

DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i49.7949

EL VALOR FILOSÓFICO DE LA ANAIDEIA EN DIÓGENES DE SINOPE

Víctor Hugo Vásquez Gómez

Universidad del Valle, Facultad de Humanidades, Cali, Colombia

Resumen

Este artículo tiene como objetivo determinar cuál es el valor filosófico de la anaideia -ἀναίδεια- (desvergüenza) y su relación con la parresia -παρρησία- (franqueza, libertad de palabra) en Diógenes de Sinope. Se lleva a cabo una lectura, análisis e interpretación de fuentes clásicas sobre la escuela cínica, y particularmente del libro VI de Diógenes Laercio “Vidas y sentencias de los filósofos más ilustres”, texto clave en los estudios sobre el cinismo. El resultado de este análisis es que en esos textos, se representa a un Diógenes de Sinope asumiendo gestos y réplicas de palabra en las que el aidós y la moderación no resultan propios de su actitud filosófica, razón por lo cual la anaideia es considerada como una afirmación de la libertad frente a la crítica que establece el filósofo respecto a la vida civilizada y artificial. Se concluye que para valorar de manera positiva el cinismo de Diógenes y vincularlo a toda la tradición griega que privilegia la razón y la virtud, es necesario valorar el estatuto ético y filosófico de la parresia: libertad de palabra, franqueza.

Palabras clave: aidós; anaideia; parresia; vida filosófica; cinismo.

Cómo citar este artículo: Vásquez-Gómez, V. H. (2019). El valor filosófico de la anaideia en Diógenes de Sinope. *Praxis Filosófica*, (49), 107-128. doi: 10.25100/pfilosofica.v0i49.7949

Recibido: 15 de febrero de 2019. Aprobado: 01 de mayo de 2019.

Praxis Filosófica, No. 49 julio - diciembre 2019: 107 - 128

ISSN (I): 0120-4688 / ISSN (D): 2389-9387

The Philosophical Value of the *Anaideia* in Diógenes de Sinope

*Víctor Hugo Vásquez Gómez*¹

Abstract

This article aims to determine what is the philosophical value of anaideia -ἀναιδεία- (shamelessness) and its relation to parrhesía -παρρησία- (frankness, freedom of speech) in Diogenes of Sinope. It is carried out a reading, analysis and interpretation of classical sources on the school cynic, and particularly of the book VI of Diógenes Laercio “Lives and sentences of the most illustrious philosophers”, key text in the studies on cynicism. The result of this analysis is that in these texts, a Diogenes of Sinope is represented, assuming gestures and word replicas in which aidós and moderation are not characteristic of his philosophical attitude, for which reason the anaideia is considered as a affirmation of freedom against the criticism established by the philosopher regarding civilized and artificial life. It is concluded that in order to positively value the cynicism of Diogenes and link it to the whole Greek tradition that privileges reason and virtue, it is necessary to value the ethical and philosophical status of parrhesía: freedom of speech, openness.

Keywords: *Aidós; Anaideia; Parrhesía; Philosophical Life; Cynicism.*

¹ Docente ocasional de Literatura Clásica en el Programa de Licenciatura en Literatura de la Universidad del Valle. Miembro del Grupo Ágora del Departamento de Filosofía en la misma institución. Estudiante del Doctorado en Filosofía (Universidad del Valle). Magister en Filosofía (Universidad del Valle, 2015) y Licenciado en Filosofía (Universidad del Valle, 2011). Sus áreas de trabajo e investigación son ética y política en la antigüedad grecorromana y literatura clásica grecorromana. Entre sus principales publicaciones se encuentran: (2014). Parrhesía: entre ley y filosofía. En *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 12(1), 65-75 y (2010). La ironía socrática como apertura al éthos filosófico. En *Légein*, Revista de estudiantes de filosofía, (10), 9-32.

ORCID: 0000-0002-7753-599X **E-mail:** victor.vasquez@correounivalle.edu.co

EL VALOR FILOSÓFICO DE LA ANAIDEIA EN DIÓGENES DE SINOPE

Víctor Hugo Vásquez Gómez

Universidad del Valle, Facultad de Humanidades, Cali, Colombia

La falta de vergüenza de Diógenes, que en tal respecto va más allá que Antístenes, se expresa en su escandalosa indecencia, en cuanto realiza en público todo cuando la gente suele dejar para los lugares más recatados. No tiene sentido de la obscenidad, y desafía las convenciones apoyándose en lo natural de tales actos. (Gual, 2009, p. 60)

I. Introducción

Frente al enorme valor que la tradición filosófica griega dio a la mesura y a la prudencia, en pensamiento, palabra y acción, como elementos constitutivos de una vida virtuosa y por ende de un arte de vivir², la práctica de la desvergüenza (ἀναίδεια³) entre los filósofos cínicos del periodo helenístico se convierte en un problema y en un aspecto que es necesario analizar para comprender sus connotaciones éticas, estéticas, morales y filosóficas. En efecto, esta *anaideía* cínica es problemática dado que supone

² La filosofía antigua no separa el pensar del vivir, de ahí que para Hadot ésta consiste fundamentalmente en una elección de vida y esto es un rasgo común a todas las escuelas de la antigüedad. Los filósofos reconocen al hombre como un ser de *lógos*, pero también de *páthos*, por eso la filosofía, en aras de buscar el *vivir bien* y la felicidad, enseña a través de unas *askesis* espirituales y corpóreas valorar y practicar constantemente la mesura y la prudencia. Véase Hadot (1998, pp. 67-252).

³ *Anaideia* es la desvergüenza (shamelessness), así aparece inicialmente en la epopeya homérica: *Iliada* I 149; *Odisea* XXIII 424. En Platón, *Fedr.* 254d. Es lo contrario del *aidós* (pudor, respeto, sentimiento moral). Cf. Liddell y Scott (1996, p.105).

una forma ruda, simple y transgresora de vivir según la naturaleza, poniendo en cuestión el estatuto de la razón *–lógos–*, el ejercicio de una vida buena y bella y, por supuesto, la búsqueda de la felicidad. Este aspecto será abordado desde la figura de Diógenes de Sinope, filósofo perruno al que la tradición posterior reconoce como el más destacado y radical exponente.

En esa dirección, es importante considerar que una de las fuentes más valiosas para reconocer esta actitud cínica de irrespeto y desvergüenza es la doxografía⁴ de Diógenes Laercio, quien en libro VI de *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* (2007) muestra a Diógenes el cínico asumiendo posturas y réplicas de palabra en las que el sentimiento de vergüenza/pudor (*αἰδώς*) y la moderación no resultan propios de una actitud filosófica. La importancia del *aidós* radica en representar la modestia, el respeto, el pudor necesario para el orden y pervivencia de la comunidad, aspectos estos que se destacan incluso por ser dones (o atributos) dados por la divinidad, como acontece en la descripción del *mito de Prometeo*. Contrario al *aidós*, en Diógenes de Sinope se advierte el predominio de la *anaideia*, es decir, de una suerte de desmesura ético-filosófica. A primera vista ello impulsó (y continua impulsando) a filósofos e historiadores antiguos y modernos⁵ a

⁴ La doxografía es esencial en todo acercamiento a la escuela cínica, en especial por brindar al estudioso un corpus de noticias, anécdotas y comentarios de segundas y terceras fuentes que, sin embargo, a menudo resultan dudosas. De ahí que sea necesario confrontar esos textos y autores que Laercio refiere. Existe en todo caso otra valoración positiva de la doxografía que postula François Gagin con relación a los cínicos: “Lo que está en juego en esa narración doxográfica es la expresión (viva) de la filosofía, por lo que el cínico *heroiza*, por así decirlo, a la vida misma, hace de su cuerpo la manifestación de la virtud a los ojos de todos. El camino corto que lleva a la virtud es el cínico, mientras que el largo es el estoico, se decía ya en la Antigüedad. Esto bastaría para darse cuenta del compromiso que adquiere para sí mismo y para con los otros el filósofo al exigir que uno se vuelva el actor de su vida en vez de sufrirla pasiva y servilmente. Las anécdotas que encontramos en Diógenes Laercio no son tan solo una figuración del gesto y del verbo de los cínicos, sino una puesta en situación y un efecto terapéutico -una terapia de choque y chocante- de una filosofía inspirada y provocada por el hombre a la figura de Silene.” Cf. (Gagin, 2014).

