

## Genio y figura del Filósofo

PATRICIO JERIA SOTO

### Resumen

El texto se centra en *la relación cuerpo-alma, la muerte, y el filósofo Sócrates como modelo*, que luego será contrastado con la figura de Diógenes de Sínope, a fin de mostrar en qué sentido, y hasta qué punto, en éste la imagen del filósofo, como paradigma de *ἀνὴρ*, sufriría a su vez otra modificación, producto de la confrontación con los postulados platónicos relativos al conocimiento y la virtud, por ejemplo.

**Palabras Clave:** Filosofía, Alma, Cuerpo, Sócrates, Diógenes de Sínope.

### Abstract

The text focusses on the relation on body - soul, the death, and the philosopher Sócrates as model, who then will be compared with Diógenes de Sínope's figure, in order to show in what sense, and up to what point, this image of the philosopher as paradigm of *ἀνὴρ*, would suffer in turn another modification, product of the confrontation with the platonic postulates relative to the knowledge and the virtue, for example.

**Key Words:** Philosophy, Soul, Body, Socrates, Diogenes from Sinope.

# Genio y figura del filósofo

PATRICIO JERIA SOTO  
Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación  
pjeria73@gmail.com

## Introducción

Según Cornelius Castoriadis, Platón realiza un intento titánico: la formulación de una solución ‘extrasocial’ a la crisis de la sociedad griega del siglo IV a. C. (CASTORIADIS 2012: 243-45), en ese cometido Platón apela a un autoritarismo centralista, su ideal de πολιτεία sería un estado que supervisa casi todos los aspectos de la vida de los ciudadanos, los educa y si es necesario los reorienta y en casos extremos los reprime. Para Platón la educación es un tema del cual la organización política no puede desentenderse, la posible solución a la crisis de su época se traduce en términos moralistas, o sea, busca salvar la polis mediante la estricta formación ética y filosófica de los ciudadanos ideales (CASTORIADIS 2003: 20) Para ello Platón debe vigilar, revisar, corregir y censurar, cuando ello sea necesario, los contenidos tradicionales de la educación griega: *qué se dice, quién dice, cómo se dice*. Pero además, debe controlar estrictamente los elementos que complementan los contenidos educativos: la música, la danza y el teatro también son objeto de su atención sobre todo como elementos que, potencialmente, pueden incidir en la formación del ἦθος del niño,

del joven y del ciudadano en general<sup>1</sup>. Pero además, y es lo que interesa primordialmente en esta investigación, se hace necesaria también la imposición de *modelos* o *paradigmas* nuevos respecto a lo que signifique ser *ciudadano* o varón griego; y será precisamente el *filósofo* aquel modelo de *άνήρ* que Platón en particular busque posicionar en el centro de poder de la *polis*, en un proceso que dará como resultado la figura del, en palabras de N. Loraux, ‘filósofo genérico’ (2003: 173), uno de los modelos más elaborados del varón griego. La autora francesa llega a hablar de “*la victoria del filósofo sobre el ciudadano como paradigma de hombre viril durante el siglo IV antes de nuestra era*” y agrega que el “*acontecimiento ideológico capital [es] la sustitución del ciudadano por el filósofo*” (2003: 182 y 205).

### I Sócrates, el *modelo*

Dice Platón de manera taxativa en *República*, que la única posibilidad de que exista una *polis* justa es que los gobernantes se dediquen a la filosofía o, bien, que los filósofos se conviertan en gobernantes<sup>2</sup>. Sin embargo, inmediatamente surge el problema de determinar quién es propiamente hablando un verdadero filósofo. La respuesta resumida llega un poco después<sup>3</sup>: “*son filósofos los que pueden alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo (τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχοντος)*”, y se la reafirma luego en términos de la *naturaleza* de aquellos que son los verdaderos filósofos:

Hemos de convenir –afirmé–, con respecto a las naturalezas de los filósofos (*τῶν φιλοσόφων φύσεων*), que siempre aman aquel estudio (*μαθήματος*) que les hace patente la realidad siempre existente (*τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὐσης*) y que no deambula sometida a la generación (*γενέσεως*) y a la corrupción (*φθορᾶς*)<sup>4</sup>

A continuación, Platón se demora en detallar el tipo de educación y estudios a los que ha de dedicarse el filósofo, además de prescribir los rangos etarios en los cuales ha de ser sometido a los ejercicios intelectuales que perfeccionaran los atributos de su alma, a fin de que no sea corrompida su naturaleza filosófica. Y, justamente, los *filósofos han de gobernar* pues son los únicos que *conocen lo verdadero*

<sup>1</sup> Según la perspectiva crítica de CASTORIADIS (2003: 19), Platón sería uno de los artifices de un proceso, ya no de reformulación, sino de destrucción del entramado constituyente del mundo griego clásico.

