe algo referente a él y Diógenes lo menciona constantemente. Piensa porque incluso puedes hacer una tesis de ello”. Eran palabras que yo, día y noche, en el ir y venir, me repetía constantemente sin lograr aclarar nada en mi mente. Fue una lectura constante, sumada a diversos apuntes y varias charlas lúdicas, lo que abrió brecha para que, en mi total libertad, pudiera concebir la filosofía cínica y la imagen del atleta

esforzado, autárquico y asceta que era Heracles; más aún, el héroe se me mostraba como un hombre feliz capaz de vivir como un sabio cínico. Justo ahí comenzó a gestarse este texto que mi maestro y amigo me impulsó a publicar.

El libro comienza con “La imagen de Heracles”. Este capítulo se fundamenta al mostrar a Heracles como una figura mítica cínica; sus hazañas son vistas y presentadas como imágenes que evocan el cinismo. También se centra en algunos estudios sobre los mitos heracleos, los símbolos, las criaturas, y toda imagen que pudiera presentar. Los mitos se interpretan de manera cínica tomando como punto de partida las obras de Dión Crisóstomo, literato y pensador griego perteneciente a la segunda mitad del siglo I d. C., que se nombra a sí mismo filósofo y seguidor del *Bios Kynicos* para dedicar su vida al estoicismo posteriormente. Se han consultado las obras homéricas y hesiódicas, así como las tragedias donde Heracles hace su aparición; todo ello a la par de un diccionario de mitología y simbología griega. En este capítulo, se trata de mostrar que el hijo de Zeus no es simple patrono del cínico; su imagen es la ejemplificación de lo que debe ser el hombre dentro del modo de reflexionar cínico. El segundo capítulo es “La imagen de Diógenes”; en éste se intenta mostrar que Diógenes de Sinope es un paradigma dentro del cinismo; se ha considerado el único cínico porque imita a Heracles de forma radical y convincente. Sus anécdotas, recogidas por Diógenes Laercio y Estobeo, guardan cierta relación con los mitos hercúleos. Para la complicada realización de este capítulo se ha partido desde la ética cínica forjada en reevaluar la moneda. Sigue el análisis de la corporalidad dentro de la filosofía cínica, y del uso que Diógenes hace de su cuerpo para enseñar el regreso a la naturaleza que se patenta en Heracles y se discurre en torno a la moral voluntarista del cínico para terminar en el encuentro de Alejandro con Diógenes. Se pone de manifiesto la grandísima

similitud entre Heracles y Diógenes como paradigmas de la filosofía cínica señalando cómo Diógenes sigue el ejemplo de Heracles para que ambos dibujen lo que el cinismo entiende por hombre virtuoso y sabio; finaliza este apartado mostrando aquello contra lo cual el cinismo se rebela y dirige su crítica. Se concluye explicando que Heracles muere de la misma forma en que el cinismo es desterrado de la historia de la filosofía.

El último capítulo “Heracles y Diógenes” se centra en ambos porque son constantemente mencionados como representantes del cinismo. El primer capítulo se enfoca en el héroe, el segundo en el filósofo y el tercero en ambos. En general, aquí se presenta al cinismo como una reflexión seria que posa toda su atención en la ética como disciplina ocupada del buen vivir; más allá de mutilar la reflexión –el pensamiento, la materia y el cuerpo–, el cínico hace converger ambos puntos al tiempo que se muestra como apertura filosófica distinta de las tradicionales y enseña a vivir felizmente. Tal es la empresa que he aprendido de manera obstinada y tratado de realizar desde aquella tarde de marzo que estuve frente a ese hombre que vive o intenta vivir filosóficamente; en otras palabras, este texto en el terreno teórico pretende clarificar las dudas sobre Heracles, pero, más todavía, busca invitar al lector a vivir cínica, lúdica y estéticamente; pretende incitar al lector a vivir esforzadamente feliz.

Cabe aclarar que la mayoría de las citas son bastante amplias, sin embargo, para una lectura óptima, tanto teórica como vivencial, es de suma importancia atender a las mismas porque constituyen la totalidad de la exposición. Es menester, por consecuencia, que se atienda a ellas cada vez que aparezcan en el cuerpo del trabajo.

CAPÍTULO I

LA IMAGEN DE HERACLES

Los mitos de Heracles exponen una dialéctica con el cinismo: su personaje central muestra y parece establecer muchos de los pilares ideológicos en los cuales se establecen y fundamentan las formas del cinismo. El cinismo, como escuela helenística y ética, muestra que la figura mítica de Heracles es el ejemplo de hombre sabio, libre, autárquico y prudente, equiparable a los dioses y por tanto feliz y virtuoso. Heracles se levantaba de entre los mitos¹ como un atleta moral, esforzado y libre; eterno luchador contra el vicio que vapulean los cínicos, dadores, maestros y concedores, al igual que el héroe, de la vida feliz de la cual se es partícipe con la mimesis del semidiós. Dado que la virtud y vida feliz de Heracles no es ajena a los hombres si se lleva a cabo un regreso a la naturaleza similar a la del héroe, con el ascetismo y esfuerzo tanto espiritual como físico, es posible ser enteramente libre y dueño de sí mismo o en otras palabras *igual a los dioses*. Al respecto, Diógenes dice que “Los

¹ Los mitos que conforman el corpus heracleo son: 1) concepción divina, nacimiento, juventud e infancia de Heracles. 2) Encrucijada de Heracles. 3) Los doce trabajos. 4) Titanomaquia, Gigantomaquia y Empresas. 5) Muerte y apoteosis final. Estos aparecen en los siguientes autores: en Homero aparece un elogio en la *Iliada*; en Hesíodo aparece en *El escudo*, obra completamente dedicada a Heracles; Píndaro consagra todas sus *Odas nemeas* al hijo de Zeus; asimismo, Eurípides y Sófocles dedican un par de tragedias al héroe: *Alceste*, *Heracles* y *Las traquinias*, *Filoctetes*, respectivamente. Jenofonte en su *Memorabilia* pone en boca de Sócrates el mito de la encrucijada de Heracles. Dión Crisóstomo defiende su figura recalcitrantemente en muchos de sus discursos al igual que Luciano de Samosata; en tanto que Ovidio en su *Metamorfosis* resume todos los mitos antes citados. Cínicamente, Antístenes recoge los mitos heracleos y en ellos basa sus enseñanzas (Cfr. Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Buenos Aires, Paidós, 2009).

dioses habían otorgado a los hombres una vida fácil, pero estos lo han olvidado en su búsqueda de exquisiteces, afeites, etc".²

Heracles es un sabio, ejemplo del *Bios Kynikos*, un hombre bueno y similar a los dioses; sus mitos pueden ser interpretados cínicamente desde su encrucijada hasta sus doce trabajos e inclusive su muerte.

LA ENCRUCIJADA DE HERACLES

Soporté por ti, felicidad, como un gran mal, beber agua, comer berro y acostarme sobre la tierra. Y ella me respondió: Pues yo haré, por cierto, que sin ningún sufrimiento esas cosas te resulten más gratas que los bienes de la riqueza, que los hombres honran más que a mí y no advierten que crían así a su propio tirano.³

El mito de la encrucijada encierra tras de sí los dos caminos que el hombre debe tomar hacia la felicidad; el primero es uno breve, empinado y escarpado y el otro más cómodo y fácil. Hacia el primero hay que dirigirse semidesnudo, sin ningún tipo de posesión. En lo más alto de éste se sitúa la felicidad acompañada, como refiere Dión:

Esa que te mira fija y mansamente, sentada a la derecha –respondió Hermes–, es Justicia, resplandeciente por su belleza inmensa y muy visible. A su lado está Equidad, muy semejante a ella, ya que en hermosura se diferencian poco. En la otra parte, a la izquierda, una

² Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Libro VI, Madrid, Alianza, 2008, p. 299.

³ José A. Martín García, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, vol. I, Akal/Clásica, Madrid, 2008, p. 419.

doncella encantadora, delicadamente vestida, sin penas en su sonrisa, Paz la llaman. Y el que está en pie cerca de la Realeza, junto al cetro mismo, un poco hacia adelante, hombre fuerte, barbicano y prudente, se llama Derecho, también recibe el nombre de Razonamiento Verdadero, Consejero y Compañero de Consejo, sin él no es lícito a estas mujeres emprender una acción ni planearla.⁴

Detengámonos un instante en lo siguiente: a la felicidad la acompañan la justicia o *dike*, la equidad, la paz y el razonamiento verdadero, sin el cual el hombre no puede emitir acción alguna. Cabe señalar que para el cinismo la tarea que se ha impuesto a la humanidad es la de transmutar los valores; sin embargo, al rescatar este mito pareciera lo contrario. El que se nombre a la justicia, la paz y la equidad da pauta a creer que este mito no puede formar parte del cinismo; al dar más importancia al razonamiento verdadero orilla al mito hacia la filosofía cínica. Todas las anécdotas y aforismos diogénicos manifiestan una abierta crítica a ladrones, adúlteros y libertinos; es decir, los cínicos no atacan los principios morales de su época, antes bien las mordeduras y ladridos van dirigidos hacia su hipócrita, falsa e incorrecta aplicación, o como Peter Sloterdijk prefiere: la falsa conciencia que dicta cómo se debe dirigir el hombre ética y moralmente. El cinismo no critica ni interpela la justicia, la honestidad o el respeto mutuo, sino más bien su falsa aplicación, su terrible bloqueo hacia la vida feliz. El razonamiento verdadero viene a ser aquel que permite estar más apegado a la naturaleza. Es de suma importancia saber que el hombre es racional por naturaleza, dueño de una razón que le permite elegir lo propio y lo ajeno, una razón dispuesta interiormente en los seres humanos que los hace sabios.

⁴ Dión de Prusa, *Discursos I-IX*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2002, p. 158.

El cinismo aboga por la razón del hombre en cuanto que ella transmuta los valores y dicta que la naturaleza es más sabia que la costumbre. Si en algún momento este razonamiento verdadero no es ejercido, se recae en el uso falso de los demás valores, lo que viene a advertir que la humanidad, a los ojos de Diógenes y sus secuaces, ha negado su uso real o ha ido hacia el otro camino de la encrucijada.

Sobresale, también de este pasaje del mito, que la paz se sitúe al lado de la felicidad, puesto que aquella es cínicamente entendida como imperturbabilidad, desprendimiento de todo aquello que perturbe y a la larga esclavice al hombre sabio. La paz o imperturbabilidad es un paso hacia la libertad tan ansiada por los filósofos perrunos, dado que es desprenderse de las pasiones para poder ser feliz; no se puede ser tal si no se es libre, ya que la libertad, por medio de la paz, permite una independencia de la sociedad (*eleutheria*) que esclaviza por su mal uso del razonamiento verdadero en pos de la *doxa* que encauza hacia la creación de las leyes o *nomos*. No permite, así, la impassibilidad o *apatheía* que acompaña a la imperturbabilidad emocional o ataraxia.

Diógenes solía decir: el placer verdadero consiste en tener el alma en un estado de serenidad y alegría, sin él no son provechosas ni las riquezas de Midas ni las de Cresos, porque si alguien se apesadumbra, sea por algo importante o insignificante, no es feliz sino desgraciado.⁵

⁵J. A. Martín García, *op. cit.*, p. 303. Midas es rey de Frigia; según la leyenda un día encontró borracho a Sileno y lo trató con grandes honores por lo que le concedió el deseo de que todo aquello que tocara se convirtiera en oro. Cresos, rey lidio, poseedor de las mayores riquezas de su tiempo que se esfumaron al caer por sed de más riqueza en manos de sus enemigos.

Las leyes son mera convención que va contra la naturaleza; los cínicos la combaten al considerarla *doxa*, en cuanto significa un estar para el otro y no para sí negando toda posibilidad de libertad y autosuficiencia. Las leyes son convenidas con base en la *doxa*, la opinión de algunos; en otras palabras, las leyes son arbitrarias y mudables: inventan una moral artificial no necesaria para la vida de los individuos; la ley no natural invoca lo artificial, dispone lo que ha de pertenecer a cada ser humano por decreto de quien sustenta el poder de legitimación.⁶ Así, se hace de lado la naturaleza y sus disposiciones que, al contrario de la ley convenida (*nomos*), resultan necesarias y no son motivo de convención. Las sociedades-Estado, al erigir las leyes a modo de convenir lo que resulta justo o injusto, bueno o malo, humano o inhumano, erigen un modo de vida ideal e imaginativo que habrá de toparse con el muro infranqueable e indestructible de la necesidad, esa *ananque* de todo ser viviente que de no ser satisfecha habrá de germinar en una completa intranquilidad de ánimo, en un completo estado de irascibilidad que, como los estudios freudianos y nietzscheanos han mostrado en su totalidad, hacen del hombre un monstruo, ser alienado capaz de exterminar y exterminarse. El cínico habrá de negar las leyes convenidas en pos de las naturales; hace de lado su difamación⁷ para vivir felizmente y se regocija en esa necesidad, en el puro

⁶ Resulta de suma importancia resaltar aquí que ese sueño, establecido desde la antigüedad en *La República* de Platón, como un Estado ideal desarrollado con enorme ahínco en la ilustración, acerca de la emancipación de la esclavitud, alejamiento de la naturaleza, y por consecuencia la igualdad entre gobernante y gobernados mediante un contrato social como negación de la supervivencia del más fuerte, es una quimera. En este caso, quien sustenta el poder, quien es dueño de la ley y posee la capacidad de legitimar cualquier asunto de la sociedad o el Estado es la viva imagen de aquel ser primitivo que arrebató la comida al más débil.

⁷ Esta difamación corresponde a lo señalado en la nota anterior. Se suele creer que en un estado natural la humanidad se extermina a sí misma buscando la supervivencia de cada uno de sus integrantes; es decir, no hay una sociedad, antes bien

disfrute de los actos, en el sólo devenir de la existencia, como el *perro* comenta:

Lo que Diógenes combate: las convenciones sociales están al servicio de la ciudad [...] pero ellas no están al servicio del Hombre. Al contrario, lo pervierten alejándolo de lo que es natural y verdadero, obligándolo a actuar contra natura cuando lo contra-natural está asociado a la monstruosidad. Mi filosofía, por el contrario, consiste en el intento de reconciliar al hombre con su naturaleza enseñándole a despreciar todas las convenciones que lo vejan y empequeñecen.⁸

individuos salvajes que buscan saciar sus instintos. Para el cínico la naturaleza es un estado primigenio de armonía con el todo que es el cosmos; más aún, la naturaleza posee un criterio más sano que toda escuela filosófica o cualquier costumbre ya que en ella los hombres se bastan a sí mismos puesto que reducen sus necesidades al mínimo (Cfr. “Heracles, ciudadano del mundo” de este libro). En la antigua Grecia, la naturaleza no es entendida como un hombre maza en mano despedazando animales y caminando en cuatro patas; ésta es una visión moderna desarrollada a partir de Darwin y del estructuralismo de Claude Levi Strauss; en la antigua Grecia es sinónimo de necesidad, principio y causa del movimiento y la sustancia; en la naturaleza converge materia y racionalidad en una totalidad que anima el devenir universal, al menos para las filosofías helenísticas. Vale definirla, para este periodo y para todo este trabajo, como una fuerza creadora capaz de moverse a sí misma, principio de todo lo existente que ha dotado de *logos* como sentido racional al ser humano para que en ella se mantenga. La naturaleza es una cohesión unitaria (*koinonikoon*) y vivificadora que dispone las causas y efectos de la existencia por medio de la inmanencia. La naturaleza es de este modo en sí misma, orden y necesidad (Cfr. Carlos García Gual y María Jesús Ímaz, *La filosofía helenística*, Síntesis, Madrid, 2001).

Nótese la diferencia entre esta forma de comprender la naturaleza en la manera platónica y aristotélica, respectivamente. Para el ateniense como para el estagirita, la naturaleza es una fuerza exterior que se manifiesta una en la idealidad y la otra en el motor inmóvil, la naturaleza se manifiesta cuando cumple con la forma final de cada cosa (Cfr. Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006; Carlos García Gual y María Jesús Ímaz, *op. cit.*, p. 35).

⁸ Bruno Jay, *Diógenes o del placer solitario*, traducción inédita de Noé Epifanio Julián, Plein Flux, Nantes, 2000, p. 27.

De esta forma, se expresa a favor de la naturaleza y de la libertad del hombre y no de la ley⁹ escrita que se encuentra al otro lado de la encrucijada.

⁹ Aquí subrayemos lo siguiente: el cínico se manifiesta como antítesis de Platón en este aspecto. Bástese rememorar la muerte del Sócrates platónico quien a costa de su propia vida decide obedecer las leyes; a su parecer, quebrantar la ley implica una injusticia y hay que acatar la condena que la ley imponga. Esto aplica, aunque la sanción sea igual de injusta. Sócrates, mediante la pluma de Platón, dice: “de ningún modo se debe cometer injusticia [...] tampoco si se recibe injusticia se debe responder con injusticia” (“Critón”, en *Diálogos*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos 49b). Para Platón, lo crucial radica en obedecer las leyes y las instituciones del Estado, aunque actúen de manera retorcida; cuando las leyes hablan, estas son órdenes ineludibles para todo miembro de la *polis*, porque “hay que respetar y ceder ante la patria y halagarla [...] hay que obedecerla y hacer lo que ella disponga [...] si ordena recibir golpes, sufrir prisión o llevarse a la guerra para ser herido o para morir, hay que hacer esto porque es lo justo” (Critón, 51b). En definitiva, lo justo es, ante toda situación, obedecer la ley; Platón antepone a todo las leyes que el cínico tanto detesta y se empeña en exponerlas como falsas y carentes de sentido, precisamente, porque ellas se manifiestan a favor de un Estado, del bienestar político de un grupo de personas que a la vez renuncian a su felicidad como individuos. Por este motivo el cínico renuncia a lo civilizado; el cínico se in-civiliza porque él no le debe nada a la *polis*, no tiene que actuar a su favor si en nada le ha beneficiado. Platón, por el contrario, escribe como si las leyes hablaran con Sócrates “tenemos grandes pruebas, Sócrates, de que nosotras y la ciudad te parecemos bien” (52b), porque justamente el ateniense considera que la *polis*, por medio de las leyes, lo ha protegido, alimentado, mantenido, defendido y educado; pero resulta irrisorio que Platón pretenda un bienestar espiritual mientras le azotan el cuerpo. Por ello, al contrario, el cínico aboga por la negación de la civilización, de la *polis* y de esas leyes convenidas. La *polis* ha mermado su existencia a favor de una supuesta felicidad que ni protege ni defiende ni educa. El cínico, de este modo, se sitúa como un completo contestatario de su tiempo, negando toda posibilidad de virtud a la *polis* (Cfr. Carlos García Gual, *La secta del perro*, Madrid, Alianza, 2009, pp. 17-86).

Notemos también que la opinión de los cínicos sobre la ley sigue la misma línea que el sofista Protágoras, para quien el hombre es la medida de todas las cosas; así, para cada uno lo verdadero es aquello que le parece según su opinión, por lo cual no hay verdad absoluta, sólo criterios relativos de utilidad; existe un número de opiniones como de hombres; cuando estas opiniones se refieren al comportamiento civil prevalece la de la mayoría; se convierte en opinión de la ciudad, ley, por consecuencia, mera convención (Cfr. Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2009).

De ese lado, se dice lo siguiente:

Le dijo Hermes: 'Acércate y mira también a esa otra mujer, a ella la aman muchos hombres y por ella ejecutan empresas innumerables y de todo tipo: los infelices cometen asesinatos, los hijos conspiran muchas veces contra sus padres, los padres contra sus hijos y los hermanos contra sus hermanos, deseándose mucho mal y considerando dichoso el poder unido a la ignorancia'. Y, primeramente, le mostró las características de la entrada, de modo que a todas luces parecía una sola, y ésta, casi la misma que describí anteriormente, era engañosa, y llevaba al referido despeñadero [...] Cuando entraron vieron [...] un elevado y esplendido trono, adornado con innumerables esculturas y con incrustaciones de oro, marfil, ámbar, ébano, con la variedad de distintos colores. Pero el trono no estaba firme en su base ni era estable, sino que se mecía y se inclinaba hacia un lado. Y ningún otro objeto estaba aderezado en su orden [...] muchos cetros, muchas coronas y diademas para la cabeza. En torno a ella había un cortejo de mujeres [...] estas eran: Crueldad, Insolencia, Ilegalidad y Sedición, todas las cuales las destruían y de forma vergonzosa causaban su ruina. En lugar de Amistad estaba presente Adulación, servil, y no liberal, que maquinaba acechanzas no menos que las otras y más que cualquiera de ellas buscaba destronarla.¹⁰

De igual manera, Gorgias parece base angular para los cínicos, puesto que con su libro *Sobre la naturaleza* parte de tres tesis: 1) Nada existe, 2) En el caso contrario, si algo existiese sería incognoscible y 3) Si algo fuese cognoscible, el conocimiento sería incomunicable. No habrá que hacer de los sabios buscadores de la verdad; la sabiduría debería ocuparse sólo de la moral, el modo de vivir. Otro par de sofistas que parecen influir en el modo de reflexionar cínico son Hipias y Antifonte, quienes parten de la idea comentada de Protágoras y Gorgias, arguyen que si no hay una verdad absoluta habría que ocuparse no de la búsqueda de conocimiento, sino del modo más cómodo de existir (Cfr. Rodolfo Mondolfo, *Breve historia del pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada, 2003).

¹⁰ Díón de Prusa, *op. cit.*, pp. 158-160.

Este camino, al parecer, muestra muchos de los vicios castigados por el cinismo. La mentira se asocia claramente con la entrada engañosa y, peor aún, no lleva a la felicidad, sino a un despeñadero. El espectáculo descrito al entrar es más condenado. Un trono con innumerables piedras preciosas que no está firme representa sin duda molicie, jactancia y vanagloria. Todos estos vicios son desacreditados por el cinismo, que esclavizan y son antinaturales; además de simbolizar la riqueza, también son vistos como símbolo de tiranía:

El mismo Diógenes decía que la virtud no puede habitar ni en una casa ni en una ciudad ricas, censurándole uno su pobreza, le respondió: ¡infeliz! A nadie he visto que fuera un tirano por la pobreza a todos por la riqueza.¹¹

Ahora bien, las mujeres que rodean el trono son también hijas de la riqueza, el mayor de los males para el cinismo;¹² pero la imagen que hay que subrayar es la de la adulación dado que ella, al igual que vanagloria, es una especie de ceguera que no permite al hombre hacer el uso correcto de su razonamiento verdadero. La *thyphos* o vanidad embrutece y ciega al hombre; no deja ver la realidad de

¹¹ J. A. Martín, *op. cit.*, p. 311.

¹² El cínico detesta la riqueza porque es un síntoma de esclavitud; la obtención de muchos e innumerables bienes genera en los seres humanos la avaricia y la envidia, así como la vanidad; vicios que el cinismo claramente censura, ya que por sí mismos significan una invitación constante a generar cierta dependencia de los otros en uno mismo, a la negación rotunda de la autosuficiencia. La riqueza es parte de lo social, antinatural, detestada así por el cínico: porque procrea desigualdad entre los hombres. El cosmos y la naturaleza dejan de marchar como unidad vivificadora ante el surgimiento de la riqueza; genera la esclavitud antinatural, ya sea entre hombre-bestia, hombre-hombre y la más absurda para el cínico, hombre-objeto (dinero, casas, carruajes, etc.) (Cfr. J. A. Martín García, *op. cit.*, p. 311; Rafael Sartorio, *Los cínicos*, Madrid, Alhambra, 1986; Epicteto, *Disertaciones*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1993).

las cosas, lo esclaviza creyendo ser algo que no es. La adulación es alimento de esta vanidad y aquel que se rodea de ellas es un esclavo alejado de toda libertad. Diógenes Laercio señala respecto de la vanidad y del adulador: “es preferible la compañía de los cuervos a la de los aduladores, pues aquellos devoran a los muertos, estos a los vivos” o “los humos de la vanidad conducen, como un pastor, a donde quieren a la mayoría de la gente”.¹³ Es decir, tanto la vanidad como la adulación hacen un mal a los hombres al tiempo que los conducen hacia la esclavitud.

Al final del mito Heracles naturalmente opta por el primer camino que es el abreviado hacia la virtud y la felicidad; se erige como un hombre sabio y dispuesto a conseguir la despreocupación y placidez similar a la de los dioses; sin embargo, tal es asequible sólo mediante el esfuerzo que, aunque es un camino corto, no deja de presentar su dificultad y dureza, al cual pocos o los similares a los dioses pueden aspirar a escalar su recorrido; requiere deshacerse de todo lo superfluo incluidos los valores que común y corrientemente se les dan, por ejemplo al hambre y la pobreza que son bienes en vez de males, puesto que en ellas está la virtud que brinda la felicidad.

La pobreza es una ejercitación del hecho que orilla al hombre a contentarse consigo mismo; viene a fungir como antesala de la autarquía.¹⁴ El ejercicio de la pobreza, además, pone de manifiesto la fuerza moral del hombre, su voluntad, al mostrar que el cinismo es un optimismo en pro de la voluntad del hombre que es bueno

¹³ Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 280.

¹⁴ Esta autarquía es una innovación filosófica a la que muy poco se ha atendido, ya que es una posición tajante de rebeldía frente a otras posturas filosóficas que enfocan la libertad hacia el Estado, tales como la platónica y la aristotélica (Cfr. Platón, *República*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008; Aristóteles, *Política*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008). La autarquía es un completo abastecimiento de uno mismo en uno mismo, condición de autosuficiencia que el cínico pretende para des-aprehender los vicios de la cultura y la civilización;

por naturaleza; más aún, la pobreza es virtud que se satisface en los llamados placeres del ser: la comida, el sexo o la pereza; hace a un lado los placeres del tener como los establecidos por una convención legalizada: el casamiento que orilla a la monogamia, la procreación de una familia que ata a la civilización, la acumulación de riquezas que acomodaría la posición social, pero a la larga llenarían de envidias y falsos amigos. El cínico afronta los placeres del tener en la manera que elija el camino que desea tomar en la encrucijada heraclea; si desea ser feliz debe contentarse consigo mismo, ocuparse de los placeres del ser y sobre todo esforzarse siempre por ser virtuoso; asimismo debe procurar desenmascarar todas las promesas que la civilización le brinda y favorecer a la naturaleza. La lucha es entonces cultura o civilización como antitética de la naturaleza.

Ahora bien, la primera es un modo de embrutecer y desmoralizar al ser humano, cegar su razón estableciendo valores aplicables prometiendo falsamente que bajo su regazo ha de ser feliz en esta y todas las vidas asequibles con leyes que esclavizan en lugar de

más claramente, la autarquía es una actitud de desprendimiento de todo lo ajeno para sujetarse a las más simples necesidades del hombre evocando las necesidades del ser, aquellas que son menester solventar para vivir como el sexo, la alimentación y el sueño; se desprecia lo ajeno a la individualidad, tal y como lo son las necesidades inventadas por la cultura y la civilización: matrimonio, procreación, honores, trabajo o familia. El cínico por medio de la autarquía se domina y realiza así su libertad; en otras palabras, la autarquía es la vía hacia la soberanía y libertad individual que hace del hombre un sabio virtuoso capaz de autorrealizarse bastándose a sí mismo, domeñando la temible fortuna del devenir con el simple disfrute de sí en la inmanencia. La autarquía es también el goce de uno mismo en la más completa libertad, acto voluntarioso que transgrede cualquier forma de esclavitud; la autarquía encarna una moral de la autosuficiencia que implica un autoconocimiento, así como un dominio de sí que forja un *ethos*, un estar en el mundo de forma independiente (Cfr. Werner Jaeger, *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009).

liberar.¹⁵ El cínico increpa y diferencia el *nomos* de la ley natural; la primera es convención mudable y local, con la cual se diferencia cada pueblo; en cambio, la segunda evoca al hombre como ser universal sin distinción. Para el cínico, la cultura dejó de ser una respuesta coherente a las necesidades naturales transformándose en arma de esclavitud, negación de la vida y objeto de lujo. La cultura se inventó sus propias necesidades, tales como la religión, el dinero, la propiedad, el Estado y todas las leyes que conllevan. En cambio, la naturaleza posee un criterio moral más sano que la costumbre e incluso que las escuelas filosóficas antitéticas al cinismo,¹⁶ y en este caso ella viene a romper las cadenas de la esclavitud humana. El

¹⁵ Aunado a lo dicho en la nota 9, es importante señalar lo siguiente: la ley tiene como principal función la conservación del Estado así como la creación de ciertos ideales de conducta que habrán de hacer que los seres humanos convivan entre sí de forma tal que formen una unidad llamada ciudad, Estado o república; sin embargo, estas leyes habrán de manifestar sobre todas las cosas cierto control, cierta atadura moral que niega desde las funciones corporales hasta los modos de convivencia entre los hombres pasando por el lenguaje. Las leyes, vistas desde una perspectiva cínica, han ortopedizado la existencia de los hombres alejándolo de su verdadera naturaleza (Cfr: nota 7 para el significado de naturaleza). Más aún, las leyes funcionan como aparato de esclavitud a favor de aquellos que las han forjado. En general, los cínicos ven en las leyes valores falsamente aplicados; como más adelante veremos, los cínicos no condenan los valores que las leyes pretenden, más bien su adulterada práctica por medio de las leyes que únicamente salvaguardan el bienestar de un grupo antes que de cada individuo; el cínico ve en la ley un acto falso que merma su libre existencia (Cfr: R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé, *Los cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, 2000, pp. 52-54; Platón, *Las leyes*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008).

¹⁶ Estas escuelas o doctrinas son variadas: desde el platonismo y el aristotelismo hasta el cristianismo. Sus bien fraguadas teorías intelectuales así como su fuerte énfasis –en el caso del platonismo y del cristianismo, en una vida posterior a la muerte que habrá de ser el resultado de los actos cometidos en vida, sumado a las abstractas obras y programas académicos del escolarca del Liceo y aunado a que los manuales de historia de la filosofía han sido confeccionados por la tradición escolástica– han soterrado y exiliado al cinismo y otras corrientes filosóficas helenísticas al grado de concebir a sus representantes como “socráticos

enfado del cínico y su surgimiento son rastreables desde aquí puesto que al ver como estas civilizadas formas de estar en el mundo se hacen añicos gracias a la insaciabilidad de un hombre (Alejandro), al sabio le queda solo el refugio de sí mismo: ser individual.

menores”, dado su poco apego a la erudición teórica; tanto platonismo como aristotelismo, ambos pilares del cristianismo, consideran indispensable la acumulación de conocimientos como propedéutica para el filosofar. Las filosofías helenísticas han sido presa de menoscabo porque son una actitud vital que rechaza toda forma teórica de hacer filosofía; el cinismo, en particular, es una manera de ver el mundo que desemboca necesaria y automáticamente en una forma de vivir, de agotar la existencia lúdicamente. La doctrina cínica es vida, testimonio que deja de lado cuestiones teoréticas o retóricas tan importantes para la común tradición filosófica (Cfr: Rosario Miranda Juan, “La escuela cínica”, Departamento de Filosofía, Instituto de Enseñanza Secundaria Teror, consultado en marzo de 1998, http://www.gobiernodecanarias.org/educacion/3/usm/fundador/archivos%20adjuntos/publicaciones/actas/actas_6_7_pdf/Act.VI-VII_C015_txi_w.pdf).

Habrá que resaltar, de igual forma, el titánico triunfo del cristianismo y su impronta cultural e ideológica en el mundo, dado que éste es motivo de gran significación para que el cinismo, al igual que otros modos de vida surgidos del filosofar en la época helenística (epicureísmo, cirenaísmo y escepticismo), hayan sido desterrados e incluso satanizados; por ejemplo, San Agustín dice: “la razón no la tuvieron los filósofos caninos al defender la opinión bestial encaminada a suprimir el pudor [...] porque han escrito qué hizo Diógenes con arrogancia, gloriándose de ello y pensando que sería su secta más famosa si quedara arraigada en la memoria de las gentes esta famosa desvergüenza suya” (San Agustín, *Ciudad de Dios*, México, Porrúa, 1981, p. 327). Claramente el santo de Hipona recrimina a los cínicos su falta de modestia, verecundia, pudor y decencia, prácticas que todo hombre habrá de llevar a cabo si es que aspira a esa, *Civitate Dei* construida por San Agustín (Ibidem, especialmente el libro 14, capítulo 20 “De la vanísima torpeza de los cínicos”); así, el motivo principal que el cristianismo argumenta contra el cinismo es su actitud desvergonzada, ya que para la iglesia es una completa afrenta en su contra, al poner en entredicho su institucionalidad, su constitución fundamentada en el sistema medieval cristiano que sostiene una visión de sus instituciones como realizadas por Dios, providenciales y ya no provisionales. Otros autores cristianos que mantienen un juicio similar al de Agustín son Sidonio Apolinar en su Epístola 9, Claudiano Mamerto en *De statu animae* 2.9, Vicente de Beauvais en su *Speculum Historiale* (3,68) quien muestra cierta ambigüedad puesto que comienza citando la condena agustiniana para concluir con Séneca y un breve elogio al cinismo romano; otro autor cristiano anticínico es Giovanni Dominici; él se manifiesta como censor del

Ante leyes mudables y convencionales de esclavitud, el sabio queda situado como un espectador de todas y cada una de las promesas culturales; él, sin embargo, opta por el regreso a lo natural

cinismo en *Lucula Noctis*, donde expone cierto odio y recelo por la inmodestia sexual cínica, así como por su desvergüenza, inclusive vincula el cinismo antiguo a una secta herética del libre espíritu: los begardos y los turilipinos o, como a sí mismos se hacían llamar, la sociedad de los pobres. Sobre esta misma línea Jean de Gerson, afamado doctor cristiano que en un sermón pronunciado en París cerca de 1393 alega: “Debería hablar con frecuencia de lo que es honrado y bueno, a diferencia de quienes no sólo nombran, sin sombra de vergüenza, las partes inmodestas del cuerpo y los actos desagradables, sino de quienes, con mucha mayor impudicia, se atreven a sostener que, en nombre de la razón, es correcto actuar así. No se dan cuenta de que cuando dicen esas cosas caen en la herejía de los begardos y los turilipinos que proclamaban que nada que sea natural debería ser capaz de cohibirnos. Son como los cínicos, para quienes tendríamos que vivir como los perros, desnudos y recreándonos con las partes vergonzosas del cuerpo”. Sin embargo, hay autores cristianos que ensalzan al cinismo como Valerio Máximo y Macrobio que escriben alabanzas a Diógenes; de manera similar el pseudo Burley (todas las obras citadas fueron consultadas en el texto *Le cynisme ancien et ses prolongements; actes du Colloque international du CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique)*; R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé, *op. cit.*, en especial el texto “Cinismo en la edad Media y en el Renacimiento”, pp. 315-345).

En la Biblia, específicamente el Nuevo Testamento, se muestra también cierto desprecio hacia el cinismo. Los libros de Mateo (Capítulo 10, versículos 9 y 10), Marcos (Capítulo 6, versículos 8 y 9), Lucas (Capítulo 22, versículo 35) arremeten contra el cinismo, particularmente, contra su forma de vestir (Cfr. F. G. Downing, *Christ and the cynics; Jesús and other radical preachers in first century tradition*, Sheffield, 1988, pp. 47-48). Se señala que la austeridad cristiana no necesita de alforjas ni de báculos para llevarse a cabo. De igual manera, los libros de Mateo (Capítulo 8, versículos 28 a 34), Marcos (Capítulo 5, versículos 1 a 20) y Lucas (Capítulo 8, versículos 26 a 39) exponen la curación de un poseso; al dar las características de éste, manifiestan que no viste ropa; es continuamente encadenado pero siempre rompe sus ataduras; anda dando voces e hiriéndose con piedras; no mora en casa sino en el desierto durmiendo en los sepulcros. Todas estas características parecen reflejar al cínico que vuelve a la naturaleza. El mismo caso aparece en Mateo (Capítulo 17, versículos 14 a 20), Marcos (Capítulo 9, versículos 13 a 28) y Lucas (Capítulo 9, versículos 37 a 43) donde Jesús sana a un endemoniado que vocifera, se deja caer sobre el fuego y la tierra al tiempo que echa espuma por la boca “como un perro”.

donde no hay mentira,¹⁷ en este regreso, el sabio se descubre como individuo capaz de ser feliz, como los dioses y como deberían ser los hombres.