⁵ Como antecedentes las referencias de Platón hacia los cínicos son escasas (*Fed.* 59b) y lo que se sabe de sus encuentros ha sido transmitido por autores posteriores como Epicteto, Plutarco, Horacio, Luciano, Diógenes Laercio, Juliano y Dión de Prusa, entre otros. Aristóteles se refiere a ellos de manera ambigua no mencionando un filósofo cínico en concreto, sino aludiendo a la figura de “el Perro” (Cf. *Ret.* 3, 10, 1411a 24). Hegel dijo sobre los cínicos que tenían poquísima filosofía y la que tenían no la desarrollaron en un sistema (1990, p. 99). Y podría seguir citando más comentarios poco afortunados respecto a esta escuela filosófica, como por ejemplo, Teofrasto en *Caracteres (De la desvergüenza VI, 5-10)*. Lo cierto es que desde hace más o menos setenta años, los estudios sobre el cinismo han cobrado bastante fuerza entre los especialistas. G. Scarpat, Léonce Paquet, F. Sayre, D. Dudley, P. Sloterdijk, M. Foucault, G. Gual, M. O. Goulet-Cazé y muchos más, figuran entre los interesados en reivindicar su legado.

interpretar el cinismo como una escuela de poco valor en la que no prospera la razón, que privilegia aspectos como la negación de la teoría, la animalidad y el rechazo de las convenciones civilizadas.

Se pregunta en consecuencia ¿por qué el *aidós* no es un valor central en el cinismo y se opta por su contrario, *anaideia*? ¿Cómo valorar de manera positiva el cinismo de Diógenes y vincularlo a toda la tradición griega que privilegia la razón y la virtud? La respuesta que se propone en este texto es *parresía*, libertad de palabra, franqueza, decirlo todo. Más preciso, la hipótesis que se quiere defender es que el cínico opone al *aidós* su *parresía* por considerar que aquel es aliado del *nómos* –νόμος- y por tanto limita la libertad y la felicidad que sí otorga la vida conforme a la *physis*. *Parresía* vista desde Diógenes el Sinopense no solo como *lo más hermoso de este mundo* (DL VI, 69) sino como aquello que, mostrándose en acto y en palabra, exhorta a la toma de consciencia de un nuevo hombre partícipe de lo natural, sin máscaras, capaz de armonizarse, ejercitarse⁶, prepararse en sintonía con un orden superior, universal: la *physis* es eso propio y ese espacio por excelencia del filósofo *parresiastes* y *kosmopolites* (DL VI, 63).

Metodológicamente, se llevó a cabo una lectura, análisis e interpretación del libro VI de Diógenes Laercio “Vidas y sentencias de los filósofos más ilustres”, texto clave en los estudios sobre el cinismo, así como de otras fuentes antiguas. En el desarrollo conceptual de este texto se procede así: i.) se establece una descripción del *aidós* en la antigüedad griega, especialmente desde su significación en el *Protágoras* de Platón y el *mito de Prometeo*; ii.) se analiza el concepto de *parresía* en su rol crítico y sobre todo como principio central en el cinismo capaz de brindar coherencia a las pretensiones de libertad, cosa que no propicia el *aidós*; iii.) se establece una revaloración positiva del cinismo desde el concepto de *anaideia* entendido como una forma o un lugar común de la *parresía* y, por lo tanto, como una singular manifestación de la libertad filosófica en época helenística.

⁶ La ascesis cínica es un tópico complejo, pues involucra tanto la corporeidad como la espiritualidad. La ascesis cínica es inseparable del esfuerzo (*pónos*) y de la indiferencia. Al respecto, Goulet-Cazé plantea que: “Le terme le plus susceptible de rendre la valeur ἄσκησις dans le contexte cynique serait celui d’«entraînement». [...] Par la suite, un second sens est apparu, parallèlement au premier, celui de «mener à son arètè», «cultiver», «exercer», «entraîner». Cf. (Goulet-Cazé, 2001, p. 11). “El término más probable del valor de ἄσκησις en el contexto cínico es el de «formación». [...] Posteriormente, un segundo sentido aparece paralelo al primero, el de «conducir a su *areté*», «cultivar», «ejercitar», «entrenamiento».” La traducción es mía.

II. El *aidós* en el mito de Prometeo

El *mito de Prometeo* provee una profunda reflexión sobre el papel del pudor y el respeto en la vida humana. Pero si de lo que se trata es de hablar de esos aspectos, juzgo fundamental volver la mirada a la más remota antigüedad griega. *Aidós*⁷, valor moral a la larga indefinible en su acepción originaria, fue en principio una diosa que representaba el pudor y en algunos aspectos la modestia. Walter Otto en su *Teofanía* (2007) ha dedicado un breve acápite a su descripción:

Hay en la lengua griega una palabra cuyo significado es inagotable, porque es el nombre de una diosa y significa todo un mundo divino: Αἰδώς. Se suele traducir por pudor. Pero no es el pudor por algo de lo que deberíamos sentir vergüenza, sino el recato sagrado frente a lo intocable, la delicadeza del corazón y del espíritu, la consideración, el respeto y, en lo sexual, la quietud y pureza de la doncella. Todo esto, y otras cosas emparentadas con ello, son el hechizo de una forma divina que es dos cosas en una: lo venerable y lo que venera, lo puro y el sagrado recato frente a lo puro. Αἰδώς está con los reyes, a quienes se les debe rendir honor; por eso se llaman los venerables αἰδωοῖσι; también con el forastero, que necesita protección y hospitalidad; y con la esposa, a quien corresponde consideración honrosa, como la mujer noble en general (p. 85).

Otto refiere que *aidós* está presente por ejemplo en la obra de Eurípides *Ifigenia en Áulide* (821), donde Aquiles “al verse de improviso frente a una mujer regia, se siente como si se enfrentara con la diosa *Aidós*: «¡Oh Señora *Aidós*!»” (2007, p. 85). Menciona además que en el *Prometeo encadenado* de Esquilo (p. 128 y ss), el coro de las Nereidas se acercan al titán colgado de la roca, venciendo su timidez de doncellas, es decir, representando a *Aidós* no solo como algo puro y templado, sino como la castidad en sí: “«el fragor del hierro ahuyentó de mí a *Aidós*, la de ojos tranquilos»” (p. 128 y ss) Por último, interesante resulta, nos dice W. Otto, constatar que en *Edipo en Colono* de Sófocles (1267) la diosa *Aidós* comparte el trono de Zeus, interviniendo en toda acción. Tenemos aquí una relación muy estrecha no solo con el sentimiento general que inspira la diosa en la cultura griega, sino con el *Protágoras* platónico.

