

Exilio y cosmopolitismo. Replanteamiento del lugar de lo humano en las anécdotas de Diógenes de Sínope.

pp. 137 - 153

PATRICIO ISMAEL JERIA SOTO

Resumen

Este texto indaga en la representación del exilio y el exiliado en el imaginario griego, para luego contrastar los resultados obtenidos con los planteamientos de Diógenes de Sínope en torno a los mismos tópicos. Se propone que en el tratamiento del exilio por parte de Diógenes se da, por un lado, una inversión de los valores negativos asociados al destierro y que, por otra parte, se puede colegir de lo anterior una manera de resituar el lugar de lo humano en el contexto de la physis.

Palabras clave: Exilio, Cosmopolitismo, Diógenes, Cinismo, Humanidad.

Exile and Cosmopolitanism. Rethinking the place of human in the anecdotes of Diogenes of Sinope.

Abstract

This text explores the representations of exile in greek classical imaginary and in anecdotes of Diogenes of Sinope. Diogenes show us a different point of view about exile, this fact is considered as a possibility of replacing the human being in the context of physis.

Keywords: Exile, Cosmopolitanism, Diogenes, Cinism, Humankind.

Exilio y cosmopolitismo. Replanteamiento del lugar de lo humano en las anécdotas de Diógenes de Sínope*

PATRICIO ISMAEL JERIA SOTO
UCINF - Chile
pjeria73@gmail.com

“De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre”¹

“Decía [Diógenes] que hay una sola forma de gobierno correcta la [que es] en el cosmos”²

I Introducción

Según Aristóteles la ciudad es una ‘cosa natural’ (τῶν φύσει)³, el desarrollo de las comunidades humanas se entiende como una teleología cuya realización es la *polis*. De lo anterior deriva la definición del hombre como πολιτικὸν ζῷον, es decir un ser gregario, pero lo esencial es que la comunidad humana se basa en la posesión del *logos*, palabra y razón, para la definición de las reglas de convivencia (συνφέρον, βλαβερὸν, ἀγαθὸν, κακόν) y para la determinación de justo e injusto (δικαίον, ἄδικον); la participación comunitaria (κοινωνία) de tal característica es la que potencia (ποιεῖ) el desarrollo propiamente político de la naturaleza

* Este texto está en estrecha relación con un escrito anterior, P. Jeria Soto: “Diógenes de Sínope, la polis y la justicia: deconstrucción teatral del imaginario político griego”, *ITER XVIII*, 2010, pp. 133-151. Retomo, matizándolos, algunos planteamientos allí señalados.

¹ Aristóteles, *Política*, I 2, 1253 a 1-4, Gredos, Madrid, 2000, traducción de Manuela García Valdés.

² Diógenes Laercio, *Vidas de los Filósofos Ilustres*, libro VI, 72 8-9, la traducción es mía. Consulto y utilizo la traducción C. García Gual en *La secta del Perro*, Alianza, Madrid, 1990; versión que se coteja con la traducción de María Isabel Flisfisch, revisión y notas de P. Oyarzún, que se encuentra en el libro de Pablo Oyarzún, *El Dedo de Diógenes*, Dolmen, Santiago, 1996, pp. 173-202. El texto griego que se utiliza como fuente es de la edición italiana, Diogene Laerzio, *Vitte e Dottrine dei più Celebri Filosofi*, Bompiani, Milano, 2005.

³ *Política*, I, 1253 a, 2, 2.

gregaria del ser humano, y esto permite diferenciar a la sociedad humana de un grupo de animales⁴. En consecuencia, aquel que, por exceso (κρείττων) o defecto (φάυλος) de su naturaleza, no puede vivir en sociedad (ἄπολις), *id est* políticamente, no sería propiamente humano; según esto, lo humano está definido por su carácter político-social, o en términos griegos por la cualidad de πολιτικός o πολίτης, cuyo opuesto contradictorio es el ἄπολις. Consecuentemente, el individuo encuentra su *espacio natural* (κατὰ φύσιν) en la ciudad y en las instituciones que ella alberga. La ciudad y el gobierno justos serán, para Aristóteles, ese espacio que por su organización, proporciona a sus miembros lo necesario para su bienestar, desarrollo, autonomía y felicidad; la πόλις es concebida, en esta lógica, como el lugar de lo humano, como el entramado de relaciones materiales y simbólicas que dinamizan la esencia del πολιτικὸν ζῶον.

Lo anterior no constituye una reconstrucción rigurosa de los argumentos filosóficos en torno a la πόλις y el πολίτης, tal y como los plantea Aristóteles; más bien pretendo situar el planteamiento de Aristóteles desde la identidad cultural griega, y en el imaginario social que la apuntala. Dicho imaginario se organiza en torno a diversos elementos ligados en una trama compleja: la agricultura, la cocción de los alimentos, la monogamia, los sacrificios a los dioses, la vida urbana y las instituciones políticas, entre otros. El resultado de esta representación en la época clásica son las nociones complementarias de πόλις y πολίτης, éste es considerado el átomo fundante de la sociedad; se entiende que la comunidad de ciudadanos constituye la πόλις y se autogobierna en base a leyes generadas por ella misma, es decir, se constituye como πολιτεία. Desde esta perspectiva, los argumentos filosóficos en torno a la πόλις y al πολίτης también están permeados por el imaginario, del cual se nutren a fin de hacer culturalmente reconocibles, y retóricamente consistentes, las tesis asentadas; en este sentido, no está de más recordar que el fragmento citado de la *Politica* de Aristóteles remite, luego, a Homero para la caracterización de ese sujeto que *no es*, por ser ἄπολις, propiamente humano⁵. Así vistas las cosas, algunos aspectos del discurso

⁴ Id., I, 1253 a, 11-12.