La historia finaliza refiriendo que el ahora curado yace sentado, vestido y en su sano juicio, es decir, civilizado. En los Hechos de los Apóstoles, Pablo aparece conversando con estoicos y epicúreos, nunca con cínicos; curiosamente de la rica época helenística sólo de estas dos filosofías nos llega un mayor número de testimonios (*Cfr.* R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé, *op. cit.*, pp. 346-383; *Sagrada Biblia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958).

Asimismo, hay ciertas sectas cristianas que adoptan rasgos cínicos; así tenemos a los franciscanos que “pieds-nus, pauvres, loqueteux, prêchant dans les leproseries, les granges. Puisque le Christ n’a jamais rien possédé, un chrétien se doit de vivre comme le christ sans rien posséder [...] Les Capucins, vivent également dans une pauvreté hérémétique totale, de pain et de eau, ils habitent des cavales, marchent pieds-nus évangélisent les classes miséreuses et restaurent la diatribe, le procédé des cyniques –pies descalzos, pobres, andrajosos, predicen en las cuevas de los leprosos. Ya que Cristo nada poseyó jamás, un cristiano debe vivir como Cristo sin nada poseer [...] Los capuchinos, viven igualmente en una pobreza eremítica total, de pan y de agua, pies descalzos evangelizando las clases miserables y restaurando la diatriba, el proceder de los cínicos– (La traducción es mía). Lucien Guirlinger, *Éloge des cyniques*, Nantes, Editions Pleins fleux, 1999, pp. 57-58.

¹⁷ Se ha dicho en las notas 7 y 9 que la naturaleza posee *logos*; ahora bien, el reflejo de esa razón son los animales ya que permanecen incivilizados. El asombro cínico ante las bestias, así como su exaltación, corresponde a que son el cuadro completo de virtud profesada por los filósofos perrunos. Ratones, peces, ranas, gallos, bueyes, tortugas y demás, como el perro, forman parte del bestiario cínico que muestra las virtudes de la razonable naturaleza (*Cfr.* Dión, *op. cit.*, el autor pone en boca de Diógenes varios ejemplos de sabiduría animal). Según los cínicos, en los animales se observa la fortaleza para adaptarse a cualquier circunstancia, la austeridad en el completo y puro abastecimiento de sí, la inteligencia para liberarse de las necesidades corporales de los avatares de la fortuna (*Cfr.* Michel Onfray, *Cinismos*, Buenos Aires, Paidós, 2009, sobre todo el capítulo “La virtud del pez masturbador”). Lo que nos lleva a decir que los cínicos animalizan su filosofía porque ven en el mundo animal la crítica total contra la alienante civilización que ante todo busca satisfacer la falsedad. Desde esta perspectiva, Diógenes y los cínicos, al relacionarse en cualquier anécdota con un animal, veían con asombro, al igual que Esopo, un orden más racional, libre y fraterno que el convenido por la civilización. Los

El héroe Heracles opta por la felicidad; se inclina desde el momento en que elige el camino verdadero y corto hacia la virtud. Heracles tiende por un ejercicio constante que el cínico llama *askesis*, la cual según la interpretación cínica se hace visible en los doce trabajos de Heracles.

LOS DOCE TRABAJOS¹⁸

Este mito es uno de los más representativos del cinismo dado que

animales, tanto para el fabulista como para los filósofos, son un ejemplo moral de vida natural (*Cfr.* Esopo, *Fábulas y vida de Esopo*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2000; Carlos García Gual, en *Emérita*, 1970, pp. 417-431). Más aún, los animales se encuentran entre los dioses y los hombres porque no poseen nada; no sufren mal alguno y, lo más genuino, carecen de pasiones inútiles creadas por las improntas culturales, inclinándose única y exclusivamente a seguir su mayéutica corporal consistente en sacar a la luz las razones naturales del cuerpo.

¹⁸ Estos doce trabajos, histórica y literariamente, han sido clasificados para su mejor estudio en tres grupos: al primer grupo corresponden los de índole animal, aquellos donde el semidiós domeña algún ser de carácter animal (1, 3, 4, 5, 7, 10); al segundo grupo pertenecen los objetos fantásticos que el héroe obtiene (12, 6 y 9); al tercer y último grupo se apegan los seres fantásticos dominados o muertos por el héroe (2, 8 y 11) (*Cfr.* Constantino Falcón Martínez, *Diccionario de mitología clásica 1*, Madrid, Alianza, 2004, pp. 290-297). De la antigüedad nos llega la clasificación hecha por Apolodoro, quien clasifica los trabajos en dos grupos: los primeros seis trabajos corresponden a la parte septentrional del Peloponeso y los otros seis llevan a Heracles a lugares más alejados como Creta, Tracia y Escitia, incluso Apolodoro arguye que fueron diez los trabajos encargados al hijo de Zeus, pero dos no contaron por la ayuda brindada por parte de su primo Yolaos, eso orilló las otras dos hazañas (*Cfr.* Apolodoro, *Biblioteca*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2002, pp. 100-154; con la misma clasificación de las hazañas Heracleas: Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2001, pp. 100-176). Sin embargo, filosóficamente, pocos o nulos son los estudios realizados con los doce trabajos. Nosotros seguimos la clasificación de Michel Clermont, ya que consideramos se apega al cinismo. Clermont compara el mito de los doce trabajos con la vía espiritual que siguen los hindúes para la

consecución de una vida plena. Esta doctrina lleva por nombre el de *las tres gunas*, porque se efectúa en tres tiempos: 1) destrucción del *tamas*, 2) dominio del *rajas*, 3) cultivo del *sattva*. El *tamas* es lo tenebroso, la parte oscura e impura del ser humano; el *rajas* es la energía pura, las pasiones naturales que de no ser guiadas han de sacar al hombre de su centro; el *sattva* es la tendencia ascendente que inclina la existencia de los hombres hacia el ser (*sat*). Los trabajos de Heracles se clasifican así: a la destrucción del *tamas* convienen los trabajos 2, 5, 6. Al destruir a la hidra, limpiar los establos de Augías y exterminar las aves del lago Estínfalo, Heracles elimina lo oscuro y tenebroso, la parte sucia que habita en el hombre y en la tierra, el *tamas*. Al segundo grupo se avocan los trabajos 1, 3, 4, 7, 8, 9. Ya no son destrucción del *tamas*, sino canalización de las pasiones como señala Clermont: “Estos trabajos, en efecto, no consisten en una violencia destructora y purificadora, sino en la ‘domesticación’ de un animal noble, en el caso del jabalí de Erimanto, de la cierva de pies de bronce, del toro de la isla de Creta y de las yeguas de Diómedes”. Por último, al movimiento *sattvico* corresponden el 11 y 12, ya que “el hombre sólo puede superarse tras haberse dominado”. El cinismo es evidente en esta clasificación; el *tamas* corresponde al inicio de la *askesis*, la negación de todo lo ajeno a uno mismo y por ende el conocimiento de uno mismo para su abastecimiento. El *rajas* corresponde a lo que los cínicos llamarían ataraxia o domesticación de las pasiones para la imperturbabilidad. Por último, el *sattva* es similar a la consecución de la felicidad divina y el acercamiento a la vida de los dioses. En general, “el ciclo de los doce trabajos es una totalidad, y este recorrido heroico se puede interpretar en el nivel del alma individual, pero también en el nivel cósmico y cíclico. Heracles es a la vez todo hombre en busca de su ser verdadero y una fuerza providencial que, a la manera de un avatara Vishnu, preserva el orden cósmico, purifica el mundo y restaura potencialmente su perfección primera”. Todas las citas pertenecen a Michel Clermont, *El sentido espiritual de los mitos*, Mallorca, Padma, 2008, pp. 9-33. En otras palabras, Heracles y sus doce trabajos como *askesis* le permiten cumplir su destino, un destino lleno de esfuerzos y reveses que, en este sentido, es igual para todos los hombres que, como señala Píndaro en sus “Odas Nemeas”, invita al hombre a “llegar a ser lo que es”. (Cfr. Píndaro, *Odas y fragmentos*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2002). Nosotros seguimos a Clermont porque manifiesta cierto cinismo; sin embargo, los trabajos de Heracles se presentan aquí en orden del primero al duodécimo, pero su análisis sigue a Clermont. Es importante, señalar lo siguiente: comúnmente traducimos *αζλοί* (*azloí*) como trabajo; aunque la palabra se refiere más a la lucha, al dolor, a una práctica atlética llena de esfuerzo y pena. *Azloí* es una especie de entrenamiento o combate físico antes que trabajo; al Heracles cínico no le llega la felicidad trabajando, sino luchando, combatiendo, entrenando o sufriendo por la misma (Cfr. Constantino Falcón Martínez, *op. cit.*, p. 290; Florencio I. Sebastián Yarza,

en él está presente el héroe como un atleta moral¹⁹ en busca de su absoluta libertad y el dominio de sus pasiones. Heracles se prefigura aquí como un sabio ejemplo de la vida filosófica. La *askesis* o *askesis* es el ejercicio o entrenamiento por el cual el individuo se hace libre, autárquico y feliz; conlleva a un desprendimiento a y cierto esfuerzo que son medio jovial que alimenta y hace vivir al cuerpo virtuosamente. Su objetivo es la total depuración de lo alienante que habita en uno mismo, de todo lo que nos aparta de lo natural, de la vida feliz, de la recta razón. El cínico no huye a situaciones adversas, antes bien les hace frente para desprenderse de todo aquello que le pudiese esclavizar y ser libre para filosofar promoviendo un ascetismo que ejercita la voluntad, el cuerpo y la razón, así como el espíritu, para el desprendimiento de lo no virtuoso. En otras palabras, la *askesis* es un ejercicio de la acción voluntariosa y

Diccionario griego-español, Barcelona, Sopena, 1998, p. 31). Sin embargo, aquí seguimos la traducción común de trabajo para referirnos al esfuerzo constante (*azloí*) que el héroe realiza para la consecución de la felicidad.

¹⁹ Se ha dicho que hay una moral inversa y practicada por las falsas conciencias, pone a competir, apremia a lo que es mejor ya sea física o intelectualmente; no significa que aquel atleta fornido que rompe los huesos de sus adversarios en el pancracio y gana una medalla sea más virtuoso que el débil hombrecillo que lo mira desde su butaca o aquel científico que resuelve ecuaciones de forma inmediata sea más inteligente y aplica mejor su razonamiento verdadero que un insignificante carpintero; es decir, la moral de las falsas conciencias apremia al que gana una competencia; al contrario, la moral cínica que revalúa el uso corriente adopta una solipsista búsqueda de la virtud donde es más válida la autosuficiencia. Los cínicos rescatan a Heracles porque es un atleta de la moral humanista y filántropo en todo su sentido; los doce trabajos son el reflejo. La moral busca, practica y versa sobre el principio y fin hacia donde emerge y debe dirigirse el accionar humano; lo innovador es que el fin es el medio; la virtud es conseguible mediante el eterno y rutinario entreno del esfuerzo constante del desprendimiento de aquello que no permita la autosuficiencia; la *askesis* es así de suma importancia, y la *askesis* de Heracles se da en estos doce trabajos.

la razón recta y natural en pos de una moral de la autosuficiencia, del abastecimiento austero de uno mismo en uno mismo; la ascesis es también una afrenta radical contra todo intelectualismo teórico que busca la verdad y no la felicidad que en sí misma no es sino virtud; esta ascesis es una confrontación activa y cotidiana contra los reveses de la fortuna haciendo de ellos ejercicio placentero, ya no mortificación espiritual o corporal.²⁰ En estos doce trabajos los cínicos observan claramente al Heracles esforzado y virtuoso.

Analicemos primeramente cómo fue que el héroe emprendió sus doce trabajos. Se dice que Hera, al estar celosa por las aventuras de Zeus con humanas, mandó la locura a Heracles; producto de una de esas aventuras, al estar poseído mató a sus hijos y esposa; al verse librado de la locura, sintió una gran pesadez en el ánimo, motivo que lo llevó a consultar el oráculo de Delfos para librarse de tal perturbación; el oráculo ordenó al hijo de Zeus ponerse a las órdenes de su primo Euristeo para limpiar su crimen. Hay tres puntos dignos de mencionar acorde con las enseñanzas cínicas:

- La bastardía de Heracles
- La locura
- La consulta al oráculo

²⁰ El ascetismo cristiano es diferente del cínico en cuanto que promueve una renuncia al placer corporal al tiempo que evoca la mortificación; a los placeres habrá que menguarlos, liquidarlos no dándoles satisfacción. El ascetismo cínico, por el contrario, habrá de evocar el desprendimiento de los placeres, no su aniquilación (Cfr. Marie-Odile Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce*, Vrin Reprise, 1986; desgraciadamente sólo accesible al español y, no en su totalidad, vía internet, en “El atajo filosófico de los cínicos antiguos hacia la felicidad” consultado en <http://revistas.ucm.es/fl/11319070/articulos/CFCG0202110203A.PDF>).

Analicemos uno a uno:

- a) La bastardía dentro del cinismo es aceptada (baste mencionar a Antístenes²¹ que era hijo de esclava); al denominar a alguien bastardo se pierde esa connotación negativa y se instaura positivamente en el sentido de cosmopolitismo e igualdad entre los hombres; más aún, la bastardía en la antigua Grecia merecía, a quien la portara, la esclavitud y la pérdida de algunos derechos que la mayoría de los ciudadanos tenía; sin embargo, el cínico, al carecer del epíteto “ciudadano”, se muestra apolítico y carente de reglas para con el Estado. Lo importante radica en que no por ser un esclavo o un bastardo el hombre deja de ser hombre con las mismas capacidades para ser feliz; el que algunos hombres por convención no sean partes activas del Estado no los deja fuera del accionar para la vida feliz que iguala a los dioses, quienes además carecen de una patria y sobre todo son cosmopolitas. La bastardía de Heracles proviene de un dios y por tanto debe ser imitable en cuanto cosmopolitismo y apoliticismo.
- b) La locura prácticamente es sinónimo de cinismo; en innumerables textos, la relación entre ambos términos se hace presente. Recuérdese, por ejemplo, a Mónimo, un destacado banquero de Grecia que al conocer a Crates decide dedicarse al cinismo y para ello primero debe liberarse de su fatigoso trabajo: se hace pasar por loco y arroja todas sus monedas de plata al aire, o el mismo Crates quien renuncia a todos sus bienes para dedicarse al vagabundeo filosófico. Otro ejemplo es la comparación platónica entre Sócrates y Diógenes; para el autor de los *Diálogos*, es un “Socrates enloquecido”²² y es

²¹ Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 277.

²² Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 303; Rafael del Águila, *Sócrates furioso: el pensador y la ciudad*, Barcelona, Anagrama, 2004.

que la locura, por donde se estudie, es un síntoma de renuncia y desprendimiento social, cultural y psicológico que libera a su poseedor. La mayoría de estudios realizados por Foucault revelan que el loco ha transgredido la barrera de la esclavitud social. La locura saca lo inhumano de lo humano, lo animal del hombre; los cínicos, como se ha visto,²³ rescatan esta animalidad que es síntoma de locura en la antigüedad.²⁴ La locura en Heracles le incita a deshacerse de su familia que es el pilar de la sociedad, según Aristóteles, ya que:²⁵

El Cínico ideal renunciaría al matrimonio, pues se vería apartado de su profesión para hacer de niñera en su propia familia, calentar el agua del baño del recién nacido y suministrar mantas, aceite y una cuna cuando su mujer haya tenido un niño.²⁶

La locura del futuro semidiós es también símbolo de libertad e igualdad con los dioses.

²³ *Cfr.* nota 17.

²⁴ Habremos de considerar la condena platónica: a todo aquel ser incapaz de controlar sus pasiones, de ser un animal, un loco. Para Platón, así como para los griegos, no controlar nuestros deseos es lo mismo que “no controlar las bestias de nuestro interior” (Platón, *República*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008, p. 453); incluso, las tragedias griegas en su totalidad dan pauta para pensar que en la antigua Grecia se tenía esa concepción de que los hombres, en su interior, esconden innumerables formas animales, especialmente las perrunas; así, Orestes es “la bestia elegida de las erinias que lanzan gemidos como perros para cegarlos de locura” (Esquilo, *Orestíada*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2001); Lisa enloquece a Heracles y lo pone como “perro rabioso” (Eurípides, *Heracles*, Madrid, Biblioteca Gredos, 2006), mismo calificativo que Héctor y Agamenón reciben por parte de Homero (Homero, *Iliada*, México, Edivisión, 2003). Se concluye que los locos en Grecia lo son porque anteponen su parte animal a la racional (*Cfr.* Ruth Padel, *A quien los dioses destruyen*, México, Sexto Piso, 2005).

²⁵ Aristóteles, *Política*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008, p. 123.

²⁶ Epicteto, *op. cit.*, p. 277.

- c) El oráculo, para los antiguos helenos, es el modo por el cual los dioses se comunican con los seres humanos; su lenguaje es de difícil interpretación; no cualquiera tiene la capacidad de entender sus palabras que son la sabiduría misma que, de obedecerse, habrá de hacer la vida lo más cercana a la felicidad de los dioses.²⁷ Los griegos buscan el oráculo porque es precisamente ahí donde los dioses emiten su voz para indicar el mejor modo de afrontar el porvenir y así acercarse a la felicidad; malinterpretarlo nos empuja hacia el otro extremo de esa felicidad rotunda, la desdicha.²⁸ En este caso, Heracles busca al oráculo para conseguir esa dicha, esa felicidad divina; los dioses sabiamente lo orillan a elaborar doce trabajos que lo precipitan a vivir ascética y animosamente ya que como dicen los cínicos es en el esfuerzo donde radica la más grande felicidad. La consulta al oráculo cambia y mitifica toda la vida del héroe, pues lo orilla a realizar las doce pruebas que cínicamente son vistas como *askesis*. Al igual que Diógenes, el héroe al consultar el oráculo cambia radicalmente de vida y ambos deciden dedicarse a la vida frugal.

Esto en cuanto a la primera parte que rodea el mito de los doce trabajos que a continuación se desarrollan.

Primer trabajo

Con el fin de ayudarlo, Zeus decide forjar una armadura para su hijo bastardo; sin embargo este la desecha y sólo se arma de un tronco de acebuche que utiliza como clava, una lanza y sus manos.

²⁷ Incluso Giorgio Colli ve en los oráculos el origen de la sabiduría y de la misma filosofía (Cfr. G. Colli, *El nacimiento de la filosofía*, México, Tusquets, 2009).

²⁸ Recordemos a Edipo, a Orestes e incluso a la esposa de Heracles, Deyanira.

En este primer trabajo, Euristeo manda a Heracles a matar al león de Nemea que atemoriza a los pastores de la población por su gran tamaño y temible fiereza. Al principio, el héroe lo ataca con su clava pero se rompe y el animal, inmune a todo tipo de flechas y espadas, queda embrutecido y se retira a su guarida con dos bocas al exterior. El hijo de Zeus tapa una de ellas y rodea al león por la otra; lo despedaza con sus manos y con su piel hace un manto y un yelmo.

De este mito destaquemos lo siguiente:

- La renuncia a la armadura hecha por los dioses
- Las armas de Heracles
- La lucha con el león

A) Es claro que Heracles desprecia los dones de los dioses, más particularmente de Hefesto y Atenea quienes fungían en la antigüedad como dioses de los artesanos. El desdén de Heracles hacia ellos responde a la negación de lo civilizado; pilar que el cinismo erige antes que otras filosofías porque Atenea:

Diosa de la inteligencia constructora, es la patrona de los artesanos, de los carpinteros, de los ceramistas. Construyó el primer carro, cooperó en la fabricación del Caballo de Troya, en la construcción de la primera nave, y en la mítica Argo. Pero también es patrona de las labores femeninas del telar y la rueca. Inspira a las tejedoras y bordadoras y castigó transformándola en araña a la vanidosa Aracné, que se atrevió a rivalizar con ella en el bordado [...] El árbol es un regalo de la diosa y representa bien algunos aspectos de la misma. Civilizado, con su follaje claro y sus frutos laboriosos de múltiple utilidad y uso, el vetusto olivo mediterráneo es, con la lechuza, uno de los símbolos del Ática, noble y austera.²⁹

²⁹ Carlos García Gual, *Introducción a la mitología griega*, Madrid, Alianza, 2007, p. 110.

Al negar algo construido por la diosa, Heracles niega toda relación con lo civilizado; es importante subrayar que Atenea da su lugar a la mujer en el escalafón social como mera tejedora y esposa, pues no es igual al hombre a pesar de que la diosa misma convivía con los héroes y guerreros más representativos de toda Grecia. Los cínicos argumentaban que tanto el hombre como la mujer son iguales en la mayoría de sus aspectos con los cuales es posible vivir paralelamente a los dioses; ahora bien, si Heracles desprecia a la diosa, desprecia todo lo que ella representa.

En el caso de Hefesto:

Es el dios de la fragua y el fuego artesano. Trabaja moldeando los metales, fabrica espléndidas armas de bronce, pero también otros objetos con su arte maravilloso. Es el patrón de la metalurgia y los artesanos que a ella se dedican [...] El trabajo de la fragua es apropiado para alguien que no anda demasiado bien, pero es también hábil para ligar y desligar, con su talento de artista, medio mago. Fabrica objetos prodigiosos, como unos trípodes con ruedas o unas sirvientas mecánicas, criaturas robóticas, o el escudo de Aquiles, ayuda a fabricar a Pandora.³⁰

Este dios, al igual que Atenea, es representación del dominio de la naturaleza por la mano del hombre; el que colabore en la construcción de Pandora también dice mucho, pues es la mujer que el cinismo critica como raptora de la razón en los seres humanos; ella es condenada porque posee el Eros arrebatador que perturba, esclaviza y apasiona. Heracles, al desdeñar los dones de Hefesto, niega todo lo que el dios es y representa al tiempo que realiza la *askesis* de alejarse de todo lo que civiliza al ser humano.

³⁰ Carlos García Gual, *op. cit.*, p. 130.

- B) Las armas de Heracles son el vestir del cínico; resultan incontables las comparaciones en citas que relacionan a ambos. El manto raído en Heracles es la piel del león; el báculo es la maza con la cual Heracles y el cínico se saben libres, con él corren a todo aquel que se sitúe a su alrededor.

Preguntado acerca de por qué tenía tan pocos discípulos, repuso: “Porque los alejo con bastón de Plata” [...] Cierta vez lo amenazó con su bastón, pero Diógenes, ofreciendo su mejilla, dijo: “Pega, que no hay bastón tan duro que me aparte de ti, mientras piense que tengas algo que decir”.³¹

Para erigirse como seres libres y autárquicos lo primero que enseña Antístenes es la libertad. Hay aquí una total negación al discipulado y una apertura al compañerismo más leal y humano que no admite una distinción de clases por edad o intelecto, sino una igualdad para la virtud y la filosofía. La maza o bastón, en el caso de ambos, es un instrumento filosófico que enseña la libertad y el dominio ante la esclavitud, como señala esta cita:

A Heracles, hijo de Alcmena, la historia lo presenta 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. Por medio de la maza de la filosofía y la piel de león de la razón audaz y templada venció el veneno de los malos deseos y practicó la filosofía hasta su muerte.³²

³¹ Diógenes Laercio, *op. cit.*, pp. 78-86.

³² Herodoro de Heraclea, citado por Carlos García Gual, *La secta del perro*, Madrid, Alianza, 2009, p. 35.

C) En la lucha con el león Heracles se asumiría como rey de sí mismo; señala Robert Graves “El combate ritual del rey sagrado con fieras formaba parte habitual del ritual de la coronación en Grecia”.³³ Así, Heracles no asume el cargo del pueblo, sino de sí mismo, pero al liberarse de sus pasiones se levanta como médico de la humanidad. Ahora, Heracles derrota al león con sus manos, en un estado natural, niega todo manejo de los metales o arte metalúrgico que también es parte de lo civilizado.

En general, en este primer trabajo, como parte de la *askesis* del héroe y ascendencia hacia la virtud filosófica de la felicidad divina, Heracles niega la esclavitud ante lo civilizado en busca de su libertad autárquica, encarnación de una moral autosuficiente que invita a desaprender los vicios y a descreer de lo que la cultura establece como valores. Heracles en este trabajo descreer de Atenea y Hefesto, y desaprende el uso de las armas llevando a buen término su *askesis*.

Segundo trabajo

En este segundo trabajo Euristeo encarga a Heracles aniquilar a la Hidra, que atemoriza a los habitantes de Lerna, monstruo con una especie de cuerpo canino y cabezas que al cortarlas renacían en un número doble; el olor de su rastro y su aliento provocaban la muerte de los hombres. Heracles la hace salir de su guarida arrojándole flechas ardientes y la ataca; aguanta la respiración con su clava aplasta sus cabezas, pero estas renacen duplicándose; el héroe, entonces, cauteriza las heridas de cada cabeza que elimina:

³³ Robert Graves, *La mitología griega*, tomo 2, Madrid, Alianza, 2009, p. 141.

llega así a la inmortal y mata, de este modo, a la criatura para luego mojar sus flechas en el veneno.

De este mito se subraya una sola cosa:

- La significación de la Hidra

A) La Hidra tiene un árbol genealógico que llama mucho la atención: es hija de Equidna; según Hesíodo, “de hermosas mejillas y ojos vivos”.³⁴ Este epíteto lo suelen aplicar los poetas a lo hermoso; en otras palabras, la Equidna es una representación de la vanidad exenta de envejecimiento y eternamente bella, la cual procrea hijos monstruosos como la Hidra, Orto y Cerbero. El padre de la Hidra, Tifón, es exuberante, tanto por sus múltiples manos como por sus piernas. La Hidra simboliza la vanidad o ceguera causada por lo exuberante; más aún, reflexiónese un poco en el uso que siempre se hace, desde la antigüedad, de las serpientes. Hay un catálogo enorme de criaturas monstruosas asociadas a las serpientes ya que simbolizan pánico y temor, así como astucia y suma de todos los males, además resulta un espécimen rastrero que habita en lo más bajo. Heracles, al derrotar a la Hidra, vence los peores temores de los hombres, incluida la bella apariencia de algunas cosas que verdaderamente son monstruosas. El héroe, al exterminar a la Hidra simbólicamente extermina la monstruosa vanidad que ciega y a su vez acaba con los hombres; el gran Heracles una vez más funge como médico de los hombres y cumple así con su askesis: hace de lado las pasiones que pudiesen esclavizarlo. El ejemplo de la imagen de Heracles debe ser seguido por todo aquel que pretenda ser un hombre feliz pues, al atacar sus pasiones y sus temores, debe hacerlo enérgicamente al modo del héroe para que no renazcan.

³⁴ Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2001, p. 34.

Tercer trabajo

Este narra que Euristeo manda a Heracles a cazar al jabalí de Erimanto, un fiero animal enorme que acechaba las laderas y la espesura del monte y hacía estragos en la región. Heracles persigue al jabalí y, como su primo lo pide vivo, no puede eliminarlo; el héroe hace salir al animal con sus gritos portentosos; lo conduce hacia un ventisquero donde salta sobre su lomo, lo ata con cadenas y lo apresa vivo. Sin embargo, durante esta travesía Heracles pasa tiempo con Folo, un centauro que pretende preparar al héroe carne de venado y éste se niega pues la prefiere cruda. Folo ofrece del vino sagrado dado por Dionisio a Heracles, quien acepta a sabiendas de que el divino elixir fue suministrado sólo para el deleite de sátiros y centauros, lo cual les provoca ira, acto que germina en una batalla contra el héroe quien resulta vencedor. También en esta travesía, Heracles abandona el trabajo encargado por Euristeo y se embarca con los argonautas.

Destaquemos:

- El símbolo del jabalí
- La negación de Heracles a comer carne cocida
- La supuesta impiedad de Heracles al beber el vino
- El abandono de la tarea encargada por Euristeo

A) El jabalí es símbolo de los cuerpos gordos que encarnan el placer de la gula, además de representar cierta fiereza. El héroe se muestra como símbolo de temperancia y continencia al derrotar al jabalí con sus propias manos; la temperancia y la continencia, según el cinismo, son también una forma de ejercitarse para la virtud. La captura de la personificación de la gula representa la inteligencia de Heracles que usa y aturde al animal con sus gritos, motivo que muestra la sabiduría del futuro semidiós.

- B) La negación de Heracles a comer carne cocida es netamente una negación a la cultura, y un rasgo cínico completamente, que se hace presente como manifestación de un regreso a lo natural pues, como se ha visto, la cultura corrompe al hombre que es bueno voluntaria y moralmente por naturaleza. Baste recordar una de las tantas versiones de la muerte de Diógenes por la ingesta de un pulpo crudo para mostrar, al igual que Heracles, que la vida feliz está en la naturaleza pura. La no cocción de alimentos³⁵ es una ejercitación del paladar y del cuerpo, así como de la mente para llevar a cabo ese regreso a lo natural que el cínico promueve como atajo hacia la felicidad.
- C) El que Heracles beba el vino sagrado es una muestra de que los dones entregados por los dioses no son exclusivos de nadie; en ningún momento Dioniso guerrea con Heracles por haber bebido de su elixir; al contrario, quienes le hacen la guerra son otros centauros que se dice tienen envidia y demuestra lo que dice Diógenes: “todo pertenece a los dioses; los sabios son amigos de los dioses; los amigos lo poseen todo en común luego todas las cosas pertenecen al sabio”.³⁶ El sabio es, luego entonces, el más apegado a los dioses y no les puede disgustar que las cosas sean compartidas entre ellos. Heracles, una vez más, es así mostrado como un sabio cínico.
- D) En este punto, Heracles se asume como dueño de sí mismo en su totalidad; deja de lado la supuesta esclavitud que había contraído con su primo; el héroe es, en este momento, la imagen exacta y el ejemplo de vida autárquica que los cínicos promueven, pues ejerce su total libertad cuando abandona su

³⁵ Un estudio claro con respecto a lo crudo y lo cocido es el de Claude Levi Strauss, “Lo crudo y lo cocido”, *Mitológicas I*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

³⁶ Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 296.

esclavitud y se embarca hacia Argos. Se muestra aquí que la *askesis* es medio y fin porque se busca la autosuficiencia: uno se va independizando de todo hasta volverse autosuficiente. La *askesis* sigue siendo satisfactoria y continua en el héroe, lo hace feliz e igual a los dioses, esclavo y amo a la vez. En este caso, y como con Diógenes, el esclavo es el amo dada la superioridad sapiencial en torno a la virtud. Ejemplo de una transmutación de valores, adquiere el término esclavo y se revoca el de amo.

En general, en este tercer trabajo, Heracles presenta su más puro cinismo cuando niega la cocción y niega la impiedad, condena la contranatural gula de los hombres y se asume como ser libre de toda esclavitud.³⁷

Cuarto trabajo

En esta ocasión Euristeo encomienda a Heracles la captura de la cierva de Cirinia, quien contaba con una cornamenta de oro y pezuñas de bronce. Heracles la persiguió incansablemente durante un año; cuando al fin pudo capturarla, le lanzó una flecha entre las patas sin herir al animal para que se tropezara. Al ir rumbo a Micenas, Heracles se topó con Artemis, a quien estaba consagrada la cierva; enfurecida, reclamó a Heracles el sacrilegio, pero él expuso sus razones y dio la espalda a la diosa.

³⁷ Una vez más notemos la insurrección del cínico con la reflexión oficial de su época. Para Aristóteles, la esclavitud es de imperiosa necesidad para la subsistencia de la polis; incluso, el estagirita parte de que la esclavitud se da por naturaleza ya que hay quienes nacen siendo dueños de sí mismos y capaces de mandar, así como quienes no se pertenecen. Dice Aristóteles: “el amo

Resaltemos:

- El símbolo de la cierva
- La persecución de Heracles
- El desdén de Heracles ante Artemis

A) Como señala Robert Graves: “La caza de la cierva o corza simbolizaba la persecución de la sabiduría, la cual se halla bajo un manzano silvestre”.³⁸ Heracles persigue un año la sabiduría, sin forzarla violentamente. Esto, más que otros trabajos, enuncia la *askesis* del héroe, pues es emprendida para alcanzar la sabiduría; en este trabajo, Heracles se asume como un total sabio capaz de esforzarse por conseguir la virtud cínica.

B) Lo que Artemis representa:

La hija de Zeus y Leto es una joven siempre virgen, *parthenos* inviolada e inviolable, que mantiene su doncellez como un privilegio otorgado por su padre. No es la virginidad guerrera de Atenea, hostil

es dueño del esclavo pero no le pertenece; el esclavo, en cambio, no sólo es esclavo del amo sino que le pertenece” (*Política*, p. 58). A lo que se sigue: si me poseo no soy esclavo y me pertenezco, si no me poseo no me pertenezco, por tanto soy de otro hombre, es decir, su esclavo; ahora bien, esa pertenencia de uno mismo viene por naturaleza: “Es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro, por eso precisamente es de otro, y el que participa de la razón tanto como para percibirla pero no para poseerla” (*Política*, p. 59). A lo que se sigue, el esclavo lo es en cuanto su capacidad de percibir la razón, ya no de razonar. De igual manera, el esclavo carece de facultades deliberativas y judiciales que hacen a los ciudadanos. En resumen, Aristóteles argumenta que la esclavitud viene de la naturaleza; como señala Montesquieu: “el estagirita no defiende los principios que da sobre la esclavitud” (*Espíritu de las leyes*, XV 7, Madrid, Tecnos, 2000). El cínico da las mismas facultades a todos; niega toda esclavitud y servilismo al tiempo que entierra a la polis.

³⁸ Robert Graves, *op. cit.*, p. 149.

y ajena al sexo y sus placeres, sino una doncellez exultante y agreste, eróticamente atractiva, la que caracteriza a la joven Ártemis.³⁹

Heracles da la espalda a la diosa de la virginidad. Conservar la virginidad no es atacar las pasiones o hacerse cargo de ellas en cuanto que desprendimiento, sino negarlas y no hacerles frente. El cinismo opta por lo contrario, por atacar las pasiones para lograr la libertad y la soltura necesarias para la vida feliz. Heracles, al darle la espalda a la diosa, triunfa sobre esta negación de las pasiones tan presente en otras filosofías, como la platónica o aristotélica, dando pauta al cinismo: baste recordar a Diógenes que se masturba en público y se libera de un deseo y una pasión antes que negarlos.

En este trabajo hay un Heracles más sabio y consumado hacia el cinismo; conforme van pasando sus tareas, se va haciendo sabio y similar a los dioses; cumple así la meta de su *askesis*.

Quinto trabajo

Euristeo encarga a Heracles el exterminio de las aves del lago Estínfalo: aves de pico, garras y plumas de bronce que frecuentemente atacaban a los hombres y ganados que se topaban arrojándoles sus plumas; Heracles agitó con fuerza unos címbalos de bronce y consiguió que algunas aves levantaran el vuelo para que posteriormente les diera muerte.

Mírese con atención:

- El simbolismo de las aves
- La forma en que Heracles las hace salir

A) Las aves del lago están consagradas a Ares, dios de la guerra que

³⁹ Carlos García Gual, *op. cit.*, p. 110.

personifica el furor bélico. Su mismo nombre se emplea como sinónimo de éste: *ares* es furia guerrera y ardor combativo. El Zeus de la *Iliada* le reprende: 'Para mí tú eres el más odioso de los dioses que habitan el Olimpo, pues siempre a tu ánimo le son gratos la discordia, las guerras y los combates'.⁴⁰

Heracles, al matar a sus aves, deshecha la guerra pues es inútil a quien verdaderamente es sabio y vive acorde con la naturaleza. El cinismo fustiga la guerra porque esclaviza y es antinatural en el hombre; como otras cosas, es un invento de la cultura al erigir los estados con reyes que aspiran a tener cada vez más. Las aves son en su mayor parte bronceas y eliminan a los hombres arrojando sus plumas de bronce; quizás se alude aquí a la riqueza por la cual muchos hombres han perecido, puesto que algunas monedas en la antigüedad eran fabricadas con bronce. Heracles es un cínico al desechar la guerra y eliminar la riqueza que ciega y extermina a algunos hombres.