El *Mito de Prometeo* platónico (*Prot.* 320d y ss) propicia no solo un debate histórico entre dos tipos de actitud filosófica aparentemente

⁷ Αἰδώς se encuentra ya en Homero como sentimiento moral, respeto y específicamente como *sense of honour* en *Iliada* XV 561; XV 657; en *Odisea* VIII 172; aparece también como *that which causes shame* “lo que causa vergüenza” en *Iliada* V 787; XVI 422. Cf. (Liddell y Scott, 1996, p. 36).

disociables (cínicos-académicos y cínicos-sofistas), sino que valora de manera positiva el *pudor* que no pregona Diógenes. Una sucinta descripción del mito se indica aquí: cuando nacieron los mortales de la mezcla de tierra y fuego, los dioses ordenaron a Prometeo y a Epimeteo la distribución de las capacidades naturales, su equipamiento. Epimeteo, tras solicitar el trabajo, se encargó de dar las distintas habilidades a los animales: a los pequeños, la velocidad y numerosa descendencia, a los grandes, la fuerza. Debido a la arbitraria repartición de este Titán (pues las habilidades se habían agotado) los mortales perecían por su debilidad ante los otros animales y las dificultades que entraña la vida. Es cuando Prometeo, intentando no solo arreglar el error de su hermano, sino de evitar la desaparición de la raza de hombres, roba el fuego de los dioses para entregárselo a aquéllos, en virtud de su incapacidad para la supervivencia (321c). Fuego que puede aproximarse a dos perspectivas, como elemento contributivo a la habilidad técnica y como su resultado, los objetos o herramientas. Sin embargo, el hombre prometeico continúa muriendo en la confrontación con sus semejantes y con las fieras, pues vivía disperso (322b). Y en este momento Zeus, apiadado de la raza mortal, envía a Hermes para que distribuya el *Aidós* y la *Diké*, sentenciando finalmente una ley: “que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad” (322d).

Está claro que vivir solamente con el saber técnico y las herramientas no es suficiente para la prolongación de la vida humana, sino que la justicia y el sentido del pudor es lo que debe fundamentar toda convivencia. He ahí una transformación del *Aidós* divino al *aidós* político en el *Protágoras*, en la medida en que remite a una consciencia de la concordia ciudadana ante un régimen político fundado en la igualdad (*isonomía*). Si, de acuerdo con Walter Otto, lo venerable descansaba en la divinidad y por extensión el rey, con Protágoras ahora lo venerable es la ley en su acepción de *nómos*. Inversamente, lo que venera, es decir, el sujeto o grupo social que encarna el *aidós*, ha tenido también un cambio en la medida en que respetar una ley significa obedecer no solo a una mayoría, sino a sí mismo. Se debe hacer énfasis en que el mito de Prometeo es una de las dos formas en que Protágoras quiere defenderse frente a Sócrates, a saber, narrando un mito o componiendo un discurso (320c). Y que en el fondo ambas formas argumentativas tienen como objeto justificar y explicar su actividad educativa: la *areté* política.

Desde esta perspectiva, uno de los primeros argumentos del sofista Protágoras para justificar su enseñanza política a Hipócrates⁸ consiste en cimentar no solo los principios de la democracia y la civilización (*isonomía*,

⁸ Recuérdese en qué consiste la *areté* del *sofista* Protágoras: “Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa,

isegoría, eleutheria, aidós y techné), sino para recordar que el *nómos*, la ley, es algo que representa la justicia universal que vale para todos los hombres:

Protágoras contraponen los saberes técnicos al conocimiento moral y a la justicia. (Su distribución entre todos los hombres constituye un supuesto necesario para defender la democracia, es decir, el derecho de todos a decidir sobre lo justo y lo conveniente). Sin sentimiento moral y sin justicia, los hombres se comportarían agresivamente entre sí haciendo imposible la constitución y pervivencia de la *pólis*. (Calvo, 1992, p. 81)

114 Ahora, ni Protágoras ni Sócrates en el resto de la pieza vuelven a mencionar el *aidós*. Pienso que dan por sentado que si hay justicia habrá el sentimiento del pudor, pues sin éste los hombres romperían las relaciones políticas y de amistad. En efecto, parece que el *aidós* es lo que propicia la amistad cívica y personal ¿Podría estarse en simpatía con el otro si no se le respeta sus opiniones y sus acciones? ¿Podría el amigo soportar reiteradamente actos desvergonzados y grotescos de manera indefinida? *Aidós* es, en este sentido, un valor que pone a prueba la libertad ciudadana al diferenciar entre lo público y lo privado. En otras palabras, es lo que promueve que unas acciones se limiten al *oikós*, ámbito de la intimidad, y que al mismo tiempo funcione como un rasgo esencial de la conducta civil. El *nómos*, de hecho, también implica un gesto de respeto si se le comprende en las acepciones de norma y cultura, esto es, como una opinión aceptada por una colectividad. En el fondo, mantiene también la ley, pues se supone que quien comete un delito se avergüenza al reconocer su exceso frente al otro. Luego de esta sucinta descripción, examino la relación entre *parresía* y crítica para posteriormente culminar con la *anaideia* en Diógenes de Sinope.

III. *Parresía* y crítica filosófica

Más allá de la ironía socrática se encuentra la franqueza cínica. No obstante, en Diógenes, ello no resiste a una separación tajante. Más bien, juzgo que debe postularse su dimensión crítica desde la perspectiva de una ironía exacerbada o radical, para con ello estar en disposición de inferir que la actitud del filósofo cínico pretende socavar las máscaras individuales y sociales: “Le cynisme est souvent un moralisme déçu et une extrême ironie [...] Le cynisme n’est autre chose, sous ce rapport, qu’une ironie frénétique et qui s’amuse à choquer les philistins pour le plaisir; c’est le dilettantisme

y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir.” Cf. *Prot.* 319a.

du paradoxe et du scandale.”⁹ (Jankélévitch, 1979, p. 15). Aquí, la diferencia entre la *eironeia*¹⁰ y la *parresía*¹¹ es que la primera es en principio ocultación, doble sentido, disimulo, interrogación, mientras que la segunda es claridad, expresión o acción directa, verdad; ella es respuesta. Pero pese al talante *parrhesiástico* de Diógenes, no logra en realidad huir de la paradoja. ¿Cómo entender el hecho de que Diógenes critique la comunidad cívica y avale la naturaleza al tiempo que vive inmerso en la *pólis*?¹² ¿Cómo entender su proclamación de libertad cuando mendiga para vivir?¹³ Así pues, el

⁹“El cinismo es a menudo moralismo decepcionado y una extrema ironía [...] El cinismo no es otra cosa, a este respecto, que una ironía frenética y divertida para sorprender a los filisteos por la diversión; es el diletantismo de la paradoja y del escándalo.” La traducción es propia.

¹⁰ El término *εἰρωνεία* designa disimulación, ignorancia intencionada para provocar o confundir (*ignorance purposely affected to provoke or confound an antagonist*) como hacía Sócrates. Las referencias en este sentido se hallan en Platón, *Rep.* 337a; *Cra.* 384a; *Symp.* 218d; y en Aristóteles en *EN* 1108a 22; *Pol.* 1275b 27. Cf. (Liddell y Scott, 1996, p. 491).

¹¹ El término *παρρησία* designa *outspokenness* (abiertamente), *frankness* (franqueza), *freedom of speech* (libertad de hablar) y es un privilegio aclamado por los ciudadanos atenienses en la Atenas clásica. Cf. Platón *Ion* 672; *Rep.* 557b; *Isoc.* 8, 14. Aristóteles *EN* 1124b 29 tal como se cita en (Liddell y Scott, 1996, p. 1344).

¹² Se responde alternativamente que con la crítica cínica no se busca suprimir la ciudad, sino su reinención. Ello inicia estimulando otros valores sociales y filosóficos cínicos. En segundo lugar, el pensamiento filosófico y las acciones cínicas necesitan de los otros, se ejerce una relación necesaria, un juego de la alteridad. La filosofía cínica, como cualquier filosofía, es pública.