⁵ Este horizonte indentitario griego clásico se articula, como imaginario, en términos de representaciones mentales, socialmente construidas, que organizadas en un conglomerado coherente estructuran la experiencia social, tanto en lo relacionado con comportamientos como en lo que se refiere a la cosmovisión de una colectividad. Esta relación dinámica de lo real y lo imaginario es lo que constituye la memoria colectiva de un pueblo, en la que se combinan los hechos, las imágenes y los espacios, significados y simbolizados para otorgarles contenidos y determinar su influencia sobre la formas de comprensión y acción de los sujetos que interactúan en una sociedad o, en un sentido más amplio, en una tradición cultural, ya se entienda ésta en su versión literaria, simbólica, mítica y/o iconográfica, por ejemplo.

filosófico sobre la naturaleza humana se insertan en una tradición cultural que pone el énfasis en lo que podríamos llamar la *ideología* de la *polis* y del ciudadano, es decir toda la serie de construcciones conceptuales, representaciones sociales y prácticas sociales, incluida la educación, que subyacen al funcionamiento de la ciudad-estado; en otras palabras, el sostén simbólico de la política en la época clásica es una red de conceptos e imágenes de las que el discurso filosófico toma prestados elementos que, a su vez, resignifica y reordena de acuerdo a sus intereses.

A continuación voy a centrarme en los aspectos negativos de la imagen del exilio y del exiliado: miseria y cuasi esclavitud, aunque también agresividad y potencialidad destructora; para contrastarlos con la posición de Diógenes de Sínope en relación al exilio y su posible vinculación con la vida filosófica y la autarquía, lo que nos llevará a replantear el lugar propio del hombre en el concierto del cosmos.

II En el límite de lo indecible: la imagen ambivalente del exilio y del exiliado

“Según algunos, [Diógenes] fue exiliado; según otros, atemorizado, escapó voluntariamente”⁶

El exilio, voluntario o involuntario, no es una cuestión extraña a la Grecia a la Clásica ni Helenística: pugnas políticas, guerras, crisis económicas o la búsqueda de oportunidades, hacen que las personas abandonen sus *πόλεις* de origen y se instalen en nuevos asentamientos. En Atenas, al menos desde la época de Solón y Clístenes, los extranjeros podían disfrutar de una residencia y aspirar a alcanzar derechos cívicos. Sin embargo, con la reforma del año 450-51 a. C., esta situación cambia: sólo son ciudadanos, y por ende disfrutan de derechos políticos, los hijos de padre y madre atenienses. Sin embargo, esto no va a significar que los extranjeros de Atenas lleven una vida de penurias, los *metecos* pueden disfrutar de un pasar digno, de acuerdo a sus posibilidades, e incluso enseñar libremente; aunque es cierto que deben cooperar económicamente y militarmente con la ciudad, sin que esto se traduzca en la adquisición derechos civiles. Ahora bien, ser ciudadano no sólo supone derechos políticos sino que implica poder participar de los distintos mecanismos de integración social; la religión, por ejemplo, cumple un papel esencial en este sentido; como ha señalado J-P. Vernant: *“expulsado de los altares domésticos, excluido de los templos de su ciudad, desterrado de su tierra patria, el individuo se encuentra deslabonado del mundo divino. Pierde al*

⁶ D. L, VI, 20, 11-12.

*mismo tiempo su ser social y su esencia religiosa; no es ya nada*⁷. Desde este punto de vista el extranjero no posee vínculos identitarios con la comunidad y, por su parte, el exiliado los pierde; es decir, se desconecta de aquellas prácticas públicas en las cuales se ha de integrar para convertirse, vía coparticipación en el *espacio público-común* (κοινόν), en πολίτης en sentido pleno. Serían, entonces, las instancias colectivas de participación las que den al individuo su sentido propio⁸.

Lo interesante es que desde este doble punto de vista, en tanto pérdida de los derechos civiles y rotura de los vínculos identitarios, el exilio adquiere una conformación *ambigua* en el imaginario griego. En primer lugar aquel que ese encuentra alejado de su patria aparece como miserable y digno de compasión, semejante al mendigo sometido a toda clase de maltratos y equivalente del esclavo (δοῦλος), que carece de todo derecho en el seno de la πόλις. Así al menos, por ejemplo, es presentado Polinices en *Fenicias* de Eurípides: el exilio es un mal casi indescriptible⁹ (μέγιστον, μείζον ἢ λόγῳ), que obliga a esclavizarse a sí mismo¹⁰ (δουλευτέον), buscando el acomodo y el sustento¹¹ (βίον); ni la nobleza (ἠγγύθεια) ni los amigos (φίλοι) socorren al exiliado¹², que ha de pelear con furia (ἀλκῆν, ἤλθομεν) incluso por un lugar para dormir¹³. Pero el exiliado Polinices no sólo es miserable porque carezca de lo mínimo para su subsistencia, sino que lo es fundamentalmente porque su condición de apátrida lo reduce al nivel del esclavo, que no tiene ningún derecho ni mucho menos voz en la πόλις: lo más duro del exilio¹⁴ (φυγάσιν τὸ δυσχερές) es carecer de la libertad de palabra¹⁵ (οὐκ ἔχει παρρησίαν) para expresar la propia voluntad soberana¹⁶ (μὴ λέγειν ἅ τις φρονεῖ), esto pone al sujeto en la situación propia del esclavo¹⁷ (δούλου): estar a merced del más poderoso¹⁸ (τὰς τῶν κρατούντων ἀμαθίας φέρειν χρεῶν). Recordemos, a propósito de esto, que en la ideología política

⁷ J-P. Vernant: "Aspectos de la persona en la religión griega", en Vernant, J-P., Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua, Ariel, Barcelona, 1985, p. 318.