B) Para hacer salir a las aves, Heracles a pesar de su físico no utiliza la fuerza, sino la inteligencia; con cada trabajo, ejerce su completa sabiduría y su inclinación filantrópica por el hombre que salva y rescata continuamente de sus pasiones. Se observa un Heracles atlético, moral y humanista que el cinismo adoptará en Antístenes y sobre todo en Diógenes.

Sexto trabajo

Aquí Euristeo imagina el asco que Heracles sentirá al limpiar los establos del rey de la Elide Augías, quien poseía un sinnúmero

⁴⁰ Carlos García Gual, *op. cit.*, p. 126.

de vacas muy prolíficas e inmunes a toda clase de enfermedades, pero jamás había limpiado sus establos que desbordaban estiércol, motivo por el cual Euristeo ordena a Heracles su limpieza. El héroe desvía el curso de los ríos Alfeo y Peneo con lo cual logra limpiar los establos sin mancharse un solo dedo.

De este trabajo se puede decir que Heracles se asume como un salvador de la humanidad, además como señala Graves “domase los toros, los unciese, limpiase una colina cubierta con matorrales y recogiese la cosecha en un solo día; las tareas habituales a un candidato a la dignidad de rey”.⁴¹ Heracles al realizar esta hazaña demostraría que aquel asumido como rey por convención no es tan rey como aquel que se domina y se basta a sí mismo; Dión señala en boca de Diógenes:

Yendo hasta el muladar existente en los establos de Augias, en el que había excremento de muchos años, lo sacó fuera y limpió los establos. Porque creía que no menos debe lucharse contra sí mismo y combatir la vanagloria, que luchar contra los vestiglos y los malvados de este mundo.⁴²

En este trabajo, Heracles libera al mundo de un mal rey puesto que su mal manejo ha desbordado la suciedad en su reino. Heracles es un cínico liberador que actúa virtuosamente y realiza su *askesis*.

Séptimo trabajo

Ahora Euristeo ordena a Heracles la captura del toro de Creta, criatura que atemoriza a los habitantes y destruye lo que encontraba

⁴¹ Robert Graves, *op. cit.*, p. 156.

⁴² Dión, *op. cit.*, p. 420.

al paso. Minos, rey de Creta, pretende brindarle toda su ayuda a Heracles; sin embargo decide concretar la captura valiéndose de sí mismo: el hijo de Zeus lucha con él, lo captura y se lo lleva vivo a su primo.

Señalemos lo siguiente:

- El simbolismo del toro
- La negación de la ayuda del rey Minos por parte de Heracles

A) El toro de Creta tiene una genealogía curiosa: se dice que Poseidón dio el toro a Minos para que demostrase su superioridad y pudiese ascender al trono de Creta. La condición establecida por el dios era que la bestia debía ser sacrificada. Minos no lo hace porque el toro es hermoso; Pasifae, la esposa del rey, queda también anonadada con el bello animal, por ello encarga a Dédalo que le construya un disfraz de vaca para copular con el toro; de ahí el nacimiento de la criatura mitad hombre mitad buey; ahora bien, Pasifae es una hechicera celosa de las aventuras de Minos y la hermana de Circe. Heracles, al capturar al toro, vence la vanagloria de Minos, quien se dice dictó muchísimas leyes para los hombres; también derroca su vanidad, así como la técnica representada por Dédalo, personaje que siempre va contra la naturaleza gracias a su dominio de la técnica, de igual manera los celos de Pasifae, sus hechicerías, su lujuria. Más aún, los toros aparecen en la escena griega en diversos momentos: el rapto de Europa por parte de Zeus, la tormentosa relación entre Teseo y Ariadna, la copulación que engendra a Dionisio, así como el castigo de Io.⁴³ Todas estas escenas tienen una cosa en común: la relación entre dioses y hombres

⁴³ *Cfr.* Pierre Grimal, *op. cit.*, ver cada mito y nombre citado. Un estudio más reciente: Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Barcelona, Anagrama, 2006.

con mujeres que despiertan la pasión amorosa y sexual de los dioses. El toro simboliza la metamorfosis divina que se lleva a cabo cuando el dios es cegado por el enamoramiento; en otros casos aparece como castigo a esa pasión exacerbada.⁴⁴ Heracles, al atrapar al toro, estaría condenando ese robo, ese estupro que provoca el enamoramiento, vicio reprobado por la filosofía cínica. Inclusive, este mito sería rescatado por el cinismo para manifestar su alejamiento y aversión hacia el estupro. Como se ha dicho, el toro simboliza la relación entre dioses y hombres, pero esta bestia en particular se relaciona con el rapto violento; así, vemos a Zeus secuestrar a Europa para poseerla, de igual forma lo hace con Sêmele y sucede lo mismo con Pasifae.⁴⁵ En general, el héroe lucha contra muchos vicios censurados por ser antinaturales en el hombre al momento de atrapar al toro. El cinismo adopta este mito en el sentido de que, en la lucha contra el vicio, no hay que ceder al engaño porque el deleite como Circe, o en este caso Pasifae, recurre al engaño y al disfraz.

- B) El que Heracles se valga de sí mismo es un rasgo netamente cínico y autárquico. La autarquía del héroe se prueba al bastarse a sí mismo para cualquier esfuerzo; forja en sí una moral de la autosuficiencia que brinda la total independencia y libertad. Este es el proyecto que Heracles como sabio y cínico pretende

⁴⁴ Es el caso de Io, sacerdotisa consagrada a Hera de la cual Zeus se enamora perdidamente uniéndose a ella y transformándola en una vaca para evitarle el castigo de Hera; sin embargo la diosa la descubre y le manda el castigo del tábano (Cfr. Calasso, *op. cit.*, p. 123; Esquilo, *Tragedias*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000).

⁴⁵ En *Las bodas de Cadmo y Harmonía* Roberto Calasso pone énfasis en esto, en especial el capítulo 1.

concluir con su *askesis* en cada hazaña que realiza solitariamente. Este séptimo trabajo muestra la manera en que Heracles se perfila hacia su divinización y hacia su ejemplificación como un cínico autárquico.

Octavo trabajo

Ahora Heracles tendrá que ir a Tracia para apoderarse de Podargo, Lampón y Deino que son las tres yeguas de Diómedes, hijo de Ares, quien las alimentaba de carne humana; Diómedes vivía en la Molicie maltratando a sus esclavos en la comodidad de su reino. Al ir Heracles a solicitar sus yeguas, aquél se niega e intenta dar al héroe como alimento para las yeguas; sin embargo, Heracles atonta a Diómedes con su clava, quien perece comido por sus propios animales.

Esta vez analícese lo siguiente:

- Los nombres de las yeguas
- La vida de Diómedes
- La derrota de Diómedes

A) Según un diccionario de mitología,⁴⁶ los nombres de las yeguas quieren decir literalmente Podargo = veloz, Lampón = resplandeciente y Deino = terrible. La velocidad en muchos casos es signo de cobardía; lo resplandeciente, signo de vanidad y lo terrible empuja al miedo. Las yeguas representan, según sus nombres, vicios humanos que devoran a los hombres hasta causarles la muerte; el dominio de Heracles sobre ellas habla de un dominio de esos vicios tan censurados por el cinismo.

⁴⁶ Pierre Grimal, *op. cit.* De igual forma el editado por Alianza Editorial bajo la dirección de Constantino Falcón Martínez.

B) Citemos a Dión:

Diómedes de Tracia, por ejemplo, estaba cubierto de vestidos variopintos y se sentaba sobre un trono, mientras pasaba sus días en bebidas y festejos, maltrataba a los extranjeros y a sus súbditos, y hasta mantenía una rica cuadra; a este Diómedes, golpeándole Heracles con su maza, lo hizo pedazos como a una vieja cuba.⁴⁷

La vida de Diómedes es la suma de muchos de los vicios que el cinismo castiga. Ahora bien, Heracles lo derrota con su clava que, como se ha señalado, simboliza la libertad del sabio. Heracles libraría a Diómedes de toda esclavitud generada por la molicie y la jactancia que vendrían a generar la vanidad, más aún, el rey Diómedes es devorado por sus propias yeguas después de ser golpeado. Diómedes es la representación del hombre que no tiene salvación debido a su vida totalmente desapegada de la virtud innata del ser humano. En este trabajo Heracles condena al rey que carcome a los seres humanos tanto por sus vicios como por su mal manejo del pueblo. Heracles es rescatado por el cinismo como hombre salvador de los hombres.

Noveno trabajo

Esta ocasión los caprichos de Euristeo incluyen a su hija Admete que quiere el cinturón de Hipólita, hermosa reina de las Amazonas que seduce a los hombres para luego matarlos; además de que se amputó un pecho para un mejor manejo del arco y no respetaba la justicia. Heracles encuentra a la amazona, quien intenta seducirlo

⁴⁷ Dión, *op. cit.*, p. 418.

para luego darle muerte; sin embargo, Heracles la desnuda, se lleva su cinturón y la aniquila con su clava.

De este trabajo, Hipólita representa la lujuria y la belleza; la reina amazona es aquella mujer que el cinismo condena porque roba y arrebatada la razón de los hombres, además de cruel e irrespetuosa de la justicia. Al amputarse un seno, la amazona se muestra completa y totalmente antinatural. Heracles la derrota con su maza, símbolo de la libertad.

Y arrancó el cinturón de la Amazona, cuando coqueteaba con él y creía que podía vencerlo con su belleza. Se ayuntó con ella y le hizo comprender que jamás sería vencido por la hermosura y que nunca permanecería, por amor a una mujer, apartado de sus propios bienes.⁴⁸

Uno de los bienes de Heracles es su ascetismo, y vence la belleza y la lujuria que la amazona despierta. Resulta sin duda, que el hijo de Zeus, al igual que todo cínico, carece de familia, de país, de cualquier tipo de atadura. Heracles, al no entregarse a la amazona, se muestra como un vagabundo⁴⁹ que carece de ligaduras que le puedan poner al servicio de otra cosa que no sea la voluntad inflexible y solitaria de sí mismo; niega todo vínculo con la polis y desprecia la cultura en búsqueda de su libertad y autarquía.

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ El vagabundeo es, también, síntoma de locura en la antigua Grecia; no pertenecer a ningún sitio o institución establecida por la polis; era tomado como rasgo de insania. El vagabundeo en Grecia es mental y físico. El vagabundeo mental es actuar totalmente fuera de las normas establecidas por el Estado, es decir, des-verse,

Décimo trabajo

Ahora Euristeo desea poseer los hermosos bueyes de Geriones, un gigante con tres cuerpos que además era arrogante y rico. Las bestias eran resguardadas por Euriti6n y su perro gigante Ortro, ambos esclavos fieles de Geriones. Heracles los mata con su clava; despu6s el h6roe pide a Geriones sus bueyes, pero este arrogante gigante reta a Heracles a una lucha. El descomunal ser, al verse derrotado, intenta huir pero el hijo de Zeus le da alcance con sus flechas y le causa la muerte.

En este trabajo Heracles castiga la arrogancia. Di6n comenta en palabras de Di6genes: “aquel Geri6n que tena tantos bueyes y que pasaba por ser el m6s rico y arrogante de todos los occidentales, Heracles lo mat6 a 6l y a sus hermanos, y se llev6 sus reba6os”.⁵⁰ El h6roe aniquila incluso a sus esclavos con su libertadora maza. En este trabajo hay un Heracles m6s sabio y c6nico que castiga por completo la arrogancia que alimenta a la vanidad. Heracles, con cada haza6a, se muestra como un liberador c6nico de vicios y males que parecen ser aceptados falsamente por la cultura. El hijo bastardo de Zeus transmuta el valor de las cosas cuando se autodomina y aniquila las m6s esclavizantes pasiones encarnadas en los seres que ha eliminado como parte de su ascetismo.

estar fuera del camino trazado por el Estado, un proferir palabras y actos inadecuados a la polis y a la convivencia en ella. Mientras tanto, el vagabundeo f6sico es negarse a poseer lo que la polis exige, carecer de rasgos c6vicamente bien vistos, por ejemplo: familia, matrimonio, hijos, etc. (*Cfr.* R. Padel, *op. cit.*, especialmente el Cap6tulo III). Heracles, como ejemplo de cinismo, al asesinar a su familia se dedica a vagabundear; todo c6nico es visto siempre vagabundeando.

⁵⁰ Di6n, *Ibidem*.

Undécimo trabajo

Euristeo cada vez se molesta más por cada hazaña que majestuosamente cumple Heracles; por ello decide mandarlo ahora por el perro guardián de los infiernos: el cancerbero de Hades, criatura de tres cabezas y cola de serpiente. En su travesía, el héroe decide ir hasta donde yace el dios Hades a pedirle su perro, encontrándose con Meleagro y Teseo que, llevados por el deseo, pretendían raptar a Perséfone. Heracles libera de sus cadenas a Teseo. Al encontrarse con Hades, el héroe solicita al perro y el dios acepta que se lo lleve siempre y cuando Heracles consiga dominarlo. Heracles, completamente desnudo y con sus propias manos, domina al perro y culmina este trabajo.

Destaquemos:

- El simbolismo de Cerbero
- La liberación de Teseo
- Dominación de Cerbero

A) Los perros en Grecia son símbolo de desvergüenza y Cerbero no es la excepción de la impudicia. Ahora bien, su cola es una serpiente que, como se ha dicho, simboliza lo más bajo; añádase que el perro vive en el mundo de las sombras que en cualquier libro antiguo evocan a la mentira. Cerbero es la desvergüenza de la mentira, lo que Onfray llama un cinismo vulgar⁵¹ o de las falsas conciencias, un cinismo en vez de un *kinismo*.⁵² El can Cerbero es la desvergüenza en su mal uso, no en su uso filosófico.

⁵¹ Michel Onfray, *Cinismos*, Argentina, Paidós, 2009, p. 199.

⁵² Esta distinción la establece Peter Sloterdijk (*Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2006, pp. 13-214).

- B) La liberación de Teseo responde al Heracles liberador, ya que Teseo descendió a los infiernos llevado por el deseo hacia Perséfone; Heracles lo regresa a los vivos liberándolo de la esclavitud de su deseo. La liberación por parte de Heracles es un rasgo cínico también.
- C) El que Heracles domine la desvergüenza con sus propias manos y en estado natural es un rasgo completamente cínico puesto que representa el contrapeso de la desvergüenza mentirosa; Heracles domina la desvergüenza para que el cínico la utilice a su favor descubriendo la mentira y evocando las verdades de lo que se vive realmente.

Este undécimo trabajo permite a Heracles el paso a los infiernos, motivo que achacará al cínico Menipo, Luciano el samosatense,⁵³ porque solo es posible convertirse en dios a todo aquel que burle el inframundo.

⁵³ Luciano y su cinismo han sido motivo de algunas discusiones. Algunos autores hacen del samosatense un cínico pleno, otros tantos un simple sofista, inclusive se le considera un excelente panfletario pero un pensador decepcionante (*Cfr.* Lucien Guirlinger, *op. cit.*, p. 79). Lo cierto es que por medio de su pluma sembró la diatriba, género totalmente cínico del siglo I y II antes de nuestra era; muestra de ello son las muy recientes recopilaciones de algunas de sus obras como en *Diálogos cínicos* (*Cfr.* Luciano, *Diálogos cínicos*, Madrid, Alianza, 2010). Pero, sobre todo, sus *Diálogos de los muertos* donde Menipo y Diógenes dialogan con algunos personajes de la antigüedad: Menipo es invitado por Diógenes a los infiernos, con el aliciente de que ahí no parará de reírse. Menipo arriba y se enfrenta a Caronte que le reclama el óbolo del viaje que Menipo naturalmente no trae porque es un cínico sin riqueza; después, Midas, Cresos y Sardanápalo se quejan de la proximidad en los infiernos con Menipo, ya que se la pasa pitorreándose de la forma en que los susodichos se lamentan de su riqueza en vida y ahora irremediablemente perdida. El divertido y fabulístico viaje continúa. Ahora el invitado de Diógenes se encuentra con el mismísimo Cerbero que le cuenta cómo es que Sócrates, al llegar al Hades, sufrió un ataque que lo puso a temblar; solo él, Diógenes, y el forzado Heracles han permanecido

Duodécimo trabajo

Después del descenso a los infiernos, Heracles es solicitado por Euristeo para apoderarse de las tres manzanas de oro que se encuentran en el jardín de las Hespérides, un lugar donde únicamente los dioses han llegado porque ningún mortal puede encontrarlo. Después de una intensa búsqueda, Heracles halla el jardín; sin embargo no alcanza las manzanas que se encuentran en la cima del árbol más alto, motivo por el cual solicita la ayuda del titán Atlante que acepta ayudar siempre y cuando Heracles sostenga la bóveda celeste. El titán toma las manzanas y se las da a Heracles quien, cumplida así su última tarea, las regala a Euristeo.

Los rasgos cínicos son claros:

En cuanto a las manzanas de oro, las del país de las Hespérides, que trajo Heracles después de haberlas conquistado, se las regaló a Euristeo, porque él no tenía ninguna necesidad de ellas, y quería decir que Euristeo podría guardarlas, ya que el hombre no tiene ninguna utilidad de las manzanas de oro, como tampoco fueron útiles para las Hespérides.⁵⁴

impávidos ante los infiernos según el perro tricéfalo. Más adelante Menipo se topa con los seres más bellos de la antigüedad: Aquiles, Helena, Tiro, Narciso y demás, quienes provocan sin remedio la risa estruendosa del cínico ya que ahora sólo son cráneos y huesos sin chiste; particularmente Menipo se burla de Helena porque no alcanza a entender cómo es que, por algo tan común y feo, se disputó en demasía. Menipo continúa su paso por el Hades mofándose de cuanto muerto se le cruza por enfrente; Áyax, Ulises, Sócrates, Empédocles y Pitágoras así como Tiresias, Quirón y Trofonio son blanco de los hirientes escarnios del amigo de Diógenes, quien curiosamente al salir a escena no cambia como los otros condenados: es el mismo que fue en vida, merced a su libertad. Luciano nos muestra, en este viaje menipeo, que sea lo que uno sea en vida, al final nada queda ni riquezas ni posesiones ni siquiera la vanidad, sólo la sencilla osamenta (Cfr. Luciano, *Obras*, tomo IV, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1996).

⁵⁴ Dión, *Ibidem*.

La riqueza de Heracles ahora es mayor que cualquier bien material: ahora es dueño de sí mismo y se basta a sí mismo; gracias a su *askesis* se ha conquistado y ahora es más sabio, un cínico en toda su extensión. Y como dice Juliano: “los cínicos más ilustres dicen que el gran Heracles [...] también legó a los hombres el mejor ejemplo de este tipo de vida”.⁵⁵

HERACLES, CIUDADANO DEL MUNDO

Se ha establecido que Heracles con sus doce trabajos es la fiel referencia del atleta voluntarioso y moral que el cinismo ensalza como hombre feliz que debe tener como característica la ciudadanía universal que se traslada a la palabra cosmopolitismo.

El cosmopolitismo es simpatía por el universo, entendida como un humanismo en cuanto que los hombres son de una misma naturaleza; por él se es ciudadano de un *kosmos*. El cosmopolitismo también promueve un regreso hacia la naturaleza entendida como *kosmos* integrado por la tierra y el cielo, sustancias animadas e inanimadas, hombres, mujeres, griegos, bárbaros, amos y esclavos; el cinismo confiere a todos un mismo sentido. La mejor lealtad hacia el mundo y la naturaleza, en un sentido netamente humano, es asequible asumiéndose como ciudadano del mundo. Señálese que al asumirse cosmopolita, el sabio niega todo nacionalismo separatista que divida a los hombres y les ponga a competir, pues este último es una moral falsa y netamente cultural, no natural en el hombre. La moral cínica, más humana,⁵⁶ da pauta

⁵⁵ Juliano, *Discursos*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1982, pp. 126-127.

⁵⁶ La moral cínica se hace más humana cuando obedece al cuerpo y se apega a la naturaleza; habrá que recordar lo dicho anteriormente: en Grecia la naturaleza es *logos*; aunado a ello, el carácter cínico de aceptar el canibalismo, la homofagia, el incesto y todos aquellos gestos que hoy, bañados de moral cristiana,

al cosmopolitismo como una transmutación de la moneda que se hace vigente cuando se adopta una ciudadanía universal; es decir, el cinismo no niega el valor de la ciudadanía, sólo cambia la disposición del término respecto de un estado político; invalida la ciudadanía ateniense y establece una ciudadanía mundial: opone la polis al universalismo.

La polis es cosa de la cultura, de la *nomos*, de la convención; el mundial cosmos sigue el orden del universo donde los humanos son libres e independientes, pues el cosmopolitismo es un rasgo de libertad donde se desprecia la labor que se tenga hacia un Estado. El sabio es un egoísta que no brinda nada al Estado, solo le es posible manifestar su presencia antipolítica y solipsista. El sabio cínico es un egoísta con la polis, pero su egoísmo se regula con su simpatía hacia el universo; inclusive, cuando el cinismo acepta el canibalismo y el incesto es también signo natural y aceptación del cosmopolitismo, ya que los alimentos y los demás seres son un organismo unificado para el sabio; qué importa comerse algún ser

rechazamos, el cínico los acepta para demostrar que toda prohibición radica en una convención social antes que en una moral construida inmanentemente en pro del ser humano. Con ello todo gesto que él realiza se muestra más humano al constuir una subjetividad soberana. No es que obligue a realizar los actos antes señalados, sino que invita a cuestionar la falsedad de su prohibición que no tiene nada de moral. “La moral de Diógenes supone aliento e inspiración, juego y disponibilidad. A fin de indicar las líneas de una ética [...] un sí, un no, una línea recta y un objetivo. Así se resume su felicidad.” (Michel Onfray, *Cinismos*, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 90). La moral cínica se hace más humana al construirse sobre uno mismo por uno mismo, bastándose uno mismo; la aceptación de prohibiciones culturales vendrán al momento de aceptar la naturaleza y no la convención que afirma a la masa pero sumerge al individuo. En conclusión, creemos más humana la moral cínica porque tiene por objetivo la felicidad individual y no la prohibición que, como notará Freud, germina en monstruosidad del individuo (Cfr. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 2008; R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé, *op. cit.*, pp. 11-44).

humano o relacionarse sexualmente con un pariente (además la humanidad es la especie dominante por ello) si todos pertenecemos a la misma naturaleza que es sabia por sí misma.

Más aún, el cosmopolitismo cínico, al otorgar igual valor a las cosas, confiere la comunión con los dioses, todo está en todo y todo es de todos; como prefiere Diógenes “Todas las cosas pertenecen a los dioses, los dioses son amigos del sabio; los sabios lo comparten todo por consiguiente todo es del sabio”.⁵⁷ La simpatía del cínico con los dioses da pauta a su vida feliz.

Ahora bien, Heracles como fundador del *Bios Kynikos*:

Dicen que estaba de viaje continuamente [...] Heracles no solamente era rey de la Hélade, sino que, además, gobernaba en toda la tierra, desde Oriente hasta Occidente, y en todos los hombres que tienen templos consagrados a él.⁵⁸

Más que gobernante, es un ciudadano del mundo que ejerce su total y absoluta independencia yendo de un lugar para otro a placer sin rendir cuentas a ningún hombre. El Heracles cosmopolita también es visible en la tragedia de Sófocles *Las traquinias* quien pone en boca de la esposa del héroe:

Hemos tenido hijos a los que él, como un labrador que adquiere un campo distante, sólo ha visto una vez en la siembra y en la recogida, tal es el destino que hace a este hombre marcharse continuamente del palacio.⁵⁹

⁵⁷ Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 312.

⁵⁸ Dión, *op. cit.*, p. 159.

⁵⁹ Sófocles, *Tragedias*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2002, p. 194.

Heracles se desentiende de todo y se asume como ser libre y cosmopolita capaz de andar por la vida solitariamente, pues de este modo es feliz como los dioses. El cosmopolitismo es heredado del héroe a los filósofos llamados *perros*; sus continuos viajes donde se encontraba luchando contra los seres que azotan a la humanidad dan pauta para una ciudadanía universal que trae consigo una filantrópica *homonoiá*.

La *homonía* no es otra cosa que la simpatía universal con la cual se es uno con los dioses; al convertirse uno con los dioses, el hombre debe ser feliz como ellos.

Los dioses son benefactores de los hombres, suministran el paradigma de la autosuficiencia cínica. El cínico es, él mismo, semejante a un dios, amigo de los dioses, su mensajero y agente, y en su condición de *agathos daimon* (dios tutelar, ángel guardián), es a su vez virtualmente divino. Esta amistad y afinidad entre los cínicos y los dioses implicaría que el cosmos es el lugar común de los dioses y de los sabios.⁶⁰

Como ángel de la guarda, Heracles ordena el mundo mientras viaja por él para unificarlo como un *cosmos* porque puede vivir en cualquier parte para ejercitar la virtud:

El cínico proclama su conformidad con el cosmos. Puede vivir una vida virtuosa en cualquier sitio. La tierra entera le sirve de hogar. Mantiene una actitud positiva hacia el mundo natural y hacia el animal. Él mismo es semejante a un dios. Reconoce su parentesco real con los otros sabios y su potencial parentesco con los seres humanos en general, a los que trata de convertir. Es un mediador entre dioses y hombres,

⁶⁰ R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 153.

y esa mediación constituye una parte importante de su actividad pedagógica.⁶¹

Que al igual que la de Heracles, es asumirse como un hombre feliz que sabe vivir como los dioses.⁶² El cosmopolitismo señala, de este modo, que al cínico le preocupa la moral ajena a pesar de la autosuficiencia, ya que como ciudadano del cosmos reconoce su parentesco con todo y la obligación de ayudar.

⁶¹ *Idem*

⁶² Esta pedagogía consiste en educar por el ejemplo práctico. Los escándalos del cínico cobran gran importancia filosófica, puesto que por medio de ellos se muestra la falsedad de los tabúes y las prohibiciones que la cultura ha legitimado; asimismo, esta pedagogía enseña que la felicidad divina –o al menos la más cercana a los dioses– radica precisamente en aquello que la cultura convencional tacha de impúdico y desvergonzado. Si Diógenes se masturba, come y defeca en público o Crates mantiene relaciones sexuales en frente de todos y deja escapar sus ventosidades, no es sino para enseñar la verdadera felicidad que va en contra de la cultura; es decir, que dentro de la impúdica conducta cínica, se esconde la forma más pura, simple y natural de predicar y enseñar prácticamente. El cínico, en su desvergüenza, marca con claridad que aquellos actos vituperados por la cultura y la sociedad civilizada son mera *doxa*, opinión mudable y falsa que orilla a realizar actos igualmente falsos y decadentes mientras que, del lado de la impudicia, no hay actos falsos ni mentirosos, sólo la tan anhelada libertad del cínico. Entonces, la pedagogía cínica consiste en la insolencia y el coraje para despojarse de todas las ataduras y tabúes convencionales en los que los hombres se esconden; incluso, esta pedagogía funge como invitación al otro para sumarse a ese irritante e irreverente rechazo a la cultura. La finalidad de la pedagogía cínica es así definida por Juliano: “si Diógenes dejó escapar algún aire o defecó o hizo alguna otra cosa semejante, como dicen muchos, en la plaza, lo hacía por pisotear su orgullo, enseñando que ellos realizaban cosas mucho peores y crueles, pues éstas son conforme a nuestra naturaleza, mientras que aquéllas, por decirlo así, no son conformes a nada, sino que están originadas por una perversión.” (Juliano, *op. cit.*, p. 143; Lucien Guirlinger, *op. cit.*, pp. 30-31; Carlos García Gual, *La secta del perro*, Madrid, Alianza, 2009; Rafael Sartorio, *Los cínicos*, Barcelona, Alhambra, 1986).

HERACLES Y PROMETEO

La inclusión de Prometeo en los mitos de Heracles también ayudará a rastrear muchos rasgos cínicos, particularmente una crítica a la cultura y la civilización. Analicemos lo que representa Prometeo.

El mito en general se debe a Hesíodo, quien dice que Prometeo es hijo del titán Jápeto y la oceánide Clímene. En la versión de Esquilo, Prometeo es hijo de la tierra y por ende más viejo que Zeus. Es una divinidad astuta con un incondicional amor a los humanos, al igual que Crono es “de mente retorcida”⁶³, y su mismo nombre alude a una previsión (*prometheia*) o sabiduría divina. Esquilo lo califica como *philanthropos*. En la batalla por el control del universo, Prometeo lucha al lado de Zeus, por ello escapa al castigo que aprisiona a sus hermanos quienes poseen una ciega fuerza; en contraste, Prometeo se distingue por su inteligencia. Él también se enfrentará a Zeus, con un pretexto curioso: proteger y beneficiar a los humanos, efímeras criaturas a las que el titán busca favorecer aun por encima de los designios de Zeus.

Hubo tal vez una etapa en que la convivencia de los dioses y los hombres fue más estrecha y confiada, pero llegado el momento en que unos y otros se distanciaron, Prometeo asumió un papel de árbitro en el conflicto, con una intención filantrópica y en menoscabo de los dioses, es decir, en contra de Zeus.⁶⁴

Para asegurar las relaciones entre dioses y hombres, Prometeo inventa los sacrificios. Como dice Hesíodo:

⁶³ Hesíodo, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁴ Carlos García Gual, *Introducción a la mitología griega*, Madrid, Alianza, 2007, p. 85.

Ocurrió que cuando dioses y hombres se separaron, Prometeo presentó un enorme buey que había dividido con ánimo resuelto, pensando engañar la inteligencia de Zeus. Puso, de un lado, en la piel, la carne y ricas vísceras con la grasa, ocultándolas en el vientre del buey. De otro, recogiendo los blancos huesos del buey con falaz astucia, los disimuló cubriéndolos con brillante grasa [...] desde entonces sobre la tierra las tribus de hombres quemar para los inmortales los blancos huesos cuando se hacen sacrificios en los altares.⁶⁵

Se tiene así a un Prometeo inventor de los sacrificios a los dioses; sin embargo Zeus se sintió engañado, motivo por el cual retiró el fuego a los hombres. Comenzó así una etapa penosa y sombría para el hombre; Prometeo quien sintió compasión: hurtó algunas chispas del fuego resguardado por los dioses y lo atesoró en el hueco de una caña; lo transportó por los cielos hasta otorgarlo a los hombres. Zeus, al ver una hoguera brillar, volvió a encolerizarse con el titán, y profirió estas palabras:

¡Ah, hijo de Jápeto, tú que sobre todos destacas en astucia, te alegras de haberme burlado con el robo del fuego! Pero habrá una gran desgracia para ti y para los hombres del futuro. A ellos les proporcionaré un mal ya, a cambio del fuego, y con él se gozarán encariñándose de su propia desgracia.⁶⁶

Y de inmediato solicitó la presencia de Hefesto, para la elaboración de una bella figura, ordenó a Atena le mostrase las labores caseras, a Afrodita le mandó enseñarle la seducción y a Hermes que le dotara de un talante desvergonzado o un ánimo voluble y taimado. Así es como surge Pandora, la primera mujer; su nombre alude a

⁶⁵ Hesíodo, *op. cit.*, p. 37.

⁶⁶ *Idem.*

que toda ella es un regalo o, en su defecto, que recibió regalos de todos los olímpicos.

Después de finalizada la construcción, el padre de los dioses manda a Hermes ofrecer su creación a Epimeteo, hermano de Prometeo, quien en contra de las previsiones, acepta el regalo que incluía consigo una ánfora en la que los dioses depositaron una serie de males. Cuando la bella Pandora, movida por la curiosidad, destapa la jarra estos males se esparcieron alrededor del mundo; Pandora cerró nuevamente la jarra, únicamente yacía en el fondo la esperanza. Pandora, primera mujer, fue:

La introductora de tales males, y de un nuevo modo de reproducción (antes los hombres nacían de la tierra, seguramente), fue la predecesora de todo linaje femenino, de todas esas mujeres seductoras y curiosas, de las que ya no pudieron prescindir los hombres. Fue ese ‘hermoso mal’, esa ambigua ventura que Zeus había profetizado.⁶⁷

A Prometeo también le fue impuesto un castigo: Zeus prescribió que fuera apresado y clavado sobre una escarpada encima del remoto Cáucaso donde fue encadenado por Hefesto.⁶⁸ Añadió al castigo la visita de un águila que diariamente carcomía las entrañas del titán quien, por su condición inmortal, no podía morir pero sí

⁶⁷ Carlos García Gual, *op. cit.*

⁶⁸ Nos resulta curioso que Prometeo se sitúe castigado en el Cáucaso que, como escribe Esquilo, es “lugar desierto no hollado nunca por seres humanos”, más aún, es “un precipicio tempestuoso”; en otras palabras, la prisión del titán es solitaria y solo cuenta con la presencia del viento impetuoso. Claude Levi Strauss, en *Lo crudo y lo cocido*, manifiesta que el viento es el anti-fuego, lo contrario a esa llama civilizadora hurtada por el japetónida. Si se sitúa a Prometeo en compañía del viento nada más, nuevamente se estaría oponiendo naturaleza y cultura.

sufrir eternamente hasta la llegada de Heracles, prevista ya por el propio Prometeo.⁶⁹

Este es, en general, el mito de Prometeo, rival astuto de Zeus y divinidad civilizadora por los siguientes motivos:

- La invención de los sacrificios
- El fuego fundador de la civilización
- La creación de la primera mujer e invención del matrimonio y la familia.

Cada uno de estos aspectos trae consigo importantes improntas culturales más allá de las evidentes; puede observarse que, al realizar la invención de los sacrificios, Prometeo también inaugura la vida carnívora del hombre, ya que en todo sacrificio a los olímpicos primero se quema la porción destinada a ellos para posteriormente comerse la carne y ofrendar los huesos. El comer carne es signo de civilización, síntoma de haber abandonado la animalidad tan exaltada por el cinismo;⁷⁰ esta carne debe cumplir con una característica: debe de ser cocida. Sobra decir que la cocción de la carne es la invención de la cocina, y como señala Claude Levi-Strauss “es el tránsito de la naturaleza a la cultura y mediante ella la condición humana se

⁶⁹ Es en el *Prometeo encadenado* de Esquilo donde el titán hace esta premonición (versos 589-686), en un diálogo con Io, de la cual nace Epófo. De esta estirpe ha de nacer Heracles que se yergue, al igual que Zeus con respecto a Crono y Crono respecto a Urano, como posible derrocador del rey de los Dioses si éste no atiende a comportarse adecuadamente: “El destino puede sacar sucesos inesperados que hagan vacilar el poder de Zeus si es que Zeus mismo, reflexionando, no se corrige” (Carlos García Gual, *Prometeo: Mito y literatura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009). Se establece así un ciclo, un eterno retorno en las relaciones de Urano-Crono-Zeus-Heracles que terminará por romperse con el cambio de la actitud de Zeus frente a la premonición prometeica que también muta, puesto que, por disposición de las Moiras o el destino, ya no será Heracles quien derrote al Olímpico, sino el hijo de Tetis, Aquiles. Por ello, a pesar de su deseo, ni Zeus ni Poseidón se relacionan con ella dándola a Peleo (*Cfr.* Hesíodo, *op. cit.*; Esquilo, *op. cit.*)

⁷⁰ *Cfr.* nota 17.

define con todos sus atributos”.⁷¹ La cocina no es inventada, sino gracias al fuego que Prometeo hurta a los dioses. Otro rasgo que culturalmente aparece gracias a las hazañas prometeicas es el hambre. La *Teogonía* señala que, en el momento en que Prometeo pretende engañar a Zeus, las carnes, la buena dote de carnes, está envuelta en el vientre (*gastér*) del animal. Carlos García Gual explica qué simboliza este pasaje:

El Fraude prometeico, al esconder en el *gastér* todas las partes comestibles de la bestia, destina a la especie humana a no poder vivir en adelante sin comer, sin llenar esa ‘panza’ que ha servido para camuflar su lote de alimentos. Esclavos desde entonces del *gastér* (ese *gastér* odioso, maldito, malhechor, del que proceden todos los males como lo dice la *Odisea*, 15, 344; 17, 286; 17, 474; 18,55), los hombres corren el riesgo de volverse ellos mismo como ‘vientres’ (*Teogonía* 26).⁷²

El hambre, el vacío en el vientre también es una condena prometeica que el cínico despreciaba en cuanto que no permite la total imperturbabilidad del hombre feliz.