<sup>2</sup> 473d-474c.

<sup>3</sup> 484b.

<sup>4</sup> 484b.

e *inmutable*, y por lo mismo son los más aptos para la conservación y resguardo de las leyes. Ahora bien, una *polis* justa será aquella donde cada cual ocupe un lugar determinado y realice una función específica, de acuerdo a sus capacidades y, podríamos decir, de acuerdo a su virtud: *gobernantes sabios, guerreros valientes y artesanos moderados*. Si se mantiene el equilibrio, y nadie usurpa el lugar que no le corresponde legítimamente, la ciudad funcionará con justicia<sup>5</sup>. Pero, cuando Platón quiere pensar un modo de asegurar el acatamiento de esta división social rígida y jerárquica, nos encontramos con una afirmación desconcertante: la única manera de inculcar tal noción es a través de una mentira ‘necesaria’ y ‘noble’ (*δέοντι, γενναῖόν*), tal como aquella que constituye el mito de las razas, o sea los distintos tipo de hombres hermanos todos por ser hijos de la misma madre tierra, pero diferentes por su constitución metálica: oro, plata, bronce y hierro; de ahí que a algunos correspondan funciones y privilegios que para otros están vedados<sup>6</sup>. La efectividad de este recurso Platón se la deja a la creencia popular, a la espera de que esta historia se convierta en tradición oral; pero antes de esto, se ha dedicado el filósofo a una estricta depuración de los ‘modos de decir’ acerca de los dioses, o sea, ha propuesto todo un programa de control de los discursos socialmente producidos y aceptados, aquellos núcleos duros o líneas de fuerza que constituyen el imaginario de una sociedad. Platón está inmerso en una pugna por direccionar los procesos de identificación cultural hacia determinadas orientaciones:

La *República* sienta las bases de una *polis* idealizada... erigida sobre el principio de que la verdadera armonía social solo podía conseguirse si unas personas cuyas almas estuvieran completamente libres de conflictos interiores se organizaban en una *polis* pacífica, regida por los que poseen la verdadera sabiduría. Todos los residentes de *Calípolis* aceptaban, necesariamente, que una persona solo es apta para realizar una única tarea... la concepción de Platón era radical, pero no única; otras ideas similares, relativas a un orden social hiperigualitario, habían sido parodiadas por Aristófanes... el proyecto de Platón iba más lejos... era estrictamente jerárquico y contrario por definición a toda forma de cambio (OBER 2002: 135-136)

Pero no solamente con mentiras nobles y benévolas es que Platón da la pelea por el control del imaginario cultural y político, tal vez lo más llamativo sea que el mismo filósofo se convierta en una figura de esa constelación simbólica, el filósofo se convierte en personaje de su propia representación. Hay aquí una cuestión llamativa: los filósofos

<sup>5</sup> 484b.

<sup>6</sup> 414c-415e.

son escogidos de entre los mejores de los guardianes, o sea, de entre los guerreros que han de defender a la ciudad; no podemos suponer que esto sea una mera casualidad, sino que más bien obedece a un planteamiento argumental coherente. Tal y como lo presenta Platón es una cuestión de carácter lo que conecta al guardián guerrero que puede mandar, con el gobernante filósofo cuya esencia en el mito es el oro<sup>7</sup>, sólo que éste representa la formas más depuradas de la valentía y la moderación, sumadas al amor por el conocimiento de lo verdadero<sup>8</sup>. Una lectura desde la de la perspectiva de la ideología cultural nos ayuda iluminar con otra luz este problema, Loraux plantea que Platón construye una figura paradigmática de lo que ella llama un ‘filósofo genérico’ (2003: 18)<sup>9</sup>, la misma figura que el pensador ha de intentar posicionar como el nuevo modelo de hombre griego. En este sentido, el *ἀνὴρ φιλόσοφος* se contraponen al *ἄνθρωπος*, el hombre común, tal y como se contraponían, a su vez, el guerrero y el ciudadano-soldado:

como el hoplita, como el ciudadano, el filósofo es un *anér* y, como el héroe y el ciudadano soldado, sabe morir... si Platón toma prestada su lengua de la tradición cívica, es porque pretende sustituir un modelo por otro, el *anér philosophos* por el ciudadano soldado (LORAUX 2003: 182).

