

FILOSOFÍA, HISTORIA DE LA FILOSOFÍA Y ORÍGENES DEL
PENSAMIENTO CÍNICO EN *VIDAS Y OPINIONES DE LOS*
FILÓSOFOS ILUSTRES DE DIÓGENES LAERCIO

Tesis Doctoral

AUTOR: Daniel Pons Olivares

DIRECTOR: Francesc Casadesús Bordoy

Departament de Filosofia i Treball Social

Universitat de les Illes Balears

20 de marzo de 2013

ÍNDICE

PREFACIO.....	7
INTRODUCCIÓN GENERAL (VERSIÓN CASTELLANA).....	3
INTRODUCTION GENERALE (VERSION FRANÇAISE).....	9
I. VALORACIÓN INICIAL DE DIÓGENES LAERCIO	15
1. Introducción.....	15
2. Punto de partida de la crítica actual. Breve estado de la cuestión	18
2.1. Las ‘ <i>Vidas</i> ’ laercianas: ¿biografía o historiografía filosófica?	29
2.2. La obra en su tiempo y otras consideraciones acerca de su naturaleza	35
3. El valor de la anécdota- <i>χρεια</i>	50
3.1. Testimonios de la Comedia	58
3.2. A propósito de la tesis de Sergi Grau (2009)	63
3.2.1. Grau ante la cuestión de la anécdota en la Biografía griega	68
3.3. El valor de la anécdota en Diógenes Laercio	72
3.3.1. Filosofía y anécdota en ‘ <i>Vida de Sócrates</i> ’: D.L. II 18-47	74
3.3.1.1. Platón y otras fuentes del Sócrates de Diógenes Laercio	85
3.3.1.1.1. Los contenidos de la filosofía platónica en D.L. III.....	89
4. Conclusiones	93
4.1. <i>Vidas y opiniones de los filósofos ilustres</i> : una historia de la filosofía	96
II. PERSPECTIVA FILOSÓFICA EN EL ESTUDIO DE DIÓGENES LAERCIO	109
1. Introducción.....	109
2. Personalidad filosófica de Diógenes Laercio.....	116
2.1. Relevancia de las expresiones personales de Diógenes Laercio	120
3. La imagen heredada y particularidades de las ‘ <i>Vidas</i> ’ laercianas	131
3.1. Sabiduría, filosofía y pueblos bárbaros. Filosofía vs. mistificación	132
3.2. Sabios y filósofos griegos	138

3.3. El filósofo frente a la religión y ante la muerte	144
4. Para qué sirve la filosofía y el carácter filosófico que de ello se deriva.....	158
4.1. La utilidad de los sabios y la utilidad de la filosofía	163
5. Διαδοχαί και αἴρεσις. Para una comprensión de Diógenes Laercio	169
5.1. Menipo y Zenón de Citio. El criterio de inclusión escolar	176
5.2. Concepción laerciana de la αἴρεσις filosófica	181
5.2. Comentario final a la tesis de Gugliermi	190
6. Filosofía y discurso filosófico en el Libro VII de Diógenes Laercio	192
6.1. El fin de la filosofía para los estoicos en Diógenes Laercio	200
7. Conclusiones	203
7.1. La ética como núcleo esencial de la filosofía en Diógenes Laercio	208
III. LA FILOSOFÍA CÍNICA DESDE LA PERSPECTIVA DE INTERPRETACIÓN DE DIÓGENES LAERCIO	213
1. Introducción.....	213
2. Apreciación común del cinismo antiguo en la modernidad.....	218
3. De la connotación de los procesos fisiológicos a la filosofía cínica	222
3.1. Del pedo, la orina y el esputo	222
3.2. Del sexo, el género y el matrimonio	224
3.2.1. Pagar y cobrar a cambio de sexo	228
3.3. Del cuidado del cuerpo	231
4. La filosofía cínica. Una exposición general a partir de Diógenes Laercio.....	234
4.1. Introducción a la filosofía cínica	235
4.2. Orígenes y sentidos del término <i>cínico</i>	238
4.3. Una filosofía de la acción frente al discurso y la especulación	242
4.4. La naturaleza cínica o la fuerza de Heracles	246
4.5. Φιλαργυρία y libertad	251
4.5.1. La propiedad privada en la filosofía cínica	254
4.5.2. Libertad frente a esclavitud	257
4.5.3. Φιλαργυρία, propiedad y libertad cínicas. El caso de Crates.....	262

4.6. Κατὰ φύσιν / κατὰ κόσμον: el cosmopolitismo cínico	265
4.6.1. Correspondencia entre individualismo y cosmopolitismo cínicos.....	273
4.6.2. De la ley y la costumbre: la débil posición del νόμος.....	276
4.7. La formación de un ἔθος o carácter propio: παραχαράσσω τὸ νόμισμα	282
4.7.1. Los cínicos sobre la educación y frente la <i>paideia</i> griega.....	285
4.8. Cinismo y civismo cínicos: hacia una restitución de los términos	288
IV. ANTÍSTENES DE ATENAS. DE SÓCRATES Y LA SOFÍSTICA A LA PRÁCTICA FILOSÓFICA DEL CINISMO	293
1. Introducción.....	293
2. Contenidos y dificultades para la reconstrucción del pensamiento de Antístenes	294
3. Los estudios sobre teoría del lenguaje de Antístenes.....	299
4. Hacia una teoría del conocimiento y la racionalidad: del <i>logos</i> y al <i>nous</i>	306
5. De la retórica sofística a una ética de la verdad natural de las cosas.....	311
5.1. La comprensión noética del ejemplo de virtud. Homero, Heracles y Sócrates	312
5.2. Polis e individuo. El mal ejemplo de la costumbre ciudadana en el inicio de la filosofía cínica	316
6. En busca de un intelectualismo ético antisténico	320
6.1. Dificultades de la definición inicial de un intelectualismo ético socrático	321
6.2. La posibilidad y la dificultad de un intelectualismo ético antisténico	324
6.3. Una relación de dependencia entre la ética y la inteligencia, la virtud y el conocimiento, en la filosofía de Antístenes	327
6.4. La definición de un intelectualismo ético antisténico	335
7. De la experiencia socrática a una ética de vida cínica. Contrastes con Platón	340
CONCLUSIONES GENERALES (VERSIÓN CASTELLANA).....	346
CONCLUSIONS GENERALES (VERSION FRANÇAISE).....	354

APÉNDICE 1. FORMAS DE AFRONTAR UN TEXTO ANTIGUO.....	363
i. Crítica filológica y estudio filosófico.....	363
ii. Otras distinciones	367
iii. Cómo interpretar una obra de compilación.....	369
APÉNDICE 2. DIÓGENES EL CÍNICO	375
i. Orígenes.....	375
ii. Relación con Antístenes	376
iii. Acerca de los contenidos de su filosofía.....	378
APÉNDICE 3. UN SILOGISMO SOBRE LA URBANIDAD	381
APÉNDICE 4. LOS PRIMEROS FILÓSOFOS CÍNICOS FRENTE A LAS CREENCIAS RELIGIOSAS Y UN PROVERBIO PITAGÓRICO	383
APÉNDICE 5. QUÉ UNE A CÍNICOS Y ESTOICOS. EN TORNO A UN TÓPICO HISTORIOGRÁFICO	390
BIBLIOGRAFÍA	403

PREFACIO

Desde que en enero de 2008 defendiera mi memoria de investigación para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados en Filosofía muchas cosas han cambiado, comenzando por el advenimiento de una crisis económica sin precedentes que se alarga, afectando a prácticamente todos los ámbitos de la vida pública y obligando a replantearse también muchos aspectos de la vida privada.

En este contexto que nos ha tocado vivir es, cuando menos, curiosa la extraña actividad que he llevado a cabo durante los últimos años, después de decidirme a continuar con mis estudios realizando un doctorado de investigación. De hecho, sería legítimo que alguien se preguntara acerca de lo oportuno de dedicar tanto esfuerzo personal en tiempos de incertidumbre generalizada a una empresa parecida, es decir, a la composición de una tesis doctoral en un ámbito, además, tan específico y aparentemente poco productivo como es la Filosofía Griega.

En primer lugar, hay que decir que nada de ello habría sido posible sin el inestimable soporte que me ha ofrecido disfrutar de una beca Predoctoral de Formación de Personal Investigador de la Comunidad Autónoma de las Islas Baleares entre los años 2006 y 2010. Un auténtico lujo para cualquiera que tenga la intención de dedicarse a estos asuntos, de manera que, ante todo, quiero expresar mi más sincero agradecimiento al Govern de les Illes Balears y, en concreto, a la Conselleria d'Innovació, Interior i Justícia por la oportunidad que me han brindado durante estos cuatro años de beca.

Precisamente a raíz de la concesión de la beca predoctoral tuve la oportunidad de participar, también entre los cursos 2006 y 2010, de la dinámica de trabajo del equipo de investigación HUM2005-07398/FISO del Ministerio de Educación y Ciencia del gobierno español: «Edición, con traducción, estudios y notas de *Vida y doctrina de los filósofos ilustres*, de Diógenes Laercio», del cual el Dr. Francesc Casadesús, director de la presente tesis doctoral, ha sido investigador principal. Esta experiencia me ha facilitado a lo largo de estos años prestar atención a distintas variantes de traducción del texto griego de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* y, por tanto, me ha ayudado a

profundizar mejor en una condición indispensable para asegurar la fiabilidad del trabajo realizado: la lectura detenida y completa de la obra de Diógenes Laercio.

Las reuniones de trabajo mantenidas con el equipo de investigación han propiciado, además, un espacio idóneo para contrastar periódicamente los resultados parciales de mi trabajo. Junto con ello, he de agradecer a cada uno de los miembros del equipo de investigación que me hayan permitido formar parte de este precioso proyecto, puesto que sólo de esta forma me ha sido posible casar mis propias inquietudes con un objeto de investigación de interés para el ámbito académico. Durante el proceso de composición de la tesis, quiero reconocer con emoción tanto el trato y el apoyo recibidos por parte de todos los miembros del equipo como su calidad humana, echando en falta, en especial, a Santiago Escudero.

Por estos motivos, me es especialmente grato indicar que los pasajes literales de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* que se reproducen en castellano en el documento de la tesis corresponden, en general, a la traducción aún inédita del texto de Diógenes Laercio realizada por este mismo equipo de investigación ministerial HUM2005-07398/FISO.

También es necesario recordar la impagable ayuda recibida durante mis estancias en el Centre Jean Pépin, UPR 76 del CNRS de París. De mi tiempo allí cabe destacar, entre otros casos y amigos, el adorable trato recibido por parte de las responsables de la biblioteca y servicios del Institut des Traditions Textuelles – FR33, así como la disposición de Tiziano Dorandi, quien me ofreció amablemente en diversas ocasiones parte de su valioso tiempo y me permitió conocer de primera mano su trabajo de edición del texto griego completo de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.

Más remarcables aún, si cabe, han sido las orientaciones que he recibido hasta hoy mismo por parte de mi tutora de investigación en el centro parisino, la reconocida experta tanto en la obra de Diógenes Laercio como en la filosofía cínica Marie-Odile Goulet-Cazé, junto con su marido, director del *Dictionnaire des philosophes antiques*, Richard Goulet, cuyas atenciones hacia mí han sobrepasado, con cariño, lo estrictamente académico. La acogida que he recibido de ellos en todo momento, y en

los distintos ámbitos del desarrollo de mi proceso investigador, han hecho posible, sin duda alguna, que esta tesis vea la luz ahora.

Lo que han padecido por mí durante este tiempo mis familiares y amigos más cercanos sólo lo saben ellos y no puedo más que estarles profundamente agradecido por el trabajado seguimiento que han hecho de mi proceso y por haber contenido tantas veces su ilusión y su preocupación para no interferir en mis decisiones y en la, en ocasiones, la exigente susceptibilidad de mi carácter.

Finalmente, no me queda más que reservar mi último y más destacado reconocimiento en el feliz cumplimiento del proyecto de tesis a un pequeño grupo de personas que me han acompañado en todos y cada uno de los vaivenes y detalles, desde los más pequeños, de mi andadura. Me refiero, en primer lugar, a Francesc Casadesús, director y guía constante, no sólo de mi tesis, y, con él, a mis compañeros Antoni Bordoy, Catalina Aparicio y Raúl Genovés. Muchos de los momentos de dicha y de dificultad que hemos vivido juntos desde hace años han tenido acogida en la intimidad de un despacho de poco más de 10 m² al que, sin embargo, nunca le ha faltado la luz necesaria para demostrar que el espacio no lo determinan las paredes ni los límites físicos de ningún tipo, sino la actitud de correspondencia mutua, la calidez, la voluntad y el trabajo compartidos.

Con todos ellos y gracias a ellos, sin duda, he progresado también en muchos aspectos de mi vida y de mi propia personalidad durante el desarrollo de mi investigación, y este ha sido precisamente el motivo que ha hecho finalmente valioso y oportuno el esfuerzo realizado –especialmente en tiempos de crisis– y por el que me siento enormemente afortunado. En efecto, es mi opinión que lo que en el marco de otros estudios puede ofrecerse tan sólo como una opción, en el caso de la investigación filosófica debería ser considerado una exigencia ética. Me refiero al doble camino de tesis que creo haber emprendido durante estos años: el primero, el de los contenidos de investigación de la obra de Diógenes Laercio que aquí presento, y el segundo, el que corresponde a mi propio proceso de investigación sobre mí mismo.

Así pues, durante este tiempo he gozado de un privilegio, pero también un costoso arresto que, pese a la dificultad de los tiempos que nos tocan vivir, o precisamente por ello, espero que otros muchos aún después de mí tengan la oportunidad de afrontar, pues haberme embarcado en la composición de mi tesis doctoral ha obrado en mí una transformación por la que creo que puedo considerarme ahora mejor persona, después del viaje de descubrimiento que he realizado en torno al estudio de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio.