Hay tres versiones del mito:⁷³ la de Hesíodo, con un titán rebelde que desafía al supremo padre con tretas que, más allá de beneficiar

⁷¹ Claude Levi Strauss, *Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p.166. Este estudio realizado por el antropólogo estructuralista en Sudamérica, escrito en 1964, enuncia que lo crudo es lo dado naturalmente, mientras que lo cocido es lo adquirido culturalmente. El fuego creador se erige como piedra angular de la sociedad, como el propio autor manifiesta: “gracias al fuego y a la cocina, un ser natural, es cocido y socializado” (p. 329).

⁷² Carlos García Gual, *op. cit.*, p. 42.

⁷³ Aquí nos referimos a las versiones más próximas al cinismo de la época helenística, puesto que existen versiones y reflexiones en torno a éste. Por ejemplo, el Prometeo de Aristófanes en su texto cómico de *Las aves*, donde el titán se presenta como mero despreciador de los dioses (*cf.* Aristófanes, *Las aves*, Alianza, Madrid, 2010). También en Luciano y su *Prometeo en el Cáucaso*, donde el titán presenta su apología a Hermes respecto a las acusaciones de Zeus (*cf.* Luciano, *op.*

a los hombres, les produce dudosas ganancias. En cambio, Esquilo presenta un Prometeo filántropo, rebelde contra el despotismo de Zeus, que no resulta más que un tirano establecido en el Olimpo con gran arrogancia. Platón pone en la boca del sofista Protágoras una versión en la que Prometeo es el introductor del progreso técnico, no así de convivencia política, base de una civilización supuestamente moral y justa.

En los tres autores el titán es el reflejo de una forma de civilización; las divergencias son más visibles, por ejemplo en el

cit., vol. I, p. 363). Más actuales son las apariciones del japedónida en Goethe y su obra *El retorno de Pandora*, así como otros poemas de juventud de los cuales, no hay traducción en nuestra lengua. En *Prometeo liberado* P. B. Shelley, ya traducido al castellano, el titán funge como un artista rebelde ante el despótico padre Júpiter. Mary Shelley, la esposa de este autor, también hará su *Frankenstein o el moderno Prometeo* bajo la figura del titán. Nietzsche también es seducido por la figura de este mito y así lo demuestra en un pequeño fragmento póstumo titulado *Prometeo* donde el titán es el inventor de la música (*cf.* Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, Madrid, Abada, 2004). Otro autor clásico que se muestra atraído por el mito es Franz Kafka, según José Luis Borges (*Cfr.* Carlos García Gual, *Ibidem*, pp. 139-238; aquí se hallan la mayoría de los fragmentos citados). Sin embargo, la versión más reciente que nos llega es la de Rüdiger Safranski que en su libro *El Mal o el drama de la libertad* comenta que Prometeo hizo a los hombres, también construyó y salvaguardó la caja que, en Hesíodo, los dioses dan a Pandora. De igual manera, se menciona el ambiguo valor de la esperanza que también tiene su origen en Prometeo. Aquí subyace cierto rasgo anticínico puesto que el cinismo, como veremos más adelante, invita a agotar la existencia en la inmanencia, en el continuo devenir siempre azaroso; invita a la desesperación en el sentido de dejar de esperar y luchar contra esas vanas metas forjadas por realidades ideales que se anteponen a la existencia (*Cfr.* Michel Onfray, *Cinismos, op. cit.*, 2009, p. 71). Safranski finaliza la inclusión de Prometeo en su libro arguyendo que el titán dio a los hombres el olvido que haría de los seres humanos seres capaces para el trabajo, ya que este afán de trabajo nace en el hombre como consecuencia del olvido de que es un ser para la muerte. El trabajo, como señala Marx, es la máxima enajenación de los individuos, enajenación anticínica en cuanto carencia de libertad (*Cfr.* Marx y Engels, *Obras escogidas*, Progreso, Buenos Aires, 1988.). En general, Safranski se apega a la versión hesiódica para argumentar que, en el mito prometeico, se nota el trasfondo pesimista de la religión griega, así como el deseo del hombre para escapar de

uso del fuego. En Hesíodo es el fuego que protege del frío, el fuego culinario, necesario para la cocción de alimentos.⁷⁴ El fuego de Esquilo es mucho más que proteger y conocer, es la base de toda una cultura y del progreso técnico, da bríos a los hombres para dominar la naturaleza hostil (como en *Protágoras*) y, por este fuego regalado por Prometeo, los hombres inventan las artes y las técnicas; la construcción de viviendas, la minería, la escritura, la agricultura, la adivinación, la astronomía e incluso la ciencia de los números: “El más excelso de los saberes”, todo gracias al ingenio y apoyo prometeico, todas las *tecnaí* proceden de él, dice Esquilo en *Prometeo*.⁷⁵

Todo tiene su reverso: no hay ya contacto con los dioses que no sea también, a través del sacrificio, consagración de una infranqueable barrera entre mortales e inmortales, ya no dicha sin desdicha, nacimiento sin muerte, abundancia sin pena, Prometeo sin Epimeteo, en una palabra ya no hay hombre sin Pandora.⁷⁶

Lo que indica que Prometeo también es el símbolo del dolor humano que causa la civilización, ya que en ella el cinismo observa la pérdida de la inocencia humana, del sentido de existir. El cinismo ve en el proceso civilizador la enajenación de los seres humanos a favor de ideales abstractos o fines políticos que niegan la libertad, la vida feliz. Antes que Nietzsche, Freud o la escuela de Frankfurt⁷⁷ el cinismo

sus orígenes para establecerse como origen (*Cfr.* Rüdiger Safranski, *El Mal o el drama de la libertad*, México, Tusquets, 2000; principalmente el capítulo 1).

⁷⁴ *Cfr.* nota 71.

⁷⁵ Esquilo, *op. cit.*, p. 289-290

⁷⁶ Carlos García Gual, *op. cit.*, p. 91.

⁷⁷ *Cfr.* Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 2008; Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2008 y Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2009.

observa críticamente que la cultura ha de transportar al hombre a la aniquilación de sí mismo por sí mismo; la cultura es el motor imparable que impulsa a la humanidad hacia la barbarie, la esclavitud, la desmoralización, la horripilante enajenación que, manipulada y manipuladora, ha de trazar el porvenir de los hombres hacia la degradación y la miseria. El cínico, adelantado a su época,⁷⁸ ve que la “humanización”⁷⁹ que pretende la cultura ha de sacrificar la libertad, la felicidad, la voluntad y el placer, todo a favor de exaltar el orden, el progreso, el trabajo, en una palabra: la sociedad. Sin embargo, todas las pulsiones individuales de cada ser humano han de ser sublimadas, traspasadas y acalladas en beneficio de la supuesta vida feliz que cada individuo ha de llevar en sociedad; pero, sin duda, la vida social y pública ha de erigirse en detrimento de la vida privada: mientras que el individuo social,

⁷⁸ El cinismo ve con claridad los riesgos del proceso civilizador adelantándose a su época, pero también debido a ella, puesto que en su tiempo la decadencia de la Grecia clásica comienza a edificarse a la sazón de Alejandro Magno y sus altivas conquistas, así como a todo el contexto sociopolítico que maneja discursos de igualdad y progreso, mientras que la sociedad helenística se muestra con una policromía multicolor que la divide y la fragmenta; como dice Lucien Guirlinger: “la société était le lieu de tous les contrastes, de toutes les inégalités: entre riches et pauvres, entre citoyens et esclaves, entre athéniens et étrangers, mais aussi entre hommes et femmes” –la sociedad era lugar de todos los contrastes, de todas las desigualdades: entre ricos y pobres, entre ciudadanos y esclavos, entre atenienses y extranjeros, pero también entre mujeres y hombres– (Lucien Guirlinger, *op. cit.*, p. 19; la traducción es mía).

⁷⁹ Esta humanización se refiere a un problema tan viejo pero sin lugar a dudas actual: ¿qué es el hombre? La pregunta surge, quierase o no, de otras preguntas más directas que el cinismo se hacía: ¿la humanidad, la dignidad humana, el humanismo, son dados por naturaleza o son meros conceptos adquiridos por la cultura? El cinismo respondería que existe una humanidad natural, más animal y libre, capaz de actuar racionalmente porque la propia naturaleza es *logos*; sin embargo, la cultura ha desnaturalizado esta humanidad y ha degradado tal concepto; a esta degradación nos referimos aquí como “humanización” (Cfr. Lucien Guirlinger, *op. cit.*, pp. 22-24).

el *zoon politikon*, aparece el individuo crítico y reflexivo, el *zoon koinonikoon*,⁸⁰ se desvanece. Prometeo al inaugurar, con el hurto del fuego a los dioses, la cultura y la civilización condena al espíritu humano a la *tekne*, a la continua y descontrolada invención de normas, reglas, usos y costumbres de toda índole, para el supuesto progreso; de sobra está decir que la filantropía del titán germina en deterioro de la humanidad.⁸¹ En efecto, el mito de Prometeo muestra el lado oscuro de la civilización. Aquel sitio donde cabe el sufrimiento y el dolor, cabe de la misma manera, la desmesura de lo civilizado. Por consecuencia, el mito de Prometeo como ningún otro, prueba que la civilización trae consigo el dolor, ya que habrá de solventar las necesidades más simples como la alimentación o la vivienda, al tiempo que se inventa sus propias necesidades por medio de infinitas convenciones, y de otras técnicas que hacen del

⁸⁰ El *zoon politikon* es la definición que Aristóteles hace del hombre, ciudadano de la polis; un animal político capaz de vivir en sociedad. El *zoon koinonikoon* es aquel ser que vive en comunidad con la naturaleza, en la *koinonia* donde el individuo ya no tiene obligaciones sociales y civiles de alguna polis, antes bien, el hombre se integra al mundo en su totalidad (Cfr. Aristóteles, *op. cit.*, p. 50; Carlos García Gual y María Jesús Ímaz, *op. cit.*, p. 24).

⁸¹ Incluso, el poema "Prométhée" de Roger Dumas, del libro *Poèmes et légendes* de 1897, hace descender al titán de su castigo en el Cáucaso; sin embargo, regresa a su suplicio por propia voluntad al encontrar a su amada humanidad ignorante, sumisa e ilusionada. El titán, en una escena simbólica, arroja la antorcha portadora del fuego civilizador al mar: "Debout devant la mer témoin de son supplice, Il y jeta la torche aux terribles clartés, Qui tournoya dans l'air, et sous l'ombre complice S'eteignit en sifflant dans les flots irrités.

Allongé sur le roc il détourna la tête, Et, rattachant la chaîne à ses membres tordus, Dédaigneux, répondit à la foule muette: Vous n'etiez pas ceux-là que j'avais attendu".

—De pie frente al mar testigo de su suplicio, le arrojó la antorcha de la terrible claridad, que revolteó en el aire, y bajo la sombra cómplice se apagó silbando en las olas impetuosas. Tendido sobre la roca, apartó la mirada, y, colocándoles de nuevo la cadena a sus miembros torcidos, desdeñoso, contestó a la multitud silenciosa: No son los que esperaba—. (Roger Dumas, *Poèmes et légendes*, París, Lemerre, 1998, p. 102; la traducción es mía).

hombre esclavo de esas nuevas necesidades que, son prescindibles y superfluas, pero hacen al ser humano cada vez más dependiente de lo externo, más alienado y menos dueño de de sí mismo.⁸²

Ahora bien, al final del mito, Heracles, héroe cínico portador de todas las virtudes innatas y naturales del hombre, libera al titán. Es decir, si el mito de Prometeo refleja el paso de la naturaleza a la cultura y a la civilización, la intromisión de Heracles invita a liberarse de esa cultura. Los tres aspectos que antes se manejan, respecto del Prometeo civilizador Heracles los desdeña con lo siguiente:

- 1) Heracles no realiza ningún sacrificio antes o después de realizados sus trabajos.
- 2) Heracles, como se ha visto, no cocía sus alimentos porque como dice Diógenes en voz de Dión:

En cuanto a los hombres, por muy apegados que estén a la vida y sean los que sean los medios que inventen para retardar la muerte, un gran número de ellos ni siquiera alcanza la vejez; su vida está llena de enfermedades que da grima nombrar, y toda la tierra no basta para proporcionarles remedios, sino que deben recurrir al hierro y al fuego [...] He aquí, la razón por la cual Zeus había castigado a Prometeo por haber descubierto el fuego y darlo a los hombres: el fuego iba a convertirse en causa y principio de la molicie y sensualidad del hombre.⁸³

- 3) Heracles mató a sus hijos y esposa; además tuvo infinidad de mujeres de las cuales ninguna pudo retener al héroe que siempre se hallaba fuera de casa.

⁸² El epicureísmo percibe también este peligro, por eso divide las necesidades en necesarias e innecesarias; las primeras vienen por naturaleza, las segundas las ha inventado la civilización (*Cfr.* Diógenes Laercio, *op. cit.*, pp. 511-571)

⁸³ Dión, *op. cit.*, p. 322.

Es claro que frente a Prometeo, dador de la civilización y fundador de muchos males, Heracles, apegado a la naturaleza, se forja como médico: sanador y salvador de Prometeo; el héroe es rescatado por los cínicos como imagen del hombre virtuoso que impone una vuelta a la naturaleza como medicina a los enfermos civilizados. La civilización satisface las necesidades primarias por medio de usos y reglas que en infinidad de convenciones se pactaron, pero también se inventan otras que alienan al ser humano. La naturaleza heraclea es un arma, un grito ante lo arbitrario nacido de lo civilizado que se presenta en un Prometeo técnico y explotador del mundo que utiliza la mentira para dar el supuesto progreso a la humanidad. En este mito más que en otros, “se impone la vuelta a la naturaleza: Prometeo, el héroe que trajo la civilización a la tierra, es condenado y ha de ser liberado por Hércules, héroe cínico que todo lo debe a su propio esfuerzo”.⁸⁴

HERACLES, ODISEO Y ÁYAX

Si en la antigüedad clásica, hay un héroe que ha marcado el porvenir, el actuar e incluso nuestra concepción de la mitología griega es, sin lugar a dudas, el personaje homérico de la *Odisea*: Odiseo; conocido como Ulises entre los romanos, es “lo griego” por antonomasia, lo mitológico, lo que verdaderamente significa la antigüedad griega y todo su espíritu.⁸⁵ Odiseo es el héroe griego por excelencia, sin embargo, es también un héroe estafador, mentiroso y tramposo.

⁸⁴ Rafael Sartorio, *Los cínicos*, Barcelona, Alhambra, 1986, p. 29.

⁸⁵ Sin embargo, poco se atiende a que, anterior a Homero, ya existía una concepción acerca de los dioses y sus relaciones con los hombres; los ritos a los dioses ya existían a la par de Homero, otro poeta surgía, Hesíodo quien organizó

Homero y Sófocles lo califican como “el de muchos recursos” o “el de muchos ardides”, incluso se llega a decir que Odiseo es el que sabe pensar.⁸⁶ En general, Ulises es el único, de todos los que se embarcan a Troya, con una astucia inigualable, la cual deja ver desde el momento que confecciona en su mente el caballo que ha de ser la llave de entrada a Ilión.⁸⁷ Pero es, sobre todo, en la *Odisea* donde el rey de Ítaca, ansioso por regresar a su patria, muestra un sinnúmero de rasgos civilizadores⁸⁸ que permiten manifestar que, al lado de Prometeo,⁸⁹ es un personaje anticínico.

Como hemos apuntado anteriormente, Odiseo está apegado a Ítaca, pues siente una desbordante pasión, después de veinte años de ausencia, por regresar a su anhelada tierra al lado de los suyos. Este es un rasgo claramente anticosmopolita. El aventurero está demasiado apegado a un lugar, que vendría a ser la causa de su esclavitud, móvil de todas sus desgracias, puesto que todos los problemas del héroe han de efectuarse primero porque siente la

y poetizó la genealogía divina y heroica de la antigüedad; ambos poetas florecen en el siglo VIII, entre el 750 y el 700 aproximadamente.

⁸⁶ *Iliada* X, 247; Sófocles en *Filoctetes*.

⁸⁷ Consideramos la proyección y construcción del caballo de Troya como síntoma civilizatorio en cuanto dominio de la técnica para beneficio más allá de lo necesario. Lo necesario, según el cinismo, es comer, dormir, defecar y eyacular. Fuera de esto, no hay más necesidad (*Cfr.* Michel Onfray, *Contrahistoria de la filosofía I. Las sabidurías de la antigüedad*, Anagrama, Barcelona, 2008).

⁸⁸ Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* ven en Odiseo al primer ilustrado y en su mito la primera oleada de Ilustración (*Cfr.* Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 97-128).

⁸⁹ Pocos autores han suscitado una relación entre ambos personajes; sin embargo, dicha relación se manifiesta cuando ambas figuras, al igual que Hermes, aparecen como *tricksters*, término que señala cualidades como la astucia, la mentira y la burla, así como todo arte engañoso. El término *trickster* tiene un sentido técnico en los estudios de mitología comparada de C. G. Jung y P. Radin (*Cfr.* P. Radin, *The trickster*; Londres, Schocken, 1987, estudia este tipo de personaje contrario a Heracles).

obligación de ir hasta Troya para defender el honor de los suyos y de su querida tierra; posteriormente, luego de enfrascarse en esa cansada guerra de diez años, el rey de Ítaca habrá de sobrellevar un sinfín de peripecias para regresar al mismo sitio del cual partió y en el cual ahora, sólo su hijo, su esposa y el porquerizo, desean su llegada, aunque ya lo dan por muerto, al punto de desconocerlo; lo empujan a asesinar a unos cuantos que considera han profanado su patria. Odiseo estaría inaugurando un nacionalismo a ultranza por el cual habrá que hacer lo que sea, incluso mentir y asesinar; éste es uno de los pilares de la civilización: todo gobierno ha de ensalzar que morir por y para la patria es un acto heroico.

El cínico Heracles, al contrario, va de un lugar a otro; no siente apego alguno por ningún lugar en particular, sino por el mundo; comparado con el Ulises nacionalista y esclavo de Ítaca, se tiene a un Heracles cosmopolita, dueño de sí mismo y por ende libre de toda esclavitud.⁹⁰

Odiseo, además de inaugurar el nacionalismo, es también el primer héroe griego que niega y engaña sus pasiones en lugar de enfrentarlas; no hay en la literatura antigua un personaje tan cívico, tan mañosamente domesticado y domesticador con respecto a las pasiones que el buen Ulises. La evidencia es clara y numerosa; baste recordar el episodio de las sirenas: Odiseo taponea los oídos de su tripulación mientras ellos duermen; al despertar les solicita que lo amarren al mástil y haga lo que haga no lo liberen. Al llegar al sitio donde las sirenas cantan, Odiseo reprime mentirosamente su deseo, lo engaña y vence así su naturaleza; Odiseo, en esta escena, es un ser natural que se percata de ello, pero ha de burlarse de ese estado atándose al mástil. Ulises escucha las sirenas que representan el deseo, la tentación, el canto superior de la naturaleza, las pasiones,

⁹⁰ *Cfr.*: “Heracles, ciudadano del mundo” de este libro.

pero se violenta a sí mismo para escucharlo y desdenarlo; no lo ataca ni le hace frente, solo lo engaña generando en sí mismo la represión. Ante las apasionantes voces de las tentadoras y delirantes sirenas, así como sus propios gritos, Ulises hace de su tripulación oídos sordos mientras él se debate para engañarse y reprimirse: dos actos que todo proceso civilizatorio ha de llevar a cabo en cada uno de los individuos que pretenden formar parte de la civilización.⁹¹

Otro ejemplo dado por Odiseo como negador del deseo es el episodio con Circe, la hechicera de la isla Eea. Circe simboliza el abandono al impulso, a la inmanencia, al continuo devenir animal puesto que con sus hechizos transforma a los hombres en animales; ese es el caso de los tripulantes que viajan con Ulises, quien se salva de la transformación ya que no sucumbe ante la iniciativa erótica de la hechicera, también prototipo de las hetairas consideradas dadoras de la felicidad.⁹² Circe da felicidad, pero una felicidad cínica, es decir, animal, libre y natural, ya que en el poema homérico se lee:

Allá fuera veíanse leones y lobos monteses hechizados por ella con mal bebedizo: se alzaron al llegar mis amigos y en vez de atacarlos vinieron a halagarlos en torno moviendo sus colas. Al modo que festejan los perros a un rey que deja el banquete porque siempre les lleva un bocado gustoso, así ellos coleaban, lobos y leones de fuertes pezuñas.⁹³

El hechizo de Circe, al hacer que los hombres convertidos en animales se comporten como las bestias que siguen la música de Orfeo, pacíficas y felices, libera la naturaleza oprimida. Pero como

⁹¹ Como hemos señalado en el apartado “Heracles y Prometeo” de este libro y en las notas 9, 78 y 79.

⁹² *Cfr.* Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *op. cit.*, p. 120.

⁹³ Homero, *Odisea* X, 212, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008.

figura anticínica, Ulises negocia con la hechicera la conversión de sus amigos mediante un contrato que hará que la hetaira y el rey de Ítaca se entreguen a los placeres de Afrodita, a cambio de la obediencia de la hetaira respecto al héroe.⁹⁴ Se establece otro pilar de la civilización: el contrato nupcial que condena a la mujer a la obediencia masculina.⁹⁵ Heracles, por el contrario, no acepta ninguna negociación en ningún momento; jamás, en todo el corpus hercúleo, vemos al hijo de Zeus establecer algún contrato mentiroso del cual saque la mejor postura; incluso podemos anteponer a estos episodios con Circe y las sirenas, al Heracles del noveno trabajo⁹⁶ donde se le ve eliminar a Hipólita antes de cualquier treta o contrato, puesto que él es libre, autárquico y se sitúa apegado a su naturaleza en comparación con el cívico Odiseo.

Otro episodio homérico que prueba esta imagen cívica de Ulises es el de los lotófagos. Estos seres únicamente se alimentan con loto y hacen que todo extranjero coma del mismo fruto, originando en ellos el olvido. Odiseo se niega a comer del loto sin el conocimiento de los efectos de la flor; una vez más se muestra como ser civilizado que niega el estado de vegetarianismo, estado natural que sitúa al ser humano comiendo flores, frutos y plantas, anterior al ganado y a la agricultura, ya que el loto se da en el mar. Sabido es que algunos cínicos sólo se alimentan de altramuces,⁹⁷ lo que hoy conocemos como lentejas y habas, puesto que dicho

⁹⁴ *Cfr.* Libro X, *Odisea*.

⁹⁵ Ulises se muestra como el primer contratista astuto, ya que intercambia sus jugarretas con la contraparte que siempre resulta engañada y todo transcurre sin ninguna alteración; el trato habrá de llevarse a cabo y nada más el astuto ha de llevarse la mejor parte. En el caso de Ulises y Circe, que aceptan el contrato nupcial, ha de ser la mujer quien resulte engañada, la que debe acatar los caprichos del héroe, que incluyen su libertad para abandonar la isla y volver a Ítaca.

⁹⁶ *supra*.

⁹⁷ *Cfr.* Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 323.

alimento los acercaba más a la naturaleza; al contrario de Heracles y los cínicos, Ulises es antinatural y mentiroso. El Ulises mentiroso es visto más claramente en tres escenas: la primera se da en el palacio del rey Alcínoo; ahí el héroe, capturado como prisionero, se fabrica una biografía rica y accidentada que va desde naufragios hasta luchas con temibles criaturas y sucios piratas. El rey queda tan encantado con los fantásticos y falsos relatos que deja ir a su prisionero. La segunda escena se da al llegar a Ítaca; Odiseo es acogido por Eumeo, el porquerizo del reino. Este lleva a Ulises, que se ha disfrazado de mendigo, a su cabaña, donde el héroe habrá de contar otras mentirosas hazañas al incrédulo siervo, que le atiende como si fuera el mejor de sus huéspedes gracias a las fantásticas historias; el de muchos recursos engaña a otra persona. El tercer momento que nos muestra al Odiseo manipulador y mentiroso se produce ante las preguntas de Penélope que el héroe responde falsamente; Heracles, contrario a Odiseo, no utiliza la mentira como arma en ningún momento, puesto que es antinatural en los hombres.

A pesar de todas las escenas antes citadas, no hay otra que muestre más el anticinismo de Odiseo que la que tiene lugar en la isla de los cíclopes particularmente en la cueva de Polifemo. El poeta Homero narra que Ulises y su tripulación han naufragado en esa isla. Odiseo desembarca con doce de sus marineros y lleva consigo un odre de vino para ofrecerlo como presente; sin embargo llegan a la cueva de Polifemo, hijo de Poseidón, para robar quesos, cabras y ovejas. Son sorprendidos por el cíclope a quien Ulises solicita buen trato proclamándose *Outis*, que en griego significa nadie; Polifemo responde comiéndose a seis hombres. Odiseo emborracha al cíclope para cegararlo con un madero incandescente, lo que provoca los iracundos gritos del hijo de Poseidón y la rápida presencia de sus compañeros cíclopes que

preguntan al herido quién le ha causado daño. Polifemo responde que nadie y los demás piensan que Zeus le ha mandado la locura; mientras, Odiseo y sus acompañantes aprovechan la confusión y se esconden debajo de las ovejas; logran salir de la cueva burlándose de Polifemo. Lo anticínico es claro. Además de la negación de sí mismo al nombrarse nadie, mostrando la pérdida de identidad e individualidad que profesa la sociedad civilizada,⁹⁸ y más allá de utilizar la inteligencia para la mentira, Ulises se muestra anticínico al engañar a Polifemo, ya que representa un estado primitivo de felicidad donde no hay un trabajo organizado; los cíclopes, carecen de leyes, no siembran ni trabajan, pero a pesar de ello, viven en abundancia y, lo más importante, tienen la noción de compañerismo, solidaridad y comunidad.⁹⁹ El ejemplo de lo dicho se ve cuando Polifemo es herido y sus amigos cíclopes acuden de inmediato en su ayuda. Al derrotar al cíclope, Ulises miente, engaña y rompe con ese estado primigenio de felicidad con mentiras y robos, lo que nos permite decir que, como héroe cívico que es, la civilización habrá de equidistar la felicidad natural carente de leyes y de trabajo, con vías dudosas y manipuladoras que los procesos civilizatorios han de desarrollar en los integrantes de la sociedad.¹⁰⁰

⁹⁸ Cfr. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *op. cit.*, pp. 9-165.

⁹⁹ Homero, *Odisea* IX, 112.

¹⁰⁰ Mentir, engañar y manipular, es un gesto civilizador en cuanto que toda sociedad habrá de configurarse como una masa, o una serie de masas que cercenan creando sus propias conceptualizaciones, la razón y la conciencia niegan la individualidad; la cultura y la civilización han de forjar un ideal de ser humano, lo que Freud llama *superyó*, que habrá de suprimir el *yo* al momento en que se empeña en parecerse al *superyó*, desatendiéndose, negándose, disociándose y alienándose. En otras palabras, la cultura, la civilización y sus instituciones, mienten, engañan y manipulan, pues reprimen los actos de individualidad de los hombres (Cfr. Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 2008; del mismo autor, *Psicología de las masas*, Alianza, Madrid, 2005).

Odiseo es el héroe cívico del engaño que situado frente a otros mitológicos paladines, incluido Heracles, no mata monstruos,¹⁰¹ carece de gestas heroicas llenas de esfuerzo voluntarioso, físico y mental. Sólo se ocupa del aspecto mental; es una especie de héroe platónico, únicamente avocado a su inteligencia, ya no a su corporalidad. No mata monstruos, al contrario, los evita, los engaña; en contraposición a Heracles, Odiseo es mentiroso, cívico y estafador, antinatural; como dice García Gual:

Es, como dice el primer verso de la Odisea, un héroe de muchos trucos, y ese ingenio versátil es uno de sus rasgos más destacados. Cuando no se puede usar la piel de león, conviene usar la de zorro y Ulises es un astuto zorro cuando la ocasión lo exige.¹⁰²

Frente a Odiseo, Heracles se yergue como un león, verdadero sabio cínico, fuerte, voluntarioso y esforzado, así como capaz de bastarse a sí mismo en todas y cada una de sus necesidades. Odiseo es un astuto zorro que muta, cambia y traiciona a cualquiera para salir airoso de sus venturas y desventuras; más aún, es un héroe mitológico moderno¹⁰³ y civilizador y Heracles anticivilizante, natural y, por consecuencia, cínico.

Ahora bien, en cuanto a Áyax, también de ascendencia homérica, el héroe muestra su anticinismo en el momento que decide suicidarse por la simple opinión de los demás.¹⁰⁴ En la

¹⁰¹ Así tenemos a Apolo frente a la serpiente de Delfos, a Cadmo frente a la pitón de Beocia, a Belerofonte frente a la quimera, a Teseo frente al minotauro, a Perseo frente a la medusa y a Heracles frente a la Hidra; mientras Ulises no enfrenta ni aniquila a ningún monstruo.

¹⁰² Carlos García Gual, *Encuentros heroicos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, p. 48.

¹⁰³ *Cfr.* Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *op. cit.*, pp. 97-128.

¹⁰⁴ El cínico desecha la opinión de los demás porque considera que es síntoma de esclavitud, así como atadura del sabio a un grupo de personas ajenas

tragedia *Áyax*, de Sófocles, asistimos al ocaso y fin del héroe. Todo comienza porque Odiseo es elegido para quedarse con las armas de Aquiles que deben ser entregadas al guerrero más valiente. Este motivo enfurece a *Áyax* a tal grado que pretende matar a todo el campamento aqueo; hecho que se ve frustrado porque Atenea hace ver al enloquecido héroe la viva imagen de los caudillos que quiere exterminar en los carneros y bueyes más cercanos. *Áyax* descarga toda su furia en esos inofensivos animales; al volver en sí y contemplar los resultados de su matanza, el héroe se encuentra sumido en la vergüenza y el deshonor puesto que, al enterarse todo el ejército de su asesina intención, será objeto de burla y desprecio y decide poner fin a su vida arrojándose a su propia espada. Se ve en *Áyax*, esa cultura de la vergüenza, formulando que la conducta heroica se constituye fundamentalmente de la opinión de los demás.¹⁰⁵ *Áyax* es movido por el *aidos*, por ese pudoroso sentido de la vergüenza; su ética se inscribe sobre la opinión de que un conjunto de seres, en este caso los aqueos, se forma en relación con la conducta sin honor, sin vergüenza. Sin el reconocimiento de los suyos, *Áyax* no puede seguir viviendo, por eso debe darse muerte.

Áyax es el gran héroe del *aidos*. Sólo a través de la muerte, de una muerte digna, puede recobrar el honor perdido. Sólo a través de una acción que atestigüe su valor puede contrarrestar el desprecio y la burla que su locura ha suscitado. Ya que no le es accesible una bella muerte combatiendo contra los troyanos, al haber traicionado la

a la verdadera sabiduría. Además, considera ese sentido de la *aidos*, tan altamente valorado en Grecia, como adulación que embrutece y sujeta al adulado del adúlador; igualmente alimenta la vanidad y la dependencia de lo ajeno a uno mismo (Cfr. Rafael Sartorio, *Los cínicos*, Alhambra, Madrid, 1986).

¹⁰⁵ Esta cultura de la vergüenza ha sido expuesta con claridad por E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, Cap. II.

lealtad a sus compañeros, le queda el recurso de morir atravesado por su propia espada.¹⁰⁶

En contrapeso, una vez más, tenemos al cínico Heracles, a quien nunca le importa la opinión de los otros mientras él se encuentre imperturbado y feliz. Heracles no hace otra cosa que practicar la *anaideia*, la desvergüenza; al despojarse de la opinión, de la vergüenza que el otro o los otros puedan sentir por él, se hace más libre y más parecido a los dioses. En la virtud cínica hay cabida para la desvergüenza como instrumento liberador y aditamento para la imperturbabilidad del sabio. Heracles es un sabio al que no le importa el *aidos*; para muestra, aquella escena donde asesina a sus hijos al ser víctima de la locura o qué decir de aquel momento en que el forzado e indomable Heracles se ve reducido a los pies de Ónfale. Se dice que Heracles, por haber asesinado a Ifito en un segundo ataque de locura, acudió a los dioses para apaciguar su ánimo; éstos lo pusieron al servicio de la reina de Lidia, Ónfale. Se cree que el heroico y valiente Hércules¹⁰⁷ pasó tres años de esclavitud vestido de mujer, hilando por momentos en la rueca mientras la reina vestía la piel de león, la maza y el arco del semidiós; Heracles jamás se apenó de tal acto; practica la *anaideia* cínica, no le importa la opinión de los demás, no le interesa que a los ojos de los otros haya momentos que parezcan vergonzosos si él se entrena desbordando vitalidad en su *askesis*. Otro ejemplo claro es la ocasión en que captura a los cércopes que le arrebataban el sueño en forma de dos molestos tábanos. Heracles los presiona a tomar su forma humana y se los cuelga al hombro para llevarlos a su destino; la cabeza de los dos granujas quedaba frente a las portentosas y ennegrecidas nalgas del supremo Heracles, a lo que

¹⁰⁶ Carlos García Gual, *op.cit.*, p. 64.

¹⁰⁷ Heracles es latinizado como Hércules (*Cfr.* Constantino Falcón Martínez, *op. cit.*, pp. 310-311).

los cércopes recordaron las palabras de su madre: “mis culitos blancos, guardaros del momento en el que encontréis al gran culo negro”.¹⁰⁸ Esto desató en ellos una risa bulliciosa. Heracles continuó su marcha agitando sus glúteos hasta que al fin paró, descolgó a sus presos y echó a reír a carcajadas con ellos.

OTRAS HAZAÑAS

Para finalizar este primer capítulo, resta mencionar algunas otras hazañas hercúleas que parecen conectarse con el cinismo.

La primera de ellas es la servidumbre de Heracles en el reino de Ónfale. Se dice que Heracles fue comprado por Ónfale, reina de Lidia; él le sirvió fielmente durante un año o tres, liberando a Asia Menor de los bandidos que la infestaban. Durante esta servidumbre Heracles capturó a dos hermanos dedicados al engaño de otros hombres.

En este mito cabe resaltar que Heracles no es tanto un esclavo; gracias a él el reino de Ónfale se mantiene en orden. Una vez más Heracles se muestra como dueño de sí mismo y revoca el valor de esclavo y amo. La captura de los hermanos dedicados al engaño permite ver a un Heracles buscador de la verdad y amante de la sabiduría. El cinismo de Heracles se expresa cuando la riqueza de Ónfale no vale nada ante la esclavitud del hijo de Zeus, ya que es autosuficiente y dueño de sí mismo: incluso Ónfale está atendida y esclavizada al favor de Heracles.

La segunda hazaña se hace presente mientras el héroe conducía el rebaño de Geriónes hasta Grecia; Caco, un gigante con tres cabezas, le robó los bueyes mientras dormía. Al despertar, Heracles buscó al rebaño hasta hallarlo en la cueva de Caco, con quien el

¹⁰⁸ Roberto Calasso, *op. cit.*, p. 64.

héroe entabló una lucha en la cual de un sólo golpe con su clava dio muerte al gigante. La alusión cínica se hace en cuanto que Caco constituye un temible gigante que atemoriza a los hombres y les arrebató sus pertenencias simbolizando la desmesurada envidia y ansiedad que despiertan las posesiones materiales. Heracles lo elimina con su clava, símbolo de la libertad.