Esta lucha por la imposición de un modelo masculino es una de las características del entramado del imaginario griego según Loraux<sup>10</sup>, así el hecho de que Platón tome elementos de esa fuente no ha de extrañarnos. Lo interesante es que, para lograr su fin, Platón retoma elementos comunes a los modelos que pretende desplazar y los reformula en términos de su propio paradigma, amalgamándolos en la imagen que construye de Sócrates:

Nos interesamos por la ruptura introducida por el Fedón en las representaciones griegas (y de manera más general, occidentales) de la inmortalidad... al hablar de ruptura, habremos sin embargo realizado sólo la mitad del camino... cercar la ruptura y al mismo tiempo lo que la acredita a partir de este momento como tradición (LORAUX 2003: 175-76)

<sup>7</sup> 415a.

<sup>8</sup> 413c-e, donde se habla de las pruebas a las que se han de someter aquellos que serán los futuros gobernantes.

<sup>9</sup> La autora, toma el concepto *genérico*, y su aplicación en el sentido de figura *en sí*, de G. NAGY, quién a su vez lo refiere al ‘poeta genérico’, LORAUX (2003: 181, nota 16). Debemos señalar que la autora toma como objeto de análisis casi exclusivamente el *Fedón*.

<sup>10</sup> “Sin duda el hombre sigue siendo el destinatario de los prácticas sociales y de las operaciones de pensamiento”, pero ese modelo, que se busca imponer, nunca dejaría completamente de lado lo femenino, LORAUX (2003: 15).

Tales elementos tomados de las *representaciones griegas* serían, de acuerdo a su análisis: el cuerpo y su relación con el alma, la muerte, el πόνος y su significado para la actividad del filósofo y el coraje o valentía en el combate. A partir de un examen del *Fedón*, la autora francesa señala las características centrales del modelo filosófico de hombre. Nos detendremos sólo en los puntos centrales de la exposición de Loraux: *la relación cuerpo-alma, la muerte, y el filósofo Sócrates como modelo*, y retendremos las ideas principales, que luego serán contrastadas con la figura de Diógenes de Sínope, a fin de mostrar en qué sentido, y hasta qué punto, en éste la imagen del filósofo, como paradigma de ἀνὴρ, sufriría a su vez otra modificación, producto de la confrontación con los postulados platónicos relativos al conocimiento y la virtud, por ejemplo.

## II La separación del cuerpo y la muerte del filósofo

La relación cuerpo-alma habría atravesado la historia de los sucesivos modelos de hombre griego, relación que queda rota, en términos de liberación, con la llegada de la muerte. La vieja cuestión de la vida breve y gloriosa, o su contrapartida anónima pero extensa, no es tanto un problema de código de honor guerrero como una situación existencial. En el héroe se da una voluntad de inmortalidad opuesta al inevitable destino efímero de todo humano, voluntad reflejada en el afán de traspasar la barrera que impone el olvido como otra forma de morir: la gloria, κλέος, es una instancia de perdurar en la memoria del otro. A falta de una visión escatológica que implique una recompensa *post mortem*, el héroe griego épico opta por ganar la inmortalidad de la forma más paradójica posible, o sea, muriendo en forma notable. Si el guerrero buscaba la inmortalidad en el sacrificio heroico, la ‘bella muerte’, y el ciudadano confiaba su permanencia en la memoria colectiva, gracias al reconocimiento cívico de la *oración fúnebre*, en cambio el filósofo genérico la busca en la separación radical de σῶμα y ψυχή. Para Sócrates la muerte es un adiós al cuerpo, como si aquellas dos sustancias no tuvieran relación y casi fueran opuestos, por ello la filosofía como actividad propia del ἀνὴρ φιλόσοφος sería un ejercicio de separación y desapego respecto del cuerpo: λύσις και χωρισμός de la ψυχή en relación al σῶμα, son los elementos constituyentes de la ascesis filosófica platónica (LORAUX 2003: 177) Es de notar que en *República*, Sócrates se refiere a la edad en la que la ‘fuerza corporal declina’, como aquella adecuada para la práctica exclusiva de la filosofía:

mientras sus cuerpos (*σωμάτων*) se desarrollan para alcanzar la virilidad, deben cuidarlos bien (*εἶ μάλα ἐπιμελῆθαι*), procurando así que presten un servicio a la filosofía (*ὑπηρεσίαν φιλοσοφίας*) y al crecer en edad, cuando el alma comienza a alcanzar la madurez (*ψυχὴ τελεοῦσθαι ἄρχεται*), hay que intensificar los ejercicios (*γυμνάσια*) que corresponden a ésta; y cuando cede la fuerza corporal (*ῥώμη*) y con ello quedan excluidos de las tareas políticas, dejarlos pacer libremente y no ocuparse de otra cosa [que de la filosofía] a no ser de forma accesoria<sup>11</sup>

Debemos retener esta idea de separación, para luego contrastarla con la lógica de la *ἄσκησις* de Diógenes, en la que, por el contrario, el énfasis está puesto en la *influencia* que el cuerpo trabajado ejerce sobre la *ψυχή*.

Complementariamente la muerte platónica es un asunto que conlleva una preocupación primordial por la cuestión del cuidado del ama y, sobre todo, la creencia en la supervivencia de ésta, temas ambos anticipados en la práctica filosófica. Consecuentemente, el cuerpo, como ‘resto’ o ‘lastre’ para el alma, queda para la sociedad que opera sobre él a través de la serie de ritos funerarios públicos y/o privados. Al ciudadano-soldado no le pertenecen ni su cuerpo ni su *ψυχή*, se las devuelve a la ciudad en el momento de su muerte, dice Loraux: “*a cambio de eso, la ciudad le dará, más allá de la muerte, la gloria inmortal y un lugar en la memoria de los vivos*” (2003: 177), podríamos preguntarnos incluso, ya que todo sentido de trascendencia ha quedado refugiado en la ciudad, si inclusive ‘su’ muerte le pertenece al ‘hombre ciudadano-soldado’. En cambio, la *ἀνδρεία* del filósofo Sócrates consiste en adelantarse al encuentro de la muerte, y su triunfo sobre ésta lo constituye el hecho de que este gesto no es, desde ningún punto de vista, un suicidio ni una aniquilación sino un ‘querer de razón’, “*expresado por el verbo ethélein*”: al ‘aprender a morir’, el filósofo se apodera de la muerte, la hace *su* muerte, anticipándola, mediante al ascesis filosófica:

Sócrates, a quien sus discípulos deberán abandonar dirigiéndole ese adiós... devuelve el adiós, un adiós sereno y como contento, hacia lo que abandona, hacia lo que ya ha abandonado: la multitud de atenienses, la vida de hombre y ciudadano, el cuerpo (LORAUX 2003: 177)

Además, y por lo mismo, el filósofo es valiente porque, a diferencia de los *φιλοσόματος*, ama el pensamiento y se muestra como resistente (*καρτερός*) frente al cuerpo, sus impresiones y sus deseos. Pero el

<sup>11</sup> 498 b-c Ponemos entre corchetes la frase de Egger Lans, que no está en el texto griego, pero que se subentiende en el contexto.

filósofo es, de hecho, el hombre más valiente de todos, porque no teme a la muerte ya que confía en la inmortalidad del alma: al *no ser* Sócrates *su cuerpo* sino *su alma*, tampoco es propiamente hablando un mortal (*ἄνθρωπος*) En este sentido se asimila al ciudadano-soldado y al guerrero, pero se aleja de ellos superándolos, ya que:

el filósofo Platón lleva adelante, en beneficio de su héroe tutelar, esta empresa de reapropiación de los valores vigentes en la ciudad. Al separar irreductiblemente el alma del cuerpo, Platón corta para siempre la idea de inmortalidad de la gloria cívica a la que estaba ligada (LORAUX 2003: 187)

Sin embargo, tampoco hay que perder de vista lo señalado por Vanzago; el autor italiano considera que Platón lleva a cabo una “*compleja operación de transformación global del encuadre conceptual relativo a la psyché*” (Vanzago 2011: 17) En este sentido, se debe tener en cuenta que los diversos matices con los cuales Platón define el alma y su relación con el cuerpo sufren variaciones y reacomodos importantes, según sea el diálogo que se tome como referencia:

El problema de la relación entre el alma y sus pulsiones y del cuerpo con su pluralidad **queda abierto y no del todo resuelto**, dejándole a la tradición sucesiva la posibilidad de dos caminos distintos y a menudo divergentes: el de una fenomenología de las relaciones entre subjetividad y corporeidad, en menoscabo del problema escatológico..., y el de un mayor énfasis en el sentido “divino” del alma, que, a su vez, lleva a una desvalorización del cuerpo, cuando no directamente a condenarlo, como ciertas expresiones del neoplatonismo. Solo la llegada del mensaje cristiano le dará un giro innovador a este disenso (VANZAGO 2011: 69)<sup>12</sup>

Pero, en tanto la inmortalidad de Sócrates no depende de los rituales asociados al funeral, que se ocupan del cuerpo, ni de la memoria colectiva, es evidente que el filósofo subvierte las prácticas sociales ya que, al menos, altera el orden y disposición de los ritos fúnebres, desplaza roles y funciones, concentra en su grupo íntimo la función social y, por último, muestra indiferencia con respecto al trato del cadáver. Por contraste, las prácticas sociales de la muerte entre los griegos implican un elemento integrador del difunto en el seno de la *polis*: mediante ciertos ritos se reconocen al muerto su honra y su papel en el tejido social; el tratamiento de los muertos es un tema que concierne a la comunidad y a la conformación de su identidad.

Platón intenta, por lo visto, mostrar a Sócrates como el más noble en la muerte, *γενναῖος*, el más valiente, *ἄριστος*, el más sabio y el más justo



de los hombres de su tiempo; en este sentido, está constituyéndolo en paradigma, en *exemplum* para su época. Y no es de extrañar, ya que una de las cosas que hace difícil a la filosofía imponerse como la señora de la *polis* es que nunca se han visto personajes que se hagan llamar filósofos y que cumplan las exigencias acordes a tal nombre, porque:

En cuanto a ver algún hombre que se halle en equilibrio (*παρισωμένον*) y consonancia (*ώμοιωμένον*) con la excelencia (*ἀρετῆ*), de palabra (*λόγω*) y acto (*ἔργω*), tan perfectamente como sea posible, gobernando (*δυναστεύοντα*) en un Estado (*πόλει*) de su misma índole, nunca ha visto [la multitud] uno ni muchos<sup>13</sup>

### III El incomparable Sócrates

Es de suma importancia no perder de vista que Platón está pensando aquí en términos del filósofo *como* gobernante de la *polis*; la necesidad, diríamos, de construir un paradigma de *άνήρ* tiene que ver con la exigencia de imponer este modelo sobre el resto de las representaciones de la masculinidad. Y esto es un intento de imponerse ideológicamente por sobre las representaciones del poder soberano en la Grecia clásica, en las que el varón ciudadano-soldado es quien detenta la soberanía de la *polis*; el Sócrates de la *República* lo dice sin ambages:

ningún Estado (*πόλις*), ninguna constitución política (*πολιτεία*), ni siquiera un hombre, pueden alguna vez llegar a ser perfectos (*τέλεος*), antes de que estos pocos filósofos, que ahora son considerados no malvados (*πονηροῖς*) pero sí inútiles (*ἀχρήστοις*), por un golpe de fortuna sean obligados, quieranlo o no, a encargarse (*ἐπιμεληθῆναι*) del Estado, y el Estado obligado a obedecerles (*κατηκόω*)<sup>14</sup>

Seguidamente, Sócrates continúa conversando acerca del filósofo *verdadero*, aquel a quien sus malos imitadores han desprestigiado, y que se caracteriza por convivir con lo divino y a ello acompañarse; si la multitud odia al filósofo, es porque *no conoce* al filósofo, sino a:

Aquellos intrusos (*ἔξωθεν*) que han irrumpido en ella [*la filosofía*] de modo desordenado e indebido, vilipendiándose y enemistándose unos con otros y reduciendo siempre sus discursos a cuestiones personales, comportándose del modo menos acorde (*ἥκιστα πρέπον*) con la filosofía<sup>15</sup>

<sup>12</sup> El subrayado es nuestro.