Palma de Mallorca, 20 de marzo de 2013

INTRODUCCIÓN GENERAL (versión castellana)

«Un movimiento de retorno a la concepción antigua (de la filosofía) ha ido produciéndose desde finales de la Edad Media. Pero el modelo escolástico, los condicionantes y los hábitos de la vida universitaria, y en especial esa autosatisfacción del discurso teórico al que me he referido, continúan desgraciadamente frenando tal renacimiento»¹

Vidas y opiniones de los filósofos ilustres constituye un fenómeno literario amado por algunos y despreciado por otros, sobre todo, en este último caso, desde la ciencia moderna. Aun cuando en los últimos años parece que ha habido un resurgimiento del interés por la obra desde el ámbito de la Filología y la traducción, lo cierto es que después de casi 150 años de estudios laercianos sigue habiendo cuestiones fundamentales sin resolver en torno a *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Éstas son al menos cinco:

- a. En primer lugar, la identidad del autor, del cual nada sabemos realmente y sólo somos capaces de inferir suposiciones a través de su nombre y los pocos indicios que encontramos en el propio texto.
- b. Junto con la identidad del autor, nos encontramos ante otro serio problema de datación. En general, por medio de algunas referencias internas y las escasas citas externas que conocemos de la obra, se calcula que *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* pudo ser escrita en torno al siglo III d.C., si bien esto no deja de ser una aproximación.
- c. A su vez, ni siquiera hay un claro acuerdo en cuanto a una definición de la naturaleza específica de la obra. Sin duda, ésta tiene un carácter peculiar, como también otros trabajos de la Antigüedad de difícil clasificación, y se encuentra entre la Biografía, la Doxografía, la Historia, el encomio e incluso el chismorreo, sin llegar a formar parte, de modo exclusivo, de ninguna de estas categorías.

¹ Hadot 2006, 313 [1993, 376].

- d. En cuanto a la filiación personal del autor, tal y como se refleja en su obra, distintas hipótesis lo han podido tildar de epicúreo, escéptico e incluso afín a la doctrina platónica, tanto como de simple erudito o biógrafo de corte aristotélico y, los más atrevidos, de mero copista y/o copión y torpe autor de epigramas. Así pues, de nuevo, hasta el momento es muy poco o nada lo que podemos decir a ciencia cierta sobre esto.
- e. Por último, se duda también del valor y la fiabilidad histórica y filológica de los contenidos de la obra, razón principal por la que es muchas veces objeto de desprecio. Cuando es posible establecer el origen y hacer el seguimiento histórico de un testimonio resulta más o menos sencillo, aunque puede que laborioso, evaluar su autenticidad. Sin embargo, el estudio de la fiabilidad historiográfica de la mayor parte de los pasajes de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* se encuentra limitado por la dependencia que acusa la investigación de la información que aporta el propio Diógenes Laercio, de modo que en muchos casos se cierra un círculo prácticamente imposible de resolver para el escrutinio de la veracidad histórica de los testimonios.

Ante esta situación, se podría pensar que Diógenes Laercio es terreno abonado para los filósofos o historiadores de la filosofía, ya que, como sabemos, los que nos dedicamos a este ámbito en particular, solemos ser también los menos metódicos o rigurosos de entre los que nos interesamos por el mundo antiguo. Sin embargo, Diógenes Laercio ha sido menospreciado como autor tanto por filólogos e historiadores del mundo antiguo como por filósofos o, mejor dicho, historiadores de la filosofía. El desprecio de muchos filólogos e historiadores es habitualmente directo y manifiesto; el de los historiadores de la filosofía, por el contrario, suele ser indirecto, por mero desdén, pues hasta el momento *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* no ha sido objeto de estudio riguroso desde este ámbito de investigación. En general, parece que los investigadores de la filosofía conceden que corresponde a la filología y la historiografía determinar la entidad y el valor general de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.

Con todo, la postura de los expertos frente a Diógenes Laercio acusa necesariamente cierta ambivalencia, pues se debate entre la sospecha hacia lo que observan como una

colección de fragmentos de muy difícil escrutinio historiográfico por un lado, y la evidencia de que, dejando al margen los problemas derivados de la naturaleza heterogénea de sus contenidos, la obra constituye un recurso obligado incluso para sus más fervientes detractores.

Mal que nos pese, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* es una fuente irrenunciable para el estudio de numerosos filósofos, escuelas y corrientes antiguas del pensamiento occidental, en especial las helenísticas, así como de los Siete Sabios y los orígenes de la filosofía.² Lo cierto es que si no tuviéramos a nuestra disposición el libro de Diógenes Laercio sabríamos bien poco (en algunos casos a penas nada) de la filosofía y la sabiduría presocrática, la Academia platónica, el Liceo aristotélico, la filosofía cínica, el escepticismo pirrónico, el estoicismo griego y la filosofía epicúrea. De hecho, para el estudio de los Siete Sabios, el cinismo y el epicureísmo, se trata de la fuente principal. Sin *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, para hacernos una idea, desconoceríamos por completo documentos fundamentales de la constitución del pensamiento de Epicuro como las cartas a Heródoto, a Pitocles y a Meneceo.

Pese a todo, en la balanza que sopesa las carencias y dificultades de la obra con la necesidad de ella para la Historia de la Filosofía, en la «actitud tradicional»³ de los estudios laercianos se ha venido a establecer que Diógenes Laercio, como autor, acusa una marcada falta de originalidad y se ha juzgado que el valor de su obra consiste únicamente en la información que en ella recopila. Así pues, tanto para filólogos como para filósofos, su importancia para la Historia de la Filosofía ha sido valorada tan sólo en función de la veracidad historiográfica de cada uno de los testimonios que refiere, reconociéndola como poco más que una dispersión de fragmentos que deben ser juzgados cada uno por separado.

Sin embargo, hasta ahora no se ha intentado estudiar *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* desde otra perspectiva: la de considerarla como la obra de un autor que, independientemente de quién fuera, en tanto que autor otorgó una unidad a su obra, es decir, intentando encontrar en ella un hilo argumental por el que cobre sentido y valor

² Cf. Kindstrand 1986, 219.

³ J. Mejer 1992, 3557.

una lectura completa del texto. Nuestra propuesta se sustenta en lo siguiente: con independencia de que no sepamos quién fue Diógenes Laercio ni podamos datar la obra de forma precisa, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* puede ser analizada como una unidad de sentido, en atención, además, a su valor incuestionable para nuestra representación de la historia antigua de la filosofía occidental.

La principal novedad de este propósito de trabajo consiste en que se trata de una aportación al estudio de la obra desde la perspectiva de la Historia de la Filosofía. Desde este ámbito disciplinar, nuestra investigación pretende arrojar luz sobre algunas de las cuestiones centrales sin resolver acerca de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, en especial la naturaleza de la obra y el carácter específico del autor en tanto que autor. Con ello, creemos estar atendiendo, además, una deuda histórica de la investigación después de más de cien años de estudios laercianos.

En nuestra opinión, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* ofrece ante todo una original exposición de la filosofía griega en su conjunto, de modo que debe ser valorada no sólo como una obra *para* la Historia de la Filosofía (esto es, como un simple e instrumental material de desguace), sino también como una auténtica obra *de* Historia de la Filosofía. Sin embargo, será conveniente comenzar con unas reflexiones previas acerca de los objetivos, rasgos distintivos e idoneidad de nuestra disciplina en este propósito concreto de estudio, y seguir con un análisis crítico de las aportaciones realizadas hasta el momento para considerar el carácter peculiar de Diógenes Laercio, antes de adentrarnos definitivamente en el trabajo de investigación filosófica de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.

A pesar de la tradicional reticencia de la comunidad científica entre finales del siglo XIX y primera parte del XX, hay que advertir que recientemente hemos asistido a una renovada efervescencia del interés por la obra de Diógenes Laercio. A la edición ya clásica del texto griego completo de Long (1964) y la de Marcovich (1999) habrá que añadir al menos otra edición a cuenta de Tiziano Dorandi, que esperamos que vea la luz en breve. A las traducciones de referencia de Gigante (1962), Jürss (1998) y Goulet-Cazé (1999) hay que sumarle a su vez la dirigida recientemente por Reale (2005). En el ámbito castellano, ha habido también en poco tiempo una proliferación de

traducciones. Después de la traducción española de finales del siglo XVIII a cargo de José Ortiz y Sanz, sólo a principios del siglo XXI han aparecido nuevas traducciones castellanas del texto completo de Diógenes Laercio: García Gual (2007), Bredlow (2010), y al menos otras dos están en curso. Asimismo, tampoco podemos dejar de destacar con gran reconocimiento otra valiosa traducción catalana de Piqué Angordans (1988).

Por fin, conocemos sólo dos tesis doctorales dentro del ámbito de los estudios laercianos, ambas orientadas, aunque de modo distinto, desde la perspectiva disciplinar de la Filología. La primera, Desbordes (1992), hace un repaso exhaustivo de la historia de la crítica de las fuentes de Diógenes Laercio y la polémica que la obra ha levantado en la Filología desde su fundación como disciplina científica moderna. La segunda, Grau (2009), realiza un interesante análisis con clasificación y explicación del sentido filológico de los tópicos biográficos presentes en la obra de Diógenes Laercio, extrapolarlo sus resultados al estudio de la Biografía griega en general.

Sobre esta última tesis doctoral hablaremos *in extenso* en uno de los apartados de nuestro trabajo, ya que es, sin duda, la que más próxima se encuentra, tanto temporal como temáticamente (e también por proximidad geográfica), a nuestro preciso esfuerzo de investigación.⁴

Habida cuenta de esta sorprendente proliferación de trabajos de edición, traducción y estudio de la obra en tan poco tiempo, es oportuno preguntarse a qué puede deberse este renovado y actual interés por Diógenes Laercio. Lo cierto es que no es algo para lo que tengamos respuesta, pero intuimos que de algún modo debe influir el beneficio que puede extraerse de la lectura de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* al descubrir las enseñanzas de la sabiduría antigua que encierra en sus renglones muy especialmente en época de crisis económica y cultural.

Como se podrá observar en adelante, la deriva de nuestra investigación nos llevará a entrar de lleno también en la filosofía cínica y sus orígenes, tal y como los defiende Diógenes Laercio. Las razones por las que ha sido oportuno hacer esto se expondrán y se comprenderán mejor a su debido tiempo,⁵ pero, en cierta manera, tampoco distan

⁴ Vid. § I 3.2.

⁵ Vid. §§ II 7.1. y III 1.

mucho de la tendencia a buscar un horizonte de sentido en tiempos difíciles y de la ayuda que ofrece para ello la obra de Diógenes Laercio.

Nuestra intención, en cualquier caso, a lo largo de todo nuestro trabajo, no es ni puede ser estrictamente demostrativa, tal y como sería idealmente exigible en otras disciplinas científicas más estrictas y exactas. En ningún caso pretenderemos descubrir o implantar una verdad en el ámbito de la disciplina filológica o histórica, cuyos estudios, por lo demás, han de orientar y limitar el nuestro en todo momento. Sin duda, no es esa la labor ni la ambición que le corresponde al historiador de la filosofía. Nuestro trabajo se establece, más bien, entre los límites de la *comprensión*, es decir, como un discurso razonable de interpretación, aceptable en una medida de prudencia y justificable por la coherencia de los argumentos aportados, y así, en todo caso, esperamos que pueda ser juzgado en adelante, contribuyendo al avance de los estudios laercianos.

INTRODUCTION GENERALE (version française)

«Un mouvement de retour à la conception antique s'est donc amorcé depuis la fin du Moyen Âge. Mais le modèle scolastique, les contraintes et les habitudes de la vie universitaire, surtout cette autosatisfaction du discours théorique dont j'ai parlé, continuent à freiner puissamment cette renaissance»⁶

Les *Vies et doctrines des philosophes illustres* constituent un phénomène littéraire estimé par certains et méprisé par d'autres, surtout dans ce dernier cas, depuis l'époque de la science moderne. Bien qu'il semble qu'il y ait eu ces dernières années un regain d'intérêt pour cette œuvre dans les domaines de la Philologie et de la traduction, le fait est qu'après presque 150 ans d'études laërtiennes, il subsiste toujours des questions fondamentales restées sans réponse autour des *Vies*. Nous pouvons en faire état d'au moins cinq :

- a. En premier lieu, l'identité de l'auteur, sur lequel nous ne savons rien et qui nous laisse comme autre choix que d'émettre des hypothèses reposant uniquement sur son nom et sur le peu d'indices mis à notre disposition dans son texte.
- b. En raison du manque d'informations concernant l'auteur, nous nous trouvons confrontés à un sérieux problème de datation. Par le biais de quelques références internes et de citations peu nombreuses faites de l'œuvre, on estime que les *Vies et doctrines des philosophes illustres* pourraient avoir été écrites aux alentours du III^e siècle apr. J.-C., bien que cela reste une approximation.
- c. De plus, il existe différentes opinions en ce qui concerne la définition de la nature spécifique de l'œuvre. Elle possède sans conteste un caractère particulier, comme d'autres travaux de l'Antiquité difficile à classer, et se trouve par la même entre la Biographie, la Doxographie, l'Histoire, l'éloge et même le

⁶ Hadot 1993, 376.

comméragé, sans faire pour autant partie, de manière exclusive, de l'une de ces catégories.