La tercera hazaña por mencionar es la que relata Hesíodo en *El escudo de Heracles*. Esta vez el héroe, al dirigirse hacia el jardín de las hespérides, es encontrado por Cicno, hijo de Ares y un bandido. La lucha sucede y el hijo de Ares muere; su padre pretende vengarse pero el hijo de Zeus le hiere en un muslo poniendo fin a la afrenta. Como se ha visto en el quinto trabajo, Ares simboliza la guerra; que Heracles lo despache es un signo cínico que marca que vale más la lucha contra uno mismo que la lucha entre hombres que no se han conquistado a sí mismos. Esta hazaña se sitúa en el último trabajo de Heracles, donde ya ha sido completa su conquista de sí¹⁰⁹ por medio de la *askesis*.

Otra hazaña con acusados signos cínicos es la batalla que Heracles sostuvo con Anteo, un gigante hijo de Gea que tenía por costumbre desafiar a todos los viajeros que cruzaban sus dominios matándolos en la lucha o después de ella. Heracles derribó al gigante que, con cada contacto con la tierra, se hacía más fuerte; llegó el momento en que, sin ser derribado por Heracles, Anteo se tiró hacia la tierra para infundir nueva vida a sus miembros. El héroe se percató y levanta al gigante; le rompe las costillas y lo mantiene en el aire hasta matarlo.

Anteo representa la enemistad universal contraria al cosmopolitismo, debido a que es dueño de un territorio que debe permanecer ajeno a todos los demás hombres o criaturas; el

¹⁰⁹ Heracles, como señala Píndaro, ha sabido, por medio de su *askesis* cínica, llegar a ser lo que es (Cfr. Píndaro, *op. cit.*, p. 121; Michel Clermont, *op. cit.*, p. 16).

gigante está demasiado apegado a la tierra y es derrotado en los aires viendo la inmensidad del cosmos, la patria cínica.

La siguiente hazaña versa sobre un rey de Egipto llamado Busiris, quien sacrificaba para Zeus un extranjero cada año para que su país librarse el hambre; Heracles fue elegido para el sacrificio, pero dio muerte al rey. Heracles se muestra ahora contra los sacrificios a los dioses, también un rasgo cínico como dice Dión: “Y cuando encontró a Busiris, ejercitándose muy diligentemente, comiendo durante todo el día y considerándose el mejor en la lucha, Heracles, arrojándolo al suelo, lo hizo estallar como a un odre demasiado hinchado”.¹¹⁰ Señálese que Busiris estalla como un “odre demasiado hinchado” remitiendo a la imagen del obeso incapaz de dominar su apetito, vicio que censura el cinismo.

Por último, esta hazaña es motivo central de la tragedia eurípidea *Alcestris*. Heracles llega al palacio de Admeto, y su esposa Alcestris acaba de morir, pero Admeto oculta su dolor a Heracles, quien termina por saber la verdad asistiendo a la cámara donde se halla Alcestris y apresando al genio de la muerte para devolverle la vida.

El suicidio de Alcestris ocurre porque el oráculo lo solicita; Heracles se antepone al oráculo porque pide sacrificios: una vez más, se muestra como un cínico al contrariar y desaprobando los sacrificios humanos que ni siquiera preocupan a los dioses, ya que no necesitan nada para ser felices.

¹¹⁰ Dión, *op. cit.*, p. 428.

CAPÍTULO 2

LA IMAGEN DE DIÓGENES

Diógenes, al igual que Sócrates y Heracles, se prefigura a lo largo de la antigüedad como una figura mítica. Su inclusión en la escuela cínica ha marcado las formas de la práctica del cinismo. Es este hombre un imitador de Heracles: un paradigma del cinismo, dado sus formas radicales de práctica filosófica. No hay, después de Diógenes, un cínico tan parecido al semidiós. Heracles es imagen mítica forjadora de muchas prácticas cínicas y Diógenes de otras tantas. No resulta fácil darse al *Bios Kynikos*; no basta un espíritu lúcido y una mente abierta ni un cuerpo entrenado, se requiere el esfuerzo de Heracles, y Diógenes lo lleva a cabo radicalmente añadiendo su toque personal.

El sinopense calza las sandalias de Heracles y se cubre con su piel de león al tiempo que erige su maza para dibujar en Grecia la gesticulación corporal, la crítica corrosiva e irónica heredada de Sócrates. Diógenes es el punto de partida hacia lo que el cinismo sería más adelante; esto es, sinónimo de contestatario, de vagabundo y por supuesto, de sabio. Pero siempre como reflejo de un héroe salvador, matador y dominador de monstruos, como reflejo del gran Heracles.

TRANSMUTAR LOS VALORES

Analicemos primeramente la anécdota de Laercio respecto de Diógenes:

Además, el mismo Diógenes confiesa en su 'Pordalo' que había falsificado moneda. Cuentan algunos que, siendo encargado de la vigilancia de los trabajadores, fue inducido por éstos, y se dirigió a Delfos o a Delo, patria de Apolo, y preguntó al oráculo si debía hacer lo que le pedían que hiciera. Como el dios le autorizara a modificar las instituciones públicas, no advirtiendo el doble sentido de la expresión, Diógenes adulteró la moneda pública, y, al ser descubierto, fue expulsado, según unos, de la ciudad; según otros, huyó de la misma voluntariamente, por temor a las consecuencias. Hay aún quienes dicen que, habiéndole su padre confiado la moneda, éste la adulteró, el padre fue hecho preso y murió, y el hijo consiguió huir y se dirigió al Apolo délfico preguntándole, no si podía falsificar la moneda, sino qué debería hacer para alcanzar la mayor gloria; entonces recibió por respuesta el oráculo citado.¹

Es significativo que el cinismo asuma como estandarte aquel oráculo dado a Diógenes después de su fraude monetario (*parachatein to nomisma*). En castellano tiene tres connotaciones:

- Cambiar las leyes
- Transmutar los valores
- Alterar el uso común de la moneda

También es evidente que las tres acciones remiten a la revisión de lo establecido para su inversión. La inversión cínica de los valores es una respuesta filosófica hacia la continua degradación de la humanidad. Resaltemos que la escuela como tal surge en aquella época donde la impronta cultural griega viene a menos, la continua

¹ Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres*, Libro VI, Madrid, Alianza, 2008, p. 289.

sed de poder de Alejandro Magno trae consigo múltiples guerras que arrastran tras de sí la miseria y la muerte.² La filosofía acababa de perder a su máximo representante Sócrates y ahora se refugiaba

² Es esta época la gran madre de la filosofía helenística, aquella que engloba el cinismo, el epicureísmo, el escepticismo, el cirenaísmo, el estoicismo, el misticismo, entre otras. Si bien estas escuelas filosóficas divergen en sus puntos de vista, sus estructuras parecen convergir en un punto: todas y cada una de ellas perciben la decadencia social y reflexiva de Grecia, de igual forma, todas denuncian a su modo la carencia de valores éticos capaces de sobrellevar la existencia de los seres humanos. Motivo que los lleva a encerrarse en un jardín (Epicuro), a dudar de todo lo existente (escepticismo), a encerrarse en sí mismos en el placer (cirenaicos), a soportar todo sin renunciar a la calma (estoicismo), a refugiarse en otras experiencias menos dolorosas (misticismo) o como el cinismo: simplemente a replantearse y revalorar los usos y costumbres más comunes. Esta época ha sido tachada como carente de reflexión seria, por ello los historiadores de filosofía no ven sino un sisma, una ruptura con la verdadera filosofía, como si después de Platón y de Aristóteles los pensadores se hubieran hundido en la ignorancia y por ende decidieron dedicarse a la moral, a la vida antes que al conocimiento. En otras palabras, los grandes historiadores de la filosofía ven en las escuelas helenísticas la debacle total del pensamiento griego; sin embargo, consideramos tal argumento completamente falso, puesto que la filosofía helenística no es una debacle del pensamiento, sino una madurez crítica que no se ocupa ya de analizar sistemáticamente alguna cosa ni tampoco de mentarla retóricamente; la filosofía helenística se ocupa de dar coherencia a los sistemas, de dar forma en el campo de la acción a toda teoría filosófica, aunque ello signifique la crítica total y negación de toda una tradición. En general, comparadas con otras filosofías, proponen prácticas vitales con el fin de transformar a los sujetos, como dice Pierre Hadot: “La finalidad que pretenden tales ejercicios y, en general, todas las escuelas filosóficas consiste en la realización y mejora de uno mismo. Las diversas escuelas coinciden en considerar que el hombre, antes de la conversión filosófica, se encuentra inmerso en un estado de confusa inquietud, víctima de preocupaciones, desgarrado por sus pasiones, sin existencia verdadera, sin poder él mismo. Las diferentes escuelas coinciden también en considerar que el hombre puede librarse de semejante estado, y acceder a una verdadera existencia, mejorar, transformarse, alcanzar el estado de perfección” (Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006, pp. 48-49; Carlos García Gual y María Jesús Ímaz, *La filosofía helenística*, Madrid, Sinitesis, pp. 17-26; Burckhardt, *Historia de la cultura griega*, Barcelona, Iberia, 1971, p. 234; Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 2001).

en un plano trascendental con Platón; deja de responder al terreno ético, al porqué de la naturaleza de hombres como Alejandro. Platón forja su filosofía en un idealismo con una teoría trascendente y una retórica fina con respuestas coherentes pero retóricas. Cabe resaltar que el idealismo antepone figuras antinaturales al hombre que es materia, al uso de su imaginación que debe extralimitarse para concebir un alma eterna y encarcelada en un cuerpo culpable de corrupción e intransigencia; el cinismo transmuta, antes que nada, el valor de la filosofía misma al aceptar el uso del cuerpo como afirmación de la sabiduría, de esa búsqueda de la virtud en esta vida.³ El verdadero opositor del idealismo no es Aristóteles, sino el cínico de carne y hueso que cambia la significación de las cosas en busca de su felicidad, porque al dar el valor verdadero a las cosas el sabio se dará cuenta de lo que es suyo realmente por naturaleza. La inversión que evoca Diógenes trae consigo necesariamente implicaciones morales de búsqueda, búsqueda de lo que verdaderamente habría que valorar para llevar a buenos

³ En Grecia, la filosofía parece tomar dos caminos distintos: o se inclina por la verdad o se dirige hacia la felicidad; ambas como búsquedas. Como se ha visto, tanto Platón como Aristóteles se inclinan por la incansable búsqueda de la verdad; trazan una trascendencia, un campo de irrealidad que más bien es ideal. La primacía de la verdad habrá de ser la brújula platónica y aristotélica para toda forma de actuar, aunque ello signifique la negación de la realidad y la acción de la vida misma. En Platón y en Aristóteles la filosofía se reduce a metafísica. No hay espacio para la acción: vale más disertar sobre la verdadera significación de la justicia que el acto justo, por ejemplo. Es decir, vale más la idea que el uso de esa idea en la realidad. El cinismo, y en general toda escuela helenística, al contrario, se sesga, se inclina por el hecho, por el cuerpo, por la materia y no por la idea, el alma o el espíritu. Como dice Cazé: “Para conseguir la felicidad, Diógenes y sus sucesores insistían en la importancia de los actos en oposición a las palabras. Irónicamente, a la vista de sus amplias actividades literarias, su divisa pudo haber sido: ‘buen vivir en vez de buen hablar’ (R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé, *Los cínicos: el movimiento crítico en la anigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, 2000, p. 42).

términos el estar en el mundo. Ahora bien, toda finalidad de estar en el mundo es ser feliz, y de este ser feliz únicamente se ocupa una disciplina filosófica por excelencia: la ética. Para el cinismo sólo hay una disciplina verdaderamente filosófica que versa acerca de la vida feliz del hombre. La ética cínica exige una reevaluación de los hábitos y costumbres con los cuales la humanidad vive y convive entre sí. No se trata de inventar nuevos valores que hagan del hombre algo ajeno a sí mismo o contrario a su naturaleza, sino reevaluar el uso común que incluye la propia naturaleza que continuamente hacemos a un lado. Se trata ahora de dar nuevamente sentido al vacío y falso actuar del hombre, de aceptar el valor natural y nominal de las cosas (en estas se revela un orden universal). Transmutar la moneda es una increpación hacia la cultura de la mentira iniciada en Prometeo por mediación de Pandora y consumada en Alejandro; es una revelación de cordura ante la locura del hombre, la búsqueda de la verdad que valora por encima de las demás cosas y permite vivir felizmente. La ética cínica se levanta como una esperanza de enorme moralismo humano ante la trascendencia teórica de la filosofía corriente. Tampoco se trata de una ética sin prohibición, sino de hacer a un lado lo amoral, nocivo y contranatural que aliena y pervierte el estar feliz en el mundo, el asemejarse a los dioses.

Diógenes, al inaugurar su carrera filosófica y delictiva, transgrede el modo de actuar de lo que se entendía por sabio: aquel que piensa, teoriza y diserta. Con el cinismo, el hombre sabio se ocupa de buscar el verdadero valor de las cosas para asumirse como revisor crítico que examina antes de acatar cualquier validez hacia las cosas para que el mundo adquiriera un sentido diverso, ya no para teorizar y hablar, como dice García Gual:

Sabio será aquél que lleve una vida feliz, no el que corra tras un ideal teórico; es el arte de vivir una felicidad constante frente a los que

llevan una vida dedicada a la investigación y a teorizar sin pararse a meditar en el verdadero fin del existir humano.⁴

Este vendría a ser el único fin de toda filosofía: la revisión y el criticismo para el uso vivencial. Diógenes, al transmutar la moneda, se forja a sí mismo como un ser apartado y disidente que solitariamente da sentido al mundo donde busca su felicidad. Su modo de vida es semejante al de un Heracles vencedor de dioses y hombres que transgrede el valor de un orden común ascendiendo y viviendo en el Olimpo.

La transmutación de los valores hecha por Diógenes es base ética porque, posado sobre ella, el cínico da nuevos bríos a un mundo dado, interpretado para su explotación o como negación hacia una vida trascendente; como bien señala Nietzsche: “quien quiera que intente ser un creador en el dominio del bien y del mal debe ser primero un destructor y quebrantar los valores”.⁵ La

⁴ Carlos García Gual y María Jesús Ímaz, *op. cit.*, p. 58.

⁵ Nietzsche es quien escribe esta cita en *Así hablo Zarathustra*, Madrid, Alianza, 2003, pp., 278-300. El filósofo alemán evoca que la felicidad viene del dominio de uno mismo, del bastarse en uno mismo, de negar todo aquello que la humanidad y la cultura han trazado como bueno o malo. Situarse más allá del bien y del mal es justamente abandonarse a uno mismo, bastarse a uno mismo más allá de toda mitología favorecida por la cultura que para subsistir niega toda singularidad, toda creatividad y expresión libre de la individualidad. Para Nietzsche, toda institución, o al menos la mayoría de ellas han creado ideologías y valores débiles que se admiten comúnmente para negar la voluntad de poder, de ser, de existir. El filólogo plantea que para afirmar nuevamente la fuerte voluntad de vivir y de ser, es menester reinventar los valores, desmontando su tradición. Todo esto está incluido en el proyecto cínico que lleva a decir a Peter Sloterdijk que Nietzsche es el neo cínico. Más aún, Nietzsche observa al cristianismo con ojos cínicos, ya que ve en él la causa del nihilismo espiritual y vital del mundo; además, el cristianismo es el creador de una cultura de la culpa y de la búsqueda de la redención que se funda sobre ideales que desprecian la vida real y material, el cristianismo niega la única vida que se vive, forjando un ideal ajeno a la misma. Inclusive, Nietzsche formula que el

ética cínica se inaugura quebrantando los valores para independizar al sabio del mundo de mentira en el cual la cultura ha triunfado. Diógenes, al igual que Heracles, erradica los males que asuelan a la humanidad cambiando los valores en busca de su uso real y verdadero, porque

El mundo no tiene este valor que le hemos atribuido [...] [sic] de ese modo, habremos de hallar la emoción que nos impulsará a crear valores nuevos. En suma, el mundo podría valer mucho más de lo que suponemos. Es necesario que nos demos cuenta de la ingenuidad de nuestros ideales y que sepamos que, en la creencia de haberle asignado la interpretación más elevada posible, no hemos conseguido darle a nuestra existencia humana el valor medio que, justamente, le corresponde.⁶

Por ejemplo, la entrada al revés al teatro significa la total negación al modo educativo griego; el teatro fungía como centro cultural y lugar de formación cívica. Ahora bien, las tragedias muestran un Edipo

platonismo es lo que antecede al cristianismo, haciéndolo culpable de minar la vida; le achaca las mismas faltas que al cristianismo; curiosamente, como se ha visto, ambas doctrinas soterran al cinismo (Cfr. Friederich Nietzsche, *Así hablo Zarathustra*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 278-300; Friederich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2005, pp. 38-76; *La voluntad de Poder*, Madrid, Edaf, 2007, pp. 237-293; Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2006, pp. 17-31).

⁶ Nietzsche, *La voluntad de Poder*, Madrid, Edaf, 2007, § 407. Nuevamente Nietzsche da muestras de su atinada lectura e interpretación del cinismo griego, puesto que una vez más arguye las mentiras de la civilización y la cultura al forjar el valor que se le da a la existencia humana. Incluso el autor, en otro momento, aduce que toda su filosofía, toda su riqueza intelectual, ha sido dada por amar todo lo que la cultura detesta: “Justamente, he extraído mi oro de lo que la humanidad más ha odiado, temido y despreciado hasta el presente” (*Carta a Georges Brandes*, 23 de mayo de 1888, en *Correspondencia*, Madrid, Aguilar, 1951). En otras palabras, Nietzsche reflexiona mientras se distancia críticamente de los valores admitidos por toda una tradición; como se ha visto, es un rasgo diogénico y cínico.

castigado por su parricidio y su incesto. Diógenes lo revalora y acepta tales en cuanto actos naturales. La entrada al revés al teatro por parte del sinopense responde a una resistencia hacia el civismo ateniense; muestra a Diógenes como antinomia. Que acepte la naturaleza mediante la transmutación o la revaloración es independizarse del *nomos* como signo de libertad; es la tan ansiada *adiaphoria* que en castellano se define como negar los valores convenidos. Diógenes inicia su formación filosófica luego de darle un valor diferente al dinero, y muestra el interés filosófico de subyugar e invertir la base de toda esclavitud: “Decía que el amor al dinero es la ciudadela de todos los vicios”;⁷ por tanto lo primero que debe hacer un filósofo crítico, capaz de alcanzar la vida virtuosa y feliz, es conferir un valor diferente al del uso común a la ciudadela de todos los males para posteriormente hacer lo mismo con todas las cosas que rodean al hombre. La ética cínica es el resumen del cinismo como tal, ya que sólo existiría un hábito: el esfuerzo constante de reevaluar, cambiar o invertir las formas y usos corrientes de las cosas porque así el hombre se conoce y conoce su entorno; acepta lo que es suyo por naturaleza, entre lo que se encuentra la felicidad como virtud.

EL CUERPO DE DIÓGENES

Toda transmutación cínica se da por medio del cuerpo; con éste se busca la libertad, la figura de la transgresión, el medio para la *askesis* y la autarquía. En el cinismo hay una retórica del cuerpo que siempre es reflejo de la naturaleza; el cuerpo se adapta y da el ejemplo; adopta un carácter filosófico consistente para ejemplificar la naturaleza. Por medio del cuerpo, Diógenes se antepone a la

⁷ Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 302.

sociedad para manifestar su individualidad y su libertad ya que lo usa como fuente de autoridad al rebelarse contra el control social al no erradicar sus excreciones y secreciones.⁸ Diógenes confiere un valor más grande a su cuerpo que a las leyes del Estado, como señala Goulet Cazé:

⁸ Una vez más el cinismo funge como antinomia del cristianismo y del platonismo. Ambas doctrinas hacen del cuerpo objeto de perversión, pecado e intransigencia, así como de ignorancia e impureza; la Biblia es muestra de ello. Cuando Adán y Eva comieron del fruto prohibido ambos “abrieron los ojos y vieron que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron delantales”. Dios los buscó y ellos se escondieron, a lo que Dios preguntó: ‘¿dónde estás?’ Y Adán contestó, ‘te he oído en el jardín y me escondí porque estaba desnudo’ Adán siente vergüenza de su cuerpo, y por su desnudez, es la primera noción de pecado y culpa, de error, así como el primer signo de rebeldía contra Dios. Por eso, el cuerpo debe ser cubierto ya que es antítesis del alma. Lo que nos lleva a nuestro segundo ejemplo encontrado en la primera Epístola a los Corintios 15:38: “Dios le da al cuerpo según lo que ha querido”; continúa en 15:39, “no toda la carne es la misma carne, sino que una es de los hombres y otra es de los animales”; sin embargo en 15:42 se lee: “Así será la resurrección de los muertos, se siembra en corrupción, resucitará en incorrupción. Se siembra en deshonra, resucitará en gloria, se siembra cuerpo animal, resucitará cuerpo espiritual”. Entonces la diferencia ya no es cuerpo animal y humano, sino cuerpo animal-humano y cuerpo espiritual. Nótese el modo despectivo para referirse a lo que se siembra, el cuerpo animal-humano. El texto sigue en 15:50, “la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios, ni la corrupción heredará la incorrupción”; la carne, el cuerpo, la sangre y la materia son sinónimos de la corrupción que niega la entrada al reino de Dios (*Cfr. Sagrada Biblia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958; Michel Onfray, *Tratado de ateología*, Barcelona, Anagrama, 1998).

También la imagen de los ángeles se prostra como antinomia del cuerpo. La Biblia nos dice de ellos que son asexuados, comen ambrosía y son como niños; en consecuencia, no pecan, no defecan ni tampoco copulan. Los ángeles son la viva imagen de la anticorporalidad del cristianismo; imagen de pureza, son el estado espiritual por antonomasia que vive y disfruta el reino de Dios. Lo impuro, el cuerpo que eyacula, que defeca, desea, come y se enferma; en general, el cuerpo humano no angelical ni espiritual, no tiene permitido el paso por tal reino. El sexo, el excremento, la carne, el cuerpo del cínico debe ser castigado, purificado con el dolor y la negación para aspirar a esa ciudad ontológica y aséptica de Dios, de ángeles y arcángeles.

El papel de Diógenes como un predicador cínico, al dramatizar su compromiso para decir que es verdadero y actuar de acuerdo con la naturaleza no reprimido por la vergüenza, el más íntimo de los grilletes sociales y piedra angular de la moral tradicional griega. Pero precisamente esta voluntad de presentarse a sí mismo como objeto de ridículo, de llevar a cabo actos indecorosos, vergonzosos o grotescos, confiere a Diógenes una autoridad moral cínica, como alguien que ofrece un repertorio de reglas distinto, las de la naturaleza.⁹

Es claro que para el civilizado el cuerpo debe entrenarse en no emitir ventosidades, excremento, sudoración o saliva en lugares de común convivencia; sin embargo, ocultas tras el orden social, se forjan las cadenas de la esclavitud que el cínico rompe al usar su cuerpo sin ninguna especie de control.

Es el cuerpo la antinomia de la sociedad, la afrenta contra toda cultura que arranca, destierra y aleja al hombre de la naturaleza tachando como desvergonzado el uso natural del cuerpo que el sinopense utiliza como forma de pedagogía. Los actos corporales de Diógenes educan mostrando que el escándalo de la masturbación en lugares concurridos, o lo impopular de la secreción, no es tan falso como los tabúes culturales ni mucho menos tan terribles como amenazan. Diógenes se masturba, come o defeca en cualquier sitio; cuando lo hace enseña que son actos naturales que por convención

En Platón es más evidente este desprecio por la corporalidad; simplemente hay que recordar el *Fedón* donde Sócrates, por mano de Platón, arguye que el cuerpo es la cárcel y tumba del alma, o el *Fedro* que cuenta el mito de la caída del alma en el cuerpo (Cfr: Platón, *Fedón*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008, 66 y ss. Así como el *Fedro* 70 y ss.).

⁹ Marie-Odile Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce*, Vrin reprise, 1986; desgraciadamente sólo accesible al español y, no en su totalidad vía internet en "El atajo filosófico de los cínicos antiguos hacia la felicidad", <http://revistas.ucm.es/f11/11319070/articulos/CFCG0202110203A:PDF>.

la ley ha escondido; la desvergüenza por los actos corporales como incitaciones voluntarias y morales es el llamado al que los demás deben atender si es que buscan el camino corto elegido por Heracles hacia la virtud:

El cuerpo de Diógenes, que continuamente le enfrenta con la sociedad, como en su defensa de la masturbación, en su autoproclamado ascetismo y en sus anécdotas relativas a comer pasteles y beber en una taberna [...] es el instrumento ideal para el ataque cínico contra lo artificial y falso de los códigos de la vida civilizada.¹⁰

Vida que, como se ha señalado, esclaviza y niega la felicidad. Para el cínico, hay un control social si se controla el cuerpo; especifica Douglas: “el cuerpo humano nunca se ve como un cuerpo sin que, al mismo tiempo, se conciba como una imagen de la sociedad”.¹¹ En otras palabras, las actitudes que el hombre toma sobre el control corporal corresponden a la negación de la libertad en pro de la sociedad; la desvergüenza diógenica, centrada en el cuerpo como lengua y sus emisiones como lenguaje, tiene como fin no la imitación del filósofo, sino señalar lo apropiado de lo inapropiado por naturaleza. La subversión de los valores responde no a la creación de nuevos, sino nuevamente al *statu quo* natural.

La actitud en cuanto al uso del cuerpo en Diógenes evoca además al hecho más que a la teoría. En su uso se hace palpable la conducta que el ascetismo lleva a cabo.

Diógenes, por supuesto, no inventó las funciones corporales, sino que al centrar su atención en ellas fue capaz de recrearlas como forma de

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Mary Douglas, *Purity and danger*, traducción de Alexa García, Taylor, 1966, p. 70.

lenguaje. El lenguaje expresado por movimiento físico fue traducido al lenguaje verbal del narrador. La conducta de Diógenes, entonces, implica un proceso de infundir significado en las actividades humanas más naturales y en apariencia más desprovistas de él.¹²

La *askesis*, como se ha visto, ha sido una herencia del hijo bastardo de Zeus, que también hacía uso natural de su cuerpo vagando desnudo por el mundo y exhibiendo los mezquinos rituales que gobiernan las funciones corporales. El cuerpo dentro del cinismo es el signo de transgresión, así como fundamento de todo filosofar, ya que las experiencias que pasan por él brindan el material para buscar la virtud como vida feliz. Diógenes al mostrarse como un cuerpo humano se sitúa dentro de una filosofía practicable; no hay dentro del panteón filosófico otro hombre que se muestre enseñando su teoría con sus funciones corporales, Diógenes es el único filósofo que usa su cuerpo naturalmente;¹³ se erige así a los

¹² R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé, *op. cit.*, p.313.

¹³ Aunado a lo dicho en la nota 8, consideramos importante señalar que el cínico, al lado de Epicuro y de Demócrito, antepone a las teorías de trascendencia e idealidad la carnalidad, el materialismo. Una vez más tanto en el cristianismo como en el platonismo, así como en la mayoría de la cultura griega, podemos percibir un enorme temor respecto de la corruptibilidad del cuerpo. Observamos en el *Fedro* una exposición del alma donde Platón asume la perfección del alma y el error del cuerpo (*Cfr. Mito de la caída* en dicho Diálogo). De igual manera en el *Fedón*, Sócrates muestra, ante su muerte evidente, toda una teoría para señalar que el alma es eterna; aún después de la muerte, el alma permanecerá; mientras la carne, el cuerpo, están apegados a la corruptibilidad, a lo que perece, a lo que muta y cambia, lo que está siempre en constante mudanza. Si al alma se le ocurre apegarse al placer corporal, el resultado es catastrófico, ya que al salir del cuerpo fallecido “se separa del cuerpo contaminada e impura [...] hasta el punto de no apreciar otra cosa sino lo corpóreo, lo que uno puede tocar, ver, y beber y comer [...]” (*Fedón*, 81b); no se aprecia así lo inteligible. Esta distinción de realidades, corporal e inteligible, da la pauta para establecer otra antinomia: bueno/malo. Las almas de los buenos, las inmaculadas, las de los filósofos en tanto contempladores de la idealidad, han de repatriarse al mundo

ojos de muchos como desvergonzado, pero para otros como lo que realmente pretendía ser: libre, autárquico y, por ende, un personaje ético autónomo, atleta de la filantrópica moral humana natural.

Al contrario de Aristóteles o Platón, Diógenes no cree que la virtud sea asequible dentro de un plano de obediencia a leyes convenidas por gobernantes, sino que se hace presente al manifestarse la independencia y autosuficiencia del sabio con su cuerpo. El cinismo retira lo caduco del vivir y el pensar para adoptar su cuerpo como instrumento de pragmatismo; la corporalidad para el sabio cínico forja un diálogo con la filosofía. Las contingencias que conforman las condiciones materiales de la existencia logran un valor intrínseco para capacitar la búsqueda de la sabiduría y la felicidad,¹⁴ y que en la ética cínica son la finalidad. El cuerpo desnudo

inteligible, ideal y perfecto de la verdad; el filósofo, por consecuencia, debe desear la muerte en cuanto incorruptibilidad. Mientras que el alma de los corruptos, de los ignorantes, apegados a la realidad corporal, anda deambulando por el mundo como un molesto espíritu inconforme. Al lado de esta teoría, donde se aprecia con claridad ese temor al cuerpo que perece, el cínico Diógenes, “cuando se moría, dispuso que se le expusiera sin sepultura, para que todos los animales lo comieran, o bien que se le echará a un hoyo y se vertiera un poco de polvo sobre él. Pero, según otros, dispuso que lo arrojaran al Iliso, para ser útil a sus hermanos”. (Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 314). Es decir, después de muerto qué importa lo que pase, no queda nada de lo que uno es, sólo la materia.

Respecto del modo griego, vemos todavía más contestatario al perro, puesto que, víctimas de ese miedo a la corruptibilidad de la carne, los griegos consideran impiedad dejar a un muerto sin sepultura; observamos a Héctor en la *Iliada* solicitar a su rival que no lo deje presa de perros y animales carroñeros (Homero, *La Iliada*, XXII.338-344; Sófocles, *Antígona*, 467; de Virgilio, *La Eneida*, IX.213 y IV.620; Horacio, *Odas*, I.18.24-36, y de Ovidio, *Heroidas*, X.119.123). Más aún, la condena para los criminales en la antigua Grecia era precisamente dejarlos sin sepultura (*Cfr.* Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, Barcelona, Península, 1984).

El caso del cristianismo es muy parecido al de Platón; San Pablo expresa que la carne o la carnalidad son la aversión a la ley verdadera de Dios y, por consecuencia, el pecado o la inclinación a él (*Cfr.* Romanos 7,14; 8, 3 y 8).

¹⁴ *Cfr.* nota 3.

de Heracles, la masturbación y defecación de Diógenes aunada a su desvergüenza es el arma que se erige como fundamento contra la idealidad del mundo; si en Platón vale más el alma y en Aristóteles un justo medio metafísico, así como en ambos un hombre racional y trascendente, en el cinismo el ser humano es otro animal que por medio de su cuerpo argumenta sus sentidos, saberes y sentimientos con gestos y acciones pragmáticas. El cuerpo es un evento filosófico que sabe cómo ha de desarrollarse para vivir y luego morir; no hace falta saber geometría ni astronomía para que la biología se debele por sí misma en el acontecer del tiempo puesto que ni Diógenes ni Heracles inventaron, por supuesto, las funciones corporales, pero tampoco las esclavizaron; les dieron simplemente su lugar en el desarrollo del hombre centrando en ellas su atención para conferirle su lugar en el orden natural. La estética del cuerpo en el cinismo es una postura de felicidad; al mostrarse masturbándose o defecando naturalmente sin tabúes, sin vergüenza, desapareciendo el pudor, el cínico se ve feliz y estéticamente da pautas para que el término de lo bello se avoque a lo natural y animal que hay en el hombre.¹⁵

Los animales son exaltados por el cinismo en tanto seres autosuficientes que obedecen su cuerpo, faltos de conciencia,

¹⁵ Hay variadas explicaciones sobre la desvergüenza corporal del cínico, en particular, sobre la liberación de la necesidad sexual. La mayoría de ellas ven en tal acto una invitación a la filosofía cínica en contraparte al idealismo; es decir, la masturbación de Diógenes responde a un materialismo. Esta explicación es válida puesto que podemos aducir que, así como es una invitación al modo de vida cínico, la masturbación expresa individualidad, autarquía bastarse a sí mismo, y además es una afirmación de la pulsión de vida. No hay que olvidar que ya desde la época antigua, la cultura, agazapada por la religión y la insaciable sed de guerra de Alejandro, ha afirmado una pulsión de muerte que obviamente niega la vida. El gesto masturbatorio es un modo de mostrar vigor, vitalidad, desbordarse en la pulsión de vida al tiempo que se afirma la estancia material en el mundo (Cfr. Jean-Nöel Robert, *Eros romano: sexo y moral en la Roma antigua*, Madrid, Complutense, 1999, pp. 56-57; Michel Onfray, *La escultura de sí*, Madrid, Errata Naturae, 2009, pp. 25-55 y 145-157).

únicamente preocupados por el instante; por obedecer su cuerpo, el animal nos aventaja en sabiduría, como señala el propio Diógenes sobre la liberación de la necesidad sexual:

En esto los peces son más sensatos que los hombres, porque, cuando tienen necesidad de eyacular, salen de su retiro y van a frotarse contra cualquier cosa áspera. Siento admiración por aquellos hombres que no quieren en absoluto gastar dinero para hacerse frotar los pies, las manos, o cualquier otra parte del cuerpo, ni siquiera los más ricos quieren jamás gastar ni una sola dracma en esto, pero solamente para este miembro se han gastado a menudo muchos talentos, ¡y algunos, incluso, han llegado hasta hacer peligrar su vida!¹⁶

Hay dentro de la naturaleza una norma ética que se observa en los animales y se deduce de la comparación entre muchísimas culturas. La naturaleza es una fuente de criterio moral más importante y viable que la costumbre o las escuelas filosóficas existentes, y ella se expresa en el cuerpo y sus inclinaciones. Ahora bien, el modo con el cual uno se libere de ellas, ya que también sujetan y no dan pie para la imperturbabilidad, no tiene por qué esconderse de las demás personas que también defecan, eyaculan y comen; por ello a Diógenes “Cuando se le denostó por comer en la plaza pública, respondió: “Es que precisamente ahí sentí hambre”.¹⁷

La obediencia del cuerpo, sabio en cuanto es natural, es una innovación de la filosofía cínica que impulsa a desaprenderse de la civilización para asimilar la propia naturaleza. Implica la negación del pudor y la afirmación de la regia desvergüenza que libera de la mayoría de sus ataduras al hombre porque donde hay vergüenza

¹⁶ Dión de Prusa, *Discursos I-IX*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2002 p. 320-321.