<sup>13</sup> *República* 498 e.

<sup>14</sup> 499b-c.

<sup>15</sup> 500b.

Ahora bien, si nos se situamos desde la perspectiva de N. Loraux, no es sorprendente reconocer en esta discusión sobre el verdadero filósofo una alusión a lo que había sido plasmado, en *Fedón*, en la figura de Sócrates: el *filósofo genérico*<sup>16</sup>, éste había comenzado a perfilarse como aquel con quien nadie podría compararse. Sócrates se oponía, en su ejemplaridad, al honor colectivo cívico que representa la oración fúnebre, eso es claro, pero, también en esta pintura del filósofo se filtraba un elemento nuevo, que en cierta medida va a caracterizar igualmente la definición del ‘verdadero filósofo’ de la *República*: Sócrates es *incomparable*, en tanto paradigma absoluto, con el ciudadano-soldado y con el sofista, porque en el fondo su naturaleza sería *semidivina*. Quizás sea redundante, al borde del pleonismo, decir ‘paradigma absoluto’; aunque la propia Loraux (2003: 187-90) ha llamado la atención sobre el ‘efecto de realidad’ que supone en el texto del *Fedón* la ‘presencia’ de Sócrates a lo largo del discurso y las diversas estrategias de ‘verosimilitud histórica’ desplegadas en el diálogo, queremos resaltar que Platón no construye su modelo de filósofo en base a la recopilación de ciertas características comunes, tradicionales diríamos, del *retrato del filósofo*, sino que más bien no deja de insistir en el carácter *verdadero*, es decir *ideal*, de su modelo. En un pasaje de *La República*, Platón señala que, siendo su guardián-filósofo un *paradigma*, la investigación no va dirigida a demostrar la existencia (*γίγνεσθαι*) del filósofo paradigmático; la fuerza del paradigma radica en su capacidad de hacernos tender hacia él (*ἀναγκάζομεθα*), como un ideal o modelo, en este caso de conducta justa, para *hacernos más semejantes* (*δμοιότατος*) a él<sup>17</sup>. Sería interesante notar que al plantear el ‘modelo’ o ‘paradigma’ de filósofo en *La República*, Platón ofrece una suerte de *modelo en abismo*, si se nos permite la expresión<sup>18</sup>; es decir, si pensamos que en *República* lo que se busca representar es el *ideal* de ciudad justa, todos los componentes y sus relaciones son, efectivamente, *modélicos*. Tal como ha señalado J. Lenz Tuero, en la reflexión de Sócrates y sus acompañantes ocurre un desplazamiento paulatino desde lo *posible* hasta lo *ideal* y *modélico*, y anota a continuación: “no se trata de

<sup>16</sup> “En el *Fedón*, Sócrates es constituido por Platón como filósofo genérico y el texto del diálogo es un monumento de lenguaje para instituir la celebración de Sócrates el filósofo”, LORAUX (2003: 181).

<sup>17</sup> 472c-d.

<sup>18</sup> Esto ya que, nos parece, se (re)presenta al filósofo, operando como tal, en la búsqueda del *modelo* de filósofo.

una “quimera”, sino de un modelo que, como tal, **no precisa darse exactamente ante nosotros para ser real**; es él más bien el que otorga, en la medida en que nos aproximemos a él, valor a la sociedad humana” (2000: 109-110)<sup>19</sup>. El filósofo es un *ἀνὴρ* en términos superlativos y candidato a la inmortalidad, dice Loraux, y agrega:

La representación del filósofo paradigmático no tiene nada que ver con el juego de la comparación [que articula el sistema de las representaciones colectivas], porque el paradigma es incomparable, porque la filosofía no se satisface con objetos que gustan a la multitud (2003: 197)<sup>20</sup>

Y en esto la autora no está lejos de las declaraciones de Platón acerca de que los filósofos están ‘enamorados’ (*ἐραστὰς*) del ser auténtico, la idea, y de la verdad<sup>21</sup>. Y por esto, los verdaderos sabios, se oponen a la multitud que sólo conoce de lo *múltiple* y de la *opinión* acerca de ello; consecuentemente: “*ha de llamarse ‘filósofos’ (φιλοσόφους) a los que dan la bienvenida a cada una de las cosas que son en sí (τὸ ὄν) , y no ‘amantes de la opinión’ (φιλοδόξους)*”<sup>22</sup>.