- d. En ce qui concerne la filiation personnelle de l'auteur, comme en témoigne son oeuvre, différentes hypothèses l'ont tour à tour lié aux épicuriens, aux sceptiques et même à la doctrine platonicienne, tant comme simple érudit ou biographe empruntant le ton aristotélien, que comme simple copiste et/ou imitateur et auteur maladroit d'épigrammes selon les plus audacieux. Une fois de plus, il y a donc peu de chose que nous puissions dire avec certitude à ce sujet.
- e. En dernier lieu, nous pouvons également remettre en cause la valeur et la fiabilité historique et philologique des contenus des textes, cet argument étant souvent évoqué comme une des principales raisons de mépris de l'oeuvre. Quand il est possible d'établir l'origine et de faire le suivi historique d'un témoignage, cela paraît plus simple, bien que ce soit laborieux d'évaluer son authenticité. Cependant, l'étude de la fiabilité historiographique de la majeure partie des passages des *Vies et doctrines des philosophes illustres* se trouve rapidement limitée par le fait qu'elle dépend des informations fournies par Diogène Laërce lui-même, c'est pourquoi dans beaucoup de cas, établir la fiabilité historiographique se convertit en un cercle vicieux dont il est impossible de sortir en contrôlant la véracité historique des témoignages.

Face à cette situation, nous pourrions penser que le travail de Diogène Laërce est un terrain fertile pour les philosophes et historiens de la philosophie, parce que ceux qui se consacrent à ce domaine en particulier, ont aussi l'habitude d'être les moins méthodiques ou rigoureux des chercheurs qui s'intéressent au monde antique. Cependant, Diogène Laërce a été déprécié comme auteur aussi bien par les philologues et historiens du monde antique que par les philosophes ou, plus précisément, par les historiens de la philosophie. Le mépris de beaucoup de philologues et d'historiens est généralement simple et clair ; celui des historiens de la philosophie a l'habitude, au contraire, d'être indirect, et passe par un simple dédain, jusqu'à ce que les *Vies et doctrines des philosophes illustres* aient été considérées comme un sujet d'étude rigoureux dans ce domaine de recherche. En général, il semble que les chercheurs en philosophie

admettent que ce soit le travail de la philologie et de l'historiographie de déterminer l'essence et la valeur des *Vies et doctrines des philosophes illustres*.

Néanmoins, le point de vue des experts face à Diogène Laërce se doit d'accuser une certaine ambivalence, puisque ces derniers se débattent entre la véracité de ce qu'ils considèrent comme une collection de fragments à l'examen historiographique difficile, et l'évidence qu'en laissant de côté les problèmes liés à l'hétérogénéité de son contenu, l'œuvre constitue une source incontournable même pour ses plus fervents détracteurs.

Pourtant, les *Vies* sont une source incontournable pour l'étude de nombreux philosophes, écoles et courants antiques de la pensée occidentale, en particulier les hellénistiques, ainsi que les Sept Sages et les origines de la philosophie.⁷ Ce qui est certain c'est que si nous n'avions pas à notre disposition le livre de Diogène Laërce, nous saurions bien peu de choses (et dans certains cas, rien) sur la philosophie et la sagesse présocratique, l'Académie de Platon, le Lycée d'Aristote, la philosophie cynique, le scepticisme pyrrhonien, le stoïcisme grec et la philosophie épicurienne. En effet, pour l'étude des Sept Sages, du cynisme et de l'épicurisme, nous parlons ici de la principale source. Sans les *Vies et doctrines des philosophes illustres*, les documents fondamentaux de la constitution de la pensée d'Épicure comme les lettres à *Hérodote*, *Pythoclès* et *Ménécée* nous seraient inconnus.

Néanmoins, même si l'on mitige les manques et les difficultés des écrits de Diogène Laërce par leur nécessité pour l'histoire de la philosophie, selon les critères de l'« attitude traditionnelle »⁸ des études laërtiennes, on peut établir que Diogène Laërce, en tant qu'auteur, accuse un manque flagrant d'originalité et juger que la valeur de son œuvre surpasse à peine la somme des informations qu'elle recueille. Ainsi donc, tant pour les philologues que pour les philosophes, l'importance des *Vies* pour l'histoire de la Philosophie a seulement été évaluée en fonction de la véracité historiographique de chaque témoignage rapporté, les considérant tout au plus comme une multitude de fragments disséminés qui doivent être jugés chacun séparément.

⁷ Cf. Kindstrand 1986, 219.

⁸ J. Mejer 1992, 3557.

Cependant, jusqu'à présent, aucune étude n'a essayé d'analyser les *Vies et doctrines des philosophes illustres* sous un autre angle : en les considérant comme l'œuvre d'un auteur, peu importe qui il fut, qui a octroyé une unité à son travail, en tentant d'y trouver un fil argumentaire qui permette de donner un sens et une valeur à la lecture complète du texte. Notre proposition est la suivante : malgré le fait que nous ne sachions pas qui était Diogène Laërce et que son travail ne puisse pas être daté avec précision, les *Vies* peuvent être analysées comme une unité de sens, en plus de leur incontestable valeur pour notre représentation de l'histoire antique de la philosophie occidentale.

La principale nouveauté de cette hypothèse de travail repose sur un changement de perspective dans l'étude de l'œuvre, à savoir, l'analyse de celle-ci d'un point de vue de l'Histoire de la Philosophie. À partir de ce champ disciplinaire, notre recherche se propose de jeter un nouvel éclairage sur certaines questions centrales non résolues des *Vies et doctrines des philosophes illustres*, en particulier la nature de l'œuvre et le caractère spécifique de l'auteur en tant qu'auteur. Avec cela, nous pensons participer à l'effort consenti dans le sens de sa réhabilitation après plus de cent ans d'études laërziennes.

À notre avis, les *Vies et doctrines des philosophes illustres* fournissent avant tout une vue originale de la philosophie grecque dans son ensemble, de sorte qu'elles ne doivent plus seulement être évaluées comme une œuvre *pour* l'Histoire de la Philosophie (c'est-à-dire, comme un simple matériel instrumental de seconde main), mais aussi comme une authentique œuvre *de* l'Histoire de la Philosophie. Cependant, il sera bon au préalable de commencer par quelques réflexions sur les objectifs, les caractéristiques distinctives et la pertinence de ces objectifs dans cette thèse, et de continuer avec une analyse critique des contributions réalisées jusqu'à présent afin de tenir compte du caractère particulier de Diogène Laërce, avant de poursuivre plus avant dans le travail de recherche philosophique proprement dit des *Vies et doctrines des philosophes illustres*.

Malgré la traditionnelle réticence dont a fait part la communauté scientifique entre la fin du XIXe et la première partie du XXe siècle, il faut toutefois préciser que nous avons récemment été témoins d'un regain d'intérêt pour l'ouvrage de Diogène Laërce.

À l'édition classique du texte grec intégral de Long (1964) et celle de Marcovich (1999), il faut au moins ajouter une autre édition proposée par Tiziano Dorandi, qui sera bientôt publiée. Aux traductions de référence de Gigante (1962), Jürss (1998) et Goulet-Cazé (1999), il faut désormais y ajouter celle récemment dirigée par Reale (2005). Pour le castillan, on a également assisté en peu de temps à une prolifération de traductions. Après la traduction en espagnol datant de la fin du XVIIIe siècle de José Ortiz y Sanz, il faut attendre le début du XXIe siècle pour voir apparaître de nouvelles traductions castillanes du texte intégral de Diogène Laërce : García Gual (2007), Bredlow (2010), et au moins deux autres sont en cours. Pour finir, nous ne pouvons pas manquer de citer avec grande satisfaction une autre traduction précieuse, celle en langue catalane de Piqué Angordans (1988).

Enfin, nous connaissons l'existence de deux thèses doctorales dans le domaine des études laërtiennes, toutes deux orientées, bien que de façon différente, du point de vue de la Philologie. La première, de Desbordes (1992), propose un examen exhaustif de l'histoire de la critique des sources de Diogène Laërce et de la polémique que l'œuvre a suscitée dans la Philologie depuis sa fondation en tant que discipline scientifique moderne. La seconde, de Grau (1992), réalise une intéressante analyse au moyen d'une classification et d'une explication du sens philologique des sujets biographiques présents dans l'œuvre de Diogène Laërce, en extrapolant ses résultats de l'étude de la Biographie grecque en général.

Nous parlerons *in extenso* de cette dernière thèse dans l'une des sections de notre travail, puisque c'est, sans nul doute, celle qui se rapproche le plus, aussi bien temporellement que thématiquement (et également par la proximité géographique), de notre recherche.⁹

Compte tenu en si peu de temps de cette surprenante prolifération de travaux d'édition, de traduction et d'étude de l'œuvre, il est opportun de se demander ce qui peut être la cause de ce regain d'intérêt actuel pour Diogène Laërce. Ce dont nous sommes sûrs, c'est que c'est une question à laquelle nous ne pouvons pas répondre,

⁹ Vid. § I 3.2.

mais nous supposons d'une manière ou d'une autre que la lecture des *Vies*, après avoir découvert les enseignements de la sagesse antique que renferment ses lignes, puisse être bénéfique surtout en période de crise économique et culturelle.

Comme on les observera ci-après, les divers questionnements soulevés durant notre recherche nous amèneront également à prendre en compte la philosophie cynique et ses origines, comme pouvait les concevoir Diogène Laërce. Les raisons pour lesquelles nous avons procédé ainsi seront présentées et comprises en temps utile,¹⁰ mais, en un sens, elles ne sont pas trop éloignées de la tendance à rechercher une orientation vitale de vie en des temps difficiles et de l'aide qu'offre pour cela le travail de Diogène Laërce.

Notre intention, en tout cas, tout au long de ce travail, n'est pas et ne peut pas être strictement démonstrative, comme cela serait idéalement nécessaire dans d'autres disciplines scientifiques plus rigoureuses et précises. En aucun cas, nous ne prétendons découvrir ou poser une vérité dans le domaine de la philologie ou de l'histoire, dont les études, par ailleurs, doivent orienter et délimiter la nôtre à chaque instant. Certes, ce n'est ni le travail et ni l'ambition de l'historien de la philosophie. Notre travail s'établit, plutôt, entre les limites de la *compréhension*, c'est-à-dire, comme une interprétation raisonnable d'un discours, acceptable car faisant preuve de prudence et justifiable car dotée d'arguments cohérents, et ainsi, nous espérons contribuer à l'avancement des études laërtiennes.

¹⁰ Vid. §§ II 7.1. y III 1.

I. VALORACIÓN INICIAL DE DIÓGENES LAERCIO

1. Introducción

Antonio Tovar, en su estudio preliminar para la reconstrucción de la vida y el pensamiento de Sócrates (1984), dedica apenas tres líneas a valorar los testimonios de Diógenes Laercio, afirmando que no aportan nada nuevo para el estudio de la base histórica del personaje.¹¹ No obstante, a continuación reconoce también Tovar que «sin embargo, nos transmite (s.c. Diógenes Laercio) restos muy valiosos de la literatura helenística ante Sócrates».¹² Además, a lo largo de su trabajo posterior de recreación de la vida y los principios fundamentales de la filosofía de Sócrates, Tovar recurre una y otra vez a los fragmentos transmitidos por Diógenes Laercio. Esto es algo que puede causar contrariedad al lector, habida cuenta de la valoración inicial que hace Tovar de la obra de Diógenes Laercio para el propósito de su estudio. Sin embargo, salvando la distancia de lo establecido aquí tan sólo para la reconstrucción de la figura de Sócrates, la opinión de Tovar es representativa también de la ambivalencia que acusa, por lo general, el uso y la valoración que se hace de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* en la investigación moderna.

El conflicto en torno a Diógenes Laercio se zanjaría con relativa facilidad, desestimándolo definitivamente por el dudoso valor de sus contenidos, si no fuera porque tampoco existe en la historia del pensamiento una fuente más completa para considerar las distintas escuelas y corrientes filosóficas de la antigua Grecia. Esto implica, además, que tampoco disponemos de una alternativa que sirva de contrapunto para determinar el grado de fiabilidad de la mayoría de los testimonios aportados por Diógenes Laercio. En efecto, los especialistas se debaten entre la sospecha hacia lo que observan como una colección de fragmentos de muy difícil escrutinio historiográfico y la evidencia de encontrarnos ante el único ejemplar

¹¹ Tovar 1984, 51.

¹² Idem.

prácticamente completo que da cuenta de una perdida y antigua tradición biográfica y doxográfica de los siglos III a.C. al III d.C.¹³

En cuanto a las fuentes que emplea Diógenes Laercio en su composición de las vidas y opiniones de los filósofos, la obra guarda por tanto un tesoro consistente en un gran número de referencias únicas a obras, autores y compilaciones perdidas¹⁴ que se constituyen antecedentes remotos de la Historia de la Filosofía y la Filología Griegas.¹⁵ Por otra parte, el modo de exposición poco sistemático de Diógenes Laercio y la concisión de buena parte de las afirmaciones que transmite acerca de los filósofos, convierte a *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* en un verdadero rompecabezas¹⁶ y, por tanto, en un reto que, al menos desde la segunda mitad del siglo XIX, ha atraído a muchos padres de la Filología Clásica moderna¹⁷ y sigue siendo hoy en día objeto de estudio de nuevas generaciones de filólogos.¹⁸

¹³ Cf. Reardon 1971, 33; Momigliano 1986, 19-20; Grau 2009, 2; 56; Guthrie 1984, vol. I, 12.

¹⁴ Vid. Mejer 1978, 60-95; Desbordes 1990, 306-332; Aronadio 1990. «Cinque anni dopo lo sprezzante giudizio in *Epicurea* (1887, p. xxii), l'Usener (cfr. *Kleine Schriften*, III, 165) riconosceva nella completezza la superiorità delle Vite laerziane su tutte le opere dei predecessori», Gigante 1972, 42.