⁸ Habría que ser prudente y matizar esta afirmación a luz, por ejemplo, de los argumentos (y la bibliografía citada como apoyo) de C. Castoridis en *La Ciudad y las Leyes*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.

⁹ Eur., Phoen, 389.

¹⁰ Id., 395.

¹¹ Id., 400.

¹² Ib., 402 y 404.

¹³ Ib., 421.

¹⁴ Ib., 390.

¹⁵ Ib., 391.

¹⁶ Ib., 392.

¹⁷ Ib., 392.

¹⁸ Ib., 393.

de Atenas se combinan tres nociones básicas: 1.- todos los atenienses son iguales, por ser descendientes de un mismo rey mítico; 2.- luego, todos deben ser libres y, por ende, 3.- gozar de los mismos derechos a gobernar y ser gobernados. De lo anterior se deriva la idea de que el único gobierno legítimo sería aquel donde los ciudadanos sean los que se autogobiernan; a partir de esta consideración básica se extraen cuatro principios fundamentales de la representación que los propios atenienses construyen sobre sí mismos: ἐλευθερία, ἰσονομία, ἰσηγορία y παρρησία. Mismos que constituyen el tejido ideológico de la democracia ateniense. En el ámbito público, esto se traducía en la autodeterminación política y la facultad de usar la palabra en las asambleas colectivas; en lo privado, se proyectaba en la posibilidad de libre expresión de ideas y en la libertad para educarse y desarrollarse de acuerdo a las inclinaciones personales.

Pero por otro lado, el exiliado, en tanto ἄπολις, puede aparecer también como una amenaza para la comunidad, como un destructor de todo lo que material y simbólicamente apuntala a la πόλις; el mismo texto de Eurípides puede ayudarnos a ilustrar este otro matiz del exiliado. Según su hermano Eteocles, Polinices ha venido a destruir la ciudad y por eso es, prácticamente, un monstruo impío; en un enfrentamiento verbal potente, Polinices invoca a los dioses patrios y sus altares¹⁹ (θεῶν βωμοὶ πατρῶων), con lo que apela a vínculos identitarios y sociales, pero Eteocles le enrostra su carácter de destructor y agresor de la tierra paterna²⁰ (πορθήσων, πατρίδῳ ἑπεστρατευμένου), por lo que Polinices se ha convertido en odioso para esos mismos dioses²¹ (οἱ [θεοί] στυγοῦσί σε), y por ende queda marginado del espacio común de la πόλις, en tanto es enemigo de la patria²² (πατρίδος πολέμιος). Al final de la discusión, Polinices se queja de haber sido desarraigado de su tierra natal²³ (ἐξελαύνομαι χθονός) y privado de su estatus de ciudadano (ὡς ἄτιμος), con lo que se refuerza la equivalencia con el esclavo²⁴ (δοῦλος ὡς), a lo que Eteocles contesta llamándolo, en un juego de palabras con su nombre, ‘invocación de discordias’²⁵ (νεικέων ἐπώνυμον). La figura amenazante del exiliado también es puesta en juego por Sófocles en Antígona, esta vez es Creonte quien pinta a Polinices como destructor de la πόλις. Según éste, Polinices ha venido, en su calidad de exiliado²⁶ (φυγάς), para arrasar

¹⁹ Ib., 603.

²⁰ Ib., 604 y 606, respectivamente.

²¹ Ib., 608.

²² Ib., 609.

²³ Ib., 609.

²⁴ Ib., 627 y 628, respectivamente.

²⁵ Ib., 637.

²⁶ Sph., Ant., 200.

la tierra patria (γην πατρίαν), destruir a los dioses de su raza²⁷ (θεοὺς τοὺς ἐγγενεῖς) y esclavizar a los suyos²⁸ (δουλώσας). Por querer destruir su tierra, los templos de los dioses e incluso las leyes²⁹ (νόμους διασκεδῶν), Polinices se ha convertido en malvado y hostil³⁰ (κακός, δύσνοος), y se ha situado allende la comunidad y hecho acreedor del trato propio del enemigo y del esclavo³¹ (δυσμενῆ χθονός, δοῦλος); en límite, difuso por lo demás, que vincula política, la religión y familia, Creonte puede llamar a Polinices impío en tanto potencial destructor de su tierra³² (δυσσεβής, πορθῶν). Pero esta imagen negativa del exiliado, entendido como ἄπολις, no es exclusiva de la tragedia, dice Aristóteles, citando a Homero, que el insociable es: ἀφρήτωρ, es decir sin vinculación familiar ni social; ἄτέμιστής, sin vinculación ni obediencia respecto a un sistema de justicia y ἀνέστιος, es decir sin un vínculo cívico, sin raigambre; y, además, amante de la guerra (πολέμου ἐπιθυμητής) y similar a una pieza aislada (ἄζυξ) en el juego³³. Vemos en este ejemplo, justamente, la existencia de un universo de representaciones sociales comunes, una suerte de telón de fondo mental, contra las que se proyectan tanto el discurso filosófico como la tragedia clásica³⁴.