¹⁷ Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 305.

hay fingimiento y carencia de libertad; el cuerpo no ha de esconder su impudicia. Desgraciadamente, la comprensión de la naturaleza por medio del cuerpo como liberación no fue entendida sino hasta la aparición del genio de Freud para normalizar al loco, para hacer del cínico un ciudadano normal. Si hoy Diógenes apareciera entre nosotros, se vería limitado tras las puertas de un manicomio, presa del asco y la ignorancia de los seres esclavizados por la civilización. Al mensaje cínico de normalización natural sólo atienden pocas mentes con el cuerpo dispuesto como dice Nietzsche evocando posiblemente la asimilación total del cinismo: “el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa”.¹⁸

¹⁸ Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2003, p. 64. El filósofo de Turinga, una vez más, da acertadas cuentas sobre el cinismo; aboga ahora por la obediencia al cuerpo. En su libro *Ecce Homo*, en el apartado “Por qué soy tan inteligente”, podemos leer toda una serie de argumentos a favor de la fisiología, su obediencia y su necesario conocimiento. En general, Nietzsche nos dice que debe su inteligencia al acatamiento de lo que su cuerpo le demanda en cuatro aspectos: 1) la elección de alimentos, 2) la elección de lugar, 3) la elección de clima y 4) la recreación. En todas ellas, nos dice el alemán, “reina un instinto de autoconservación que se expresa de la manera más inequívoca en forma de instinto de autodefensa”. Más adelante se lee: “Estas cosas pequeñas –alimentación, lugar, clima, recreación, toda la casuística del egoísmo– son inconcebiblemente más importantes que todo lo que hasta ahora se ha considerado importante. Justo aquí es preciso comenzar a cambiar lo aprendido”. Nietzsche es inteligente al darle su lugar al cuerpo; en cambio, el error se debe a su negación o, como prefiere, al idealismo. Leemos en el mismo texto: “La ignorancia en cuestiones de fisiología –el maldito idealismo– es la auténtica fatalidad en mi vida, lo superfluo y estúpido en ella, algo de lo que no salió nada bueno y para lo cual no hay ninguna compensación, ningún descuento”. Al igual que los cínicos, Nietzsche condena el idealismo porque niega la vida: “A la realidad se le ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad, en la medida en que se ha fingido mentirosamente un mundo ideal...el ‘mundo verdadero’ y el ‘mundo aparente’, dicho con claridad: el mundo fingido y la realidad...Hasta ahora la mentira del ideal ha constituido la maldición contra la realidad, la humanidad misma ha sido engañada y falseada por tal mentira hasta en sus instintos más básicos”. Es decir, los instintos corporales (*Cfr.* Nietzsche, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 2006, especialmente de la página 41 a la 61).

LA PARRESÍA COMO CRÍTICA DE LA CULTURA

Hemos visto como el cinismo le debe a la figura de Diógenes su transmutación de valores y a Heracles el uso de su cuerpo incluso el sentido que el cuerpo otorga a la existencia, pero donde influye más el sinopense dentro del cinismo es sin duda en el uso de su parresía. La parresía es la total libertad de palabra; conlleva a la corrosiva crítica de lo considerado fatuo o inútil a los hombres. De igual forma, muestra con franqueza la decadencia de lo establecido como verdad irrefutable por la oficialidad dada por la institución; implica una ascesis al momento que depura al otro; en otras palabras, muestra la virtud y la vida feliz al tiempo que provoca a la vida infeliz para incitar a la primera su función es terapéutica pues pretende minar los edificios construidos por las ideologías vigentes que los civilizados llaman *sentido común*, arrogante y seguro de sí. La parresía es la gran antítesis del diálogo platónico y de la retórica aristotélica, la mordida hiriente del perro que desnuda los prejuicios; invita al individuo a pensar por sí mismo y no contra sí mismo para su salvación. Su estructura parece ser la de la ironía socrática, su heredera más próxima¹⁹ que, en vez

¹⁹ Pensamos este argumento mientras observamos que no hay en Grecia, ni postsocráticamente, una forma filosófica tan parecida a la ironía socrática como la *parrésia* cínica; incluso establecemos tal herencia apoyándonos en lo siguiente: el Sócrates irónico asume una postura similar a la que tienen sus interlocutores, se rebaja y se concede a sí mismo como un ignorante, pero en el transcurso del diálogo Sócrates muestra su mayor sabiduría respecto a sus interlocutores y los reprende para mostrarles que, el que sabe que no sabe, es más sabio que el que dice que sabe. De esta forma, el filósofo pone en tela de juicio el supuesto saber que forja todo tipo de conocimientos, que a su vez pueden ser institucionalizados por la masa social. Sócrates, antes que nada, mediante de este proceso, pone en jaque cualquier verdad considerada pilar de sabiduría y existencia. La parrésia cínica no implica ningún rebajamiento, por así decirlo, pero su principal función es evidenciar también lo superfluo de las verdades dadas y oficializadas por la sociedad y sus instituciones (Cfr: Platón, *Diálogos*, 7 tomos, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008; Pierre Hadot, *Elogio de Sócrates*, México, Textos de Me cayó el Veinte, 2006; Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, Madrid, Trotta, 2006).

de introducir al individuo a un universo discursivo que muestre la falsedad de la pretendida sabiduría de los hombres, prefiere insertar al sujeto en un mundo práctico con los mismos fines. Diógenes se desentiende del diálogo para ocuparse de la máxima mordaz, de la enseñanza mediante el ejemplo dado por sí mismo; en el cinismo de Diógenes no hay lugar para los refinamientos de domesticar o parir²⁰ la sabiduría de los hombres con asombrosos discursos; ese lugar es ocupado por la hiriente y cáustica mordida que, ante la sociedad civilizada, institucionalizada y domeñada, el cínico lanza como remedio, como arma e instrumento de denuncia que invita a la reflexión y revisión de toda forma de estar en el mundo. La parresía es un ejercicio de insolencia, una actitud provocativa, irreverente y escandalosa ante la conformidad y la alienación sedante de la cultura. Se da mediante *chreiai* (máximas o sentencias) consideradas en algunas traducciones latinas y de la edad media como chistes o anécdotas irrisorias que fungen como enseñanza;²¹ más que eso, la parresía es una arma ideológica con un tono social alto que desentona al más afinado de los hombres. El uso de la parresía es una transmutación del lenguaje que a veces muestra el uso ético y moral corriente y el sentido natural de la propia lengua,

²⁰ Nos referimos indudablemente a la mayéutica socrática que parece ser otra forma cínica heredada de Sócrates; sin embargo, sí es posible establecer dicha relación, la mayéutica cínica es violenta pues provoca el parto con la insolencia (Cfr. Rafael Sartorio, *Los cínicos*, Barcelona, Alhambra, 1986).

²¹ Resulta curioso y digno de mencionarse que toda noticia y conocimiento que nos llega con respecto al cinismo es, al igual que con Sócrates, indirecto. Ni de Sócrates ni de Diógenes hay alguna obra escrita por su puño y letra; sólo nos llegan anécdotas de su vida y su pensamiento. Sin embargo, eso marca pauta para reflexionar un poco y decir que ambos desarrollan cierto recelo respecto a la palabra escrita; así, Sócrates cuenta en el *Fedro* la historia entre Theuth, Dios egipcio de la sabiduría y la escritura, y Thamus-Ammón, rey de Egipto. El Dios alaba el invento de las letras y la escritura, aduciendo que hará más sabios a los hombres, el rey opina lo contrario: ve en esos inventos un aliciente para el olvido y la apariencia de sabiduría en los hombres.

y pone de manifiesto la enorme brecha existente entre lo dicho y lo hecho.²² La aplicación de la parresía también surge cuando el cínico busca un saber para el pueblo lejos de un liceo o una academia con maestros y alumnos. La franqueza del cínico no tiene un solo blanco; sin embargo siempre se muestra al lado de un enemigo de la naturaleza, como los siguientes casos en los que Diógenes hace uso de su ella:

Sócrates termina su historia diciendo, más adelante, que “una vez que algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no” (*Fedro*, 275e). Es claro que Sócrates se lamenta de la invención de la escritura porque ve en ella la corrupción y la maleabilidad del pensamiento. El cínico heredaría esta desconfianza que se hace visible en esta anécdota: “a Hegesias, que le Había pedido uno de sus escritos (a Diógenes) le reconvinó, ‘eres un iluso, prefieres los higos pintados que los que están en árbol’”; prefiere la erudición escrita, que la verdadera sabiduría (*Cfr.* Rafael Águila, *Sócrates furioso*, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 40; Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 306).

²² Esto es base importante de la filosofía helenística. Todas las escuelas de esta época apuestan por convergir el hacer con el pensar, ya que al lograrlo estarían fundamentando su filosofar como verdadera sabiduría que altera la vida y el existir en este mundo a pesar de la debacle y toda forma de temor. La apuesta responde al momento histórico y filosófico: Alejandro ha expandido la cultura griega pero, antes que imponerla, la ha diseminado absorbiendo las costumbres de los pueblos conquistados que, en su mayoría, son de raíz persa y por consecuencia tienen dioses, ritos, costumbres, leyes y formas políticas distintas de las griegas. El griego ve desbaratarse su mundo ante la multicolor gama de nuevos modos de vivir. El panorama es deplorable por ello los filósofos pretenden brindar un refugio, una vía de salvación, una forma confortable de sobrellevar la situación; es justo ahí donde las teorías platónicas y aristotélicas alcanzan la mano para ofrecer esperanzas ultramundanas y trascendentes así como ideales, todo en apoyo de una *polis* venida a menos. Los filósofos helenísticos, entre ellos los cínicos, prefieren refugiarse en sí mismos, seres individuales antes que ciudadanos; exponen un camino alterno que, más que promesas, da ejemplos de felicidad y eticidad convergiendo pensar y hacer (*Cfr.* Léonce Paquet, *Les cyniques grecs: Fragments et témoi griegues*, París, Le livre de poche, 1992; Burckhardt, *Historia de la cultura griega*, Barcelona, Iberia, 1971, p.25).

...echaba pestes de la escuela de Euclides, llamaba a los diálogos platónicos pérdidas de tiempo; a los juegos atléticos dionisiacos, gran espectáculo para estúpidos; a los líderes políticos, esclavos del populacho. Solía también decir que, cuando observaba a los pilotos, a los médicos y a los filósofos, debía admitir que el hombre era el más inteligente de los animales; pero que, cuando veía a intérpretes de sueños, adivinos y a la muchedumbre que les hacía caso, o a los codiciosos de fama y dinero, pensaba que no había ser viviente más necio que el hombre. Repetía de continuo que hay que tener cordura para vivir o cuerda para ahorcarse [...] se hallaba comiendo higos secos y, al aparecer Platón, le invitó: 'Te permito participar'. Este los tomó y comió. 'Te dije que podías participar –precisó-, no que pudieras comértelos'.

El mismo Platón al invitarle Diógenes a comer en el ágora, le dijo 'que gracioso sería lo no ficticio tuyo, si no fuera ficticio!'. Otros discernirán si Diógenes dijo, efectivamente, con razón sobre Platón: '¿Pero qué provecho sacamos de un hombre que después de llevar filosofando tanto tiempo, todavía no ha disgustado a nadie?'. Pues, quizá, la palabra del filósofo deba tener, como la miel, la mordiente dulzura de lo hiriente.

Más adelante se lee lo siguiente:

Diógenes le preguntó a Platón si estaba escribiendo las leyes. Y al asentir este, le dijo: '¿Y cómo es eso? ¿No escribiste ya la constitución política?'. 'Así fue, en efecto' '¿Pues qué? ¿A caso la constitución política no contenía las leyes?' 'Si, las contenía' '¿Y qué necesidad tenías entonces de escribir de nuevo las leyes?'²³

²³ J. A. Martín, *Los filósofos cínicos y la literatura moral seridorlesca*, id.I, Madrid, Akal/Clásica, pp. 223-238.

En todas las anécdotas se observa un entusiasta ataque al filósofo idealista que levanta sus teorías sobre un alma eterna que ha sido presa del encarcelamiento del cuerpo y ha negado su perfección ideal en el mundo ideal al cual debe procurar regresar. La teoría platónica de la partición de las cosas en su idea, gracias a la cual las cosas son lo que son, es para el cínico un puro sinsentido con mil palabras sin correspondencia en la realidad de las cosas; la parresía dirige aquí su crítica al filósofo serio que se ha gastado su tiempo en reflexiones absurdas acerca del hombre y que en definitiva niega la naturaleza. Para Platón el cuerpo es cárcel, la *methexis* (participación) del alma sobre las cosas cobra una gran importancia al ser todo teórico y ficticio; la enseñanza de Diógenes es simple: la filosofía debe disgustar y también servir a la vida del hombre; como en otra ocasión señala Diógenes: “Al que le dijo ‘Soy un inepto para la filosofía’, le respondió: ‘Entonces ¿por qué vives, si no te preocupas de vivir bien?’”²⁴ Como alrededor de este trabajo se ha dicho, el vivir bien es cosa de la naturaleza y hacia ella hay que volver. La función de la parresía cumple su objetivo al increpar a Platón e invitarlo al propio cinismo.

Otras maneras de aplicar la parresía son las siguientes:

Preguntándosele en qué lugar de Grecia había visto hombres buenos respondió: ‘Hombres buenos, en ninguna parte; buenos muchachos, en Esparta’. En cierta ocasión, cuando salía de los baños públicos, alguien le preguntó si había muchos hombres bañándose, y respondió que no; pero a otro que le preguntó si había mucha gente, le contestó que sí. Viendo en cierta ocasión cómo los sacerdotes custodios del templo conducían a uno que había robado una vasija perteneciente al tesoro del templo, comentó ‘Los ladrones grandes llevan preso al pequeño’. Él mismo, al encomendarle uno a su hijo y decirle que era de

²⁴ *Idem.*

conducta excelente y capaz de corresponderle con su agradecimiento, le respondió: '¿Y qué necesidad tiene entonces de mí?'²⁵

Estas formas prácticas de la parresía comparten humor y seriedad ética; el humor es visible; sin embargo, como en una fábula, la seriedad ética se esconde un poco, pero no por ello deja de ser seria. En estos casos Diógenes acepta el valor del hombre, la autoridad de un maestro, por así decirlo, y lo amoral del robo. He ahí las enseñanzas éticas que Diógenes muestra mediante la parresía.

El hombre ha de ser más que el común que se muestra, ha de superar el valor que se tiene en la Grecia de Diógenes y por supuesto ha de ser más puro y ha de entrenarse mejor que un guerrero espartano. El buen vivir, signo de virtud y excelencia, no requiere más que del adiestramiento de uno mismo, y el robo de un pequeño ladrón es igual de incorrecto y degenerado que el robo que perpetran los encargados del Estado. La parresía cumple su doble sentido de seriedad ética y transvaloración; que Diógenes la practiqué ha de servir como camino corto hacia la virtud que el cinismo siempre ha de estar empeñado en seguir. Ahora bien, la parresía, franqueza y libertad para emitir las palabras forja en el sabio la obligación constante de perseguir y buscar la verdad para poder expresarla. La verdad que Diógenes concibe es aquella que dicta la naturaleza,²⁶ la cual va acorde, como se ha visto, con el cuerpo pero ante todo niega totalmente la civilización.

²⁵ *Idem.*

²⁶ Esta verdad es completamente diferente de la verdad concebida por la filosofía platónica y aristotélica, ya que ambas la sitúan en un terreno más allá del que los hombres habitan. Aristóteles y Platón hacen de la verdad trascendencia, ser metafísico incognoscible a los sentidos en estado físico; el cinismo contesta con su *parresía* para afirmar una verdad en la realidad, tangible y material (*Cfr.* Aristóteles, *Organón, Metafísica, y Física*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008).

Las anécdotas y aforismos de Diógenes manifiestan su cáustica crítica a propósito de ladrones, adúlteros y licenciosos. Diógenes no atacó los principios generales de la moral popular griega. Antes bien, el blanco de su ataque en lo convencional fue su hipocresía e incoherencia.²⁷

El discurso de Diógenes por medio de la parresía es la señal del filósofo libre que no se guarda su saber natural, porque la libertad de palabra queda abierta a los demás. Esta es la manera en que el cínico ha de llamar a los otros para salvarlos de la civilización; si Heracles liberó a Prometeo con sus manos, el cínico lo hará con su punzocortante franqueza y su desvergonzado cuerpo; la medicina para el hombre adiestrado por la cultura ha de ser el desengaño por la parresía puesto que se antepone como verdad a la mentira de la civilización. El regalo del filantrópico Diógenes es la franqueza, y como dice el propio Laercio: “Cuando se le pregunto cuál era la cosa más hermosa del mundo, respondió: ‘la franqueza’”.²⁸

LA MORAL VOLUNTARISTA

La voluntad filosóficamente ha sido hecha a un lado. Pocos filósofos como Schopenhauer y Nietzsche se han ocupado de estudiarla y darle algún valor dentro del ámbito filosófico; sin embargo, en la antigüedad, Diógenes, rescatando una vez más a Heracles, hace uso de la misma dándole un máximo valor vital y filosófico. Preocupado por la inmanencia y por hacer de la filosofía carne viva, el cínico promueve que la obediencia a la voluntad del ser humano ha de llevar a conseguir la vida

²⁷ R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 54.

²⁸ Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 310.

feliz; el desprendimiento conducido por la voluntad en lugar de una esclavizante moderación ha de fungir como búsqueda de la libertad que da pauta a la felicidad; la voluntad siempre ha de inclinarse hacia la libertad, hacia la vida feliz ante todo hacia su naturaleza como señala Juliano:

El objetivo y el fin de la filosofía cínica, como por lo demás de cualquier filosofía, es la felicidad. Y la felicidad consiste en vivir conforme a la naturaleza y no conforme a las opiniones de la multitud; porque a las plantas, y por supuesto a todos los animales les va bien cuando cada uno consigue sin obstáculos su fin natural; sin embargo, entre los dioses, la definición de su felicidad es permanecer de acuerdo con su naturaleza y ser dueño de sí.²⁹

La voluntad, a la cual debe obedecerse para alcanzar el fin natural, es el principio que funda la acción y esta se busca dentro de uno mismo, no fuera ni en ningún tipo de institución alienante. La autosuficiencia, una vez más, da luces de libertad en el cínico obedeciendo a su voluntad. Diógenes, al ejercitarse continuamente en el entrenamiento de su voluntad evidencia esperanza en la moral, pero no la moral que la multitud de instituciones ha forjado como tal, sino una moral natural;³⁰

²⁹ Juliano, *Discursos*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1982, p. 134.

³⁰ Esta moral natural trae consigo los valores de la ética corriente, pero, a diferencia de ella, los aplica verdaderamente y sin ningún tipo de beneficio póstumo ni trascendente. El cinismo aboga por una renovación moral para desechar la hipocresía y la mentira de la manipulable eticidad de la Polis. Así pone, en la punta de la pirámide de valores, a la voluntad. Sin embargo, lo más innovador de la moral natural es que se reduce a la necesidad; aplica su uso como bienestar del cuerpo y la vida misma; no quiere decir que si mi voluntad quiere satisfacerse sexualmente puedo mancillar a cualquier mujer; antes bien, está el respeto por su autonomía y por la mía. La moral natural no pretende la creación de nuevos valores, sino la revisión de los vigentes para aplicarse adecuadamente; en el caso mencionado, el valor del respeto y la autonomía (*Cfr.* Carlos García Gual y María Jesús Ímaz, *op. cit.*, pp. 39-49; Rafael Sartorio, *Los cínicos*, Barcelona, Alhambra, 1986).

el cínico cree firmemente que el ser humano es moralmente bueno por naturaleza. La debacle de su bondad, la enfermedad moral que le ha poseído es originada por las improntas culturales y civilizantes; bien apunta Nietzsche:

Si se obra moralmente, no es porque el obrar así sea moral; la sumisión a las leyes de la moral puede ser provocada por la esclavitud o la vanidad, por el egoísmo o por la resignación, por el fanatismo o la irreflexión. Puede ser un acto de desesperación o la sumisión a un soberano, en sí no tiene nada de moral.³¹

El hombre que se apega voluntariamente a la naturaleza es bueno por sí mismo; por consecuencia se ve la esperanza cínica ponerse del lado del hombre como cuerpo, no en algún ideal metafísico, porque el gesto corporal es imagen de la voluntad. La voluntad eficaz que el cinismo de Diógenes rescata es concebida por un Heracles que supera sus doce trabajos esforzadamente como ser

³¹ Friederich Nietzsche, *Aurora*, Barcelona, El Barquero, 2003, p. 85. Nuevamente el filólogo alemán muestra su buen entendimiento respecto al cinismo; esta vez advierte que la moral común y tradicional que el mundo ha practicado es hipócrita. Nietzsche forja un programa de deconstrucción y desmitificación de la moral que se concreta, a saber, en dos puntos: el primero consiste en evidenciar cómo los valores eternos e inmutables de la cultura poseen un carácter histórico y, por consecuencia, son el producto de ciertas circunstancias específicas. El segundo punto estriba en señalar que los valores absolutos y trascendentes de la moral tales como la compasión o la fidelidad, tienen motivaciones humanas, demasiado humanas; sus raíces permanecen en la esfera pulsional del ser humano. De lo que se sigue, Nietzsche, por medio de su análisis genealógico-histórico, muestra que la moral que se practica tradicionalmente se fundamenta en valores bajos y despreciables; en otras palabras, la moral ha sido una construcción social que funge como instrumento de dominio por parte de ciertos hombres sobre otros hombres. Los cínicos se habrían adelantado a Nietzsche al manifestarse cautelosos ante la moral común de su época (*Cfr.* Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Madrid, Edaf, 2005; *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2008).

autónomo y con una fuerza de voluntad innegable. “El modelo hercúleo simboliza la potencia en acción que necesita el esfuerzo cínico”.³² Diógenes de Sínope, consagrado totalmente a su voluntad, se esfuerza por construir su independencia como medio para el goce placentero de la felicidad de uno mismo. La voluntad cínica se hace parte de la virtud como medio; su obediencia inclina al cínico al desprendimiento de las afecciones o pasiones que la necesidad³³ crea como revelación de la *tyche* o fortuna;³⁴ Diógenes se masturba en cualquier sitio para dar a su voluntad la ataraxia necesaria para la óptima felicidad; Diógenes no busca únicamente el placer, sino la continua libertad de sí, como señalan estas citas:

En verdad, si yo apaciguo mis necesidades sexuales en cuanto se dejan sentir, no es porque yo sea su esclavo, sino que, al contrario, lo hago para liberarme, para no tener ese tirón en la parte baja del vientre que impide la tranquilidad sin la cual ninguna meditación es posible.³⁵

Se reconoce, por consiguiente, que el cínico Diógenes fue el más capacitado de todos los hombres para cualquier hecho que requiriera continencia y fortaleza. Pero, sin embargo, él también hacía uso del placer sexual, porque quería liberarse de la molestia del semen

³² Michel Onfray, *Cinismos*, Paidós, Buenos Aires, 2009, p. 78

³³ Existen en la filosofía cínica dos tipos de necesidades: las necesarias y las innecesarias. Las primeras son imprescindibles; vienen por naturaleza, sin su satisfacción el ser humano se sitúa en el dolor y la desazón e incluso la muerte, son alimentación, sexualidad y recreación. Las segundas han sido dadas por la cultura y sus procesos civilizatorios son posición social, acumulación de bienes, matrimonio, culto religioso, familia, etc. El cínico aboga por las primeras y desecha las segundas.

³⁴ El cínico coincide en este punto con el epicureísmo. Ambas escuelas helenísticas pretenden la quietud total del espíritu y optan por el desprendimiento de toda perturbación (*Cfr. Carta a Meneceo*, en Diógenes Laercio, *op. cit.*, pp. 559-564).

³⁵ Bruno Jay, *Diógenes o del placer solitario*, traducción de Noé Epifanio Julián, p. 25.

retenido. No, por supuesto, con la intención de servir al placer, que va unido a la eyaculación, como si se tratara de un bien. Así, por ejemplo, en una ocasión, según dicen, acordó con una prostituta que fuera a verle, pero ella se retrasó, él se desembarazó del semen tocándose el sexo con la mano. Y cuando ella se presentó después, la despidió, diciéndole que 'la mano se ha adelantado a cantar el himeneo'.³⁶

Si la voluntad es obedecida natural y autosuficientemente, se encaminará hacia la virtud y se ocupará del puro existir. La masturbación de Diógenes como obediencia de su voluntad marca el autodomínio en busca de la anhelada libertad; por el desprendimiento, el cínico se afirma voluntaria y estéticamente como creación natural.

La moral ahora no busca un justo medio ni una idealidad; se sitúa en los cuerpos que ejercen su voluntad natural y autosuficientemente, libres de toda perturbación que esclaviza y enajena; el hombre es el centro de atención en la filosofía cínica, lo que más atañe resolver es su existencia, y el cinismo lo hace levantando una moral voluntarista que sitúa a la humanidad como fuente inagotable de bondad. El cínico es la fuerza de voluntad filosófica que encarna su crítica contra el malévolo uso falso de la moral esclavizante y mentirosa de la civilización a la cual antepone su moral voluntarista de desprendimiento natural. Diógenes se revela como contestatario de la moral común; se muestra como un filósofo de la acción, ya no de la reflexión. El cínico no pretende que el hombre se piense; hay que anteponer a todo conocer un querer voluntarioso para comprender la naturaleza no como objeto exterior, sino como realidad vivida dentro de sí puesto que

³⁶ J. A. Martín, *op. cit.*, p. 360.

la naturaleza, una vez más, es la vía asequible hacia la libertad.³⁷ La inteligencia y el razonamiento verdadero ocupan un lugar de uso, siempre y cuando busquen la liberación de las necesidades creadas por la voluntad; mientras más natural, más libre y más sabio. No hay seres más libres que Diógenes y Heracles, quienes no se afligían por esconder su voluntad; la liberaban inteligentemente para asumirse como seres felices y sabios.

La única felicidad es estar verdaderamente contento y no afligirse jamás, sea cual sea el lugar o el momento en que uno se halla. Diógenes solía decir: “El placer verdadero consiste en tener el alma en un estado de serenidad y alegría y que sin él no son provechosas ni las riquezas de Midas ni las de Cresos, porque, si alguien se apesadumbra, sea por algo importante o insignificante, no es feliz, sino desgraciado”.³⁸

³⁷ Es importante aclarar, conforme a las notas 6 y 7, que el cínico no pretende un regreso a un estado paradisiaco natural o que vea en la naturaleza y en el regreso a ella una solución trascendental a los problemas que le aquejan; más bien, el cínico evoca un desplazamiento a la naturaleza y a la animalidad para agotar la existencia en la inmanencia. El cínico entiende que, en un estado civilizado, la existencia de cada ser se ve reducida y opacada al permanecer esclavizada en torno a cosas innecesarias, y por consecuencia se agota en lo otro, en lo ajeno, en solventar placeres y deseos pueriles infundados por la cultura. En cambio, en un estado natural, el hombre sólo se ocupa de solventar las necesidades naturales o necesarias y la existencia se agota en sí misma y para sí misma; las acciones de un individuo que rechaza la civilización para desplazarse a un estado natural tienen en el acto mismo su finalidad, su disfrute; al contrario, el hombre establecido en un estado civilizado, al realizar alguna acción tiene como finalidad otra cosa distinta de la acción misma; en otras palabras, todo individuo civilizado actúa para cumplir con la ley y exigir buen trato. En cambio el cínico actúa por convicción, por el placer de la acción misma sin esperar recompensa alguna. El apegarse a la naturaleza es querer hacer de la existencia algo lúdico y estético, en el sentido de gozar con el azar y la fortuna, agotarse en el devenir antes que esclavizarse en empresas de dudosos fines e idealidades ajenas a la vida material del aquí y el ahora. Ese es el motivo por el cual el perro busca desplazarse a la naturaleza (Cfr. Michel Onfray, *Cinismos*, Buenos Aires, Paidós, 2009; Léonce Paquet, *op. cit.*, pp. 9-41).

³⁸ *Idem.*

DIÓGENES Y ALEJANDRO

Pocos autores han estudiado el encuentro entre el rey y el sabio; algunos lo manejan como ficticio, otros como real. El encuentro dice tanto como el de Heracles y Prometeo.³⁹

La anécdota sitúa a Alejandro deseoso de entrevistarse con el sabio sinopense. Dión describe: “Se cuenta que un día, Alejandro, que no tenía demasiados asuetos, se encontró con Diógenes que tenía mucho tiempo libre. El uno, efectivamente, reinaba sobre los macedonios y muchos otros pueblos; el otro estaba desterrado de Sínope”.⁴⁰

De esta cita marquemos lo siguiente:

- A) Del lado de Alejandro se tiene un gobierno convenido en guerras; los persas son sus esclavos. Alejandro es prácticamente dueño del mundo conocido hasta ese entonces; su gobierno se basa en la expansión helénica mostrando así una sed insaciable de poder. Él puede ir y venir a donde le dé la gana; no anda solo puesto que por su posición de rey hay un sequito tras él que lo alaba continuamente, y posee un sinfín de enemigos que quieren arrebatarle su posición.
- B) Del otro extremo se sitúa Diógenes, un desarrapado filósofo itinerante que ha sido desterrado de su propia tierra y carece

³⁹ La importancia es tal que, este encuentro muestra un escenario muy marcado y repetido en el mundo griego: la oposición entre el conocimiento, la sabiduría de un viejo y la necedad e ignorancia de un joven rey. Es el altivo hombre activo y portentoso frente al miserable sabio lento con un enorme conocimiento; así vemos a Aquiles frente a Príamo, a Edipo frente a Tiresias y a Diógenes ante Alejandro (Cfr. Carlos García Gual, *Encuentros heroicos*, Fondo de cultura Económica, México, 2009).

⁴⁰ Dión, *op. cit.*, p. 251-252.

de la ciudadanía y los derechos que brinda el Estado; sin un sólo óbolo, Diógenes no cuenta más que con lo que carga en su zurrón y el bastón que lo sostuvo estando enfermo y lo sigue haciendo; no tenía, como el rey, necesidad de algún séquito; no necesitaba oro ni plata para hacerse de comida. El filósofo andaba solo y comía lo que la naturaleza o la gente le proporcionase; se decía, él era un ciudadano del mundo y, al igual que Alejandro, podía ir y venir de un lugar a otro; dormía tranquilo puesto que no tenía nada que perder ya que todas sus pertenencias materiales eran sustituibles y además no temía a la muerte; más aún, no consideraba tener enemigos.

Es claro que, ante la malicia y riqueza que rodea a Alejandro, Diógenes se muestra más parco, pero más virtuoso y más sabio; Alejandro es un rey guerrero y ambicioso, dueño de muchos hombres. Ha quedado en la memoria como un hombre que esclavizó otros reinos. Alejandro vivió todo el tiempo con guerras y asesinatos múltiples, se granjeó el temor de muchos así como la esclavitud de otros (Alejandro es símbolo de la esclavitud). Diógenes es dueño de sí mismo debido a su vida simple, ascética y esforzada que ha liberado infinidad de hombres de su propia locura. Con la autarquía, su vida se resume en ser libre y liberador porque ha vencido las pasiones de los hombres. El filósofo, más glorioso que el rey, ha observado que esta locura es una atadura en cuanto esclaviza a los hombres a consumir su existencia en placeres y empresas inciertas que, lejos de brindarles felicidad, los alienan y pervierten, como Alejandro que se agota en la conquista de territorios y la esclavitud de los hombres. El cínico se muestra más glorioso que el rey, virtuoso feliz y liberador. Resulta más marcada la diferencia entre ambos cuando Alejandro es un rey, máximo representante del Estado; Diógenes, en cambio, un desterrado que

se asume cosmopolita. El primero, obediente y forjador de las leyes y figura civilizada; el otro, filósofo que carece de deberes con las leyes y, lo que es más, se ha preocupado en transgredirlas para proclamar una vuelta a la naturaleza.

La anécdota continúa: “Alejandro se presentó frente a él y lo intimidó: ‘Yo soy Alejandro, el gran rey’ ‘Y yo, contestó aquel Diógenes, el perro’. Alejandro le preguntó: ‘¿No me temes?’; le contestó: ‘¿Eres bueno o malo?’ ‘Bueno’, repuso aquél. ‘¿Quién, entonces, teme algo bueno?’”⁴¹

Primeramente, las formas que acompañan a sus nombres; de un lado, el gran rey, del otro el perro. Alejandro, el gran rey, muestra su fidelidad hacia lo cultural; no hay reyes por naturaleza, simplemente hombres con igual valor incluso entre los animales; Diógenes se afirma al identificarse con el perro. El perro es en Grecia símbolo de la *anaideia* o desvergüenza; palabra que designa, como su etimología lo dice, lo carente de toda vergüenza. La vergüenza se produce cuando el hombre se acostumbra a vivir como la cultura enseña porque en la naturaleza no hay pudor; es convención, ley cultural que niega la naturalidad del cuerpo al tiempo que lo debilita para soportar la *ascesis*. Al asumir el apodo del animal más desvergonzado frente al máximo símbolo del Estado, “el gran rey”, Diógenes niega toda posibilidad de sabiduría dentro de la civilización y la cultura.

Sigue la anécdota:

Por ello en cierta ocasión, cuando Diógenes tomaba el sol, se presentó Alejandro el Macedonio, que por hacerle sombra le impedía calentarse. Y cuando le dijo: ‘Dime, Diógenes, ¿Qué favor quieres

⁴¹ Diógenes Laercio, *op. cit.*, p.310.

que te conceda?', le respondió: 'Déjame participar de lo que no puedes conceder'. Y él le preguntó: '¿Y qué es lo que yo no puedo conceder?'. 'El calor del sol', le respondió.⁴²

Este parece ser el culmen del encuentro. Diógenes expresa toda su sabiduría dando una lección a Alejandro. El filósofo golpea la vanidad del rey que, por poseer un gran reino, cree ser virtuoso y glorioso; sin embargo el pobre que vive en un barril lo ha superado con su sencillez. El hecho de que Diógenes se niegue a recibir algo de Alejandro es muy significativo ya que es inútil la riqueza y la molicie, características del rey, si antes no se es dueño de uno mismo, si antes de la conquista de todo el mundo no ha conquistado su propio ser. Diógenes ante Alejandro exige el sol que simboliza la autosuficiencia, la autarquía, bastarse y saberse dueño de sí. La autarquía es una dominación de situaciones externas, una fuerza interior llena de voluntad, la cual es posible conseguir a condición de que el hombre se circunscriba en sus deseos y aspiraciones, a lo que se halla realmente en su poder; el sabio que sabe domeñar los monstruos salvajes de los instintos dentro de su propio pecho es realmente autárquico. La autarquía es rasgo distintivo de dioses o de los más cercanos; representa un esfuerzo y un ejercicio de negación y ascetismo que no mortifica al cuerpo ni lo esclaviza; al contrario, esculpe en él una voluntad que lo prepara para la total sabiduría e independencia social, así como para una subjetividad soberana. Alejandro carece de esto al ser un representante de la más antigua y primitiva monarquía; cuando Diógenes le pide quitarse del sol es un modo de mostrarle su falsa gloria construida sobre la esclavitud de otros; es decirle que, por no bastarse a sí mismo, no ha conquistado nada y todo el territorio dominado por

⁴² J. A. Martín, *op. cit.*, p. 228.

su espada no le pertenece más que por convención. Diógenes le enseñaría, en esta anécdota, el abastecimiento de uno mismo sobre sí mismo, así como la sencillez de la gloria. Además, arriesgándose un poco, la anécdota dice también que el sol es un rey con poder natural que el gran Alejandro jamás tendrá. Diógenes una vez más niega lo convencional y se inclina por lo natural.

Las relaciones entre ambos no quedan ahí; hay autores que relatan que los dos hombres murieron el mismo día; Laercio dice: “Se afirma que Alejandro había dicho: ‘De no haber sido Alejandro, me hubiera gustado ser Diógenes’”.⁴³ La envidia del rey surge porque el recuerdo de Diógenes que hoy se tiene es el del hombre feliz y virtuoso que construye su gloria mediante su pobreza y su libertad; en cambio, el rey fue asesinado por sus supuestos amigos y es recordado como un guerrero con insaciable sed de poder. Como lo dice Plutarco:

“Si yo no fuera Alejandro, sería Diógenes”. No estoy lejos de decir que estaba entorpecido por la fortuna, la magnificencia y el poder, que lo envolvían como un obstáculo para la virtud, y por la falta de ocio para el estudio, y que envidiaba el tosco manto y el zurrón, porque Diógenes era invencible e inaprensible con ellos, no como él con las armas, los caballos y las lanzas sarisas.⁴⁴

⁴³ Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 293.

⁴⁴ Plutarco, *Obras morales y de costumbres*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1992, p. 231.

CAPÍTULO 3

HERACLES Y DIÓGENES

Se ha mostrado hasta ahora que tanto Heracles como Diógenes han influido en la realización y práctica del cinismo; al primero se le debería la fundación ideológica de la filosofía cínica; al segundo, la figuración más radical, así como su pragmatismo recalcitrante y algunas aportaciones más; sin embargo, entre los dos personajes ninguno se sitúa como máximo aportador del cinismo. En este capítulo, más que en los otros, a estos dos paradigmas del cinismo se les hace ver como una unidad tanto práctica como ideológica dando más importancia a Heracles, ya que al remitir a tiempos mitológicos fundacionales se enarbolaría como fundador y Diógenes como extensión.