¹⁵ Como observa Gigante (1972, 43): «grandissima parte della conoscenza delle fonti più o meno storiche della filosofia greca – dall'Aristotele perduto (*Grillo, Simposio, Sofista, Nobilità di nascita, Educazione, Dei poeti, Della filosofia, Divisioni, Pitagorici*) al sofista Favorino di Arles, per indicare due termini significanti – dobbiamo a Diogene Laercio, che è, per esempio, il solo a citare un autore di cui si riesce ad intravedere l'importanza, Ippoboto». Cf. *ibid.* 1986, 99-100.

¹⁶ Amparándose en las incoherencias internas de la estructura de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, algunos estudiosos de la crítica filológica del siglo XIX defendieron que debía de tratarse de una obra inacabada. Para un repaso de los argumentos de F. Leo y E. Schwartz en este sentido, vid. Gigante 1973, 118-119; 1986; 25-26. Vid. también Goulet 1992; Grau 2009, 74-75, y, como resumen de algunos otros análisis acerca de la estructura de la obra en contraste con las pretensiones organizativas que expone Diógenes Laercio en su preámbulo, vid. *ibid.* 83-85.

¹⁷ Entre los primeros análisis filológicos modernos y, en general, obsoletos de la obra de Diógenes Laercio podemos destacar, en orden cronológico: Roeper 1846; Rose 1866; Nietzsche 1868 y 1870; Maass 1880; Wilamowitz-Moellendorff 1880; Diels 1889; y Usener 1892. Para un

El desconcierto final que genera es comprensible, pues si de un lado podemos confiar en que a través de Diógenes Laercio tenemos acceso a una amplísima cantidad de testimonios de la literatura clásica y alejandrina sobre la filosofía griega que de otro modo desconoceríamos, de otro lado parece que «no es posible hacer ningún tipo de declaración general acerca de sus fuentes o tratar de reconstruirlas, y es dudoso que alguna vez lo sea».¹⁹ Habida cuenta de los múltiples problemas que plantea el examen de la veracidad de sus fuentes –hasta el punto de hacerse prácticamente inescrutable–, se entiende por tanto que Diógenes Laercio haya sido en muchas ocasiones despreciado por una parte importante de la Filología. Sin embargo, en la historia del pensamiento, se encuentra un buen número de grandes hombres interesados en la obra de Diógenes Laercio, entre ellos Erasmo de Rotterdam, Maquiavelo, Montaigne, Gassendi, Boureau-Deslandes, Voltaire, Rousseau, Diderot, Nietzsche, etc.,²⁰ todos aventurados e incluso controvertidos protagonistas del pensamiento occidental.

No obstante, también la crítica filológica varió en las últimas décadas del siglo XX en su valoración y estimación de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, de manera que,

reparo del tratamiento que hace la filología del siglo XIX de la obra de Diógenes Laercio, sobre todo en lo que se refiere a su *Quellenforschung*, vid. Desbordes 1990. Asimismo, para un resumen de esta cuestión, ampliada a la crítica en el siglo XX, vid. Grau 2009, 96ss.

¹⁸ Para un repaso de algunas valoraciones generales de la obra de Schwartz (1903) a Mejer (1978), vid. Gigante 1986, 15-21. En las últimas décadas han trabajado en Diógenes Laercio con especial empeño investigadores franceses, como el equipo dirigido por Marie-Odile Goulet-Cazé en la UPR 76 del CNRS de París. Cabe destacar, además, el trabajo de edición del texto griego que lleva a cabo el Dr. Tiziano Dorandi, adscrito a este último centro de investigación.

¹⁹ Kindstrand 1986, 233. Cf. Mejer 1992, 3556-3557; Grau 2009, 82-83; 171.

²⁰ Vid. Gigante 1973, 110-117. Cf. Hope 1930, 9-32; Hicks 1964, xxxii-xxxvi; Gigante 1972, 46-49. Gigante (1973, 110) advierte, además, que sigue pendiente realizar un estudio exhaustivo acerca de la recepción de la obra de Diógenes Laercio a lo largo de la historia del pensamiento occidental: «Non abbiamo ancora una *Historia Laerti*, una storia delle vicende e del ruolo giocato dalle *Vite dei Filosofi* nella cultura europea dall'età umanistica ad oggi, ma si può affermare che nella formazione di una coscienza storica della filosofia antica Diogene Laerzio ebbe un ruolo non secondario».

como apunta Grau, «Diógenes Laercio ya no es visto como un simple (y tonto) compilador de estudios precedentes sin personalidad propia, sino que se destaca en su obra una cierta huella personal del autor».²¹

En realidad, la ambivalencia en la opinión y el nivel de agrado, sobre todo entre los miembros de la comunidad científica, hacia la naturaleza de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* resulta de lo confuso de las propias condiciones históricas de la obra, en un cúmulo de factores que despierta algunas veces rechazos contundentes y desesperados entre algunos, al tiempo que una simpatía sincera entre otros especialistas que, sin embargo, se topan con graves dificultades para mantener una posición favorable y unívoca sobre la relevancia del texto. La opinión de estos últimos, de hecho, difiere de unos a otros y, además, fluctúa no pocas veces hacia conclusiones sensiblemente disconformes incluso en el trabajo de un mismo investigador. Esto hace difícil hacer un repaso ordenado del estado de la cuestión. Sin embargo, es el propio vaivén de los analistas y la incómoda y frágil situación de la investigación la que nos proponemos testimoniar aquí, recurriendo necesariamente a referencias de posturas encontradas, para intentar alcanzar al final de nuestro estudio una resolución del problema desde una perspectiva nueva de análisis.

2. Punto de partida de la crítica actual. Breve estado de la cuestión

Mejer ha afirmado que, después de la edición de Loeb de 1925 –a cargo de Hicks–, en los siguientes 30 años no ha habido gran cosa que reseñar en la investigación en torno a *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.²² Posteriormente, según refiere el propio

²¹ Grau 2009, 100; «resulta especialment significatiu el fet que l'obra de Laerci és força menys maltractada pels qui cerquen en ella no pas una aproximació científica a la doxografia antiga, sinó un model de vida o una forma privilegiada d'acostar-se a la forma de vida dels grans filòsofs antics», *ibid.* 96.

²² Mejer 1992, 3557.

Mejer,²³ este ámbito de investigación se revitalizó con Gigon (1960) y von Kienle's (1961) y poco después con la traducción anotada de Gigante (1962).

Hay, sin embargo, una obra que obvia Mejer en estas afirmaciones: en 1930, Richard Hope había publicado un ambicioso trabajo bajo el título *The Book of Diogenes Laertius. Its Spirit and Its Method*. En su estudio, Hope introduce algunas estimaciones de carácter general acerca de la utilidad de la obra como fuente para el estudio de la filosofía griega, así como de su naturaleza y posibles pretensiones de Diógenes Laercio en la composición de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.²⁴

Después de analizar la estructura y algunas de las fuentes principales y contenidos de la obra, Hope cree reconocer en ella cierto afán por preservar los tópicos filosóficos de la Antigüedad.²⁵ Posteriormente, según deduce del estilo del discurso y los contenidos de la obra, faltos de un registro elevado y pobres en detalles técnicos y sofisticación especulativa,²⁶ Hope propone que se considere el libro de Diógenes Laercio como un manual ideado para atender los intereses pseudointelectuales de las clases pujantes de siglo III d.C., con la intención de que, en la medida de sus posibilidades, pudieran hacer uso de unos contenidos culturales atractivos y de fácil acceso para amenizar las conversaciones en distintas convenciones sociales.²⁷

Para Hope, en cualquier caso, constituye un motivo de desprecio que Diógenes Laercio pudiera no haber dirigido su trabajo a un público de expertos en el discurso filosófico.²⁸ En apoyo a esta línea de argumentación Hope alega una caracterización que supuestamente refiere el propio Diógenes Laercio respecto de su libro en VII 48,

²³ Idem.

²⁴ Para un repaso de otras valoraciones generales que ha recibido la obra de Diógenes Laercio con anterioridad a 1930, vid. Hope 1930, 1-4, 31-36; Gigante 1973, 117-122; Desbordes 1990.

²⁵ Hope 1930, 199.

²⁶ Hope 1930, 60.

²⁷ Hope 1930, 216-217.

²⁸ Hope 1930, 60.

entendiéndolo como un «“manual introductorio”»,²⁹ de modo que Diógenes Laercio debió disponer su libro para que fuera un breviario de filosofía popular.³⁰ Sin embargo, tras revisar distintas ediciones del texto de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, no nos ha sido posible encontrar esta pretendida afirmación o insinuación de Diógenes Laercio acerca de la naturaleza de su libro, ni siquiera después de haber estimado varias posibilidades de error en la referencia apuntada por Hope.

Como sostén de estas afirmaciones, Hope no ofrece además ningún análisis relevante de las condiciones y necesidades sociales y literarias en época próxima a Diógenes Laercio, sino que plantea únicamente unas pocas y breves acotaciones, no anotadas, en torno al contexto educativo de su tiempo.³¹ Por otra parte, en la evaluación del rigor de Diógenes Laercio tal y como se trasluce en su trabajo, la dureza con que sostiene Hope sus apreciaciones de descrédito hacia *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* se debe, además, a cierto anacronismo, al no tener en cuenta que se trata de un autor antiguo no afectado por los cánones establecidos para la ciencia filológica y la historiografía modernas.³² Estas razones hacen que sea necesario entender que muchas de las opiniones de Hope, incluso las más acertadas, son fruto de su intuición antes que consecuencias de una indagación científica bien conformada.

Por lo que respecta al valor de las fuentes e informaciones que nutren *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Hope establece que, en el repaso de los contenidos doxográficos de cada autor, Diógenes Laercio da muestras en algunos casos de no haber accedido al pensamiento de los filósofos a través de sus obras originales,³³ sino

²⁹ Idem.

³⁰ Hope 1930, 61. Cf. Pasquinelli 1958, xxxii; Gigante 1973, 131; Grau 2009, 64.

³¹ Hope 1930, 213.

³² Cf. Mejer 1978, 16-19; Goulet 1997, 154 ; n. 14; Grau 2009, 82.

³³ Hope 1930, 205. Acerca del problema de las fuentes en Diógenes Laercio y de las distintas hipótesis clásicas que se han planteado en el estudio de esta cuestión desde Rose a Delatte, vid. Hope 1930, 37-97; Gigante 1973, 117-126; Mejer 1978, 7-46. A su vez, como una discusión acerca de la dificultad de establecer qué uso hace Diógenes Laercio de las fuentes que refiere, vid. Goulet 1997.

por medio de lecturas y opiniones indirectas de distintas calidades³⁴ que, por tanto, pueden inducir a confusión. Hope funda estas afirmaciones principalmente en el análisis que hace de los diálogos de Platón como fuentes de la obra de Diógenes Laercio.³⁵ También puede reconocerse sin dificultad que, en no pocas ocasiones, Diógenes Laercio hace uso de lecturas indirectas por el hecho de que, como constata Mejer, es bastante cuidadoso para su época³⁶ dando noticia de las fuentes que utiliza. Sin embargo, Diógenes Laercio parece perder esta relativa pericia en la citación de sus fuentes, sobre todo cuando entra a tratar los contenidos teóricos del pensamiento de los filósofos.³⁷ En nuestra opinión, esta última variación y aparente omisión de la referencia a las fuentes de su discurso en los apartados puramente doxográficos, podría explicarse también de la siguiente forma: es evidente, en primer lugar, que en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* puede reconocerse el rastro de la herencia popular (de la Comedia ática o de la oralidad, por ejemplo), pero también de listas doxográficas de difícil identificación (obras, quizás, como los *Placita philosophorum* pseudo-plutarquianos, las *Eclogae Physicae* de Estobeo, o los más originarios y perdidos *Placita* de Aecio),³⁸ y todas éstas podrían ser, en verdad, fuentes que empleara Diógenes Laercio para elaborar los apartados doxográficos de las vidas de los filósofos; sin embargo, también puede pensarse, en contra de lo que ha apuntado buena parte de la crítica filológica desde finales del siglo XIX, que al menos en algunos casos Diógenes Laercio recurrió a las obras originales y que, por ello, en el resumen que hace de los contenidos generales del pensamiento de un mismo autor, no insiste una y otra vez en dar su nombre como referencia; en esto podría incluso aducirse algún tipo de

³⁴ «The evidence he would find in these works would be of varying quality»; «The biographers did not necessarily go to the primary sources for their informations», Fairweather 1974, 243 y 249. Cf. Fairweather 1974, 275.

³⁵ Vid. Hope 1930, 204-208. Cf. § I 3.3.1.1.

³⁶ Cf. Mejer 1992, 3599-3600.

³⁷ Mejer 1978, 4; «with the exception of the Stoic doxography in book 7 and the Pythagorean in book 8, Diogenes rarely refers to any sources in his doxographical sections», Mejer 1992, 3564.

³⁸ Vid. Diels 1879. Cf. Mansfeld 1997.

conciencia del propio Diógenes Laercio en cuanto a su labor como intérprete o sintetizador del pensamiento de los filósofos griegos. Sería oportuno seguir investigando, en primer lugar, hasta qué punto se pueden aportar como prueba que apoye esta hipótesis, por ejemplo, los largos catálogos de obras que ofrece Diógenes Laercio al final de la vida de la mayoría de filósofos, o si, por el contrario, como es de sospechar en la mayoría de casos, estas relaciones de obras, en ocasiones extremadamente exhaustivas,³⁹ fueron extraídas por sistema de otras listas que circularan en aquella época.⁴⁰ En cualquier caso, la solución a esta cuestión probablemente sea una combinación de las distintas hipótesis explicativas que planteamos.