¹³ Varias consideraciones. Primero, desde su postura de *kýon*, la mendicidad aparece como algo natural en la relación del perro doméstico o callejero con los hombres. El perro posa su mirada en el alimento, mueve la cola y abre sus ojos en señal de necesidad. Puede confirmarse la adhesión del cínico al modo de vida perruno en *DL VI*, 60. Esta es otra manera de *autarkeía* que se identifica con el principio “Usa lo que tengas a la mano”. En el fondo, el perro pide con sus gestos y ladridos, el filósofo cínico, emulándolo, con acciones y palabras. Lo segundo es que la mendicidad es el precio que debe pagar el cínico por el tipo de libertad que ostenta, es el precio por no alienarse en el trabajo convencional, en el *negotium*. La tercera es que, según Diógenes, no hay nada de extraño en ello, puesto que es un medio para vivir “ociosamente” y, además, Platón también lo hace pero “poniendo cerca la cabeza, para que los demás no se enteren”. Cf. *DL VI*, 67. Por último, según *DL VI*, 49: <[Diógenes] Pedía en una ocasión a una estatua y al preguntársele por qué lo hacía, respondió: “Me ejercito en no tener éxito”>. La anécdota referida por Diógenes Laercio quizá provenga de Plutarco (*Sobre la falsa vergüenza* VIII, 531F) y bien podría estar señalando principalmente que el pedir [la mendicidad] es una forma de *askesis*. Más preciso, el acto en sí mismo de solicitar algo a un ente inanimado como una estatua de piedra o bronce no es sino otra manera de entrenarse espiritualmente en la indiferencia (*adiaphoria*). La *askesis* consiste no solo en soportar el rechazo del objeto, sino de quienes están expectantes y le censuran. Se debe recordar que la filosofía cínica pervive en momentos de crisis política, un contexto en que los ciudadanos erigen y respetan divinidades alternativas como *Tyché*. Para un estudio riguroso sobre la ascesis cínica véase: Goulet-Cazé, 2001.

mecanismo de la ironía socrática consiste en fingir a menudo un no saber buscando transformar en particular el *êthos* del interlocutor¹⁴ y, además, es fundamentalmente interrogante. El *parresíastes* de manera análoga es el individuo que, si bien busca esa misma transformación, asume una postura contestataria, valerosa, se muestra encarnando la *sophia*. La *parresía* va un paso más allá de la ironía en la medida en que parece superar el *disimulo* y se aventura a la manifestación plena de la crítica directa y sarcástica.

Por eso, bajo ese ropaje de la dimensión crítica de la *parresía*, con justo motivo toda colectividad requiere de hombres lo suficientemente valerosos no solo para diagnosticar sino denunciar los mecanismos de poder y alienación, que pueden por supuesto tomar diversas formas. Por partida doble, el Perro reivindica la crítica tanto al ciudadano que cree en una cierta concepción de lo bueno y lo mejor anclada en la civilidad, como al *establiment* o comunidad política. Así, el blanco de su diatríblica actividad se dirige fundamentalmente al hombre ignorante de su *patetismo* y a una civilización anquilosada en artificios contrarios a la naturaleza.

En las anécdotas cínicas, encuentro un cúmulo de situaciones en las que un acento moralizador no puede pasar desapercibido. El ladrón, el hombre del poder político, el filósofo inconsecuente, el supersticioso, el comerciante, el afeminado, se erigen en sus objetivos subversivos. Más atento en despertar que en callar, la *parresía* como crítica filosófica apunta siempre a la denuncia de la insensatez y, por extensión, a posibilitar el re-conocimiento propio del otro. La *parresía* es, pues, crítica no solo porque censura sino porque el objeto de su ataque es compensado por la jerarquía moral del *parresíastes*. Esa jerarquía existencial se la otorga a Diógenes lo que parece ser la columna vertebral de su pensamiento y pragmática, los principios de: *vivir conforme a la naturaleza*¹⁵ y *reacuñar la moneda legal vigente*. Por eso, si se ha de

¹⁴ Véase mi monografía: (Vásquez-Gómez, 2010).

¹⁵ Siguiendo los sentidos de *physis* en *Problemas fundamentales de la filosofía antigua* de Olof Gigon (1962), considero en particular dos que podrían aplicarse al cinismo: 1.) *physis* como eso primario no contaminado por la cultura, como aquello que hay que conservar; 2.) *physis* como aquello que uno tiene en potencia, los dotes físicos y espirituales, es en esencia una naturaleza como “disposición a”. En general, vivir de acuerdo con la naturaleza no se entiende solamente como emular al animal y vivir de manera salvaje y primitiva, sino ser capaz de desarrollar eso que efectivamente uno es. Se pregunta a manera de antítesis: ¿acaso no es la cultura natural, puesto que es producto del hombre, un ser natural? La respuesta dependerá de lo que se entienda por cultura, si es como cultivo o como *nómos*. De todas maneras, Michel Onfray resalta la defensa que del cinismo se otorga a la naturaleza y señala: “[los animales] No poseen nada, no sufren de ningún mal, carecen de pasiones inútiles, y manifiestan una impasibilidad y una despreocupación tal que terminaría siendo arrogante si no estuviera acompañada de irisaciones que inspiran respeto. Los animales se encuentran a mitad de camino entre los hombres y los dioses; por lo tanto, ellos ofrecen los medios para que

creer en la anécdota cínica de la lámpara, cuando Diógenes deambula por la ciudad en busca de un hombre lo que quiere resaltar es que no existe a sus ojos un individuo que viva conforme a la naturaleza y que, ciertamente, urge hallar un nuevo tipo, dado que los valores cívicos y la libertad de antaño solo es un recuerdo. De ahí que la *parresía* cínica sea la continuación de la libertad por otros medios. En suma, la actitud de Diógenes al respecto consiste en hacer notar que sus conciudadanos se han convertido en seres artificiales, que se conducen merced a convenciones regidas por el *nómos* y no por la *physis*, buscando ser felices.

—Pero, ¿qué es un «hombre»? Diógenes busca en vano un hombre por toda la ciudad, y propone al mismo tiempo un nuevo modelo: el hombre «conforme a la naturaleza», mezcla de animalidad y de divinidad. ¿Es esto ya el «hombre»? (Daraki y Dherbey, 1996, p. 15)

Habría que buscar la orientación del modelo de hombre según el cinismo en el retrato que hace Alcibiades de Sócrates cuando lo compara con un sileno: ¿esta representación de Sócrates cual mitad dios, mitad animal es un indicio del tipo de hombre que el cínico busca con tanto encomio?¹⁶ Quizás sí. Este hombre libre (que vive conforme a la virtud) y al mismo tiempo encarnando el rol de divinidad por sus connotaciones de sátiro (que vive conforme a la naturaleza), tal y como se ve reflejado en el Sócrates de Alcibiades, no deberá apartar de sí la razón (la luz del candil) que servirá de guía en la búsqueda de la felicidad en una *pólis* atiborrada de vicios y artificios:

Si el auténtico hombre es alguien que sigue siendo señor de sus deseos y vive racionalmente, en armonía con la naturaleza, entonces es obvio que el hombre social urbanizado es el que se comporta irracional e inhumanamente. De hecho, necesita la luz del filósofo para orientarse, incluso de día, en el mundo. (Sloterdijk, 1989, p. 219)

Frente a una sociedad que enferma al alma, la ironía de Sócrates y la “filosofía pantomímica” del cínico, no llegan a ser más que “armas” con las

cualquier individuo se haga demiurgo si el proyecto lo seduce. Y hay que decir que cometería un error si se privara de ello, tal como lo muestran los milagros del ascetismo cínico: Estobeo nos cuenta en su *Florilegio* que <una anciana que había llevado todos los días un ternero sobre sus hombros, llegó a cargar un buey sin siquiera darse cuenta...> (Onfray, 2002, p. 67).