III Virtudes del exilio o el filósofo patiperro

*“Para vivir solo hay que ser un animal o un dios —dice Aristóteles. Falta el tercer caso: hay que ser ambas cosas— un filósofo...”*³⁵

No obstante, me parece que aquí no se agota el sentido total de la relación exilio-vida filosófica, si nos quedamos contemplando cómodamente la imagen del sabio como aquel que todo lo supera, o todo lo soporta, no pasaríamos del consabido panegírico del filósofo imperturbable o indiferente que, sabiendo que la miseria, el sufrimiento, el destierro y el nomadismo le son ajenos en el fondo, simplemente deja pasar el mundo frente a sus ojos apáticos³⁶. Quiero plantear que en realidad desde la óptica de Diógenes, el exilio lejos de ser únicamente la circunstancia casual que

²⁷ Id., 199.

²⁸ Id., 202.

²⁹ Ib., 287.

³⁰ Ib., 208 y 212, respectivamente.

³¹ Ib., 187 y 516, respectivamente.

³² Ib., 514 y 518, respectivamente.

³³ Aristóteles, *Política*, I 2 1253 a, 5.

³⁴ El gran y atemorizante fantasma que sobrevuela ambos textos trágicos, y todo el imaginario político griego, no es otro que la *sta/sij*. Me abstengo aquí de comentar el tema, aunque reconozco que está íntima y fatalmente ligado a lo que aquí se pone en juego.

³⁵ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los Ídolos*, aforismo 3 de Sentencias y Flechas

³⁶ Imagen que, vuelta estereotipo, se repite una y otra vez desde Musonio Rufo a Plutarco y la *Suda*.

lleva a la filosofía es, por cierto, la condición a partir de la cual la filosofía ha de plantearse como tal; dicho de otra forma: no es que simplemente el exiliado se convierta en filósofo, lo que ya de por sí es maravilloso, sino que todo aquel que *viva* la vida filosófica, que se vuelque hacia el *καλῶς ζῆν*, se transforma también en un exiliado. La filosofía, asumida como praxis vital, al igual que el exilio implica desgajar al sujeto de la *πόλις*, pero no de cualquier ciudad sino de la *Ciudad* entendida como *espacio político* (*πολιτεία*) es decir, como aquella realidad humana que se organiza en torno al establecimiento de leyes exteriores al individuo (*νόμος*, *νόμισμα*); de acuerdo a esto, la filosofía, que es un asunto de *saber vivir bien*, combate contra la aparente evidencia de que lo propiamente humano se desenvuelve en trayectorias centrípetas claramente demarcadas y clausuradas en relación al *νόμος*. La verdad, por el contrario, es que la vida buena es aquella que se acomoda a la *φύσις*.

IV Advertencia y, después, conclusión y, luego, nota

*‘Estar’ se vuelve: no ‘ser’ ya (en sí, vuelto sobre sí), no ser-ya-más y no-ser-aún, o bien, estar-en-falta, inclusive estar-en-deuda-de ser. Estar se vuelve exiliarse*³⁷

Antes de continuar, en intentar terminar, es necesario señalar la ambigüedad en el uso, y el abuso, de las connotaciones del exilio de que hace gala el cínico Diógenes; no es sencilla tarea tratar de seguir el ritmo de su juego y dibujar un contorno coherente del, algo así como, *‘planteamiento diogénico’* en torno al exilio. Sin embargo, esta ambigüedad, esta apertura, la indeterminación en el comercio del(os) sentido(s) de las palabras es, por cierto, la impronta de la práctica filosófica de Diógenes, de su manera de *vivir la filosofía*. No se le haría justicia al perruno sinopense, si se quisiera desbrozar las contradicciones y las paradojas, para dejar despejado un camino seguro hasta la tranquilidad de las definiciones absolutas: ni Diógenes mismo estuvo libre de las malas interpretaciones y la confusión. Reacuñar la moneda, falsificarla incluso, alterar el uso y la costumbre: *παραχράττειν τὸ νόμισμα*, esas son precisamente las primeras, y casi las últimas, acciones que se cuentan en relación a Diógenes; cambiar el sentido de las palabras, embromar al interlocutor, desafiar su perspicacia y su paciencia, son otros modos de interpretar la misma melodía³⁸. Dicho lo anterior, vamos a lo que veníamos.

³⁷ Jena-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, p. 102, citado y traducido por Juan Manuel Garrido en Nancy, J.-L., *La Comunidad Inoperante*, LOM, Santiago, 2000, p. 11.

³⁸ He intentado plantear y desarrollar un aspecto de este tema en P. Jeria Soto: “Diógenes de Sínope. Una reflexión sobre la problemática del lenguaje filosófico”, *Byzantion Nea Hellás* 29, 2010, pp. 45-54.