#### IV La filosofía encarnada

No hay un varón valiente, dice Nicole Loraux, que no se enfrente al peligro y lo derrote, y el filósofo Sócrates no es la excepción (2003: 182); y el peligro que el filósofo mira cara a cara lo es en sentido supremo, ya que su victoria es en contra de la muerte, su *καλὸς κίνδυνος* consiste en apostar por la inmortalidad del alma. Platón al hacer esto, al mostrar a Sócrates como paradigma del coraje, realiza un desmontaje de los valores cívicos, y esto es una operación ideológica en tanto más que rechazar y refutar los conceptos de la *polis*, los vuelve ambiguos y se apodera de ellos dándoles una nueva connotación. En lo que compete al héroe, su trabajo consiste en una depuración de la figura mítica, así la comparación con el filósofo paradigmático resulta operativa. El desplazamiento más sutil es el llevado a cabo al situar el *campo* de la hazaña filosófica en el ámbito del *λόγος*<sup>23</sup>; Sócrates es un combatiente *dialéctico*, cuya fortaleza no radica en soportar el rigor del *πόνος* asociado al cuerpo, en el esfuerzo que constituye los *ἔργα* del héroe.

<sup>19</sup> El subrayado es nuestro.

<sup>20</sup> El corchete es nuestro.

<sup>21</sup> 501d.

<sup>22</sup> 480 a.

<sup>23</sup> LORAUX (2003: 186), donde se detalla la serie de ‘inversiones’ y negaciones de los valores tradicionales.

Sus esfuerzos y cuidados, por el contrario, apuntan a desentenderse del cuerpo y desconocerlo como material digno de ser trabajado y utilizado como herramienta en la tarea de conocer lo verdadero y, consecuentemente, actuar y gobernar correcta y legítimamente. Será la *ψυχή* la depositaria de los cuidados y el objeto de las técnicas de educación y fortalecimiento, *ἄσκησις*, en el camino del saber y del conocer(*se*); tal y como ha dicho Vernant: “*purificación, concentración, separación del alma... definen la ascesis del filósofo, cuyo objetivo es, desde esta vida, volver su alma tan libre como ella habrá de serlo después de la muerte*” (2002: 250).

Diógenes de Sínope, por el contrario, plantearía que alma y cuerpo están unidos en la ascesis filosófica y que además, precisamente, en la práctica constante y dinámica del esfuerzo es dónde se desplegaría la virtud cínica como actividad o *ἔργον*<sup>24</sup>. Ahora bien, lo interesante es que puede plantearse que las *ἄσκησις*, y el proceso de transformación que opera en el sujeto practicante, puede ser entendida también como un *método pedagógico en sí misma*; sería a través de la *práctica pública* de la ejercitación que Diógenes expone los principios que articulan su idea de la filosofía como una forma de vida y su relación con la virtud. En esta lógica de enseñanza lo que importa recalcar es, justamente, aquello que *puede ser visto*, lo que *se muestra* en el *despliegue espectacular*, o escénico, de la ejercitación cínica: *la posibilidad de transformarse a sí mismo en ilustración de la doctrina*. La estrategia pedagógica de Diógenes consiste en la *escenificación constante* de los postulados básicos relativos a la *ἄσκησις* y la *ἀρετή*; en este sentido ha de entenderse que Diógenes convierta su vida, y su *cuerpo* todo, en un *espacio simbólico* privilegiado dentro del cual pueden ser *expuestos, inscritos y performados* los fundamentos del llamado ‘camino corto a la virtud’. La crítica contemporánea ha insistido repetidas veces en el carácter *ejemplar* de la práctica filosófica de Diógenes de Sínope, rescatando el *modus vivendi* como elemento aglutinante de la escuela cínica frente a la ausencia de un corpus teórico con un núcleo doctrinal duro, como ha señalado M-O. Goulet-Cazé: “*su filosofía [la del cinismo] fue menos un asunto de clases o lecturas que una mimesis –la imitación por la acción de figuras ejemplares*” (BRANHAM Y GOULET-CAZÉ, 1996: 2)<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> D. L., VI, 70-71.

<sup>25</sup> La traducción es nuestra.