¹⁶ En paralelo con el *Banquete* platónico y de una manera afirmativa esta pregunta es respondida por el emperador Juliano al vincular el cinismo con Sócrates. Remito al lector a Juliano. *Disc.* IX 7, 187a 5.

cuales se intenta hacer que el hombre se detenga en su camino obediente y se pregunte a sí mismo sobre la mejor forma de vida que necesita: “[...] [el cínico es] un asceta en el sentido de que se ayudaba a sí mismo a través del distanciamiento e ironización de necesidades [tal Sócrates], cuya satisfacción la mayoría de los hombres pagan con su libertad” (Sloterdijk, 1989, p. 215).

Insisto en ello: esa lámpara de Diógenes es análoga a la razón para orientarse y exhortar a la humanidad. El punto es lo que ella encarna: crítica a la irracionalidad que destruye la vida, crítica a la vanidad de las convenciones, crítica a la vida accesoria y presa de opiniones injustificadas. ¿No se decía a sí mismo Sócrates, según refiere Diógenes Laercio: “¡Cuánto hay que no necesito!”? Efectivamente, Sócrates (así como también Diógenes y los demás cínicos con su *parresía*) ironiza de palabra o acto a quienes se entregan ciegamente a preocupaciones exteriores y, con ello, descuidan el bienestar de su alma.

Diogenes represents the Socratic σοφός with its chief features pushed to extremes. Frugality in him becomes strict ascetism: εἰρωνεία is represented by παρρησία: σωφροσύνη by ἀναίδεια. The Socratic disregard of the opinions of the mob becomes the Cynic ἀναίδεια. Like Socrates, Diogenes contrasted the skill of the craftsman with the haphazard conduct of the other human affairs; like Socrates, again, his mission was to exhort people not to care for money and moneymaking but for their own souls (Dudley, 1937, p. 27).

Ahora bien, el mecanismo de la *parresía* como crítica en Diógenes se descubre, según Foucault¹⁷, bajo la forma exterior de una relación de inferioridad del hablante respecto al interlocutor. Los ejemplos de *parresía* entre Diógenes y Alejandro, Diógenes y Filipo, Diógenes y Perdicas se caracterizan porque no es a primera vista un trato entre iguales, sino, entre

¹⁷ La referencia a Michel Foucault, que si bien no fue un helenista ni un especialista en los estudios sobre la filosofía clásica, se justifica teóricamente por varias razones: 1.) porque en el marco de los estudios críticos contemporáneos, este pensador francés ha dedicado diversos cursos en el *Collège de France* sobre el problema de la *parresía*. Cf. (Foucault, 2004; 2009); 2.) porque en su lectura de la *parresía* ha resaltado el aporte de la escuela cínica como manifestación y práctica del *alethés bios*, del tema de la verdadera vida. Aspecto este importante en lo que, a pesar de su repentina muerte, esbozó en sentido ético como estética de la existencia y que constituye para efectos de este estudio una contribución a la idea según la cual esa desvergüenza cínica, entendida desde la *parresía*, es un punto clave en la valoración positiva del cinismo de Diógenes de Sinope. Cf. (Foucault, 2010). Para una reflexión sobre el estudio de la relación entre el sujeto y la verdad y cómo en Michel Foucault los ejemplos de Sócrates y los cínicos se constituyen en modelos de vida y pensamiento en *alethurgia*, véase: (Rodríguez, 2017, pp. 145-169).

el hombre del poder político, económico y militar versus lo opuesto a todo ello, el hombre que es hegemónico por su *autarkeia* y porque necesita poco para vivir:

La *parresía* es una forma de crítica, tanto hacia otro como hacia uno mismo, pero siempre en una situación en la que el hablante o el que confiesa está en una posición de inferioridad con respecto al interlocutor. El *parresíastes* es siempre menos poderoso que aquel con quien habla. La *parresía* viene de «abajo», como si dijéramos, y está dirigida hacia «arriba». Por eso, un antiguo griego no diría que un profesor o un padre que critica a un niño utiliza la *parresía*. Pero cuando un filósofo critica a un tirano, cuando un ciudadano critica la mayoría, cuando un pupilo critica a su profesor, entonces tales hablantes están utilizando la *parresía* (Foucault, 2004, p. 44).

Por último, la crítica cínica no se dirige expresamente a la singularidad del tirano, sino que a menudo es dirigida contra multitudes o grupos de personas. Foucault denomina esta actitud como “prédica crítica” (Foucault, 2004, p. 157) cuya característica es evitar la exclusión elitista de algunas escuelas y optar por el contacto directo con la masa en su afán pedagógico:

119

Por ejemplo, les gustaba hablar en un teatro, o en un lugar en el que la gente se hubiera reunido para una fiesta, un evento religioso, una competición atlética, etc. [...] La prédica cínica, sin embargo, tenía sus propias características específicas, y es históricamente relevante, dado que hizo posible que temas filosóficos sobre el modo de vida se hicieran populares, esto es, lograran la atención de la gente que permanecía al margen de la élite filosófica. Desde esta perspectiva, la prédica cínica sobre la libertad, la renuncia al lujo, las críticas cínicas a las instituciones políticas y de los códigos de moral existentes, etc., también abrieron el camino para algunos temas cristianos (Foucault, 2004, p. 158)

En definitiva, la crítica cínica está, como se ha visto, anclada a la *parresía* y funciona de manera muy positiva, esto es, buscando despertar las conciencias de los demás, buscando transformar sus vidas. En su rol de *parresíastes* y sátiro, Diógenes insiste propiciar el examen de sí y de los otros pese a no recibir el beneplácito de la mayoría.

IV. La *anaideia* como lugar común de la *parresía*¹⁸ cínica

¿Por qué el αἰδώς no es un valor central en el cinismo y se opta por su contrario, ἀναίδεια? ¿Se puede valorar positivamente la conducta impúdica de Diógenes? ¿Cuáles serían los supuestos implicados? Para responder traigo a colación en primer lugar la masturbación pública de Diógenes, la cual se corresponde con una notable analogía: ojalá frotarse el vientre permitiera calmar el hambre, tal y como la masturbación calma el deseo natural de sexo (DL VI 46; 69). A propósito de lo anterior diversos aspectos están implicados: a.) una dimensión estética del gesto (espontáneo, grotesco, desnudo); b.) una transgresión a los valores sociales al promulgar el problema de lo público y lo privado; c.) una reinterpretación del principio “conócete a ti mismo” que se entendería como “reconoce que eres capaz de sobrepasar los límites que impone la vida ordinaria al considerar la divinidad y la naturaleza como modelos de virtud”. En todos los casos es posible postular que el cínico resalta la *anaideia* por encima del *aidós*, debido a que el pudor como valor social es inferior a la naturaleza biológica espontánea e intrínseca del hombre. Si él es un *kosmopolitēs* no es tanto porque sea capaz de vivir en cualquier espacio ni bajo cualquier sistema normativo, sino porque se inscribe en un *kanon* superior en donde la naturaleza sirve de ámbito, de base, para la auténtica libertad.