El ideal de hombre propugnado por Diógenes será uno libre de ataduras cívicas y sociales. Así, la ciudad pierde su lugar privilegiado como espacio de lo humano, el hábitat del hombre ya no es más la πόλις y sus instituciones. Diógenes no utiliza el centro simbólico de la ciudad, el ágora, sino para comer o para masturbarse, no asiste a los lugares de educación sino para burlarse o sabotear los discursos, con ello interrumpe el flujo de la palabra política y anula su facultad para decidir lo correcto y distinguir lo justo de lo injusto; negando la comunicación transparente el cínico niega la coherencia y consistencia del entramado simbólico de la ciudad. Incluso cuando Diógenes apela a la lógica pública de la *polis*, al no ocultar nada y hacerlo todo en ‘el medio’, es decir en público, está borrando de manera radical los bordes que supone la lógica interna del ‘espacio público’: el centro delimita y organiza en torno de sí el espacio, definiéndolo en relación consigo mismo, separando aquello que quedará al borde, es decir, en lo privado; Diógenes no reconoce esta oposición fundante y por exceso destruye desde dentro el espacio público y político. Bajo esta misma lógica podríamos entender la valoración y el uso de la *παρησία* por parte de Diógenes: su fin es desbaratar el orden convencional; este ‘decirlo todo’ esa ‘sinceridad’ desconoce y niega los márgenes de lo que puede y debe ser dicho y aquello que, por el contrario, ha de ser callado so pena de caer en la desvergüenza (*ἀναίδεια*).

El cínico se vuelve entonces *κοσμοπολίτης*: un *habitante* del universo, que es el espacio donde se ha desarrollar el hombre en un orden que no responde ni se corresponde con las categorías de la ley, la civilización y la política. Ese espacio universal es el lugar del vagabundeo y del exilio entendido como opción de vida y oportunidad para desarrollar una praxis liberadora del sujeto; en Diógenes se verifica una inversión de los valores negativos del exilio y el desarraigo, tan temidos por el griego de la πόλις clásica, asociándolos con la autarquía, la frugalidad (*εὐτέλεια*) y la práctica de la filosofía, que hacen al hombre dueño de sí mismo ¿Pero qué puede significar algo así como *κοσμοπολίτης*? Ciertamente no ‘ciudadano del cosmos’, pues al *πολίτης* lo define el *νόμος*, y porque sobre todo, como dice el propio Diógenes: el *νόμος* es producto de lo *ἄστειον* (civilizado) y la civilización es la πόλις, cuya finalidad es el *πολιτεύω*. Sin embargo, el propio Diógenes puede afirmar que el único gobierno justo-recto-correcto es aquel que es en el cosmos: *μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κοσμῷ*³⁹; cómo se concilia esto con la siguiente afirmación: Diógenes dice que realiza una operación de alteración/modificación (*παραχάραττων*) sobre la convención, *νόμισμα*, y que se conduce de acuerdo a lo señalado

³⁹ D. L., VI, 72, 4-9.

κατὰ φύσιν en contraposición a lo dictado κατὰ νόμον⁴⁰ ¿Estamos frente a una contradicción invalidante?

Por cierto, Diógenes establece una clara oposición (αντιτιθέναι) entre νόμος y φύσις⁴¹, y en esa dicotomía todo lo que aparece vinculado con el primer término es considerado artificioso y superfluo cuando no derechamente negativo. Pero, sin embargo, no creo que sea posible identificar simplemente en el planteamiento de Diógenes la φύσις con la *naturaleza*, como algo opuesto a lo *humano* que sería esencialmente νόμος; y así, por ejemplo, asumir que vivir κατὰ φύσιν equivale a vivir como animal⁴², como cuando se traducen, y sobre todo se articulan, los conceptos griegos νόμος-φύσις en la oposición Naturaleza/Cultura. Por el contrario, la φύσις, como potencia del surgir, como fuerza motriz de la generación, como despliegue del ser, incluye al hombre en su seno; el problema radicaría, según creo, en que es el humano quien se ha alejado de su ser más auténtico y ha generado un entramado de material y simbólico que ha llamado νόμος, y del cual ha derivado una serie de estructuras: polis, normas, saberes, técnicas, prácticas religiosas, por ejemplo, que encubren y distorsionan su propia φύσις: Diógenes dice que los hombres han ‘ensombrecido’ (ἀποκεκρύφθαι) la ‘vida fácil’ (βίον ῥάδιον) que les han dado los dioses, ya que la han llenado de placeres superfluos⁴³. El hombre se ‘complica’ la vida mediante un gesto de ocultamiento, obscurecimiento y/o invisibilización de la φύσις, que dado el uso de la voz media del verbo ἀποκρύπτω, denota que el perjuicio redundaría sobre el humano mismo. Producto de esto, el hombre se ha vuelto dependiente, ha perdido su autarquía, y con ello ha extraviado también su sentido de la orientación, su sentido de la hermosa/buena vida, su propia εὐφροσύνη y su ἡγή κρείτιστος⁴⁴; *está*, diríamos, *exiliado de su propio ser*, viviendo una κακῶς ζῆν. Al renegar de la polis, exiliarse del νόμος, el hombre se reintegra en el κόσμος-φύσις y se posiciona en su ámbito más propio, aquel que le permite ejercitar su libertad, desplegar su autarquía y potenciar su ser: quien logra esto no necesita de maestros, gobernantes ni guías y es, entonces realmente, ἐλεύθερος. Otra anécdota puede ayudar a iluminar el sentido liberador del exilio; un sujeto se mofa de Diógenes diciendo: ‘los sinopenses te condenaron al exilio (φυγῆν κατέγνωσαν)’ y él responde, ‘yo a ellos a quedarse (μονήν)’; la vida de

⁴⁰ D. L., VI, 71, 9-11.