En estos términos hay que pensar, por ejemplo, la respuesta que Diógenes dio cuando fue consultado sobre la utilidad de su saber: “*De no ser alguna otra cosa, al menos estar equipado (παρασκευάθαι) contra cualquier azar (τύχην)*”, es decir, que la filosofía le permitía vivir mejor y ser verdaderamente libre<sup>26</sup>. Si contextualizamos esta afirmación en el marco de las famosas anécdotas relatadas en *Vidas de los Filósofos Ilustres*, podríamos afirmar que Diógenes practica una pedagogía del sobrevivir y de la resistencia al infortunio. Sin embargo, al contrario de la práctica filosófica platónica, la opción pedagógica de Diógenes implica la *sensibilidad* y la *emocionalidad* para generar un *aprendizaje ético*, en este sentido, la praxis filosófica de Diógenes estaría signada por la *teatralidad*. Esta última afirmación amerita una breve digresión: la teatralidad puede definirse como todo aquello que, en la representación, no obedece a la expresión de la palabra, o si se quiere, todo aquello que no cabe en el diálogo, en tanto mero intercambio de signos lingüísticos. En el teatro contemporáneo la constatación de los límites expresivos de la palabra, hablada y escrita, llevan a buscar en el gesto y el movimiento posibilidades de impactar y comunicar al espectador, y no se trata exclusivamente de crear ‘escenas bellas’, sino de desarrollar un *lenguaje corporal* que *devele sentido*; de esta forma, la representación se convierte en un *lenguaje de signos espacializados*, en la que el *cuerpo* es el elemento fundamental. Teniendo esto en cuenta, vemos cómo la práctica filosófica cínica genera una relación construida en base a los *gestos* y la *interacción física* de los sujetos involucrados en la experiencia de enseñanza aprendizaje: es típico de Diógenes anteponer la acción y la puesta en escena al discurso verbal, oral u escrito. Diríamos que el cínico prefiere capturar a su interlocutor a través de lo que se *muestra* y se *ve*, para luego aferrarlo mediante el recurso lingüístico; Diógenes apela a la curiosidad del espectador, sus actos generan la necesidad de preguntar. Así, la *virtualidad dramática* que adquiere la relación maestro-aprendiz en la modalidad cínica, abre posibilidades amplias, pero problemáticas, para la actualización de las tensiones internas de la doctrina en cuestión, apuntando a una *producción de sentido no exclusivamente lógico-verbal* ni, tampoco, monopolizada por el maestro. Esta característica se deriva, precisamente, de privilegiar el *uso de su cuerpo* en la práctica filosófica: Diógenes confía en poder inscribir la verdad en su cuerpo y, sobre todo, convertirla en praxis a partir del despliegue de *acciones físicas y físico-verbales*. El mérito extravagante del cínico es llevar al extremo

<sup>26</sup> D. L., VI, 62.

la demostración y la enseñanza: se revuelca por las tórridas arenas en el verano y abraza las estatuas congeladas en invierno, todo para acostumbrarse a los rigores, a la vez que muestra un modo posible de entrenamiento (*πανταχόθεν ἑαυτὸν συνασιῶν*)<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> D. L., VI, 23.

## Bibliografía

CASTORIADIS, C. (2012). *La ciudad y las Leyes. Lo que hace a Grecia, 2. Seminarios 1983-1984. La creación humana III*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

CASTORIADIS, C. (2003). *Sobre el Político de Platón*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

BRACHT BRANHAM, R. and GOULET-CAZÉ, M-O (eds.). (1996). *The Cynics, the Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley: University of California Press.

LORAUX, N. (2003). *Las Experiencias de Tiresias, lo femenino y el hombre griego*. Buenos Aires: Biblos.

LENZ TUERO, J. y CAMPOS DAROCA, J. (2000). *Utopías del Mundo Antiguo*. Madrid: Alianza.

OBER, J. (2002). Conflictos, controversias y pensamiento político. En R. Osborne (ed.). *La Grecia Clásica 500-323 a. C.* Barcelona: Crítica.

PLATÓN (1975-1996). *República*. Paris: Les Belles Lettres. Texto griego establecido por Émile Chambry.

PLATÓN (2000). *República*. Madrid: Gredos. Traducción de Conrado Eggers Lan.

VANZAGO, L. (2011). *Breve historia del alma*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

VERNANT, J-P. (2002). *Entre mito y política*. México: Fondo de Cultura Económica.