Desde este punto de vista, la masturbación pública de Diógenes invita a reflexionar en una suerte de *estética*¹⁹ que privilegia la desnudez de un cuerpo que, debido al malestar y escándalo social que suscita, toma la figura de una fealdad por sus consecuencias morales. Al permitirse el descaro de exhibir su necesidad y calmarla, el cínico se convierte en un arquetipo estético cuyos gestos producen emociones violentas: rechazo, culpa y, en raros casos, admiración en los demás. Sobre esto Umberto Eco (2013) ha insinuado en su *Historia de la fealdad*:

Se preguntaba Montaigne (*Ensayos*, III, V): «¿Qué le ha hecho al hombre el acto sexual, tan natural, necesario y legítimo, para no atreverse a hablar de él sin vergüenza y para excluirlo de las conversaciones serias y ordenadas? Pronunciamos con osadía “matar”, “robar”, “traicionar”, y en cambio, ¿por qué nos referimos a lo otro siempre entre dientes?». En efecto, el ser humano siempre se ha encontrado incómodo (al menos la sociedad occidental) ante todo lo que se refiere a los excrementos y al sexo. Nos produ-

¹⁸ Para un estudio sobre las manifestaciones de la *parresía* en la democracia griega y la recepción de ésta en el *éthos* cínico, véase mi artículo: Vásquez-Gómez (2014, pp. 65-75).

¹⁹ Entiendo y uso aquí el sentido etimológico de *aisthesis* como sensación o sensibilidad, producida tanto por las acciones como por las réplicas de palabra. Claro está, una reflexión sobre lo bello y lo feo no puede pasar desapercibido en los gestos cínicos.

cen repugnancia [...]. Esta incomodidad se ha expresado a través del pudor, o sea, del instinto o el deber de abstenerse, de exhibir y referirse a ciertas partes del cuerpo, a ciertas actividades.” (Eco, 2013, p.131).

El conflicto entre los actos impúdicos, los juicios y los comportamientos morales llegan al extremo en *sociedades en las que domina un fuerte sentido del pudor* (Eco, 2013, p.131). Es curioso en todo caso que, debido a diversos factores (religiosos, intelectuales y sociales), Grecia no era del todo un espacio ajeno a manifestaciones de esta índole: “[...] la representación de los genitales no parecía repugnante sino que más bien contribuía a poner en evidencia la belleza de un cuerpo” (Eco, 2013, p.131). Sin embargo, una mezcla de desagrado y, por extensión, de escándalo social convierte a la somática cínica en una extrañeza en la que, por tratarse de un filósofo, la virtud y la transgresión conviven de la manera más cruda. No debe olvidarse que en su *Politeia*, según anota Diógenes Laercio (VI, 72-73), Diógenes el Perro favorecía prácticas como el canibalismo, alegando que era algo natural y usual en otras culturas²⁰. De manera que su impudor se justifica desde un cierto relativismo cultural. No es la *diké* política ni el *aidós* prometeico los que garantizan el buen *daimôn* de los hombres, sino la práctica de una auténtica libertad. En esa medida, dos principios sobresalen de tal actitud: “reacuñar la moneda legal vigente” y la “indiferencia”.

El *paracharatein to nomisma* invita a postular una ética de la transgresión en la que prevalece la necesidad de invertir el sentido habitual dado a las creencias y juicios de valor sobre las cosas. Este *slogan* está en la base de toda la franqueza cínica en virtud de que promueve la posición activa del filósofo de cara a desenmascarar valores accesorios. Esta actitud, por supuesto, no está exenta de riesgo²¹. De hecho, el principio de la *reacuñación de la moneda* es en muchos casos portador de “efectos” sugestivos y, por extensión, *escandalosos* en los espectadores: de ahí que la *adiaphoria* cínica

²⁰ El pasaje reza así: “Añadía: «Las mujeres deben ser comunes», sin mencionar siquiera el matrimonio, sino «que conviviera el que convencia a una con la convencida. Y por lo mismo también deben ser comunes los hijos». Y que «no es nada impropio tomar algo de un templo o degustar cualquier animal. Ni tampoco es impuro comer trozos de carne humana, como se pone de manifiesto por los pueblos extranjeros...»” Cf. *DL VI 72-73*.

²¹ Uno de los elementos fundamentales de la actitud *parrhesiástica* es asumir el riesgo por lo que se dice y se hace siempre y cuando se reconozca en ello una acción valerosa y franca porque se constituye como una prueba de que se dice la verdad. Foucault escribe en *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (2004) lo siguiente: “El juego *parrhesiástico* se manifiesta cuando se corre el riesgo de morir por decir la verdad en lugar de descansar en la seguridad de una vida en la que la verdad permanece silenciada. Por supuesto, la amenaza de la muerte viene del otro y, por tanto, requiere una relación con él. El *parresíastes* prefiere ser alguien que dice la verdad antes que un ser humano que es falso consigo mismo.” (Foucault, 2004, p. 42).

no pueda más que ser una consecuencia necesaria si se espera ser realmente soberano y consecuente éticamente. Se convierte incluso en actitud de quien, rechazando la *doxa*, ostenta una vida ascética. Más todavía, se es indiferente contra todo aquello que enturbia los elementos centrales del *êthos* cínico: *autarkeia*, *pónos*, *andreía*, *apatheía* y también su resultado: la felicidad.

Nuestro malestar ante el gesto cínico de masturbarse, de optar por el *descaro*, debería menguarse considerándole como la manifestación de una filosofía somática empeñada en enseñar mediante el ejemplo de su propio cuerpo²². ¿En qué consiste dicha propedéutica? i.) en que exteriorizar las necesidades fisiológicas es tanto una forma de encarnar la realidad material intrínseca del hombre como un ejercicio de adaptación ante los avatares del azar mediado por la indiferencia. Sobre esto, al preguntársele a Diógenes qué había sacado de la filosofía, respondió: “Si no otra cosa, al menos estar preparado ante cualquier contingencia” (*DL VI*, 63); ii.) en que la práctica de la virtud cínica asume lo *des-oculto* menos desde una perspectiva teórico-metafísica que como una evidencia concreta y sugestiva del gesto en su irreductible naturalidad; iii.) en que si el ciudadano griego ha apropiado lo sagrado, el *Aidós*, como un arquetipo de conducción moral y de civilidad, no hay razón para no aceptar y revalorizar la otra *cara de la moneda* presente en el sentir griego, esto es, aquello que se representa en los cultos de Deméter, Afrodita²³, Pan, Príapo y Dionisos. Sobre esto último, en efecto, las fiestas religiosas de Grecia como las *Bacantes* o las *Tesmoforias* evocan no solo la *vida del carnaval* en la que asoman simultáneamente la libertad, la igualdad, la abundancia, la sucesión, la renovación, el nacimiento y la muerte (Bajtín, 1987, p. 276), sino el lado primitivo, instintivo y fecundo de la tierra y de mujeres y hombres. A propósito, Walter Otto explica:

²² La retórica cínica consiste en un uso instrumental del cuerpo, privilegiando la acción, la improvisación y el humor. Cf.: (Branham, 2000, pp. 111-141). Pero también, la exhibición del cuerpo invita a reflexionar sobre el carácter pornográfico. Francisco Umbral en su *Ensayo preliminar* a las *Ars amatoria* de Ovidio, se expresa a favor de una influencia cínica explícita en el poeta latino. Aludiendo a la pornografía como estilo en las *Ars amatoria*, el crítico español ancla esta actitud subversiva en el cinismo clásico: “La pornografía como estilo (que no tiene nada que ver con lo que hoy entenderíamos por estilo pornográfico), sí puede ser una característica, siquiera como amago, común a ambos autores [Ovidio y Apuleyo]. He dicho más arriba que el libertinaje literario se define por un cierto cinismo. Igual puede decirse de la pornografía. La mera descripción o exhibición de objetos o hechos sexuales no es pornográfica si no incluye una connotación de cinismo. Como esa exhibición sexual no es erótica si no incluye una connotación estética, imaginativa, creadora.” (Umbral, 1978, p. 16).