⁴¹ D. L., VI, 38, 7-8; además de los lugares señalados en notas 48 y 49.

⁴² Incluso en contra de lo que planteo en P. Jeria Soto: “Diógenes de Sínope, la polis y la justicia: deconstrucción teatral del imaginario político griego”, *ITER XVIII*, 2010, especialmente pp. 142-144.

⁴³ D. L., VI, 44.

⁴⁴ D. L., VI, 64, 6.

toda πόλις está fijada, atada, simbólicamente en torno del centro que sostiene el equilibrio entre los distintos elementos de la comunidad. En efecto, la πόλις se define en términos de límites y contrastes, no sólo físicos sino también simbólicos; la ciudad se levanta, en el imaginario, como espacio ordenado donde cada elemento ocupa una función y una posición respecto a los otros elementos: mujeres-hombres, niños/jóvenes-adultos, ciudadanos-extranjeros, esclavos-hombres libres; incluso dentro de las murallas el ordenamiento simbólico, νόμος y νόμισμα, delimita fronteras respecto de lo 'privado' y lo 'público', de lo que puede ser visto o realizado a la vista de todos y lo que no deber ser mostrado o contemplado. Diógenes, en cambio, es pura *movilidad*, su espacio es el *camino*, su actividad el *deambular*, su función *desmontar* y *descolocar* las piezas del juego cívico-político; así vistas las cosas, Diógenes es, literalmente, un *excéntrico*. Vivir de acuerdo al νόμος equivale al cierre del perímetro vital, y ontológico me atrevería a decir, del hombre: equivale a clausurar la posibilidad infinita de indeterminación generativa contenida en la φύσις. Luego, todo aquello no sea superfluo, y constituya instancia o medio de autoafirmación y acrecentamiento del propio ser, es bueno y justo: por ende, el único modo de vida ὀρθός es aquel que se acompasa al ritmo de la φύσις. Por esto, el παραχαράττειν podría ser entendido, en un sentido mucho más poderoso, como el procedimiento realizado por Diógenes sobre sí mismo: 'reacuñar' es imprimir de nuevo, golpeando con fuerza, sobre una superficie previamente tallada (*¿deformada?*). El νόμος graba en los hombres, en sus cuerpos y en sus espíritus, el sello de su poder de clausura; Diógenes, reacuñando lo convencional (παραχαράττειν τὸ νόμισμα) imita el carácter de la vida (αὐτὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου) de Heracles, es decir, libertad como principio de acción y como meta⁴⁵. Transformación, autopoiesis liberadora, eso es lo que claramente declara Diógenes aprovechando, paradoja mediante, la ambigüedad inherente a la frase en cuestión: al censorador que insiste con la falsificación (παραχαράττειν τὸ νόμισμα) le responde claramente, "en aquel tiempo (cuando aún no ocurría el παραχαράττειν y el exilio) yo era como tú eres ahora [κατὰ νόμον], como yo soy ahora (luego del παραχαράττειν y el exilio) tú nunca serás [κατὰ φύσιν]"⁴⁶.

De aquí la importancia de replantear la valoración del exilio, del vagabundeo y del nomadismo; en la oposición/relación entre νόμος y νομάς se desenvuelve, y alienta, la vinculación de la *experiencia* de la filosofía y del exilio como *condición existencial* del sabio, según Diógenes.

⁴⁵ D. L., VI, 71, 11-12.

⁴⁶ D. L. VI, 6-10. Los agregados entre corchetes son míos.

El cínico viaja de una ciudad a otra, vagabundea constantemente; de hecho, sus atributos indumentarios típicos son el bastón, βακτηρία, el morral, πήρα, y el manto, τρίβων, con estos elementos básicos puede dormir y comer en el camino y, sobre todo, no depender de nadie para tomar el rumbo que desee; Diógenes, se dice, comenzó a usar bastón por necesidad, después no lo dejó más y que lo llevaba en sus viajes junto al morral. Muchas de las famosas anécdotas nos lo presentan yendo de una ciudad a otra, haciendo una vida en ‘el camino’, καθ’ ὁδόν; el hecho de viajar, y descubrir la diferencia cultural, es una nota común al filósofo y la historiador, sin embargo en Diógenes prima la idea del desarraigo: el cínico no *pertenece* a ninguna πόλις, no es meramente el viajero que se ausenta de su patria sino, más bien, un νομάς⁴⁷. Por otro lado, si bien no se puede concebir a la πόλις como un espacio que prohíba el desplazamiento, no es menos cierto que este movimiento siempre es, desde una perspectiva simbólica, de un centro a otro; el espacio socio-político es, de hecho, un entramado de centros que pueden comunicarse y fluir entre sí, de la casa a la plaza y de la plaza al tribunal o de una casa a otra en el matrimonio, pero siempre guardando la salvedad de pertenecer a un centro⁴⁸. Diógenes, en cambio, no está arraigado a ningún centro, carece fijación simbólica, incluso su ‘casa’ es siempre transportable: sea que arrastre su tinaja de un lugar a otro, o que lleve todo lo que necesita en un morral, *su* centro siempre se difumina en la movilidad.