HERACLES: FUNDADOR DEL CINISMO

Luciano describe a Heracles:

El mejor de todos los hombres, hombre divino y con toda razón considerado como un dios, anduvo dando tumbos por ahí desnudo por su mal fario con una piel de león tan sólo y sin tener ninguna de nuestras necesidades [...] Apartó los males de otros hombres [...] Dominó tierra y mar. Todas las empresas que abordó las coronaba siempre con éxito y nunca topó con nadie igual o superior [...] Era dueño de sí, y quería dominarse y no quería caer en el lujo.¹

¹ Luciano de Samosata, *Obras*, tomo 4, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1996, p. 144.

Lo que Luciano, el Voltaire de la antigüedad, dice deja claro que el hijo de Zeus, con su vida llena de esfuerzo siempre presenta dominación de sí y determina el uso de su voluntad. Las virtudes hacen del héroe algo divino; su catálogo de virtudes fungiría hoy como manual de educación cínica. La vida esforzada de Heracles educó su alma y su cuerpo, con este doble entrenamiento el hijo de Zeus daría paso a la llamada *askesis* que se lleva a cabo para conseguir la virtud. El hecho de que no pretendiera más de lo necesario también da pauta para afirmar que estaría inventando la proclamada autarquía; más claro resulta la siempre usada metáfora de médico de los hombres que el cínico adopta como herencia de Heracles, liberador del mal. Otra característica acusadamente cínica es la que muestra un hombre dominador del cosmos (tierra y mar) que siempre resulta vencedor. El cinismo adopta la ciudadanía universal o cosmopolitismo y admira e imita la fortaleza de conquistar y siempre vencer la opinión común respecto de cualquier cosa. Proclama el vencer la falsedad y la mentira, así como a los hombres que la practican. Más clara y evidente es la admiración del cínico por vencer las propias pasiones liberándolas; en esto Heracles también es ejemplo y fundamento que procura vencerse a sí mismo. Otro punto que Heracles hereda al cinismo es el repudio de la molicie, blanco de la crítica más exacerbada del cínico.

Observemos este retrato de Heracles que relata Luciano. Fue elaborado por los celtas:

A Heracles los celtas lo llaman Ogmio, usando una voz del país, y la imagen del dios la pintan muy rara. Para ellos es un viejo en las últimas, calvo por delante, enteramente canoso en los pelos que le quedan, llena su piel de arrugas y tostada hasta la completa negrura, como los viejos lobos de mar. Antes lo tomarías por un Caronte o un Japeto del Tártaro que por Heracles. Pero, a pesar de sus trazas,

tiene la indumentaria de Heracles: lleva ceñida la piel de león, tiene la maza en la diestra, porta el carcaj en bandolera y su mano izquierda muestra el arco tenso. En todos estos detalles es plenamente Heracles, sin duda [...] Pero aún no he dicho lo más sorprendente de su imagen. Ese Heracles viejo arrastra una enorme masa de hombres, atados todos de las orejas. Sus lazos son finas cadenas de oro y ámbar, artísticas, semejantes a los más bellos collares. Y, pese a ir conducidos por elementos tan débiles, no intentan la huida, ni siquiera resisten o hacen fuerza con los pies, revolviéndose en sentido contrario al de la marcha, sino que prosiguen serenos y contentos, vitoreando a su guía, apresurándose todos con la cadena tensa, al querer adelantarse; al parecer, se ofenderían si se les soltara. Pero lo que me resultó más extraño de todo no vacilaré en relatarlo: no teniendo el pintor punto al que ligar los extremos de las cadenas, pues en la diestra llevaba ya la maza y en la izquierda tenía el arco, perforó la punta de la lengua del dios y representó a todos arrastrados desde ella, ya que se vuelve sonriendo a sus prisioneros.²

² Luciano, *op. cit.*, tomo 1, p. 96. Luciano de Samosata, modernamente conocido como el Voltaire de la antigüedad, pertenece al siglo II d. C. Estudió retórica y fue abogado, papel en el cual fracasa, motivo que lo empuja a dedicarse a la sofística. Su obra es prolífica y un tanto extensa. Clasificarla y achacarle una temática única es una tarea de suma complejidad, y aducir que en su obra prolifera la filosofía cínica es demasiado arriesgado; sin embargo, podemos aventurarnos a decir que Luciano, como sembrador de la satírica, así como crítico irónico y cáustico de todo su entorno, adopta la filosofía cínica; en *Diálogos de los muertos* presenta a dos excepcionales representantes del cinismo más puro: Diógenes y Menipo. Usualmente opta por el segundo, ya que de ambos, luce menos moralista y más satírico. En *Menipo o la necromancia* el filósofo satiriza la vida humana llamándola el gran teatro del mundo; también en *Icaromenipo* cínico es el personaje central que critica y vitupera la filosofía como vana ciencia. Otras obras de tendencia cínica son *La travesía o el tirano* donde Luciano nombra al personaje principal Cinisco, diminutivo de cínico; la *Subasta de vidas* donde

En esta ocasión Heracles luce de forma extraña, pero lo que más llama la atención, como señala el propio Luciano, es la perforación de la lengua que ata a todos los hombres al hijo de Zeus. Más extraño resulta que estén atados a las orejas. El mismo Luciano aclara esto: “creemos que Heracles lo consiguió todo gracias a la palabra por ser sabio, y mediante la persuasión dominó casi siempre. Y sus flechas son las palabras [...] agudas, certeras, rápidas, que hieren las almas”.³ El semidios, usando su hiriente palabra da paso a otro pilar cínico, la parresía. El Heracles celta sería la encarnación de la total franqueza que el cínico promueve como parte de la virtud al aparecer como un viejo que, tanto en Roma como en Grecia, es considerado más sabio que otros hombres. Esta imagen de Heracles indica pautas para fundamentar el cinismo.

Ahora atendamos a Juliano:

Se dice que Heracles fue niño y que su divino cuerpo se desarrolló poco a poco, se cuenta que frecuentó maestros y se dice que hizo expediciones militares y que se impuso a todos, pero que su cuerpo también se fatigó. Y sin duda le sucedió esto, pero en mayor grado que a un hombre, pues en pañales estranguló a las serpientes y después combatió a los propios elementos de la naturaleza, calor y frío, y a continuación luchó contra los más difíciles e invencibles,

se rememora la escena del Diógenes vendido; la *Vida de Demonante* narra la vida de un filósofo cínico con ese nombre; en *Sobre la muerte de Peregrino* se describe el suicidio de un cínico que adopta el cristianismo; un texto de dudosa procedencia ha sido endosado a Luciano, se trata de *El cínico* que satiriza a la sociedad de consumo. Otros textos medianamente relevantes al estudio del cinismo son *El pescador y los resucitados* donde se incluye un personaje con el nombre de Parresiades aludiendo claramente la parresía cínica. En el *Heracles* Luciano ensalza y diviniza al héroe cínico (Cfr. Luciano, *Obras*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1996).

³ *Idem.*

me refiero al hambre y a la soledad [...] ¿Qué dificultad era invencible para Heracles? ¿Qué fue lo que no se sometió a su cuerpo divino y purísimo cuando los elementos mencionados quedaron esclavizados al poder demiúrgico y perfecto de su inteligencia inmaculada y pura?⁴

De lo dicho por Juliano se rescata la fatiga. El cínico debe entrenar su cuerpo para invertir su valor. Heracles se fatigó pero en exceso a la común de un hombre y, aún así, resultó vencedor ya que continuó con su esforzada vida para enfrentarse al calor y al frío consiguiendo una comunión y erigiendo el entrenamiento contra la fortuna satisfaciéndose en la naturaleza. La lucha de Heracles también es contra el hambre y la soledad; de un lado el héroe hace a un costado la exquisitez de los alimentos y se contenta con lo sencillo y del otro se disfruta a sí mismo en su soledad. Más que luchar, Heracles estaría enfrentándose y asimilando el verdadero valor del hambre, el frío y la soledad. El cinismo fundamentaría toda su vida *ponos* (de esfuerzo) en este Heracles.

Analicemos al Heracles que presenta Dión:

También cuentan de Heracles lo siguiente: andaba desnudo con sólo una piel de león y una maza. Y explican esto de la siguiente forma: aquél no tenía apego ni al oro ni a la plata, ni a vestidos finos; al contrario, todo esto lo consideraba carente de valor [...] era

⁴ Juliano, *Discursos*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1982, p. 56. Flavio Claudio Juliano vive del 331 al 363 d. C. Fue emperador romano; recibió una educación ascética muy parecida al cinismo. Filosóficamente se muestra, y es así clasificado por los historiadores como neoplatónico; su interés por el cinismo, por consecuencia, es meramente ético. En su discurso VII “Contra el cínico Heraclio o cómo practicar el cinismo” y en el IX “Contra los cínicos incultos” pone de manifiesto el contraste desfavorable del cinismo de sus días, y el de Diógenes y Antístenes que representan el ideal de vida ascética y filosófica; sin embargo, Juliano ve en el cinismo un modo de vida ideal ya no práctico (*Cfr.* Juliano, *Discursos*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1982).

independiente, esforzado de ánimo, capaz en su fuerza física, y en ella a todos sobrepasaba extraordinariamente; cuentan que andaba en solitario y hacía todo lo que quería.⁵

Aquí el hijo bastardo de Zeus acusa evidencia como fundador del cinismo; ha sido educado sencillamente. El héroe desde niño ha aprendido a bastarse a sí mismo, a vivir con poco, pero ha forjado en él la noción de *homonoia*, donde la armonía es el todo. Heracles considera todo como suyo porque, como se ha visto, el todo está impregnado de la naturaleza y de los dioses, lo mismo da que sea de él o de otro, lo importante es la armonía con el universo donde todo es uno. No hay que olvidar que los cinco adoptan esta *homonoia* o concordia universal de la cual Heracles es aquí ejemplo.

⁵ Dión de Prusa, *Discursos* I-IX, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2002, p. 154. Dión de Prusa, apodado pico de oro (Crisóstomo), vive cerca del 41 al 115/120 d. C. Fue retor y filósofo, autor de alrededor de 80 obras que se nos han transmitido, donde encontramos diatribas y discursos. Fue desterrado de Prusa por Domiciano en el año 82 d. C., motivo que lo lleva a practicar el cinismo para posteriormente acentuarse en el estoicismo. En sus discursos se observa un corte antiplatónico, así como una interpretación homérica de raigambre cínica. Los llamados discursos diogénicos versan sobre Diógenes: el “De la realeza IV” que narra el encuentro de Diógenes y Alejandro; el “Diógenes o de la tiranía” en el que se diserta respecto a la iniquidad y se concluye arguyendo que el sabio vive en conjunción con la naturaleza alejado de las alienaciones de la civilización; en el “Diógenes o de la virtud” se habla del destierro, se ve a Diógenes charlar con los asistentes a los juegos ístmicos y se concluye mostrando la positiva figura virtuosa de Heracles; muy parecido es el “Diógenes o discurso ístmico” donde ensalza a Heracles con un Diógenes que enfrenta las mezquinas inquietudes de los hombres; en el “Diógenes o de los esclavos” el perro defiende su postura antiesclavista. Otros discursos que no tienen como figura central al sabio canino, pero muestran marcada tendencia cínica, son “De la realeza I” que cuenta la encrucijada hercúlea, y el “Euboico o cazador” donde se ensalza la vida natural para desprestigiar la civilizada (Cfr: Dión de Prusa, *Discursos*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2002)

Demos paso a algunas palabras de Heracles en la tragedia escrita por Eurípides:

Zeus me engendró siendo odioso a Hera. Cuando todavía mamaba, la compañera de cama de Zeus introdujo a mi cuna serpientes de ojos refulgentes. Y cuando mi carne se cubrió de músculos vigorosos. ¿A qué numerar los trabajos que soporté, el número de leones, tifones de tres cuerpos, gigantes o ejércitos de cuadrúpedos, centauros a quienes no declaré la guerra? Después de dar muerte a la perra Hidra, llena de cabezas que siempre rebrotan, recurrí a una multitud de trabajos e incluso llegué al infierno para traerme mi perro de tres cabezas portero del Hades. Pues un dios, si de verdad existe un dios, no tiene necesidad de nada.⁶

El héroe, después de mencionar sus doce arduos trabajos que significaron su gloria y cínicamente su *askesis*, comenta que los dioses no necesitan nada para vivir; estas palabras también han formado parte del cinismo que proclama una vida feliz de la cual son ejemplo los dioses que se satisfacen consigo mismos, motivo que los hace felices. Podemos decir que los dioses viven sencillamente como seres autárquicos, y eso es precisamente lo que aquí formula Heracles para fundamentar una vez más la filosofía cínica.

Ahora citemos a Sófocles, quien en *Filoctetes* pone lo siguiente en la boca de Heracles:

⁶ Eurípides, *Tragedias*, Madrid, Biblioteca Gredos, 2006, p. 518. Eurípides, tragediógrafo que vive del 480 al 385 a. C. Tiene dos obras sobre Heracles: *Alceste* y *Heracles*: la primera versa sobre el rescate de Alceste por parte del héroe; la segunda narra el asesinato de los hijos del semidiós por su propia mano. En ambas hay diálogos que muestran por qué los cínicos rescatan al paladín como ejemplo de su filosofar (Cfr. Eurípides, *op. cit.*, pp. 43-103 y 459-522).

Puedes afirmar que estás oyendo con tus oídos la voz de Heracles y que estás contemplando su rostro. En atención a ti he venido, abandonando las celestes moradas [...] En primer lugar te hablaré de mi propio destino, de cuántos trabajos soporté y cumplí hasta obtener la gloria inmortal que te es posible contemplar. También para ti, entérate bien, está destinada una suerte así: que de los sufrimientos presentes obtengas una vida gloriosa.⁷

Heracles ahora alude al *ponos*: esfuerzo necesario para llevar a cabo una vida compartida con lo divino que es instrucción hacia la virtud. El semidiós, que se muestra como un espectro ante Odiseo y Filoctetes, menciona a modo de máxima que para llevar una vida virtuosa es menester llevar una vida en constante esfuerzo como la suya, en la cual arduamente (*talaiporos*) cumplió sus doce trabajos. Los cínicos rescatan este *talaiporos* o trabajo arduo, puesto que de esta forma, según la máxima heraclea, conseguirán la vida gloriosa que los dioses poseen.

En la tragedia *Alcestris* de Eurípides, Heracles dice lo siguiente:

Ven aquí, para que yo te haga más sabio. ¿Conoces tú cual es la naturaleza de las cosas mortales? Creo que no ¿de dónde ibas a saberlo? Óyeme, pues todos los mortales deben que pagar el tributo de la muerte y no hay ninguno que sepa si vivirá al día siguiente. Oscuro es saber a dónde se encamina la fortuna. Una vez que has oído esto y lo has aprendido de mí, alégrate, bebe, preocúpate sólo de tu vida de cada día, lo demás déjalo en manos de la fortuna.⁸

⁷ Sófocles, *Tragedias*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2002, p. 495. Sófocles, tragediógrafo que vive del 496 al 406 a. C. Dos de sus obras nos muestran a Heracles: *Filoctetes*, ahí el hijo de Zeus es un simulacro que habla con Odiseo y Filoctetes acerca de su vida esforzada. En *Las traquinias* narra la fatídica muerte del héroe. En ambas, al igual que con Eurípides, se observan rasgos cínicos en Heracles (Cfr. Sófocles, *op. cit.*, pp. 183-238 y 433-498).

⁸ Eurípides, *op. cit.*, p. 519.

De esta cita sobresale cómo Heracles invita a desembarazarse del común valor que se le da a la *tyche* (fortuna); en la antigua Grecia, la fortuna se regocijaba de poseer el miedo de los hombres. El cinismo adoptaría la forma de ver a la *tyche* que enuncia Heracles; si de ella nada es posible saber, habrá que dedicarse a vivir de manera simple: los hombres deben estar preparados para permanecer imperturbables y libres a pesar de la azarosa fortuna. En la fortuna los cínicos encuentran la satisfacción, ya que sus reveses los preparan para la vida feliz. Heracles con estas palabras fungiría una vez más como ejemplo del sabio cínico.

El cínico transgrede y reevalúa los oráculos al arrojarse a la inmanente y aleatoria fortuna. Sabido y muy estudiado es que los griegos pretenden vivir alejados de las garras de un destino misterioso y cruel apegándose al cuidado del profético oráculo; siguiendo las indicaciones o tratando de abnegar aquello que los oráculos prohíben, el griego cree desembarazarse de una vida azarosa,⁹ pero contra la inusitada e insondable fortuna ninguna profecía habrá de valer, para muestra Edipo.¹⁰ El cínico, gracias al ejemplo del gran Heracles, transgrede la valía de las profecías oraculares y se arroja a la aleatoria fortuna regocijándose en sus reveses antes que evitándolos con un hipotético oráculo.¹¹ Así,

⁹ Así lo muestra Giorgio Colli, *La sabiduría griega*, Madrid, Trotta, 2008; E. R. Dods, *Los griegos y lo irracional*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

¹⁰ *Cfr.* Sófocles, *op. cit.*, pp. 301-368 y 459-578.

¹¹ Es cierto que Diógenes parte del oráculo “reevalúa la moneda”, pero más cierto resulta que acude a Delfos en busca de sabiduría, no para solicitar qué hacer con el futuro siempre imprevisible; Diógenes y el mismo Heracles utilizan los oráculos una sola vez y lo hacen con la finalidad de conciliarse consigo mismos. Heracles acude a Delfos para apaciguar su culpa al asesinar a sus hijos, mientras Diógenes lo hace con los mismos fines por su crimen bancario; ahora bien, ambos acuden para solicitar el sabio juicio de los dioses, no para refugiarse en hipotéticas profecías o para aliviarse de la fortuna venidera donde se regocijan, ya que por ella están en constante entrenamiento (*Cfr.* Eurípides, *op. cit.*, pp. 429-522; Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Libro VI, Madrid, Alianza, 2008, p. 288).

“Ante los acontecimientos inesperados por él, y contra la opinión Diógenes decía: ‘Bravo por ti, fortuna, porque me ejercitas contra los peligros contra la virtud’”.¹²

Ahora atendamos a lo dicho por Píndaro:

Héroes y sabios por gracia del Hado los hombres se hacen. Pues ¿cómo pudo Heracles contra el tridente blandir en su mano la maza, cuando apostado ante Pilos le resistió Posidón, le resistió también con su arco de plata Febo, y ni el Hades dejaba inmóvil su vara.¹³

Píndaro menciona a Heracles después de exponer que existen héroes y sabios, y otorga al héroe ese *status*. Heracles sería un héroe liberador de las pasiones humanas, aniquilador de temores y amigo de los hombres; sus doce hazañas hablarán de su grande heroísmo. Pero ¿por qué ver a Heracles como un sabio? Heracles es un sabio que funge como ejemplo de virtud al hombre; ahora, no hay ninguna otra escuela ni secta filosófica que rescate en este sentido la filosofía cínica. Heracles es para el cinismo pilar fundamental y ejemplo vivencial de la virtud. El hijo de Alcmena y Zeus es un sabio cínico que, con una vida esforzada y ardua, continuamente se halla feliz y más que nada libre; no se somete a ninguna especie de esclavitud ni siquiera si así le llama su primo Euristeo o la reina Ónfale. Heracles es un sabio, porque a lo largo de su vida dejó legado a la humanidad el ejemplo más práctico y útil de la vida natural, sencilla, autárquica y libre, la cual es similar a los dioses y por consecuencia la más aproximada a su imperturbable felicidad. Los cínicos lo rescatan por su vida práctica antes que teórica, muestra del propio cinismo.

¹² J. A. Martín, *op. cit.*, p. 387.

¹³ Píndaro, *Odas y fragmentos*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2002, p. 45. Píndaro, poeta lírico que vive del 518 al 498 a. C., autor de numerosas odas, de las cuales las *nemeas* son de corte hercúleo.

DIÓGENES: EMULADOR DE HERACLES

Despreciaba la riqueza, vencía los placeres, sometía el cuerpo a las fatigas y consideraba una desgracia la felicidad de los poderosos. Por pensar que todos los hombres eran familiares suyos, se cuidaba de todos. Y, para decirlo en pocas palabras, se convirtió a sí mismo en un emulador de Heracles y andaba errante con su bastón para hacer mejores a cuantos encontrara.¹⁴

Si Heracles fue el fundador del cinismo, Diógenes es la radical emulación del héroe como él mismo afirma: “Mi modo de vida es el mismo que el de Hércules, anteponiendo a toda otra cosa la libertad”.¹⁵ El sinopense emularía como ejercicio de su libertad, síntoma de felicidad, la vida del atleta moral Heracles. Se puede afirmar que la libertad adquiere en el cinismo un valor central como nunca se ha visto en otras filosofías. El ejercicio de esta filosofía como desprendimiento implica el camino más corto a la felicidad. Toda libertad es asequible por medio del desprendimiento de bienes, de pasiones, de todo aquello que no permita la autarquía. Esta autarquía se equipara con la libertad ya que ambas en la filosofía cínica se han de situar como el total abastecimiento de uno mismo en uno mismo. Arriesgándonos un poco, la autarquía es el medio y la libertad el fin; en la primera se tonifica el desprendimiento de todo lo ajeno a uno mismo. De ese desprendimiento se sigue la completa libertad: el medio es fin; autarquía y libertad se asemejan por su renuncia de lo extraño e impropio a uno mismo¹⁶ para la

¹⁴ J. A. Martín, *op. cit.*, p. 326.

¹⁵ Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 312.

¹⁶ Lo propio, aquello que depende de cada sujeto: placer sexual, comida, vivienda. Lo impropio: riqueza, estatus social, etc. Más claramente en la nota 33 del capítulo 2.

total soltura de la individualidad del sabio porque desprendiéndose de la forma y objeto que esclaviza, el sabio evoca su libertad, su independencia, un regreso a la naturaleza gobernada por el universo. De ahí la imitación de Heracles y su prefiguración como ejemplo ético; la figura del sabio es la de Heracles que anhela, busca y ejerce su autonomía. Diógenes tendría que vencer todo el sinnúmero de vicios monstruosos del héroe, aprender el autodomínio, el abastecimiento total en sí mismo. Más aún, al tratar de conseguir la libertad heraclea, Diógenes se inscribiría en una vida de esfuerzo y conquista de sí mismo. El que el falsificador de monedas evoque la figura del hijo bastardo de Zeus resulta de una gran significación, ya que no sólo es la libertad, sino toda la vida esforzada, desde la encrucijada hasta su muerte pasando por sus doce trabajos y la supuesta esclavitud donde victorioso se yergue como ser autónomo, libre, virtuoso y autárquico. Toda la vida de Heracles es una muestra de la libertad anhelada por Diógenes que trae consigo la vida feliz. En otras palabras, la vida de Heracles que antepone a todo su libertad, es una cadena de actos y acciones donde el sabio forja su intelecto y su físico para obtener la virtud y la libertad o de lo que hay que hacer para conseguirla y mantenerla. Cosa nada fácil, nada más para los seres capaces de entrenarse continuamente en la fortuna, en el diario y continuo devenir del azar, han de adaptar tanto mente como cuerpo a la naturaleza para la promoción de la libertad; Diógenes emularía esta doble adaptación física y mental.

Laercio cuenta, al unir a los dos personajes nuevamente, lo siguiente: “A quien se jactaba de vestir la piel de un león, le conminó: ‘Cesa ya de deshonrar los hábitos del valor’”;¹⁷ esta vez lo que los liga es el traje de la virtud, la piel de león que Heracles usaría toda su vida; Diógenes llamaría virtuoso a Heracles al llamar a su vestimenta “traje de la virtud”; como se ha señalado, la virtud

¹⁷ *Idem.*

del héroe consistiría en llevar una vida esforzada que se construye libre; ahora bien, otro signo de virtud sería la sencillez y la vuelta a una vida natural y estos símbolos se harían presentes en Heracles, en su forma de vestir, en la piel de león que le cubría la mitad del cuerpo; Heracles prácticamente se la pasó desnudo, en estado natural, la mayor parte de su vida. Es posible que, de esta forma, el hijo de Zeus estuviese forjando en su cuerpo la virtud entrenándose para cualquier temperatura. Heracles no necesitó más que su piel de león, que incluso le sirvió de balsa; jamás se preocupó de vestir jactanciosa ni vanidosamente. Como cuenta Laercio, Diógenes reclamará al vanidoso que se atreva a vestir como Heracles; aunque su vida no era nada parecida a la del héroe, llevaba puesto el manto de la virtud como mero alarde no por apegarse a la naturaleza ni para entrenarse ni mucho menos para exaltar una forma de vivir netamente parca, sencilla y frugal. Es conocido que Diógenes vestía el llamado tribón, una alforja y el bastón; esta forma de vestir muestra sencillez y frugalidad. El vestir cínico es reflejo de su parco vivir, síntoma del desprendimiento de las riquezas y la vanidad. El uso de la barba larga, el bastón, la alforja, en resumen, toda pertenencia material es un modo de emular a Heracles, así como la manera más clara de buscar la *adoxia*, la carencia de opinión. Se ha entendido mal que el sabio cínico vistiese de forma común en la antigua Grecia, ya que se cree que su aspecto no pasaría desapercibido; sin embargo históricamente no es sino en Roma, en la época imperial, donde la gente comienza a rasurarse y vestirse de acuerdo con su posición social. En la antigua Grecia, el cínico no se distingue de los otros. La *adoxia* o carencia de la opinión común, junto a la *homonoiá* o armonía universal, hace que el cínico no se distinga por su vestimenta de los otros hombres. Diógenes, al usar un raído manto con su barba larga, alforja y bastón, busca la *adoxia*, se prepara para cualquier contingencia climática evocando

su regreso a la naturaleza como lo hacía Heracles. El sinopense, al vapulear al muchacho que viste el manto de la virtud y ensalzar al hijo de Zeus, daría muestras de que él sólo se ocupa de buscar la virtud que Heracles encontró.

Otra anécdota por parte de Diógenes es ésta: “Muy ingeniosamente Diógenes, hallando grabado en la casa de un malvado: Heracles habita aquí, ningún mal entre, dijo ¿Y cómo entrará el dueño de la casa?”¹⁸ El sinopense hace de Heracles, imagen del bien porque es el héroe un rectificador de conductas, ser autárquico, libre, fuerte física y mentalmente, ciudadano del mundo, encarnación de la sencillez y la vuelta a la naturaleza, hombre feliz y virtuoso que libera de la civilización. Heracles al ser un bien y al aceptarlo Diógenes como imagen del bien, fungiría como ejemplo de virtud que el cínico adoptaría. Esto sugiere que Heracles es poseedor de todas las reglas y preceptos cínicos que hay que seguir para obtener la vida feliz; el héroe esforzado es imagen que hay que emular si se quiere vivir bien, y como decía Diógenes: “A uno que confesaba estar poco interesado en el estudio de la filosofía, le replicó: “¿Por qué vives, pues, si no te preocupas de vivir bien?”¹⁹ Si se pretende vivir bien, si se pretende hacer uso de la filosofía prácticamente, hay que seguir como ejemplo y guía la vida esforzada del héroe Heracles.

Para finalizar este punto, atendamos al decimotercer trabajo del héroe:

Cuentan que Diógenes el cínico, al caer la tarde, entró en un templo de Heracles, cogió su imagen, que llevaba aparejada una cabellera, y le dijo en son de burla: ‘Vamos, ahora, Heracles, esta es tu

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 312.

oportunidad de servirme, como a Euristeo, con la ejecución de este tu décimo tercer trabajo y cocerme las lentejas!'. Y tras decir a eso lo ofrendó al fuego.²⁰

Lo anterior podría interpretarse de forma que todo el trabajo aquí realizado sería inútil; no habría un respeto de Diógenes por Heracles y no habría tampoco ninguna exaltación como posible fundador del cinismo; sin embargo, hay que recordar que la ética cínica se mueve bajo el lema *parachatein to nomisma*, invertir el uso común de las cosas. Al quemar la efigie de Hércules, Diógenes nuevamente concede su justo valor al héroe que se sitúa, como aquí se ha tratado de mostrar, un hombre virtuoso y feliz, ejemplo para el sabio cínico, en cuanto que un pedazo de madera no podría nunca ser imagen del héroe. La única imagen que puede erigirse como Heracles es cada ser humano con el temple necesario que pretenda ser feliz y emule al hijo del dios. Dentro del cinismo, Heracles es ejemplo; su vida, su gloria y su divinidad ejemplifican la virtud que el sabio canino pretende. Con este decimotercer trabajo, resulta mucho más claro que Heracles no funge como objeto de culto al cual habría que ofrendarle sacrificios por las dádivas realizadas;²¹ habrá que imitarle, tratar de apegarse a esa inacabable búsqueda de libertad, franqueza y esfuerzo que resumen la vida del hijo de Zeus. Nunca vemos a algún cínico ofrecer rituales extravagantes a los dioses; ellos se conforman con imitar su despreocupada vida en

²⁰ J. A. Martín, *op. cit.*, p. 383.

²¹ Estas dádivas no deben ser entendidas como milagros, antes bien, son situaciones comunes y corrientes, humanas, demasiado humanas, en las que el héroe actuó de forma virtuosa; ejemplo de ello son sus doce trabajos (*Cfr.*: Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2000; Homero, *Iliada*, México, Edivisión, 2003; Píndaro, *Odas y fragmentos*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2002; Robert Graves, *La mitología griega*, tomo 2, Madrid, Alianza, 2007).

los actos cotidianos, antes que rendirles cultos que se contradicen con los hechos realizados día con día; además, al rendir culto a los dioses, se hace de su imagen objeto milagroso que pierde sus rasgos más humanos,²² inclusive el de razonar; más aún, de este objeto milagroso se han de edificar numerosas instituciones.²³ Diógenes ordena el decimotercer trabajo para mostrar que los dioses no son una institución, un templo ni un sacerdote que ora y hace sacrificios.

²² Ese es sin duda el caso del cristianismo y por ende del catolicismo; una vez más, el cinismo deviene su antítesis. Es claro que Jesús, si es que existió histórica y verdaderamente, ha fungido como un salvador trascendente y milagroso que, más allá de ejemplificar una vida humana recta y razonable, se ha situado como una idealidad capaz de realizar las más exacerbadas fantasías; se le ve sudar sangre, curar enfermos mágicamente, revivir muertos así como resucitarse a sí mismo. Para la mayoría de beatos y santos han de valer las mismas características que ponen a volar la más inepta de las creaturas; ahora bien, es cierto que Heracles también realiza quiméricas y fabulosas hazañas, pero la interpretación que se les da cínicamente es meramente alegórica; el león de Nemea, la Hidra de Lerna, el jabalí de Erimanto, simbolizan el valor, el temor y la gula respectivamente, no son creaturas reales y, por consecuencia, han de fungir como metáforas. Al contrario, católicos y cristianos, ven en la mayoría de sus llamados Textos Sagrados, hechos reales y no alegóricos (Cfr. Michel Onfray, *Tratado de ateología*, Barcelona, Anagrama, 2008).

²³ El cínico observa, antes que otros, la alienación que crea la religión institucionalizada mediante ideas trascendentes representadas por los santos dioses. En general, el cínico critica a la religión porque: 1) es *nomos*, ley convenida que nada tiene que ver con la *physis*, 2) niega la total libertad de los hombres al exigirles el culto, 3) los pedimentos y sacrificios que se exigen son antinaturales e irracionales. La religión institucionalizada no permite ejercer la libertad, el recto uso de la inteligencia y la razón. Así, tenemos a Galileo condenado por la iglesia, a Giordano Bruno quemado y, en pleno siglo XXI, observamos en *Carta al personal de la salud*, expedida por el Vaticano, la condena del condón como pecado contra la creación y la condena al uso de teorías genéticas que permiten diagnósticos más eficientes para la prevención de enfermedades. El cínico habría anticipado esta censura a la inteligencia y al uso recto de la razón observando en ella alienación y esclavitud (Cfr. Michel Onfray, *Tratado de teología*, Anagrama, Barcelona, 2008 pp. 95-104; R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé, *Los cínicos: el movimiento cínico en la antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, 2000 pp. 85 y 86).

Los dioses, en particular el semidiós Heracles, son para el cinismo un ejemplo de vida virtuosa, no ritos ni sacrificios; al quemar el ídolo, Diógenes cambia el uso común de la divinidad atribuyéndole un valor más íntegro y sano como ejemplo para los hombres; el sinopense ataca el uso tradicional, así como el significado que se tiene de los dioses para determinar una concepción acerca de la comunión entre el hombre y la vida feliz divina. No se trata de hacer dioses los hombres, sino de imitar su vida feliz; por eso se rescata un Heracles más humano que divino, con una vida esforzada, presa del hambre y del deseo, luchando contra seres que simbolizan las pasiones humanas. Se rescata a un semidiós, mitad hombre y mitad dios; la mitad divina le vendría porque busca su felicidad imperturbable, su mitad humana porque lleva una vida de esfuerzo constante que lo hace más fuerte física y mentalmente. Diógenes emula a Heracles porque tiene la capacidad esforzada y virtuosamente de ser un hombre y vivir lo más cercano a los dioses; como él mismo responde: “Nunca subí, ignoro asimismo si los dioses existen, salvo que conviene que existan”.²⁴

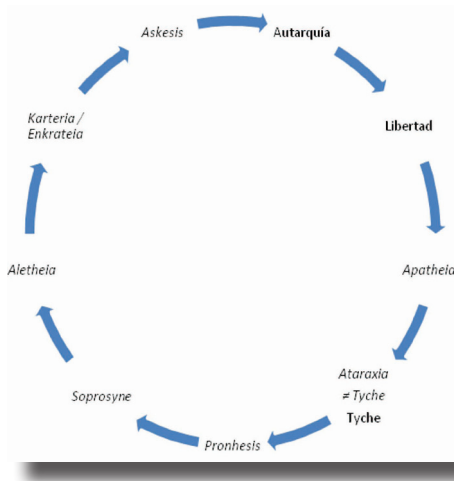
EL HÉROE Y EL FILÓSOFO ITINERANTES

La palabra *itinerante* proviene del latín *iter* que significa camino, método, jornada, procedimiento o dirección. Tanto Heracles como Diógenes reciben en innumerables textos el calificativo de *itinerantes*; el término griego *ite* (que significa ir) se traslada, en la Roma antigua, a *iter* para señalar el continuo ir y venir de los dos personajes. Llama la atención de este método que el propio camino es la mejor forma de

²⁴ J. A. Martín, *op. cit.*, p. 383.

aprender, en el caso del cinismo, es hacerse de la vida misma; el mejor conocimiento no lo vendría a dar la continua lectura de innumerables libros si antes bien no se trata de experimentar y vivenciar lo estudiado. Los cínicos están total y plenamente convencidos de que la filosofía no necesita de largos y aburridos discursos; más bien, necesita de hechos. Los filósofos cínicos no desprecian, como se ha creído, el conocimiento, sino que, y en esto son herederos de Sócrates, hay que conocerse a sí mismo para usar la *prónhesis* o prudencia, ya que dicta lo que verdaderamente es nuestro y, según los cínicos, lo que la naturaleza ha depositado en nosotros: la capacidad de razonar, la libertad y la moral. La naturaleza no nos ha entregado ningún bien material más que el cuerpo.