La investigación moderna ha observado asimismo que existe variabilidad de un libro a otro de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* en la manera en que se usan las fuentes. La comunidad científica mantiene apreciaciones distintas de este hecho, desde la vieja sospecha de la copia directa de una fuente única en ciertas ocasiones,⁴¹ hasta la

³⁹ Para ejemplo, el extenso catálogo de obras de Crisipo que nos ofrece y que, de hecho, no se ha podido conservar íntegro: D.L. VII 189-202.

⁴⁰ Cf. Grau 2009, 117; 151. También hay razones para pensar que Diógenes Laercio podía recurrir en la composición de su obra a listas de citas y frases célebres de los filósofos, organizadas bajo el criterio de un determinado motivo, si analizamos casos como el que se puede observar entre D.L. VI 52 y 67. En efecto, los párrafos que van de D.L. VI 20 a 81 los dedica Diógenes Laercio a su exposición de la figura de Diógenes el Cínico; sin embargo, resulta llamativo que sea sólo entre VI 52 y 67 que se concentren prácticamente todas las referencias que ofrece Diógenes Laercio de las supuestas citas y usos que hiciera Diógenes de Sinope de pasajes de otros textos clásicos de la literatura, en especial de la *Iliada* y la *Odisea*, aunque también de alguna que otra tragedia.

⁴¹ En esta hipótesis relativa al estudio de la *Quellenforschung* de Diógenes Laercio, por la que se ha llegado a considerar *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* como un epítome de otras supuestas obras más extensas y elaboradas, emplearon buena parte de su tiempo muchos conocidos investigadores de la filología decimonónica, incluido Nietzsche (1868 y 1870). En general, vid. Desbordes 1990. Para una aproximación a los estudios filológicos de Nietzsche en

apreciación de una amalgama en dispersión de muy difícil rastreo de fuentes primarias, secundarias, y muy indirectas en otros casos. En verdad, a lo largo del texto de Diógenes Laercio se mezclan y entremezclan citas textuales, reproducción íntegra de documentos de extensión variable, resúmenes de contenidos, argumentaciones personales del autor,⁴² afirmaciones tajantes y distintas constataciones de acuerdo o desacuerdo respecto de los testimonio, etc.⁴³

Pero la incapacidad práctica para determinar en último término la identidad y veracidad de las fuentes que utiliza Diógenes Laercio es también un punto débil constante de la crítica vertida en contra de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. La expresión más dura de esta crítica la encontramos probablemente en Hope, cuando afirma con gran ligereza la supuesta evidencia de que los eruditos alejandrinos, «cuyas interpretaciones habían proporcionado el trasfondo para las impresiones acumulativas transmitidas por Diogenes Laertius obviamente habían fallado completamente en su conocimiento y comprensión de la filosofía clásica».⁴⁴ Para Hope (1930, 96)⁴⁵, si tuviéramos que depender de las referencias de Diógenes Laercio para nuestro conocimiento de los filósofos, obtendríamos una concepción completamente

este ámbito, vid. Gigante 1984; Barnes 1986, y con relación al caso específico de la doxografía estoica en Diógenes Laercio, vid. Mejer 1978, 5-7.

⁴² Vid. § II 2.1.

⁴³ Para Burnet (1930, 38): «The work which goes by the name of Laertius Diogenes is, in its biographical parts, a mere patchwork of all earlier learning. It has not been digested or composed by any single mind at all, but is little more than a collection of extracts made at haphazard. But, of course, it contains much that is of the greatest value».

⁴⁴ Hope 1930, 96. «While kernels of historical truth no doubt found their way into the document, it is next to impossible to separate the wheat from the chaff. The influence of Diogenes Laertius seems to make a critical examination of the product of his labors imperative, but the result of such an examination seems to imply that an authentic history of Greek philosophy cannot be written. As a source book of biographical and doxographical items concerning the classic philosophers of Greece, the compilation of Diogenes Laertius cannot, in view of methods, be regarded with much seriousness», Hope 1930, 208.

⁴⁵ Vid. *ibid.* 212; 221.

distorsionada e inadecuada del pensamiento filosófico griego. A las posiciones de Hope se suma H. S. Long (1964, xxiii-xxiv), quien, aun cuando confía en la industria y la honestidad de Diógenes Laercio, lo considera desprovisto de la capacidad crítica necesaria para poder estimar que el suyo sea un buen trabajo, al escoger cualquier tipo de autores e informaciones (de fuentes secundarias y terciarias), tal y «como prueba el detallado estudio de Hope».⁴⁶ Sin embargo, esta crítica se convierte en suposición y pierde su apoyo científico desde el momento en que, como reconoce el mismo Hope, muchos de los datos que ofrece Diógenes Laercio pueden ser sólo interpretados a la luz de un análisis del propio libro,⁴⁷ al tiempo que constata que, debido a que no se conservan otras fuentes alternativas que pudieran dar la clave de una interpretación primaria de buena parte de la filosofía griega, aún tenemos la fortuna de que la historia haya preservado este documento, el libro de Diógenes Laercio, «que es el más viejo y al mismo tiempo el único tratado antiguo de filosofía griega existente que pueda aspirar a un grado cualquiera de completitud comparativa».⁴⁸

Con relación a este ámbito de investigación, es opinión de Mejer, por añadidura, que no hay razones para pensar que Diógenes Laercio trabajara de manera diferente a como lo podía hacer cualquier otro estudioso en la Antigüedad, es decir: «copiaba sus fuentes libremente, *ad verbum* o en paráfrasis, y los citaba directa o indirectamente según sus intereses y posibilidades (...) sus errores están ahí para cualquiera que lo observe», pero «no estamos en absoluto capacitados para determinar cuáles eran sus fuentes principales y cuáles no».⁴⁹ Por lo demás, otros desajustes del trabajo de Hope en torno a Diógenes Laercio, que denotan la falta de un estudio más riguroso de la cuestión, son los errores de cálculo que comete en cuanto a, por ejemplo, la cantidad de epigramas que se encuentran en Diógenes Laercio; lo denuncia Mejer de forma

⁴⁶ Long 1964, xxiv.

⁴⁷ Hope 1930, V.

⁴⁸ Hope 1930, 32; vid. *ibid.* 97.

⁴⁹ Mejer 1978, 28-29. Para una relación cuantitativa y un análisis aproximado de las principales fuentes aparecidas en Diógenes Laercio, vid. Hope 1930, 59-60; Mejer 1978, 29-46.

taxativa: el número ofrecido por Hope es «simplemente erróneo».⁵⁰ Por lo demás, también Grau, recientemente, tilda en varias ocasiones de superficiales, si no caóticos o equivocados, los juicios y análisis de Hope en torno a *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.⁵¹

Sin embargo, referirse al trabajo de Hope es obligado, pues el suyo es, que conozcamos, el primer estudio con pretensiones sistemáticas del conjunto de la obra de Diógenes Laercio y porque incluye cuestiones de las que ha partido la crítica posterior, sobre todo en apartados referidos a un análisis no estrictamente filológico e historiográfico de la obra, que todavía no han sido resueltas y sobre las cuales la investigación tiene, por tanto, la deuda de seguir avanzando. En definitiva, los motivos para tratar en detalle el trabajo de Hope y, en concreto, para el objeto de nuestra tesis, son principalmente dos: uno de carácter general, en cuanto a la temporalidad de los estudios laercianos en el siglo XX, y otro de contenido, referido, a su vez, a la perspectiva de análisis que inaugura en los estudios laercianos.

En efecto, en el año 30, el libro de Hope constituye un referente histórico debido a su propósito de hacer un análisis amplio y completo de la obra de Diógenes Laercio, intentando, además, ir más allá del mero análisis filológico de fiabilidad de los testimonios que transmite. Hope emprende la novedosa empresa de intentar entender *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* como una obra de valor unitario, y en este sentido se dirigen también algunas de sus demandas para la investigación en el ámbito de los estudios laercianos.⁵²

La crítica de Hope acusa, sin duda, las limitaciones propias de un estudio temprano acerca de una comprensión general de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Su estimación del valor de Diógenes Laercio se encuentra aún fuertemente influido por el desprecio que se deriva del análisis meramente historiográfico de la filología decimonónica. Con todo, expresa también, en diversos apartados de su trabajo, algunas intuiciones que pueden constituir un buen inicio para un análisis actual, filosófico y

⁵⁰ Mejer 1978, 46 n. 96.

⁵¹ Vid. Grau 2009, 285; 301; 484.

⁵² Vid. p. ej. Hope 1930, 35-36; 59; 98; 142-143.

comprensivo de la obra que, de hecho, se irán recogiendo a lo largo de este primer capítulo de la tesis.

Por otra parte, aun cuando Mejer afirmara (1992, 3557) que después de la edición de Loeb de 1925 hasta los años sesenta del siglo XX no se había aportado gran cosa en los estudios laercianos, lo cierto es que el investigador danés demuestra conocer bien el análisis de Hope del año 30. De hecho, el trabajo más importante de Mejer en este ámbito: *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, está encabezado por una larga cita literal en la que se leen las críticas más duras de Hope respecto a la obra de Diógenes Laercio, al tildarla de industriosa pero inadecuada, distorsionada, indiscriminada en la elección de sus fuentes y, en definitiva, fallida para un conocimiento de los filósofos y de la filosofía griega;⁵³ críticas de Hope que hemos expuesto ya más arriba. Después de encabezar su trabajo con esta entrada textual de Hope, Mejer comienza su propio análisis con la siguiente apreciación: «Esta es la conclusión que R. Hope trazó a partir de su discusión de las fuentes de Diogenes hace más de 40 años. Esta es la *opinio communis* de los investigadores modernos. Pero, de hecho, nadie puede determinar qué sería más terrible, si imaginarse cómo se vería la historia de la filosofía griega si Diogenes fuera nuestra fuente principal o si pensar en lo que conoceríamos si no dispusiéramos de él».⁵⁴

En respuesta a las tradicionales muestras de desaprobación que recibe Diógenes Laercio por parte de la crítica moderna, es interesante remarcar la advertencia de Mejer por la que, en la medida en que el investigador suele aproximarse a *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* con la expectativa de encontrar un trabajo similar a muchas de las modernas historias de la filosofía, su decepción es evidentemente tan grande que pierde incluso el interés de llevar a cabo un análisis del libro tal y como es en verdad.⁵⁵ En contra de esto, parece sorprendente que sea necesario insistir, como lo hace Mejer, en que si algo se debe tener en cuenta a la hora de iniciar el estudio de cualquier texto erudito de la Antigüedad –y entre ellos el de Diógenes Laercio– es que la actitud y las

⁵³ Hope 1930, 96.

⁵⁴ Mejer 1978, 1.

⁵⁵ Idem.

intenciones que subyacen en cualquiera de ellos, así como las circunstancias de la investigación en tiempos antiguos, no son comparables a las de la ciencia moderna.⁵⁶ Para empezar, la crítica moderna de de Diógenes Laercio debería partir de la base de que las condiciones del erudito antiguo difieren al menos en dos aspectos fundamentales: «a) normalmente no escribía para un pequeño grupo de expertos profesionales, sino para otro más general, (...) b) el hecho de que el libro antiguo era un rollo de papiro que tenía que ser copiado a mano implicaba que era más difícil de reproducir y por tanto menos accesible, más vulnerable y más difícil de manejar».⁵⁷ Para Mejer, además, es evidente que, como hemos visto antes en relación con la crítica que articula a raíz del testimonio de Hope, la dependencia que tenemos del propio texto de Diógenes Laercio para juzgar el uso que hace de sus predecesores, así como el valor de la obra en tanto que fuente para la Historia de la Filosofía Griega, hace que hasta el momento no podamos resolver en modo alguno este conflicto de la investigación que encontramos en la mayoría de analistas modernos.⁵⁸ Se diría sin embargo que, en su trabajo, Mejer se propone responder a algunas de las cuestiones que ya Hope destacaba⁵⁹ como materias pendientes para el avance en el campo de los estudios laercianos,⁶⁰ luego de una deriva entre ambos de casi medio siglo. Estas cuestiones las resuelve Mejer con éxito, pero conviene advertir en ello una limitación: las soluciones que ofrece valen sólo para una perspectiva de análisis filológico.

Mejer, en efecto, se aproxima a la cuestión de la personalidad de Diógenes Laercio, pero no se refiere a «Diógenes el hombre», sino –desde una perspectiva filológica– a «Diógenes el escritor», como el mismo Mejer se encarga de advertir.⁶¹ Así pues, queda

⁵⁶ Mejer 1978, 17. Vid. *ibid.* 16-19. Cf. Frede 1992; Goulet 1997, 154 ; n. 14; Grau 2009, 82.

⁵⁷ Mejer 1978, 17.

⁵⁸ Mejer 1992, 3556-3557. Cf. Kindstrand 1986, 233; Grau 2009, 83; 171.

⁵⁹ Cf. Hope 1930, 35-36 – Mejer 1978, 46-59; Hope 1930, 36 – Mejer 1978, 60-95; Hope 1930, 59 – Mejer 1978, 46-59; Hope 1930, 94-95; 204-208 – Mejer 1978, 36-38; Hope 1930, 98 – Mejer 1992, 3561-3562; Hope 1930, 142-143 – Mejer 1978, 50. Vid. Hope 1930, v.

⁶⁰ Cf. la interpretación y valoración que hace Leri (1979) de la tarea que acomete Mejer (1978).

⁶¹ Mejer 1978, 46.

aún pendiente afrontar la cuestión del carácter –también personal– y el valor filosófico de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* de una forma rigurosa, si bien razonablemente libre de prejuicios heredados, en tanto que obra escrita desde una concepción de la filosofía y de la vida en la que también puede que se exprese el propio Diógenes Laercio.