Desde este punto de vista, Diógenes es un ἄπολις, un hombre sin ciudad, sin ataduras cívicas ni sociales, sin un lugar propio en el concierto de la sociedad y es que el camino, se abre a un espacio que no es centro ni cierre sino pura movilidad, lugar de encuentro y mezcla; es en este lugar indeterminado, espacio de transición y transformación, donde Diógenes pasa gran parte de su tiempo. En este sentido no hay que olvidar que la autoctonía, y la relación con la tierra patria, la identidad, son fundamentales en la conformación ideológica, propia de la época clásica, de una imagen del ciudadano como campesino-guerrero. Diógenes ironiza sobre su condición citando unos versos trágicos: “*Sin ciudad* (ἄπολις), *sin familia* (ἄοικος), *privado de patria* (πατρίδος ἑστερημένος), *¡pobre!* (πτωχός), *vagabundo* (πλανήτης), *tratando de subsistir día a día* (βίον ἔχων τοῦφο ἡμέραν)”; no se puede ignorar la semejanza con los versos homéricos, citados por Aristóteles⁴⁹, que caracterizan al ἄπολις: “*sin tribu* (ἀφρήτωρ),

⁴⁷ D. L., VI, 23.

⁴⁸ Cfr. J-P Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, 1985, Barcelona, específicamente el capítulo III, *La organización del espacio*. También del mismo autor, *La muerte en los ojos*, Gedisa, 2001, Barcelona.

⁴⁹ Cfr. supra nota 31.

sin ley (ἀτέμιστής), *sin hogar* (ἀνέστιος)”, ni tampoco la cercanía con los lamentos trágicos de Polinices. Pero, en este caso, Diógenes invierte, irónicamente, el sentido negativo del exilio y el desarraigo asociándolos con la autarquía y la vida, frugal y natural⁵⁰.

No obstante, paradoja de nuevo, esto no significaría que el cínico se convierta en un átomo errante en el cosmos vacío, muy por el contrario, se plantea como alternativa una comunidad, la *μόνην τε ὀρθήν πολιτείαν* antes mencionada; aquella conformada por todos los que han alcanzado el estado de autarquía. Es decir aquella comunidad de hombres buenos semejantes a los dioses, *τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας θεῶν εἰκόνας εἶναι*, que como ellos son los únicos dueños y amos verdaderos de todo, pues no necesitan de nada; luego el sabio es dueño de todo y el único que puede realmente mandar y gobernar a otros. Así debiera leerse también el famoso ‘silogismo’: *τῶν θεῶν ἐστὶ πάντα φίλοι δὲ οἱ σοφοὶ τοῖς θεοῖς κοινὰ δὲ τὰ τῶν πῖλων πάντα ἄρα ἐστὶ τῶν σοφῶν*, “*Todo es de los dioses, amigos los sabios de los dioses son, comunes las cosas de los amigos son, todo entonces, es de los sabios*”, donde la argumentación se mueve desde *θεῶν α φίλοι πασα πορ σοφοὶ* y vuelve a *θεοῖς*, para concluir en la comunidad de bienes⁵¹. Las ideas que apuntalan al cínico son simples: la autarquía es la única verdadera libertad, consecuentemente el único hombre libre es el que no depende de nadie sino de sí mismo, luego la simpleza y la frugalidad constituyen el ideal de vida⁵².

⁵⁰ D. L., VI, 38, 5-6; 49, 1 y ss.; 63, 1; 21, 11, entre otros.

⁵¹ D. L., VI, 37, 5-7; repetido en 72, 3-4.

⁵² Sobre quién es el que debe gobernar y cómo ha de ser aquel gobierno, habría que revisar innumerables pasajes sobre la esclavitud, la autarquía y la continencia, así como sobre el temple del individuo. D. L., VI, 71-73 constituyen, en la medida de lo posible, una muestra de argumentaciones en torno a una cierta fisonomía de la organización política ideal de acuerdo a Diógenes; entre otras cosas, se menciona la comunidad de bienes, de mujeres, de hijos, la supresión de tabúes religiosos, la antropofagia y, finalmente, la eliminación ciertas prácticas educativas, como la música, por considerarlas superfluas. Respecto a lo que podría constituir un testimonio de la recepción de las ideas ‘políticas’ de Diógenes, es útil considerar un texto de Filodemo de Gádara, s. I a. C. *Sobre los estoicos*, donde el autor, que era epicúreo y enseñaba en Roma, se muestra horrorizado de los postulados diogénicos, por decir lo menos; una versión del texto puede encontrarse en José A. Martín García y Cristóbal Macías Villalobos, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, Akal, 2008, Madrid, Vol. I, pp. 273-76. Además puede ser útil, aun considerando su brevedad y el enfoque señalado ya en el título del texto, la presentación del tema en J. Lens Tuero y J. Campos Daroca, *Utopías del Mundo Antiguo*, Alianza, 2000, Madrid, pp. 168-194, comentario y textos; pp. 293-301, notas. No me he referido explícitamente a Crates de Tebas, supuesto discípulo de Diógenes de Sínope, ya que considero que en Crates el sentido de la posible *politeia* cínica ha sido modificado y matizado. Por último, en relación especial con el cosmopolitismo de Diógenes, véase de R. Bracht Branham: “Defacing the currency: Diogene’s rethoric and the invention of cynicism” y de J. L. Moles: “Cynic cosmopolitanism” en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M-O (eds.), *The Cynics, the Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, University of California Press, 1996, USA, pp. 81-104 y 105-120, respectivamente.