²³ “Solía hacerlo todo en público, tanto lo de Deméter como lo de Afrodita.” Cf. *DL VI* 69. Respecto a los demás dioses o semidioses, quizá su presencia contribuyó en algunos sectores populares a la poca extrañeza respecto a la evidencia del cuerpo desnudo, el sexo y la fecundidad.

Dionisos es de modo principal el dios fragmentado, símbolo de renacimiento e inmortalidad, de la *dynamis*, el brotar continuo de la vida. Dionisos se nos presenta, así, de dos formas: como el que desaparece y retorna, el que muere y renace, la presencia y la ausencia del ahora y del entonces, que tiene en la máscara su signo más subyugador”. (2001, p.146)

En esa dirección, el semidiós Pan es un prototipo de la representación del cuerpo, la fertilidad y la sexualidad masculina. Si bien es difícil tener noticias de alusiones cínicas a esta divinidad, es posible atestiguar que para el contexto helenístico existía una suerte de tolerancia a manifestaciones culturales *pánicas*. En el fondo, volver a él, así como también a Priapo, es importante en la medida en que inauguran una historia de lo fecundo, lo viril, pero también de lo cómico, de lo feo, de lo obsceno, frente a los ideales de belleza como *orden y proporción* aristotélica (*Poe.* 1450b 35). Umberto Eco señala:

Desde la más remota antigüedad, en el culto al falo se han unido las características de la obscenidad, de una cierta fealdad y de una inevitable comicidad. Es representativa de ello una divinidad menor como Priapo (que aparece en el mundo griego y latino en época helenística), dotada de un órgano genital enorme. Priapo simboliza pues el estrecho parentesco que ha existido siempre entre fealdad, obscenidad y comicidad (como puede verse asimismo por los fragmentos de Aristófanes y de la vida de Esopo) (2013, p. 132).

En segundo lugar, Diógenes pone a prueba la distinción entre lo público y lo privado. Al menos en Aristóteles (*Pol.* I 1, 1275a 6; 1, 1275b 12; 5, 1278a 9) el ciudadano es libre y lo define su capacidad para participar y deliberar en los asuntos de la ciudad, mientras que la mujer es principalmente preponderante en el οἶκος, en la casa (*Pol.* I 2, 1252a 1ss; I 12, 1259b y ss). Lo público es aquí asunto de *animales cívicos* (masculinos). Empero, en el cinismo diogénico se altera la dinámica de aquellos espacios de acción del hombre en la medida en que se opta por lo público incluso sin *pólis* concreta; él se adhiere positivamente al κόσμος pero no a la manera de una negación, sino de una adaptación del orden natural respecto a la sociedad que depende de leyes inestables. Sin casa ni patria y, paradójicamente, al interior de la comunidad de hombres pero asumiendo el ropaje de la desvergüenza y la franqueza. Esto implica desde el punto de vista sociopolítico una crítica a los ámbitos normativos en que se dividen la actividad humana. La *anaideia*, desde estas observaciones, no es sino una profunda transgresión al *nómos* que esconde, relegando al espacio privado, las necesidades y satisfacciones

elementales. La desnudez que tanto conflicto ocasiona en el reducido y relativo universo moral de los hombres, se justifica, naturalmente en el *kosmos*.

Este exhibicionismo no es considerado en este estudio, lo reafirmo, de manera negativa, esto es, como afirmación de una patología mental o irracional comportamiento moral, sino como un ejemplo de lucidez filosófica: Diógenes valora tanto la fisiología del cuerpo, su *physica*, y se consagra a la crítica de la cultura mediante una *performance* somática:

Se ha hablado de formas de arte que expresan la armonía perdida (de la que surgen lo sublime o lo trágico, que provocan ansiedad y tensión), la armonía poseída (de la que surgen lo bello y lo gracioso, que provoca serenidad) o bien la armonía perdida y fracasada, que da lugar a lo cómico como pérdida y disminución, o también como mecanización de los comportamientos normales. De modo que podemos reírnos de la persona presuntuosa y arrogante que resbala con una piel de plátano, de los movimientos rígidos de la marioneta, y podemos reírnos con distintas variantes de frustración de las expectativas, con la animalización de los rasgos humanos, con la ineptitud de un chapucero o con muchos juegos de palabras. Estas y otras formas de comicidad juegan con la deformación, pero no necesariamente con la obscenidad. En cambio, comicidad y obscenidad van de la mano cuando nos reímos a espaldas de alguien a quien despreciamos (...) o en el acto liberador realizado contra algo o alguien que nos oprime. En este caso lo cómico-obsceno, cuando el opresor es objeto de risa, representa también una especie de rebelión compensatoria. (Eco, 2013, p. 135).

124

Así pues, esa valorización positiva de la *physica* y el *bíos* viene a decir algo esencial: el hombre es tanto su alma, como su cuerpo: la relación es recíproca y manifiestamente consciente. No hay virtud en el cinismo sin esta verdad:

Diógenes decía que hay dos tipos de prácticas, una anímica y otra física. Y que esta segunda es aquella de acuerdo con la que las continuas imágenes que brotan con el ejercicio de la gimnasia aportan presteza para los actos virtuosos. Pero que la una está incompleta sin la otra, porque la buena disposición y el vigor no se cuentan menos entre las cualidades convenientes tanto para el alma como para el cuerpo. (DL VI 70-71).

En parte, estoy de acuerdo con Donald R. Dudley (1937, p. 29) cuando afirma que: “The counterpart of *παρρησία* in speech is *ἀναίδεια*.” Sentencia que hay que entender en el sentido de una estrecha correspondencia entre

el lenguaje simbólico y el somático: son paralelos e indicadores cínicos. Y aquí esclarezco la tercera justificación, a saber, la relación entre *anaideia* y razón. El gesto cínico de *anaideia* no se remite solamente a los actos, también al modo de expresión lingüística que asume en la diatriba un carácter pedagógico. Esta censura, a menudo, adquiere la imagen del irrespeto en virtud de una ejemplificación de tipo *ad hominen* que culmina con una contestación moral. Con Platón y Diógenes enfrentados ello puede justificarse: “Y en cierta ocasión (Diógenes), cuando se hallaba comiendo higos pasos, se lo encontró (a Platón) y le dijo: «puedes participar». Pero, cuando se puso a cogerlos y a comerlos, le dijo: «Te dije participar, no comértelos»”²⁴ (DL VI, 25). Es frecuente en todo caso que mientras Platón alude a los aspectos de su doctrina, Diógenes le ataca personalmente. Esta “falacia” argumentativa que se observa en la expresión cínica requiere toda la atención, más cuanto que podría tratarse de nuevo, no de un rasgo vulgar, sino de una voluntad de tergiversación de los dogmas y la lógica convencional. El famoso silogismo de Diógenes muestra que frente a esto, para el hombre que busca practicar la virtud, no es el razonamiento como tal lo importante, sino su conclusión: “«Todo es de los dioses. Los sabios son amigos de los dioses. Común es lo de los amigos. Luego todo es de los sabios.»” (DL VI, 37). Por eso, quizá, para efectos de la vida filosófica, Diógenes enseña mediante acciones contundentes y expresiones sentenciosas, breves, directas y hasta cómicas:

«Estar desnudo, dice, es mejor que cualquier vestido de púrpura». «Dormir en el suelo sin cobertor, dice, es el lecho más blando». Y como prueba de cada dicho ofrece su propio arrojito, su imperturbabilidad, su libertad y hasta su brillante y fibroso cuerpecillo. Dice: «Ningún enemigo hay cerca». «Todo está lleno de paz». —¿Cómo es eso Diógenes?— «Fíjate, dice, ¿he recibido acaso algún golpe, he sido herido, he huido de alguien?» Él es un espía como se debe ser. (Epicteto, *Diatr.* I 24, 6-9)

La *anaideia* es un lugar común de la *parresía* de Diógenes, más cuanto que es la naturaleza la que, arquetipo de autosuficiencia, le demuestra que su elección de vida es la de ser libre:

²⁴Martin García (2008) señala en *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca* sobre esto que: “Por el modo de plantear y resolver Diógenes la invitación, la crítica va dirigida al contraste entre la teoría platónica de la participación de las cosas reales de las ideas y su supuesta glotonería, practicada en sus diversas estancias en Siracusa con los tiranos Dioniso I y II. Ambos aspectos eran censurables para Diógenes.” Cf. (García, 2008, p. 238).