De este modo, en la obra de Hope restan aún incógnitas abiertas en otro orden de estudio filosófico de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* que el mismo Hope sólo alcanza a plantear de forma superficial, sobre la base de un examen poco justificado de la cuestión y de manera muy mediada aún por el principio de desprecio que ha regido la mayor parte de la investigación decimonónica en torno a la figura de Diógenes Laercio y su libro. Con todo, hoy igual que ayer sigue siendo cierto y necesario que: «La pregunta de la fiabilidad de Diógenes Laercio como un transmisor de filosofía griega para la posteridad implica la pregunta anterior de las presuposiciones en las que se basaba su trabajo. Antes de que podamos poner confianza en lo que nos dice sobre los filósofos es necesario aprender lo que él dice sobre sí mismo. Debemos procurar, por tanto, llegar a una comprensión de sus propias concepciones generales tal y como se revelan en su libro. (...) Los puntos de vista a partir de los cuales considera la filosofía y los filósofos deben hacerse evidentes. Los elementos que selecciona como importantes en las vidas de los filósofos deben ser reconocidos».⁶²

Muchas de las conclusiones que alcanza Hope respecto de esta y otras cuestiones de la obra de Diógenes Laercio no pueden ser tenidas por buenas, por las carencias propias de su trabajo de investigación. Sin embargo, esto no quita que el planteamiento mismo del problema y algunos de los presupuestos metodológicos y exigencias que propone para alcanzar una ambiciosa vía de comprensión de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* no fueran los correctos. Al contrario, éstos mantienen aún toda su vigencia, a la espera de que se lleve a cabo una interpretación filosófica –y, si se quiere, de psicología literaria–⁶³ del fenómeno Diógenes Laercio que recoja también el “espíritu” de la obra.⁶⁴

⁶² Hope 1930, 35. Vid. *ibid.* 36.

⁶³ Goulet 1997, 154.

2.1. Las 'Vidas' laercianas: ¿biografía o historiografía filosófica?

«Y es que no escribimos historia, sino biografías, y no es necesariamente en las acciones más relumbrantes donde se manifiestan la virtud o el vicio; antes bien, con frecuencia una acción insignificante, una palabra o una broma revelan el carácter de una persona mejor que los combates mortíferos, los grandes despliegues tácticos o el asedio de ciudades. Así, igual que los pintores captan el parecido a partir del rostro y de los rasgos exteriores en los que se manifiesta el carácter, preocupándose apenas del resto del cuerpo, del mismo modo se nos ha de permitir a nosotros que penetremos ante todo en los rasgos espirituales para a través de ellos trazar la imagen de la vida de cada hombre, dejando a otros los hechos grandiosos y los combates»⁶⁵

Ya a principios del siglo XX, con la aparición de la disciplina filológica moderna, y pese a todas las posibles dudas acerca de la fiabilidad de sus testimonios, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres* pudo ser considerada por Leo «"el más importante monumento de la biografía literaria"». ⁶⁶ Sin embargo, aun cuando pretendiéramos caracterizar la obra de Diógenes Laercio como un conjunto de biografías de los

⁶⁴ «It has become increasingly clear that biography has its roots in the fifth century B. C. and thus in some cases may provide us with information which is reliable, but that it, on the other hand, is often impossible to separate factual truth from biographical fiction (*topoi*); furthermore, that the working conditions for the ancient biographer made it necessary for him to rely on sources which we consider unreliable, e. g. literary works, and not shrink from filling in gaps with anecdotes and bon mots. But since the latter are meant to express the character of the person in question and not necessarily relate a historical event, recurring stories and sayings may serve their purpose in more than one context, and it is often impossible to determine their historical origins; they do in any case tell us something about what the biographer considered characteristic in this subject», Mejer 1992, 3559-3560.

⁶⁵ Plu. *Alex.* 1, 2-3.

⁶⁶ Leo 1901, 35 (citado en Gigante 1973, 118).

filósofos, supondría un anacronismo severo juzgarla con los criterios de análisis modernos para el género biográfico –en términos de veracidad histórica del retrato de cada personaje. Como advierte Momigliano, «no debemos suponer a priori que *bios* invariablemente significó la descripción de una vida individual como tal (...). Si nos adherimos a hechos elementales, nos da que pensar el que los biógrafos helenísticos y romanos con frecuencia escribieran series de biografías de hombres de la misma clase –generales, filósofos, demagogos– y por consiguiente parece que se interesaron por el tipo más que por el individuo.»⁶⁷

En las biografías antiguas, aunque la imagen ofrecida no tiene por qué diferir mucho de la realidad del personaje,⁶⁸ no es menos cierto que la reconstrucción puede estar basada en deducciones más o menos imaginativas sobre relatos de muy diverso valor.⁶⁹ Así, pueden derivarse distintos errores desde el punto de vista historiográfico, debido al carácter en muchos casos hiperbólico, evocativo o caricaturesco de los textos que sirven de origen para la composición biográfica. La Biografía antigua, en definitiva, se encuentra en una situación ambigua entre el hecho, la imaginación, la leyenda y la vocación didáctica, apologética o reprobatoria. En efecto, una forma acertada de caracterizar la Biografía antigua, en oposición a la moderna –de tipo historiográfico–, podría ser enfatizar su aspecto de biografía «literaria», retomando la expresión de Friedrich Leo.⁷⁰ Aun así, este tipo de literatura biográfica puede servir también a distintos intereses, según sea la intención específica de cada obra y autor, en este caso Diógenes Laercio.

En algunos pasajes de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* puede observarse cierto empeño de Diógenes Laercio por discriminar la autenticidad histórica de alguno de los contenidos que comunica. Así, en el Libro I, Diógenes Laercio juzga la autoría de un epigrama del que se dice que lo compuso Cleóbulo para Midas⁷¹ concluyendo que «no

⁶⁷ Momigliano 1986, 24.

⁶⁸ Fairweather 1974, 233.

⁶⁹ Vid. Fairweather 1974, 235.

⁷⁰ Leo 1901, 35.

⁷¹ D.L. I 89.

es, pues, de Homero el epigrama, quien, dicen, precedió muchos años a Midas».72 Del mismo modo, en 'Vida de Sócrates' se refiere el testimonio de Favorino que

«dice en el libro primero de los *Recuerdos* que el discurso de Polícrates contra Sócrates no es auténtico. Pues en éste, dice, alude a la destrucción de los muros por Conón, que sucedió seis años después de la muerte de Sócrates. Y así es».73

El espíritu de exposición objetiva de Diógenes Laercio se puede rastrear también en su empeño por dejar constancia, entre otros elementos, de los testamentos de los filósofos,74 o en la celebración que hace a veces de haber encontrado él mismo algún documento que considera importante, curioso o revelador.75

Es posible detectar algunos errores achacables a Diógenes Laercio en la interpretación o citación concreta de las fuentes que utiliza. Gigante, por ejemplo, señala algunas contradicciones internas de la obra,76 y Mejer ofrece también un comentario y una relación de errores de mala interpretación de nombres propios.77 A su vez, también puede suceder, como decimos, que una fuente correctamente citada e interpretada por Diógenes Laercio transmitiera de por sí una información errónea desde el punto de vista de su veracidad histórica. La obra de Favorino, por ejemplo, a la que recurre Diógenes Laercio en múltiples ocasiones, se entiende que pudo consistir en una mera colección de notas personales de uso privado y no una obra dispuesta para su publicación,78 y aun cuando Diógenes Laercio no deje de ser más o menos escrupuloso para su época citando sus fuentes y al hablar por medio de las palabras de

72 D.L. I 90. Cf. D.L.II 133-134; V 6.

73 D.L. II 39. Para una relación de casos en que parece que Diógenes Laercio pudo ejercer una actitud crítica sobre sus fuentes, vid. Mejer 1978, 55.

74 Vid. D.L. III 41-43; X 16-21 y, sobre todo, los de los filósofos peripatéticos, V 11-16; 51-57; 61-64; 69-74, recogidos seguramente de una colección de Aristón de Quíos, cf. D.L. VI 64.

75 Vid. p. ej. D.L. I 112; II 97. Cf. D.L. IV 1; V 51; 69; VII 9-10; VIII 53.

76 Gigante 1972, 43-44.

77 Mejer 1978, 25-27; 1992, 3562 n. 30. Cf. Goulet 1997, 150-151.

78 Cf. Goulet 1997, 154 n. 13.

otros, evidentemente tampoco esto puede establecerse como un criterio de confianza suficiente en un gran número de casos, debido a que habría que constatar primero la fiabilidad de los documentos y autores que le sirven de base.

Cuando es posible establecer el origen y realizar el seguimiento de un testimonio puede resultar más o menos sencillo evaluar su autenticidad. Sin embargo, el estudio de la fiabilidad historiográfica de buena parte de los fragmentos de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* se encuentra limitado, ya de entrada, por la dependencia que acusa la investigación –también en Historia de la Filosofía Griega– de los materiales del propio Diógenes Laercio, cerrando un círculo prácticamente imposible de resolver para el escrutinio de la verdad histórica de los testimonios que recopila.

Si se juzgan estos motivos a la manera de la crítica tradicional, por la que el valor de cualquier sección de Diógenes Laercio depende del valor de su fuente,⁷⁹ no es de extrañar que los investigadores modernos se sorprendan de que una obra con las características de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* haya podido sobrevivir a lo largo de los siglos, y, sobre todo, que se haya convertido en uno de los principales testimonios de un saber antiguo en torno a la filosofía griega.⁸⁰

Sin embargo, es obligado insistir aquí en una aclaración integral acerca del género de la Biografía en la Antigüedad: a la hora de afrontar este tipo de obras, incluida la parte que le toca a *Vidas y opinones de los filósofos ilustres*, debemos precisar en primer lugar que nos encontramos ante un problema de «psicología literaria»,⁸¹ entendiendo

⁷⁹ Long 1967, 408. En esto vuelve a caer Bredlow (2010, 26), en el prolegómeno de su traducción castellana del texto.

⁸⁰ «That a work with such a dubious career should form the basis of modern histories of Greek philosophy down to the present time may be explained in part by the loss of much of the primary source material in Greek philosophy and by what has been deemed the fortunate preservation of this document, which is the oldest and at the same time the only ancient treatment of Greek philosophy extant that may pretend to any degree of comparative completeness», Hope 1930, 32. Vid., además, las opiniones de Zevort y de Stahr recogidas en *ibid.* 32-33. Asumiendo como propia la opinión de Hope, vid. Long 1964, xix.

⁸¹ Goulet 1997, 154.

que este tipo de referencias no corresponden a un punto de vista moderno, es decir, al interés de «garantizar la exactitud de las declaraciones citando el lugar donde pueden ser verificadas».⁸² La narración de las vidas de los grandes hombres de la antigua Grecia, a diferencia de como se entiende el género biográfico en la modernidad, no implica tanto un ejercicio de reconstrucción historiográfica como de recreación didáctica del carácter ejemplar de una figura digna de rememoración –a veces desde la perspectiva del encomio, a veces para la reprobación de su ejemplo. Momigliano, de hecho, es rotundo al afirmar que «la biografía nunca fue considerada como historia en el mundo clásico».⁸³

No obstante, si se quiere hacer un análisis acertado de la naturaleza específica de la obra laerciana, hay que advertir también del riesgo que supone dejarse llevar por el título que le ha concedido la tradición, sobre todo en lo que respecta a la primera parte: la de las *Vidas* y (de otro lado) *opiniones de los filósofos ilustres*.⁸⁴ Este título ha gozado de una gran acogida entre los estudios filológicos predominantes hasta el momento. Sin embargo, como sucede con otros muchos textos antiguos,⁸⁵ el título de la obra pudo ser

⁸² Goulet 1997, 154. Vid. *ibid.* n. 14. «És, sens dubte, un anacronisme suposar que aquests autors antics citen com nosaltres, amb la finalitat que una comunitat científica pugui verificar així l'exactitud de les dades», Grau 2009, 82.

⁸³ Momigliano 1986, 24. Cf. *ibid.* 25; Plut. Alex. 1.1-3. Acerca del desarrollo del género biográfico «De Aristóteles a los romanos», vid. Momigliano 1986, 85-126. Grau ha destacado recientemente que el propósito fundamental de las biografías es didáctico, «si s'hi exalten els trets positius que convé imitar, o bé és la polèmica filosòfica i el conflicte entre escoles, si hi predomina el blasme», Grau 2009, 31, en lo que ha venido a denominar «tradicció positiva» o «negativa» de las biografías antiguas en su representación de los personajes, cf. Grau 2009, 335. De este modo, la biografía antigua debe entenderse como una especie de revelación del carácter de sus protagonistas, antes que una descripción histórica, pues, en efecto, su intención es evocativa, en ningún caso descriptiva, Grau 2009, 190, entroncando así con las tesis de Momigliano, entre otros, cf. Mejer 1992, 3560; Billault 1991, 9-10; 12-13.

⁸⁴ Cf. Mejer 1978, 50-51 n. 111. Vid. Gugliermi 2006, 166; Grau 2009, 55.

⁸⁵ Vid. p. ej., en el caso de los tratados de Aristóteles y, en especial, de la *Metafísica*, Hoffman 1997; Reale 2004, xiii-xx. Cf. Irigoin 1997.

concedido en época posterior, por bibliotecarios o copistas,⁸⁶ con una intención únicamente descriptiva –que no analítica– acerca de los contenidos de lo que, por tanto, sería preferible bautizar como “el libro de Diógenes Laercio”, evitando hacer en ello ningún juicio inicial acerca de la naturaleza específica de la obra.⁸⁷

El curso de nuestra investigación, fundada en la crítica histórica y filológica del texto, pretende incidir en el hecho de que no tiene sentido analizar la obra de Diógenes Laercio con el objetivo de descubrir en ella una verdad historiográfica para la reconstrucción de la vida y pensamiento originales de los filósofos griegos. Por varios motivos, el interés de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* ha de buscarse en otro plano de interpretación. Pero no sólo eso, sino que también planteamos la necesidad de considerar a Diógenes Laercio como algo más que un biógrafo, incluso en el sentido característico que corresponde al género literario de la Biografía en la Antigüedad grecolatina.