Para el cinismo habría de valer esta forma de conocer:



La *areté* o virtud requiere de continuo entrenamiento físico y mental (*askesis*) que, como se ha visto, es suma de lucidez mental y ascetismo físico. Esta *askesis* contiene en sí misma, no como fin, la firmeza y fortaleza también física y mental o *karteria*. De igual manera es una forma de continencia o *enkrateia*. La *askesis* dirige

al hombre a que se baste a sí mismo (*autarquía*), lo cual implica necesariamente la libertad de todo tipo, incluida la independencia de la sociedad (*eleutheria*). Hay entonces un individualismo que provoca la liberación de las afecciones o pasiones internas para la continua impassibilidad (*apatheia*) que regresa a la liberación y exige el continuo entrenamiento (*askesis*). De la *apatheia* se sigue la imperturbabilidad o ataraxia ante las circunstancias dadas por el azar y la fortuna (*tyche*). Hay que subrayar que la impassibilidad y la imperturbabilidad son dos cosas distintas. La primera remite hacia la indiferencia y el desprendimiento de las emociones; la indiferencia y el desprendimiento no son dote congénita y natural, sino un ejercicio continuo de esfuerzos difícil de lograr. A la segunda le es más propia la total serenidad tanto física como mental; una es ejercicio y entrenamiento y la otra es el fin. Después de la ataraxia, tranquilidad de ánimo, se puede reflexionar y ser sabio; cabe resaltar que el término *prónesis* es traducido continuamente como prudencia; sin embargo, en Grecia, es una especie de sabiduría que hace diferenciar a los hombres lo útil y lo inútil que hay para sí mismo; como lo define Abbagnano: “en general, la disciplina racional de las cosas humanas esto es el comportamiento racional en todo campo o la virtud que determina lo que es bueno o malo para el hombre”.²⁵ Nótese que en la antigua Grecia no existe término para lo bueno o malo; la ética o doctrina moral cínica, igual que toda otra en Grecia, versaría sobre lo útil para el existir del hombre. El término *aghatón* que ha sido traducido por bien, refiere a todo aquello que posee por sí mismo utilidad, valor o mérito. Igual para *kakón* refiere a lo *no ser*, o carente de valor. La *phronesis* sería la sabiduría, inteligencia o cordura que distingue lo útil de lo inútil. A ella le sigue la *soprosyne* que continuamente se traduce como templanza o

²⁵ Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*.

moderación; en cuanto Aristóteles, la templanza es una virtud ética que consiste en el justo uso de los placeres corporales.²⁶ Para Platón es “la amistad y concordia de estas mismas partes (las del alma) cuando la que manda y la que es mandada están de acuerdo en que es el raciocinio lo que debe mandar y no se querellan contra él”.²⁷ Pero en los cínicos la *soprosyne* es la ponderación del juicio, la consideración de las cosas sobre las cuales el sabio debe desear o a las cuales debe rehuir; la *soprosyne* cínica es aquella acción que da la pauta para enjuiciar las cosas y darles su justo valor, por eso a ella le sigue la *aletheia* que es la conciencia de la verdad o conocimiento claro de las cosas. Esta *aletheia* es, portadora a su vez, de la fortaleza (*karteria*) y de la continencia (*enkrateia*). Esta es la forma práctica de conocer según el cinismo, donde la propia vida se devela hacia la naturaleza. Cabe señalar que no es un conocimiento metafísico profundo, como filosóficamente –vía epistemología– se entiende el conocimiento; más bien, es un método práctico que en sí mismo hace virtuoso al hombre cuya finalidad no es descubrir la idealidad de las cosas ni su pureza, ni si es primero la cosa o su esencia. Netamente, el método y la forma cínica de conocer es total, materialista y existencial. No hay esencias ni ideas como formas a priori, sólo hombres de carne y hueso con sensaciones y sentimientos capaces de ser dirigidos por el raciocinio; la filosofía ha de ocuparse únicamente de dirigir la vida y hacer de la misma el placer de existir.

Dentro de este placer está el retorno a la animalidad, a la naturaleza; la finalidad al conocer es justamente que el hombre vuelva a su estado natural donde gobiernan las leyes del universo. El cinismo presenta un proceso ascendente de la ignorancia, ya que observa que la idiotéz de los hombres es a partir de los conocimientos

²⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 9,12, Madrid, RBA-Gredos, 2008.

²⁷ Platón, *República*, IV, 442c-d, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008. También se define la moderación en el mismo texto en 432a.

adquiridos por la civilización para negar la animalidad; hay que desaprenderlos, hay que abrir los ojos y percatarnos de la ceguera que las instituciones culturales han creado para embrutecer con su conocimiento erudito. No se trata de saber mucho, sino de vivir; es menester desconocer lo civilizado, desaprender lo aprendido. Al respecto, Antístenes dice lo siguiente:

A un muchacho que deseaba frecuentar su escuela y le preguntó que necesitaba para ello, le respondió: ‘un estilete nuevo, un libro nuevo, y una tablilla nueva’ dando a entender que se necesitaba un cerebro nuevo.²⁸

Tanto Diógenes como Heracles hacen suyo el método del conocer. No hay método más materialista que se pueda hallar en toda la historia de la filosofía; así se ve al héroe decir a un criado de Admeto: “Oscuro es saber a dónde se encamina la fortuna. Una vez que has oído esto y lo has aprendido de mí, alégrate, bebe, preocúpate sólo de tu vida”;²⁹ y también como cuenta Estobeo: “Exponía Diógenes un discurso sobre la ponderación y la continencia y, como los atenienses lo aprobaran, les dijo: ‘Que perezcáis del peor modo, si me contradecís con los hechos’”.³⁰ Lo importante para conocer el hecho; el continuo ir y venir del héroe y del cínico darían así el método, la finalidad, todo en un instante. El héroe y el filósofo itinerantes, a partir de su camino, experiencia y adiestramiento, hacen de su vida conocimiento práctico preparándose para la virtud y la vida feliz.

²⁸ Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 279.

²⁹ Eurípides, *op. cit.*, p. 86.

³⁰ J. A. Martín, *op. cit.*, p. 292

LA LUCHA DE DIÓGENES Y HERACLES

Diógenes el sinopense recibió la enseñanza de Antístenes y emuló su filosofía, se unía públicamente a las prostitutas y daba el peor ejemplo a los que lo veían. Cuentan que, al reprocharle uno lo que le ocurría y decirle: ‘¿Pero que haces, Diógenes?’ Él, haciendo uso de su habitual maledicencia le replicó: ‘Hola desecho, si hubieras tenido suerte, un hombre’.³¹

En párrafos anteriores, se han establecido muchas similitudes entre Heracles y Diógenes; se ha mostrado que ambos son paradigmas dentro del cinismo, incluso se ha manifestado que uno es fundador y otro emulador del modo de vida cínico. Ahora daremos paso al blanco sobre el cual, como toda filosofía, el cínico dirige su crítica, su eterna lucha.

Es de continuo saber que Heracles liberó a los hombres de criaturas extraordinarias y fantásticas, de gobernantes maliciosos que azotaban a los hombres mediante la esclavitud y la molicie; el hijo de Zeus liberó a los dioses del terror y la asechanza de los gigantes sobre los olímpicos y al titán Prometeo del eterno castigo impuesto por el padre Zeus.

Diógenes mostró a los hombres su locura,³² su ambición, su continua zozobra y la estúpida vacuidad de sus actos; asistía a las

³¹ *Idem.*

³² Ante los ojos de Diógenes, el modo de vida del resto de los hombres se muestra como una completa locura porque no se reduce al disfrute de la inmanente necesidad; antes bien, los hombres prefieren aventurarse en empresas complicadas que les esclavizan y les crean necesidades más allá de las necesarias, aunado a eso, los hombres agotan su existencia en la esclavitud de la vanidad, así como en el regazo de instituciones que no permiten la soltura de la individualidad y la libertad (*Cfr.* Carlos García Gual, *La secta del perro*, Madrid, Alianza, 2009, pp. 9-88).

grandes eventualidades y festividades griegas, como el teatro y las olimpiadas, para increpar a los demás y proclamarse a sí mismo vencedor de hombres, vencedor en hombría de bien. Diógenes luchaba continuamente contra algo, al igual que Heracles. ¿Contra qué? Dión da una respuesta clara de la boca del propio Diógenes:

Estoy extrañado, porque, si pretendiera ser capaz de curar el dolor de muelas, todos los que necesitan extraerse una pieza vendrían hacia mí. Y, ¡por Zeus!, si prometiera curar los ojos, todos los que tienen oftalmía se presentarían ante mí; y de la misma manera si pretendiera conocer una medicina para la hipocondría, la gota o el reuma. Pero, cuando aseguro que puedo liberar a los que me presten atención de la ignorancia, perversidad e intemperancia, nadie me escucha ni me pide ser curado, incluso aunque pudiera recibir una importante suma de dinero. Como si fuera menos importante estar afectado por estas enfermedades del espíritu que por los otros males, o como si fuera más terrible para un hombre soportar el brazo inflamado o una muela picada, que un alma insensata, ignorante, cobarde, osada, voluptuosa, servil, irascible, cruel, perversa y completamente arruinada.³³

Diógenes lucha contra todas las dificultades severas que hacen del hombre todo menos hombre: la ignorancia, la perversidad, la intemperancia, la insensatez, la cobardía, la voluptuosidad y el servilismo. Para el cinismo, el hombre es un ser natural que posee como característica única el uso de su recta razón. Los vicios contra los cuales estaría luchando Diógenes serían contranaturales: la civilización, la cultura sería la fuente de esos males. Tanto el héroe Heracles como el filósofo Diógenes aciertan a la civilización como blanco de sus críticas, detonando y pretendiendo liberar a los hombres

³³ Dión, *op. cit.*, pp. 406-407.

de sus mayores vicios. El mítico y legendario Hércules, con maza en mano, enfrenta los peores temores simbolizados de los hombres incluso contra reyes nefastos y vanidosos. Diógenes, con bastón en mano, lucha contra los mismos enemigos, pero ahora ya no de forma simbólica, alegórica o metafórica, sino frente a frente. La lucha de uno y otro es contra el hombre que se aleje de sí mismo y de su naturaleza en busca de deleites, de bienes materiales que alienan su verdadero estar en el mundo para ser feliz. El monstruo al que enfrentan Diógenes y Heracles es aquel que deja su hombría de bien para explotar la naturaleza, para negar su valor: el hombre anticínico utiliza su razón, su inteligencia para la mentira, para el engaño metafísico y existencial; el anticínico naturalmente remite a la creación de ideales de toda índole, aquellos que esclavizan la existencia para fundamentar algo de lo cual no se tiene ninguna certeza, tales como la inmortalidad del alma o la existencia después de la muerte; el anticínico es aquel que crea la opinión, la convención, los valores culturales como el dinero, la familia o la posición social. Heracles y Diógenes enfrentan el bovarismo y el uso exacerbado del raciocinio humano, esa insensatez que ha de inventar la reproducción tecnológica y social de artilugios esclavizantes; el patetismo de un mundo civilizado que antepone el orden social a la vida individual y placentera, así como también argumentan a favor de una caridad universal que, antes que nada, sanciona todo tipo de igualdad humana, el refugio de amparo divino que revela un logos trascendente; las armas que utilizan son su libertad, el goce en la inmanencia,³⁴ su inteligencia y el uso de su recta razón natural. La maza y bastón dirigen sus flechas y su franqueza respectivamente al encomiado y recalitrante discurso civilizador que niega al ser humano su valor natural de hombre; por eso Diógenes “paseaba en

³⁴ El cínico siempre se agotará en la inmanencia al igual que Sisifo. Sisifo es, según Homero, el más astuto de los hombres antes que Ulises, a grado tal que encadena a la muerte, así como engaña a Hades para seguir en este mundo. Cuenta

una ocasión de día con una lámpara encendida. Inquiriendo unos con qué fin lo hacía, respondió que ‘buscaba a un hombre’³⁵. En realidad, Diógenes buscaba con la luz de su lámpara y a plena luz del día a aquel iluminado capaz de emular a Heracles, no desechos culturales.

DERROTA DEL HÉROE, ENTIERRO DEL FILÓSOFO Y APOTEOSIS DE LA VIDA FILOSÓFICA

La muerte de Heracles es la única derrota que sufre. Neso, un centauro, mata al héroe.

Heracles llevándose a Deyanira, llegó al río Eveno, en donde estaba instaurado Neso, el centauro, y cruzaba por dinero a los que llegaban, diciendo que esta travesía la había conseguido de los dioses por ser justo. Heracles por sí mismo atravesó el río, pero a Deyanira, pidiéndole que la transportara por una paga, se la confió a Neso. Durante la travesía, éste intentó violarla. Heracles, al oír sus gritos, saliendo disparó a Neso una flecha en el corazón. Él, cuando estaba

Homero que Sísifo fingió poner a prueba el amor de su esposa pidiéndole que, al morir, lanzará al ágora su cuerpo insepulto. Ella siguió las indicaciones de su marido al pie de la letra; entonces, cuando Sísifo llegó al reino de los muertos, solicitó permiso a Hades para salir del inframundo y castigar a su impía esposa, el rey de los no vivos aceptó y Sísifo jamás, al menos no por propia voluntad, regresó al mundo de los no vivos. Se sintió tan feliz de estar entre los hombres de nuevo, que se negó a bajar al inframundo; Hades enfurecido manda a Hermes por el prófugo que tendría como castigo seguir vivo a costa de subir pesada roca a lo alto de una escarpada montaña, para que en la cima rodara nuevamente hasta el suelo. Sísifo jamás se lamentó de tal castigo, muy al contrario, y cínicamente, aceptó con una sonrisa su pesada carga apegándose al esfuerzo y, ante todo, admitiendo absolutamente la inmanencia (*Cfr.* Homero, *Iliada*, Edivisión, México, 1998; Albert Camus, *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 2008).

³⁵ J. A. Martín, *op. cit.*, p. 197.

a punto de morir, llamando a Deyanira junto a sí le dijo que prestara atención a recoger su sangre en una concha si quería mantener el amor de Heracles; sacó el dardo sobre la concha y, habiéndola mezclado, le dio la sangre que emanaba del centro de la herida. Y ella, tras tomarla, la guardaba consigo [...] (Heracles pretendió a Yole). Deyanira, enterada por éste del asunto, y temiendo que desde entonces amara a aquella, creyendo que de verdad era un filtro la sangre que emanó de Neso, con ello untó la túnica. Una vez que el manto estuvo expuesto al calor del sol, el veneno de la Hidra le iba devorando [...] Deyanira, sintiéndose culpable, se dio muerte a sí misma. Heracles, transportado al Eta, que es un monte de Traquis, y habiendo hecho una pira ordenó se le prendiera fuego, se dice, que encendida la pira, surgió una nube acompañada de un trueno que le arrebató al cielo.³⁶

De esta cita destaca lo siguiente:

- Heracles es vencido por la mentira; Heracles es derrotado por un muerto, un ente no vivo o metafísico.
- A) Es muy significativo que el fundador del cinismo se encuentre derrotado por la mentira, puesto que al erigirse como salvación del hombre en infinidad de sentidos, ahora se le niega cualquier fortaleza y todo su trabajo se precipita hacia la nada; sabido es que continuamente el cinismo hoy ha sido relegado de la enseñanza filosófica universitaria, más aún, de él se conoce muy poco y no habría que considerarle un modo serio de reflexión; el cinismo, al igual que Heracles, ha sido derrotado por la mentira de una filosofía avalada por el Estado ya que no producen conceptos rebuscados

³⁶ Sófocles, *op. cit.*, pp. 189-191.

- ni extensos tratados. El cinismo, al igual que su héroe del esfuerzo, es derrotado por la mentira mientras los actos distan enormemente de las palabras. El filósofo hoy no es más que un mentiroso que contradice su enseñanza y su formación con sus hechos; al igual que la sangre como filtro de amor que en realidad resulta ser un veneno. Los actos del filósofo se presentan incongruentes, inútiles a la vida, negadores de la felicidad, del esfuerzo hacia el cual debe dirigirse la sabiduría.
- B) El que Heracles sea derrotado por algo que ya no es, un muerto que ahora se encuentra en el mundo metafísico del Hades, también resulta muy significativo. El cinismo, como filosofía práctica, ha sido desterrado del Olimpo filosófico porque a él solo es posible acceder vía la teoría, la idealidad, la metafísica. Hoy toda la historia del pensamiento se desarrolla en ideas, conceptos; más filosófico resulta aquel que escribe una veintena de libros acerca de la conceptualización pura de la justicia que el hombre que actúa de forma justa. El estudio filosófico hoy ha ensalzado la erudición vacía de experiencia, antes que la práctica filosófica: teorizar antes que actuar, disertar antes de sentir, analizar antes que vivenciar son las fórmulas filosóficas que se prescriben hoy en lugar de la transfiguración mediante la teoría, la disertación, la retórica y el análisis así como la confrontación, explicación y argumentación de la vida, de operar una conversión en lo cotidiano. Sin embargo, como a Heracles, esta forma de hacer filosofía ha sido derrotada por un ente metafísico y mentiroso.

Quizás por ello, Diógenes expone: “A este respecto, cierta vez Jeniades le preguntó como quería ser enterrado, a lo que Diógenes le respondió: ‘Boca abajo’ por qué quiso saber aquel [*sic*] ‘Porque

dentro de poco todo se va a poner al revés”³⁷. Porque toda filosofía sería útil a la civilización que explota y esclaviza al mundo, porque la metafísica habría pasado por encima del materialismo cínico que pone a la filosofía a la orden de la existencia del ser humano. Diógenes se anticipa a su tiempo y observa que la insania del hombre triunfaría sobre el uso de su recta razón. La cultura y la civilización habrían de erigirse como brújula universal del mundo para instaurar la atrofia colectiva, el bovarismo generalizado que hace del ser humano un bárbaro y primitivo ser que se devora a sí mismo al atacar a su prójimo. Lo irónico es que la cultura, mientras más pretendió erradicar el supuesto salvajismo que procrea la naturaleza, más encarniza el exterminio atroz y bárbaro. El cinismo como vuelta a la naturaleza primigenia que trae consigo una concordia, se desvanece ante la mentira, ante la civilización antihumana ruin y salvaje, antinatural y anticínica, pero sobre todo antifilosófica. El cinismo ha de erigir nuevamente, como salvación, la vida filosófica.

Michel Onfray define una vida filosófica:

Se trata de una actividad reflexiva y de meditación que da lugar a una existencia en consecuencia. En la antigüedad, un filósofo lo es porque su vida lo muestra: en signos aparentemente anecdóticos, pero también en su manera de mantener una relación consigo mismo, con los otros y con el mundo. La prueba del filósofo es su vida filosófica.³⁸

Ante ella habría que sucumbir al acto falso del filósofo incongruente admitido por la civilización. Sobre ese bovarismo de esclavitud el

³⁷ Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 91.

³⁸ Michel Onfray, *La comunidad filosófica*, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 48.

pensador habrá de levantarse para erigirse como atleta moral y médico, como vencedor en hombría de bien: un contestatario. El cinismo mediante su práctica vida filosófica habrá de retornar al Olimpo, como dice Ovidio respecto de Heracles:

Así como se ve una serpiente rejuvenecida cuando con su piel se ha despojado de su vejez y despliega su vigor y resplandece con el brillo de sus escamas nuevas, así el héroe de Tirinto, despojado de sus miembros, reemprende la vida en la mejor de sus partes y empieza a parecer más grande y a infundir respeto con una gravedad augusta.³⁹

Frente a la derrota del héroe y el entierro del filósofo cabe la posibilidad de la apoteosis de la vida filosófica, del retorno rejuvenecido de la filosofía práctica y cínica.

³⁹ Ovidio, *Metamorfosis*, México, Porrúa, 1980, p. 127.

CONCLUSIONES

¿Qué más decir acerca de una filosofía que recurre al medio como fin? ¿Qué más decir sobre una filosofía que se practica más allá de discurrirse en un libro de muchas páginas? Habría que dirigir el astrolabio hacia el fin que pretendemos, en este trabajo no es la excepción; desde el principio se ha tratado de explicar que Heracles ha fungido como fundador del cinismo, que sus mitos guardan una dialéctica con la filosofía cínica, que Diógenes imita a Heracles radicalmente y que ambos han trazado el ejemplo de lo que el hombre debiera ser dentro del cinismo.

Ahora la exposición de los resultados:

1. Heracles es muestra de la vida cínica, y por ello fundador del cinismo; no se puede explicar esto de otra forma sino como lo hace Juliano:

‘El cinismo no es ni el antistenismo ni el diogenismo’. En efecto, los cínicos más ilustres dicen que el gran Heracles, al igual que es responsable de muchos bienes nuestros, también legó a los hombres el mejor ejemplo de este tipo de vida.¹

¹ Juliano, *Discursos*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1982, pp. 126-127.

2. La concepción cínica del hombre ha sido trazada por Heracles. El hombre debe, ante todo, usar su razonamiento para congratular su vida; el fin de la filosofía cínica es la felicidad igual o semejante a los dioses. No ha habido hombre más semejante a los dioses felices en sí y por sí que Heracles. Su vida esforzada y contingente ha de ser el camino a seguir para dar paso a la felicidad. El hijo bastardo de Zeus, al erigirse como vencedor de sus propias pasiones proclamando su fortaleza mental y física, hereda a los hombres una vida de ascetismo natural que niega toda civilización; ésta corrompe la moral y enajena al hombre que voluntariamente es bueno por naturaleza. Heracles es fundador de la concepción cínica del hombre porque se muestra apegado a su libertad de abastecimiento sobre sí mismo; antepone su voluntariosa búsqueda de libertad e imperturbabilidad. Sus doce trabajos dan muestra de que el hombre ha de ser feliz si se ocupa de entrenarse constantemente para librarse de sus pasiones, y el hombre cínico ha de ser similar a Heracles.
3. Diógenes imita radicalmente a Heracles tanto en su búsqueda de libertad como en su fortaleza mental y física; así como vencedor de toda pasión y hazaña, Diógenes imita a Heracles. El filósofo sinopense lleva hasta el límite la figura mítica del atleta moral y voluntarioso para dar forma a la concepción cínica del hombre. Su ascetismo, su parresía, su autarquía, su continua inversión de los valores son imitación radical del hijo de Zeus. La vida de ambos bien cabe en la siguiente definición: una búsqueda de libertad y felicidad pasando por encima de todo lo que se oponga. Diógenes imita a Heracles para situarse como el paradigma cínico por antonomasia para forjar la concepción de lo que debe ser el hombre esforzado física y mentalmente, libre, racional, voluntaria y moralmente

bueno, como lo era en su estado natural. Con una aceptación de lo que él mismo es como un cuerpo binario que se refiere a la razón y su corporalidad tan olvidada en otras filosofías más teóricas que prácticas, más idealistas.

4. La concepción cínica del hombre, mediante la imagen heraclea-diógenica da pauta a una filosofía materialista y vivencial que ayuda a resolver las problemáticas cotidianas del existir. El cinismo es el mejor de los existencialismos ya que busca la felicidad del hombre en una vida efímera y mortal repleta de continuos esfuerzos. Con este esfuerzo por vivir, el cínico ha de mostrarse feliz y deseoso de conseguir su libertad bastándose a sí mismo. El cinismo ha de liberar la existencia esforzada como medio para alcanzar el fin, la felicidad. La filosofía cínica, más que otras filosofías, ha de procurar alcanzar la felicidad con los medios que se tienen en uno mismo; no busca ninguna especie de trascendencia incluso, al llegar a decir que los hombres, si desean ser felices, deben imitar a los dioses, se refieren a llevar una vida despreocupada, imperturbable, lejos de toda esclavitud. Para ello habrá uno de regocijarse en el entrenamiento continuo del raciocinio y del cuerpo; he ahí el esfuerzo, un esfuerzo de despreocupación, de impasibilidad que genera la divina felicidad.
5. Más allá de toda trascendencia, de toda filosofía de corte idealista y metafísico, el cinismo ofrece la posibilidad de ser felices en la inmanencia. Al anteponerse al platonismo, al cristianismo y al aristotelismo el cinismo es una puerta abierta hacia el materialismo que no teme a la inmanencia más bien la afirma para privilegiarla absolutamente sobre cualquier teoría cerrada que teme al cambio, a lo mudable. El cinismo opta por el azar, por la fortuna, por vivir y pensar cotidianamente con el único fin de ser felices en la inmanencia; el cinismo es una

filosofía practicable en el aquí y el ahora, en este mundo y únicamente con consecuencias asequibles en él.

6. El cinismo abre la brecha para hacer de la filosofía acto vivencial, lúdico y estético. Más allá de toda inútil búsqueda de la verdad, que se ha manifestado desde la antigüedad hasta nuestros días, el cínico opta por hacer del existir una obra de arte con pinceladas de esfuerzo, libertad y felicidad; ha observado proféticamente que esa supuesta verdad tan anhelada por la mayoría de los filósofos germinará en desencanto, en imposibilidad de conocer las cosas; todavía peor: negará la posibilidad de vivir libremente en cuanto esclavos de la supuesta verdad.
7. El cinismo es una filosofía que acepta el cuerpo, que afirma la corporalidad. En otras palabras, es un escudo contra el platonismo y el aristotelismo que nos pone en guardia recordándonos que se debe pensar sin la muy obcecada tradición de rechazar nuestra parte instintiva, animal, corporal. El cinismo recuerda que vivir para pensar y pensar para vivir es más fácil y gustoso que simplemente vivir.
8. Ante un mundo sórdido, colmado de valores ambiguos y con severos problemas morales, como hace la filosofía cínica, habrá que reavivar los mitos, acercarse a lo divino por medio de ese mirar y escuchar cínicamente a los dioses, medio jovial y humano para la felicidad. Ante una sociedad cerrada que sólo se escucha a sí misma, hay que reevaluar nuestros usos y costumbres, y qué mejor comienzo que dar nuevos bríos a los mitos como primera interpretación del mundo como representación de una naturaleza con sentido humano y dirigida al hombre, regida por dioses o poderes que poseen entendimiento y voluntad, así como designios comprensibles para los hombres; aunque a veces, como Heracles, llenos

de hostilidad al género humano. Más allá de esto, los mitos habrán de permearlo todo con hálito divino vivificador que, al modo cínico, incitarán al hombre a vivir feliz, a pesar de los avatares de la fortuna, de forma heroica, lúdica y estética.

9. Hagamos un ejercicio crítico en torno al pensamiento cínico: se puede afirmar que el cinismo cobra vigencia en nuestros días en cuanto que formula una reflexión apta para la crítica corrosiva y consciente de aquellas instituciones caducas y maleadas donde únicamente importa llenarse los bolsillos a costa de pisotear al otro. El cinismo y su autarquía, su ascesis, su cosmopolitismo, su educación práctica antes que teórica y erudita debe hablar hoy a una humanidad alienada que busca la felicidad en motivos y argumentos precarios que ante todo empujan a la miseria y la degradación. Diógenes y Heracles ofrecen hoy una grieta hacia la felicidad práctica ensalzando al hombre mismo como parte de un *cosmos* universal donde se vive para sí mismo.
10. Finalmente, es claro que el cinismo hoy tiene mucho que decir. Se vive en una sociedad excluyente, en la cual se rozan frecuentemente, como en la Grecia y en la Roma antiguas, el desenfrenado lujo y la más ruin de las miserias. Hace falta, otra vez, correctores cínicos, censores intolerantes capaces de vituperar la hipocresía social, aptos para recordar que para vivir libres es menester saber despojarse de las cadenas convencionales para mostrarse insolente ante los conformismos, ante el bovarismo alienante que la cultura ha forjado. Hoy el cínico debe provocar a los hombres para salir de ese estado de irreflexión sobre el carácter relativo de nuestra moral, y, por consiguiente, debe incitar a una existencia más tolerante. En cuanto al ámbito de la filosofía, los cínicos, mediante su ascesis cotidiana, física y moral como la de Heracles, han de

invitar a una concepción distinta de la filosofía que, como Diógenes, deja la escuela y los círculos de iniciados para descender a la calle y ayudar al individuo a vivir y a vivir bien: a ser feliz. Huelga decir, por consecuencia, que 25 siglos después de Diógenes, y aun más de Heracles, la felicidad sigue siendo aquello que más falta hace al hombre, pero también lo que mínimamente tiene derecho a esperar de la práctica de la filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA DEL CINISMO

- Epicteto, *Disertaciones*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1993.
- Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2008.
- Dión de Prusa, *Discursos I-IX*, traducción, introducción y notas de Gaspar Morocho Gayo, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2002.
- Jay, Bruno, *Diogène ou du plaisir solitaire*, Nantes, Editions Plein Flux, 2000.
- Jenofonte, *Apología. Banquete. Recuerdos de Sócrates*, traducción, introducción y notas de José Antonio Caballero López, Madrid, Alianza, 2009.
- Juliano, *Discursos VI-XII*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, traducción, introducción y notas de José García Blanco, 1982.
- Luciano, *Obras*, 4 tomos, traducción y notas de José Luis Navarro González, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1996.
- Máximo de Tiro, *Disertaciones filosóficas*, traducción y notas de Juan Luis López Cruces, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2005.
- Teofrasto, *Caracteres*, traducción y notas de Elisa Ruiz García, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000.

BIBLIOGRAFÍA DE OBRAS EN TORNO AL CINISMO

[Se incluyen aquí recopilaciones de fragmentos]

Águila, Rafael, *Sócrates furioso*, Barcelona, Anagrama, 2005.

Bracht Branham, R. y Goulet-Caze Marie-Odilé, *Los Cínicos*, Barcelona, Seix Barral, 2000.

Downing, F. G., *Christ and the Cynics; Jesús and other radical preachers in first century tradition*, Sheffield, 1988.

Fuentes Gonzáles, Pedro Pablo, *El atajo filosófico de los cínicos antiguos hacia la felicidad*, en <http://revistas.ucm.es/fil/11319070/articulos/CFCG0202110203A.PDF>.

García Gual, Carlos, *La secta del perro*, Madrid, Alianza, 2009.

Goulet-Cazé, Marie-Odilé, *L'ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce*, París, Vrin reprise, 2001.

———, *Le cynisme ancien et ses prolongements; actes du colloque international du C. N. R. S.*, París, PUF, 1993.

Guirlinger, Lucien, *Éloge des cyniques*, Nantes, Editions Pleins Fleux, 1999.

Martín García, J. A., *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, 2 tomos, Madrid, Akal/Clásica, 2008.

Miranda, Juan Rosario, *La escuela cínica*, Departamento de Filosofía I. E. S. Teror, marzo 1998, en http://www.gobiernodecanarias.org/educacion/3/usrn/fundoro/archivos%20adjuntos/publicaciones/actas/actas_6_7_pdf/Act.VI-VII_C015_txi_w.pdf.

Onfray, Michel, *Cinismos*, Argentina, Paidós, 2009.

———, *La comunidad filosófica*, Barcelona, Gedisa, 2008.

———, *Contrahistoria de la filosofía I. Las sabidurías de la antigüedad*, Barcelona, Anagrama, 2008.

———, *La escultura de sí*, Errata naturae, Madrid, 2009.

Paquet, Léonce, *Les cyniques grecs: Fragments et témoignages*, París, Le livre de poche, 1992.

Sartorio, Rafael, *Los cínicos*, Madrid, Alhambra, 1986.

Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2006.

BIBLIOGRAFÍA DE HERACLES

- Apolodoro, *Biblioteca*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2002.
- Clermont, Michel, *El sentido espiritual de los mitos*, Mallorca, Padma, 2008.
- Diodoro de Sicilia, *Biblioteca Histórica*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2001.
- Esquilo, *Tragedias*, traducción y notas de Bernardo Perea Morales, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2001.
- Eurípides, *Tragedias*, traducción y notas de J. L. Calvo, Madrid, Biblioteca Gredos, 2006.
- Grayling, A. C., *La elección de Hércules*, Barcelona, Biblioteca Buridán, 2007.
- Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000.
- Homero, *Iliada*, México, Edivisión, 2003.
- , *Odisea*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008.
- Ovidio, *Metamorfosis*, México, Porrúa, 1980.
- Píndaro, *Odas y fragmentos*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2002.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Barcelona, RBA Gredos, 2008.
- , *Física*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008.
- , *Metafísica*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008.
- , *Organón*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008.
- , *Política*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008.
- Burckhardt, *Historia de la cultura griega*, Barcelona, Iberia, 1971.
- Calasso, Roberto, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Barcelona, Anagrama, 2006.

- , *La locura que viene de las ninfas*, México, Sexto Piso, 2008.
- Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 2008.
- Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, México, Tusquets, 2009.
- , *La sabiduría griega I*, Madrid, Trotta, 2008.
- Dods, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Península, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Douglas, Mary, *Purity and danger*, Londres, Taylor, 1966.
- Dumas, Roger, *Poèmes et légendes*, París, Lemerre, 896.
- Esopo, *Fábulas y vida de Esopo*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2000.
- Falcón Martínez, Constantino, *Diccionario de mitología clásica*, 2 tomos, Alianza, Madrid, 2004.
- Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2009.
- Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 2008.
- , *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza, 2005.
- Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, Barcelona, Península, 1984.
- García Gual, Carlos, *Encuentros heroicos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- , *Introducción a la mitología griega*, Madrid, Alianza, 2007.
- , *Prometeo: mito y literatura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- y María Jesús Ímaz, *La filosofía helenística*, Madrid, Síntesis, 2001.
- Graves, Robert, *La mitología griega*, tomo 2, Madrid, Alianza, 2009.
- Grimal, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- Hadot, Pierre, *Elogio de Sócrates*, México, Textos de Me Cayó el Veinte, 2006.
- , *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006.
- Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 2004.
- Horacio, *Odas y épicos*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2005.

- Horkheimer, Max y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2009.
- Jaeger, Werner, *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Kierkegaard, Sören, *Sobre el concepto de ironía*, Madrid, Trotta, 2006.
- Lévi Strauss, Claude, *Lo crudo y lo cocido*, en *Mitológicas I*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Mondolfo, Rodolfo, *Breve historia del pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada, 2003.
- Montesquieu, *Espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 2000.
- Nietzsche, Friederich, *Así hablo Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2003.
- , *Aurora*, Barcelona, El barquero, 2003.
- , *Correspondencia*, Madrid, Aguilar, 1951.
- , *Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 2006.
- , *Fragmentos póstumos*, Madrid, Abada, 2004.
- , *Humano demasiado humano*, Madrid, Edaf, 2005.
- , *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2008.
- , *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2007.
- , *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2005.
- Onfray, Michel, *Tratado de ateología*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- Padel, Ruth, *A quién los dioses destruyen*, México, Sexto Piso, 2005.
- Platón, *Diálogos*, 9 tomos, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008.
- Plutarco, *Obras morales y de costumbres*, Biblioteca Clásica Gredos, 13 tomos, Madrid, 1992.
- Radin, P., *The trickster*, Londres, Schocken, 1987.
- Robert, Jean-Nöel, *Eros romano: sexo y moral en la Roma antigua*, Madrid, Complutense, 1999.
- Sagrada Biblia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.
- San Agustín, *La Ciudad de Dios*, México, Porrúa, 1981.
- Virgilio, *La eneida*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2005.
- Yarza, Sebastián Florencio I., *Diccionario griego-español*, Barcelona, Sopena, 1998.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
--------------	---

CAPÍTULO 1 LA IMAGEN DE HERACLES

La encrucijada de Heracles	14
Los doce trabajos	28
Heracles, ciudadano del mundo	56
Heracles y Prometeo	61
Heracles, Odiseo y Áyax	71
Otras hazañas	81

CAPÍTULO 2 LA IMAGEN DE DIÓGENES

Transmutar los valores	87
El cuerpo de Diógenes	94
La parresía como crítica de la cultura	103
La moral voluntarista	109
Diógenes y Alejandro	115

CAPÍTULO 3 HERACLES Y DIÓGENES

Heracles: fundador del cinismo	123
Diógenes: emulador de Heracles	133
El héroe y el filósofo itinerantes	139
La lucha de Diógenes y Heracles	144
Derrota del héroe, entierro del filósofo y apoteosis de la vida filosófica	147
CONCLUSIONES	153
BIBLIOGRAFÍA	159

LA IMAGEN DE HERACLES COMO EJEMPLO
DEL HOMBRE FELIZ DENTRO DE LA FILOSOFÍA
CÍNICA de Fidel Argenis Flores Quiroz
se terminó de imprimir en diciembre de
2012 en los talleres de CIGOME S.A.
de C.V. La edición consta de 500 ejem-
plares. *Cuidado de la edición:* Giovanna
Miroslava Ramírez Rico. *Formación:* Eva
Laura Rojas Almazán. *Portada:* Miguel
Ángel López Velásquez.

Editor responsable

José Luis Arriaga Ornelas



DEPARTAMENTO
EDITORIAL
U A E M