Post scriptum

He de reconocer que este texto pretendía a la vez, no sé si vana o soberbiamente, reproducir y ampliar lo que esboqué de modo derivativo en el marco del III Congreso Internacional de Estudios Griegos⁵³. Cuando comencé la redacción me di cuenta que era necesario ‘incluir’ las preguntas y comentarios que se me hicieron en la conversación que siguió inmediatamente a la exposición y, sobre todo, los relacionados con aquella otra charla que surgió en los pasillos, donde la confianza, y la soberana disposición en relación al tiempo, permitieron intercambios y replanteamientos fructíferos⁵⁴. De todo lo anterior dos cuestiones resaltan ahora que las miro con distancia: 1) ¿Qué fue aquello que yo quería decir en relación a Diógenes, el exilio y la filosofía? 2) ¿Hasta qué punto es lícito ejercitar la exégesis y el comentario de un pensamiento, es decir, dónde está el límite que separa el diálogo con un texto de una apropiación indebida por deformante y/o anacrónica? Siento que ambos problemas están, al menos en este caso, íntimamente relacionados: lo que yo quería decir acerca de Diógenes de Sínope, aquello que estaba en la base del hipotético replanteamiento del lugar de lo humano, no podía ser separado del trabajo de apropiación y distanciamiento que debía llevar a cabo sobre el texto. La interpretación de las anécdotas de Diógenes pasaba, necesariamente, por asumir un modelo transaccional de lectura y comprensión del texto; lo que significaba aceptar la confluencia de dos actitudes ante la fuente: una que implicaba enfocar la atención en la captación, asimilación y retención de ideas y su contexto de producción; y por otro lado, otra que se concentrara en aquello que constituye a la lectura en una experiencia dinámica, donde el procesamiento de información sólo es el primer paso de un movimiento que se ramifica en múltiples direcciones que no remiten exclusivamente a la experiencia lectora previa y contemporánea, sino que incluyen la experiencia vital, emotiva y estética, por igual, que amplían y constituyen el sentido de la experiencia de comprender un texto.

El punto crítico en esta experiencia particular de lectura (toda lectura lo es, incluso al modo heraclitiano de zambullirse: nunca dos veces igual, porque ni el texto es el mismo ni nosotros somos idénticos a los que fuimos) era, según lo veo ahora, determinar la legitimidad o la ilegitimidad de plantear acercamientos que implicaran sobrepasar a la fuente textual, ampliando los campos semánticos, las connotaciones, las valoraciones y, sobre todo, las

⁵³ III Congreso Internacional de estudios Griegos: “Grecia y nuestro futuro”, Santiago de Chile, 17-18-19 de octubre del 2012. Organizado por Centro de Estudios Clásicos de la UMCE y Centro de Estudios Griegos de la Universidad de Chile.

⁵⁴ Agradezco, nunca está demás, a Sergio Fuentes y a Rodrigo Frías, por su tiempo, su paciencia y su interés en conversar conmigo y con mis intuiciones.

articulaciones contextuales históricas, sociales y políticas originales de los pensadores y escuelas visitadas por los expositores. Lo curioso del caso era que el, llamémoslo así, pudor intelectual demostrado en este sentido (del cual por lo demás no me excluyo) era irónicamente contrastante con la llamada del congreso en orden a vincular Grecia y 'nuestro futuro'; como si para pensar, ya no el porvenir, que siempre está por venir, sino simplemente el presente, que está siéndonos aquí y ahora, hubiera que tratar de no alterar el pasado ni reinterpretarlo para volverlo significativamente nuestro y no meramente canon cultural. En fin, me asiste la impresión de que la deriva temporal a la que debiera someter mis intuiciones en relación a Diógenes de Sínope, no quiero llamarlas hipótesis, no se tensionan solamente a lo contemporáneo: Nietzsche, Deleuze, Simondon, Nancy o Colson; sino que, sobre todo, habría que volver la mirada a un Anaximandro, un Heráclito y, desde luego, hacia Protágoras. Otra cosa es imaginar, como señalé más arriba, que ese camino de ida y vuelta, y de vuelta otra vez, sea recto y despejado.

Bibliografía

ARISTÓTELES, *Política*, I 2, 1253 a 1-4, Gredos, Madrid, 2000.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los Filósofos Ilustres*, libro VI. Consulto y utilizo la traducción C. García Gual en *La secta del Perro*, Alianza, Madrid, 1990; versión que se coteja con la traducción de María Isabel Flisfisch, revisión y notas de P. Oyarzún, que se encuentra en el libro de Pablo Oyarzún, *El Dedo de Diógenes*, Dolmen, Santiago, 1996, pp. 173-202. El texto griego que se utiliza como fuente es de la edición italiana bilingüe, Diogene Laerzio, *Vitte e Dottrine dei più Celebri Filosofi*, Bompiani, Milano, 2005.

J-P. VERNANT: “Aspectos de la persona en la religión griega”, en Vernant, J-P., *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona, 1985.

La bibliografía incluye los textos que se ocuparon como base de la discusión, los textos utilizados como epígrafes o solamente como referencia puntual están debidamente señalados en las notas correspondientes.