Algunos estudiosos han querido reconocer en Diógenes Laercio, en tanto que autor, a un biógrafo de período post-alejandrino. Así, Gigante, aun cuando señale también ciertos matices y especificidades propias de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, considera que Diógenes Laercio «es un biógrafo, cuya veta se nutre sustancialmente de erudición, pero no es ajena a la historia».⁸⁸ De hecho, Gigante reconoce en Diógenes Laercio el último heredero de una antigua tradición de «biografía filosófica» con influencia de la erudición alejandrina que había empezado a tomar fuerza dentro de la escuela peripatética ya desde Teofrasto.⁸⁹ Como biógrafo parece también que identifica

⁸⁶ Vid. p. ej. Dorandi 2009.

⁸⁷ Por el contrario, Grau cae en la tentación y opina que el título «ja parla per si mateix de les finalitats de l'obra: exposar fonamentalment les biografies –amb alguna referència a les seves doctrines– dels filòsofs que la tradició ha consagrat, ha fet famosos; no vol ser ni un curs de filosofia, ni una introducció a la lectura directa de les obres dels filòsofs, ni vol exposar la doctrina d'una escola concreta amb ànim apològic o proselitista», Grau 2009, 55. Cualquier conclusión que quiera extraerse del título concedido a la obra nos parece arriesgado.

⁸⁸ Gigante 1973, 108. Vid. ibid. 1986, 16ss.; 1994, 740.

⁸⁹ Vid. p. ej. Gigante 1972, 41-42; 1973, 127-129; 1994, 732-740. Cf. ibid. 1986, 16-18.

Grau a Diógenes Laercio en diversos momentos de su trabajo sobre los tópicos biográficos de la imagen del filósofo y la actividad filosófica en la antigua Grecia.⁹⁰ En cualquier caso, tanto Gigante como Grau se topan en ocasiones con serias dificultades o razones por las que no habría de incluirse a Diógenes Laercio entre los biógrafos, sin conseguir, en ningún caso, ofrecer una definición clara de la naturaleza de la obra.⁹¹

2.2. La obra en su tiempo y otras consideraciones acerca de su naturaleza

La difícil definición de la obra de Diógenes Laercio se agrava desde el momento en que no disponemos de información precisa acerca de su fecha de aparición. El análisis de las referencias internas y la identificación de las pocas citas externas que se hacen de ella, sugieren, sin embargo, que *Vida y opiniones de los filósofos ilustres* pudo ser escrita en torno al siglo III d.C. En cualquier caso: «Escaso o nulo parece haber sido el éxito de las *Vidas* en su tiempo y entre la posteridad inmediata: no hay traza alguna de su lectura a lo largo de los dos o tres siglos que siguen a su composición, excepto el mencionado extracto de Sópatro, en el siglo IV».⁹²

Entre los indicadores internos para la datación de la obra se puede aducir una afirmación que se recoge en I 21: «Hace poco tiempo ha sido introducida todavía una

⁹⁰ Vid. p. ej. Grau 2009, 55; 133; 534.

⁹¹ Vid. p. ej., en el caso de Grau 2009, 31-32; 83; 528. Burnet, en el repaso que hace de las fuentes para su trabajo acerca de los inicios de la filosofía griega, también tiene dificultades para incluir a Diógenes Laercio entre los biógrafos (1930, 37-38) y, finalmente, Gigante (1986, 100), en sus últimos intentos por definir la naturaleza del trabajo de Diógenes Laercio, vuelve al circunloquio: «Allora: Diogene (s.c. Diógenes Laercio) storico? biografo? dossografo? Forse potremmo dire, parafrasando una definizione di Le Goff, che Diogene è un volgarizzatore del sapere filosofico o meglio del sapere umano, che recuperò i pensatori greci creatori di civiltà attraverso il racconto biografico e li propose modelli di *paideia*, non di una setta, non solo per la sua epoca, stanca, inquieta e forse malata, ma anche per l'umanità di tutte le epoche, non esclusa la nostra».

⁹² Bredlow 2010, 20. Vid. Hicks 1964, xxxii-xxxvii, donde se puede encontrar una selección de los textos más antiguos en que aparece referido Diógenes Laercio.

escuela ecléctica por Potamón de Alejandría, el cual seleccionaba las opiniones de cada una de las escuelas». La identidad de este personaje, de nombre Potamón, no es del todo segura. Una inscripción hallada en Éfeso honra a un filósofo ecléctico de Alejandría que ha sido identificado con este Potamón⁹³ y en la *Suda* (λ 307, 2) se menciona un filósofo con el mismo nombre de época de Augusto, es decir, de finales del siglo I a.C. Por otra parte, los siglos II y III d.C. son conocidos por la pujanza de las corrientes eclécticas de pensamiento.⁹⁴ En cualquier caso, más claro aún es que Diógenes Laercio alcanza a hablar de Sexto Empírico y de su discípulo Saturnino de Citenas,⁹⁵ ambos del siglo II d.C.,⁹⁶ y, por otra parte, no hace referencia al neoplatonismo ni al neopitagorismo. Con estas señas, la datación de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* sigue siendo sólo aproximada, si bien no existen grandes diferencias entre los estudiosos para aceptar que debió ser escrita a mediados del siglo III d.C.⁹⁷

Otra cuestión más discutida es, sin embargo, el grado de elaboración de la obra. Tal y como hemos apuntado antes, la relativa falta de organización de buena parte del material que reúne Diógenes Laercio le ha parecido significativa a algunos investigadores, llegando incluso a lanzar distintas conjeturas por las que ha sido considerado un texto inacabado.⁹⁸ Se han constatado, además, varias inconsistencias en cuanto a las declaraciones internas de principios organizativos y el posterior desarrollo de la obra.⁹⁹ Sin embargo, Mejer observa en todo ello el lógico resultado de un sistema

⁹³ Vid. Runia 1988.

⁹⁴ Vid. Reardon 1971, 31-43; en especial 36-39.

⁹⁵ D.L. IX, 116

⁹⁶ Vid. Pajón 2010, 320.

⁹⁷ «Se non sappiamo dove sia vissuto, possiamo con certezza dedurre dall'esposizione che egli fa della scuola Empirica, quando sia vissuto: la metà del III secolo (d.C.)», Gigante 1972, 38. Acerca de las condiciones y dificultades para la datación del libro y las distintas propuestas que se han ofrecido, vid. Trevissoi 1908; Long 1964, xvi; Gigante 1972, 38-39; Mejer 1978, 55-58; Grau 2009, 55-61; Jouanna 2009; Bredlow 2010, 19.

⁹⁸ Cf. Gigante 1972, 38; 1973, 118-119; 1986; 25-26; Goulet 1992.

⁹⁹ Cf. Giannantoni 1986, 206; Dorandi 1992; Gigon 1960.

antiguo de extracción y composición de textos sobre papiro común a los autores de la época,¹⁰⁰ y advierte, en cualquier caso, en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, un criterio suficientemente elaborado para su tiempo en cuanto a la extracción y recomposición de los fragmentos en un texto unitario.¹⁰¹

En su estudio sobre el valor del texto dentro de la tradición de su tiempo, Mejer, después de poner de manifiesto la heterogeneidad de las obras tardoantiguas de transmisión de la filosofía griega y, en especial, la peculiaridad de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* entre todas ellas,¹⁰² concluye, por este motivo, que no existe un principio general que dé el nivel para determinar el valor específico de cada una de estas obras: «Cada texto debe ser examinado separadamente, y el resultado de este trabajo puede aportar todavía una comprensión amplia de aquellos filósofos que constituyen los fundamentos de la filosofía occidental».¹⁰³ Por otra parte, también ha sido advertida por Mejer la ya clásica convicción entre muchos investigadores de que la obra de Diógenes Laercio, debido a una supuesta incompetencia del autor, no tiene ningún valor al margen de los testimonios que refiere.¹⁰⁴ Este prejuicio negativo hacia Diógenes Laercio gravita sobre una mala comprensión del eclecticismo de contenidos que caracteriza a la obra, al juzgar erróneamente que acusa una total falta de originalidad, y, en nuestra opinión, no hace justicia al sentido del texto ni, por tanto, a su calidad, sobre todo en la comparativa con otros trabajos de la época.

En relación con esta cierta pujanza del descrédito de Diógenes Laercio que iniciaran los investigadores a finales del siglo XIX y durante la primera mitad del XX, Gigante ha

¹⁰⁰ Vid. Mejer 1978, 16-19. Cf. el resumen que hace Leri (1979, 302-303) de los argumentos de Mejer a este respecto.

¹⁰¹ Cf. Mejer 1992, 3599-3600.

¹⁰² Vid. Mejer 1978, 94 y, sobre todo, 1992, especialmente 3600-3602.

¹⁰³ Mejer 1992, 3602.

¹⁰⁴ Mejer 1992, 3557. «As H. S. LONG has expressed it recently: “the value of any section of Diogenes depends on the value of its source”; consequently, scholars have only been seriously interested in the questions about Diogenes’ direct and indirect sources», Mejer 1978, 1. Vid. *ibid.* n. 1, donde refiere opiniones similares de otros investigadores.

considerado que la heterogeneidad de las fuentes reunidas en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* se corresponde sencillamente con el estilo de trabajo que lleva a cabo Diógenes Laercio en tanto que compilador de las informaciones de otros, y por este motivo no entiende el investigador italiano por qué debería exigírsele originalidad o estimar su eclecticismo como un demérito.¹⁰⁵ A Gigante parece que le baste considerarlo así para reivindicar la importancia de la figura de Diógenes Laercio. Sin embargo, en nuestra opinión, un análisis filosófico de la obra puede hacer que se descubra en el texto algo más que una simple recopilación de datos.

En cualquier caso, claramente para Gigante, Diógenes Laercio no se puede contar como filósofo,¹⁰⁶ sino que se encuentra más cerca del filólogo: «sus informaciones no se introducen en un esquema preestablecido de qué sea la verdad o una preparación a la verdad. Él no es ni un auténtico filósofo ni auténtico ignorante: prefiere investigar y exponer con un mínimo de sistematicidad y un máximo de libertad el material de que puede disponer. En el ejercicio de la elección prevalece la intención de ser completo sin ser aburrido. (...) Diógenes describe, expone, reseña, clasifica, no critica ni valora: cuando se compara explícitamente su personalidad, no es la del juez o del crítico filosófico, sino del lector, del investigador, para decirlo de una forma, más del filólogo que del filósofo».¹⁰⁷

En sus opiniones, Gigante suele mostrar simpatía por Diógenes Laercio. Sin embargo, la definición que propone de él como autor es variable y acusa en parte la perplejidad que genera la misma heterogeneidad de la obra también a tantos otros investigadores. A su vez, la defensa en la que se esfuerza Gigante al intentar

¹⁰⁵ Gigante 1972, 43.

¹⁰⁶ Cf. Gigante 1994, 740; Bredlow 2010, 20.

¹⁰⁷ Gigante 1972, 44. Del filólogo o del biógrafo: cf. *ibid.* 1986, 16-18; 1994, 736; 2000, xxi. Al final de su trabajo de 1986 (101), se atisba, no obstante, lo que pudiera ser un inicio de matización del italiano de su posición al respecto: «Biografo di filosofi senza essere filosofo – nel senso settario –, assecondava le tendenze del suo spirito o, se si preferisce, la sua mentalità che vuol tutto registrare con immediatezza – più che con pedanteria –». Después de esto, sin embargo, no añadirá ya nada nuevo.

reivindicar los estudios laercianos, se acerca a veces demasiado a la excusa. En estos casos, Gigante se resiente de la clásica convicción de que la entidad de la obra se limita al valor informativo de cada uno de los testimonios que refiere (en la medida en que puedan ser estimados, cada uno por separado, como material de interés historiográfico por parte de la crítica filológica). Gigante concede, por ejemplo, que el procedimiento de composición de Diógenes Laercio no es orgánico ni está internamente gobernado; no encuentra en la obra laerciana coherencia ninguna en el desarrollo de los motivos ni reconoce disposición racional de los argumentos o agudeza alguna en el discurso de Diógenes Laercio, aun cuando –concluye el italiano– «la desorganización es compensada por la riqueza de la información».¹⁰⁸

No obstante, también en alguna ocasión invita Gigante a pensar en Diógenes Laercio en otros términos. Como bien observa en un momento dado, «Diógenes Laercio une al βίος las δόξαι, a los hechos exteriores del filósofo las opiniones, las doctrinas: tal acoplamiento muestra que el autor no puede ser juzgado un mero biógrafo insensible a la historia del pensamiento».¹⁰⁹ De hecho, aún en otra ocasión opina el italiano que, en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* «no falta la *philosophia perennis* –para usar la reformulación leibniziana–: ella está presente de forma suficiente introducir a Diógenes Laercio en el contexto de la historiografía filosófica antigua. Sobre la *philosophia perennis* prevalece una filosofía efímera que encuentra en el lema, en la sentencia, en la anécdota su expresión».¹¹⁰

En reconocimiento a la naturaleza ecléctica de la obra, cabe hacer notar que *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* constituye un trabajo que se encuentra al menos entre la Biografía, la Doxografía, el inventario erudito, la Historiografía y el encomio, sin llegar a identificarse de forma plena con ninguna de estas categorías. Bredlow, en el prolegómeno a su reciente traducción del texto, la entiende como un «compendio de compendios» en el que confluyen y «perviven» materiales procedentes de diversos géneros de la literatura griega: de nuevo, la Doxografía, la Biografía, las Sucesiones,

¹⁰⁸ Gigante 1972, 43 y 44.