La filosofía cínica es únicamente una elección de vida, la elección de la libertad, o de la total independencia (*autarkeía*) con respecto a las necesidades inútiles, el rechazo del lujo y de la vanidad (*thupos*). [...] El cínico elige su estilo de vida porque considera que el estado de naturaleza (*physis*), tal cual se puede reconocer en el comportamiento del animal o del niño, es superior a las convenciones de la civilización (*nómos*). (Hadot, 1998, p.124 y ss)

126 En conclusión, los actos y expresiones irrespetuosas o desvergonzadas cínicas solo remiten a la presentación de los aspectos naturales que la sociedad impugna, cuestionando lo que se tiene por privado y postulándolo como un signo de libertad. Nunca son producto del vicio, la adulación o la incontinencia, sino de una razón que ejerce desde la *praxis* un conocimiento de lo que uno es y puede llegar a ser. Si he de entender el vínculo entre *anaideia* y *parresía* solo será a partir de la comprensión de lo que parece ser más importante para Diógenes, la naturaleza y la virtud que se sigue de ella. El paso de la desvergüenza a la franqueza, o mejor aún, la estrecha correspondencia, se da precisamente cuando se invierte el orden habitual que admite la moral griega: no es dios-hombre-animal, sino dios-animal-hombre. De manera que, en lo que toca a la *autarkeía*, las dos primeras categorías sobrepasan con mucho al ser humano, presa de sus pasiones, temores y leyes. Esta renovación de la concepción de lo moral por parte de un Diógenes viene dada, en suma, por el reconocimiento de dos componentes supremos y estables en el hombre, naturaleza y razón, al brindar un estatus a cada uno sin sucumbir a las normas relativas de la cultura. Esto, por supuesto, recordando los conflictos espirituales que entrañó en los griegos la hegemonía de la monarquía en época helenística. Por último, el emperador Juliano, siglos más tarde, habría de ver en el cinismo no una filosofía deshonorosa, sino rival de las mejores (*Disc. IX, 182c*). Y sentencia que:

En todo caso, el <conócete a ti mismo> lo sitúan como el punto capital de su filosofía, y no solo por los escritos que han publicado sobre este tema podrías convencerte, sino, si te parece, mucho más aún por el objetivo de su filosofía; pues pusieron como objetivo el vivir de acuerdo con la naturaleza, lo que no puede alcanzar el que desconozca quién y cómo es por naturaleza; pues el que desconoce quién es no sabrá, naturalmente, qué es lo que le conviene hacer, lo mismo que el que desconoce el hierro tampoco sabrá si tiene la propiedad de cortar o no, ni qué es lo que necesita para que pueda llevar a cabo su cometido propio; pero es un hecho que la filosofía es una, y todos, por así decirlo, tienden a un único fin y a él llegan por diversos caminos, sin que sea necesario añadir más por el momento (*Disc. IX, 186a*).

Referencias bibliográficas

- Aristóteles [Pol.] (1997). *Política*. Madrid, España: Planeta de-Agostini.
- Aristóteles [Ret.] (2000). *Retórica*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Aristóteles [Poe.] (1974). *Poética*. Madrid, España: Gredos.
- Bajtín, M. (1987). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid, España: Alianza.
- Branham, B. (2000). Invalidar la moneda en curso: la retórica de Diógenes y la invención del cinismo. En R. B. Branham y M.-O. Goulet-Cazé (Eds.), *Los cínicos* (pp. 111-141). Barcelona, España: Seix Barral.
- Calvo, T. (1992). *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*. Madrid, España: Editorial Cincel.
- Daraki, M., y Dherbey R. G. (1996). *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. Madrid, España: Akal.
- Dudley, R. (1937). *A history of cynicism*. Londres, Inglaterra: Methuen & co.
- Eco, U. (2013). *Historia de la fealdad*. Barcelona, España: Debolsillo.
- Epicteto [Diatr.] (1993). *Disertaciones por Arriano*. Madrid, España: Gredos.
- Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona, España: Paidós.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Gagin, F. (2014). ¿Es la contracultura cínica una negación de las bellas artes? Una provocación moderna cara al filósofo-artista. *Eidos*, (20), 247-270. doi: 10.14482/eidos.20.5914
- García, M. J. (2008). *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. (Vol I), Madrid, España: Ediciones Akal.
- Gigon, O. (1962). *Problemas fundamentales de la filosofía antigua*. Buenos Aires, Argentina: Compañía General Fabril.
- Goulet-Cazé, M-O. (2001). *L'ascèse cynique*. Paris, Francia: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Gual, G. C. (2009). *La secta del perro*. Madrid, España: Alianza.
- Hadot, P. (1998). ¿Qué es la filosofía antigua? México, D. F., México: FCE.
- Hegel, G. W. F. (1990). *Introducción a la historia de la filosofía*. Madrid, España: Aguilar.
- Jankélévitch, V. (1979). *L'ironie*. París, Francia: Flammarion.
- Juliano [Disc.] (1982). *Discursos IX (Contra los cínicos incultos)*. Madrid, España: Gredos.
- Laercio, D. [DL] (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Liddell, H. y Scott, R. (1996). *Greek-English Lexicon*. (9a. ed.). Oxford, Inglaterra: Clarendon Press.
- Onfray, M. (2002). *Cinismos*. Barcelona, España: Paidós.
- Otto, W. (2001) *Dioniso. Mito y culto*. Madrid, España: Siruela.
- Otto, W. (2007). *Teofanía*. Madrid, España: Sexto Piso.

- Ovidio (1978). *Arte de amar*. Madrid, España: Gredos.
- Platón [Prot.] (1982). *Diálogos I (Protágoras)*. Madrid, España: Gredos.
- Platón [Fed.] (1988). *Diálogos II (Fedón)*. Madrid, España: Gredos.
- Plutarco [*Sobre la falsa vergüenza*] (1996). *Obras morales y de costumbres* (libro VIII). Madrid, España: Gredos.
- Rodríguez, A. (2017). Foucault, las alethurgias. *Praxis Filosófica*, (45), 145-169. doi: 10.25100/pfilosofica.v0i45.6058
- Sloterdijk, P. (1989). *Crítica de la razón cínica I*. Madrid, España: Taurus.
- Teofrasto (1988) *Caracteres* (De la desvergüenza). Madrid, España: Gredos.
- Umbral, F. (1978) Ensayo preliminar. En Ovidio (Autor), *El arte de amar*. Barcelona, España: Círculo de lectores.
- Vásquez-Gómez, V. H. (2010). *La ironía socrática como apertura al êthos filosófico* (tesis de pregrado). Universidad del Valle, Cali, Colombia.
- Vásquez-Gómez, V. H. (2014). Parrhesia: Entre ley y filosofía. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 12(1), 65-75. doi: 10.21500/22563202.46