¹⁰⁹ Gigante 1973, 108.

¹¹⁰ Gigante 1973, 131.

διαδοχαί, «y muchos más». Para Bredlow, además de la cuestión relativa a los géneros literarios implicados en la obra,¹¹¹ cabe destacar también en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* la inclusión de testimonios de «cronólogos como Eratóstenes y Apolodoro (...); colecciones de epigramas y apotegmas; catálogos de obras de los filósofos, como los que habían confeccionado Calímaco y su discípulo Aristófanes de Bizancio, bibliotecarios de Alejandría (pero también el desconcertante Lobón de Argos, inventor de bibliografías imaginarias); autores de misceláneas, como Pánfila de Epidauro o Favorino de Arelate, y aun manuales de consulta tan especializados como el *De los poetas y escritores homónimos* de Demetrio de Magnesia; sin omitir los documentos originales (genuinos o no)».¹¹²

En cuanto a las características de la literatura filosófica griega en época de Diógenes Laercio, Reardon nos advierte de la escasez de contribuciones originales durante los siglos II y III d.C.¹¹³ También en el análisis que hace Van Groningen de la literatura griega del siglo II d.C. se observa que no se propone nada esencialmente nuevo en este tiempo, de manera que la tendencia general de la literatura filosófica es la aceptación, la reproducción e interpretación de los materiales de la tradición,¹¹⁴ como es el caso, sobre todo, de algunos representantes del medioplatonismo que va ganando fuerza y prepara la filosofía escolástica, y del estoicismo, que poco a poco se va fraguando como filosofía del estado romano.¹¹⁵ A estas inclinaciones literarias y filosóficas de la época deben añadirse, en herencia (aun cuando prácticamente extintas en el siglo II d.C.), las tendencias peripatéticas anteriores, que gustaban de prestar atención a aspectos más o menos anecdóticos de tipo historiográfico y biográfico, y que acabaron revistiéndose de un tono moralizante¹¹⁶ del que da cuenta, por ejemplo, el mismo

¹¹¹ Vid. Bredlow 2010, 14-16.

¹¹² Bredlow 2010, 16.

¹¹³ Reardon 1971, 31-34. Cf. Van Groningen 1965, 44.

¹¹⁴ Van Groningen 1965, 44-45. Cf. André 1977, 192; Rossi 1971, 80-83.

¹¹⁵ Para una panorámica general del desarrollo de la literatura medioplatónica durante los siglos I y II d.C., vid. Donini 1994, y para la evolución del discurso estoico, vid. Cortassa 1994.

¹¹⁶ Vid. Kindstrand 1986, 243; Reardon 1971, 231.

Plutarco.¹¹⁷ Es fácil comprender, por tanto, que la experiencia literaria que se fraguó a lo largo del siglo II d.C., llegando al siglo III, pudo constituir un terreno abonado para que Diógenes Laercio compusiera su obra, contando con parte del espíritu de la época y con el material de reproducción, revisión y comentario de los siglos anteriores.¹¹⁸

Por otra parte, el siglo II d.C., cien años después de Séneca y doscientos después de Cicerón, es conocido por ser el siglo de mayor expansión de la Segunda Sofística,¹¹⁹ hasta que, en el siglo III, se originan nuevas formas de investigación de las que dan cuenta de forma destacada la filosofía neoplatónica y el neopitagorismo, armonizando con un vigoroso interés por el discurso metafísico, la teología e incluso el misticismo.¹²⁰ La Segunda Sofística traía consigo una revalorización de los antiguos sofistas y rétores de la Atenas clásica¹²¹ y coincidía con un florecimiento considerable en el siglo II de los profesionales eruditos de la filosofía y, sobre todo, de la palabra –lo que algunos han venido a llamar «pseudofilósofos»,¹²² amantes oportunistas de la riqueza, de las cortes y del reconocimiento que podían recibir del gran público.¹²³ Este fenómeno cultural y literario incluye un gusto renovado por la artificiosidad y la apariencia del discurso y los argumentos de los sofistas.¹²⁴

¹¹⁷ Van Groningen 1965, 46. Cf. André 1977, 22-27.

¹¹⁸ En realidad, entre las citadas por Diógenes Laercio existe un vacío relativo de fuentes entre el siglo II y el III d.C., época, este último siglo, en la que se suele fijar, como hemos visto, la elaboración de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Vid. Mejer 1978, 28 n. 59; 60-95.

¹¹⁹ Según el título clásico que le concede Filostrato (*VS* 1.481) a este fenómeno de la época, en relación con lo que denomina antigua sofística. Vid. Nicosia 1994; Whitmarsh 2005.

¹²⁰ Vid. Reardon 1971, 12-14; 22-24; 31-32. Cf. Gigante 2000, ix; 1994, 723-726.

¹²¹ Vid. Bowie 1970, 4-10.

¹²² Jerphagnon 1980, 234.

¹²³ Vid. Jerphagnon 1980, 234-236, refiriendo a pasajes significativos de Epicteto, Apuleyo, Plutarco, Aulio Gelio, Luciano, Plinio, etc., sobre una valoración de estos supuestos sabios de la época. Vid. *ibid.* 1981. Cf. Courcelle 1980, 87-88.

¹²⁴ Según Gugliermi (2006, 221), en este tiempo, «l'éthique se déplace de la sphère pratique au cadre rhétorique, l'art de vivre qu'elle représente se ramenant à une série d'idées simplifiées nourrissant les florilèges (...) ; leur but n'est pas tant d'enrichir la philosophie de nouvelles

Junto con estas preferencias vigentes desde el siglo II d.C., en el panorama literario del siglo III también ganaban popularidad:

1. El género literario de los “romances griegos”, en los que, en palabras de Van Groningen, «nada es realmente humano». «Los héroes de las historias son tan impersonales y mecánicos como aquellos de las tiras en los periódicos de hoy».¹²⁵
2. A su vez, tanto la novela como la literatura filosófica se imbuyen cada vez más de un significado contenido religioso, enlazando posteriormente con la experiencia de los autores cristianos.
3. Por último, ganan también popularidad los trabajos de compilación paradoxográfica –de hechos maravillosos– y distintas prácticas paracientíficas.¹²⁶

A diferencia de este último género literario, una de las pocas virtudes que cuentan en favor de Diógenes Laercio para Samaranch es «el hecho de no dejarse apenas impresionar por las cosas extraordinarias, cosa muy corriente en aquella época».¹²⁷ En efecto, frente a una tendencia generalizada de despersonalización literaria y misticismo, que no establece un vínculo real con la vida y que –aun cuando no deje de ser un tópico verlo así–¹²⁸ provoca en el lector o espectador un estado «en el que el rugido de las grandes palabras tuvo que ahogar las carencias y la falsedad del

argumentations que de reprendre celles qui existent pour les réconcilier avec la rhétorique, la philosophie étant réduite à sa dimension théorique».

¹²⁵ Van Groningen 1965, 47-48.

¹²⁶ Vid. Reardon 1971, 237-308; 392-403; Pajón 2009.

¹²⁷ Samaranch 1973, 1131. Cf. Grau 2009, 528. Por lo demás, en el resto de las apenas tres páginas que sirven a Samaranch de introducción al texto de Diógenes Laercio en la edición de Aguilar que, bajo el título de *Biógrafos griegos*, recoge las traducciones castellanas de las *Vidas paralelas* de Plutarco, el propio texto de Diógenes Laercio, *Vidas de los sofistas* de Filostrato y la *Vida de Agesilao* de Jenofonte, abundan las muestras de reprobación hacia *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.

¹²⁸ Vid. Whitmarsh 2005, 6-10.

contenido»,¹²⁹ se diría que Diógenes Laercio, a mediados del siglo III d.C., recupera en su *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* la llamada a un modelo de filosofía práctica y vital, radicada en la autenticidad ejemplar de los principales y lejanos representantes de la antigua filosofía griega.¹³⁰

A su vez, Grau reconoce que en la composición de Diógenes Laercio se observa una pretensión de racionalidad mayor de lo que pudiera parecer a primera vista, sobre todo cuando se la compara con otras obras de tipo biográfico, como las *Vidas de los filósofos y los sofistas* de Eunapio de Sardes.¹³¹ Entre otras obras de contenido perifilosófico cercanas en tiempo a *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, es obligado referirse a las *Vidas de los sofistas* de Filostrato, un texto que, frente al de Diógenes Laercio, muestra asimismo un grado menor de racionalidad y argumentación en la simple yuxtaposición que hace de las vidas de reconocidos y elocuentes retóricos de la “antigua” y “segunda sofística”,¹³² que incluye ya un mayor interés por los prodigios maravillosos que protagonizan algunos de sus personajes.¹³³ Plutarco, por su parte, en el interés concreto que pone en destacar el carácter moral y la disposición

¹²⁹ Van Groningen 1965, 47.

¹³⁰ Por lo demás, «Laerci, en efecte, no és pas l'únic escriptor de la seva època que només vol escriure sobre fets molt més antics que els que li són contemporanis: també Pausànias (1.24.3) descriu tan sols monuments anteriors als segle II aC, precisament perquè són antics, Ateneu exposa sobretot fets anteriors al segle II aC, i el mateix podem dir de les *Històries variades* d'Elià; més relacionat amb el seu tema, tampoc Sext Empíric, a *Contra els matemàtics*, no descriu cap doctrina filosòfica posterior a Enesidem, autor del segle I aC, malgrat algunes breus mencions a alguns escèptics posteriors, i fins i tot Lluçia, en clau paròdica, no fa aparèixer en la seva *Vitarum auctio* més que els representants de les escoles filosòfiques tradicionals», Grau 2009, 59. Vid. Bowie 1970.

¹³¹ Este autor, aproximadamente un siglo después de Diógenes Laercio, avanza considerablemente en el proceso de mistificación y atribución de actos milagrosos en las biografías de los grandes hombres, reparando mucho menos en otras cuestiones relacionadas con las formas de pensamiento, Grau 2009, 528.

¹³² Philostr. VS 1.481.

¹³³ Como en su *Vida de Apolonio*. Vid. Reardon 1971, 265-267.

natural de las famosas y manifiestas individualidades de sus *Vidas paralelas*, constituye un relato detallado y de mayor rigor historiográfico que el de Diógenes Laercio, a la vez que de mayor elegancia estilística y composición discursiva, pero desatiende quizás el tratamiento del personaje-tipo, en este caso correspondiente a la figura del filósofo, así como la reflexión acerca de categorías generales como un concepto de la filosofía que, por el contrario, sí se encuentra en la obra de Diógenes Laercio.¹³⁴

Otro autor griego muy particular de época cercana a Diógenes Laercio es Ateneo de Naucratis, quien, como Plutarco, y a diferencia de Diógenes Laercio, no aparenta desconocer la cultura romana, sino que deja traslucir en su obra discusiones y realidades del mundo latino, siendo en esto una excepción a la norma de la literatura griega de su tiempo.¹³⁵ Al igual que en el caso de Diógenes Laercio, la obra que conservamos de Ateneo, el *Banquete de los sofistas*, Δειπνοσοφισταί, ha sido considerada por la crítica moderna tradicional de una importancia menor, carente de valor intelectual y no comparable, por tanto, con la extensa y elaborada obra de Plutarco. Como también sucede con Diógenes Laercio, poco o nada sabemos de la identidad de Ateneo¹³⁶ y, de forma parecida, apenas ha interesado a los eruditos modernos más que como compositor de lo que se ha visto habitualmente como un mero anecdótico. Podría ser interesante, por todo ello, desarrollar un trabajo de investigación en el que se establecieran paralelismos de interpretación, si es que es posible entre el *Banquete de los sofistas* y *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, con

¹³⁴ En efecto, la naturaleza extraordinaria y difícil de catalogar de la obra de Diógenes Laercio hace que no represente finalmente las tendencias literarias «quasisavantes» de la época, Reardon 1971, 33; razón por la cual, no obstante, dicha “incatalogabilidad” puede servir para considerar que Diógenes Laercio «ressemble en cela aux *Vies* de Plutarque et aux *Vies des sophistes* de Philostrate (...). S’il n’a pas le charme de Plutarque, il est moins fantaisiste dans le choix de son matériel que Philostrate», *ibid.* 33-34. Cf. Grau 2009, 77.

¹³⁵ Vid. Baldwin 1976, 22-23.

¹³⁶ Se estima que vivió en torno al año 200 d.C. y que procedía de la colonia griega de Naucratis. En cuanto a los problemas de datación, vid. Baldwin 1976.

la intención de revalorizar el sentido de ambas obras y el reconocimiento de dos autores, Ateneo y Diógenes Laercio.¹³⁷

Por supuesto, el estilo de Diógenes Laercio no es ni mucho menos semejante al del neoplatonismo que eclosiona en el siglo III, caracterizado por un sistematismo conceptual y especulativo sin precedentes en los siglos inmediatamente anteriores.¹³⁸ Al contrario, Diógenes Laercio, en su expresión de estilo narrativo y en su vocación compendiadora, coindiciría más bien con obras pertenecientes a la etapa de la Segunda Sofística. A su vez, de modo semejante a como sucede en el tipo de escritos que proliferan en el siglo II, también en Diógenes Laercio «los motivos, los modos de pensar, las cosas por las cuales ellos esperan captar la atención del lector no son tomadas de la vida contemporánea, (...) sino de un pasado que debe ser encontrado en libros, en escuelas, y en ninguna otra parte».¹³⁹ De hecho, salvo excepciones como Plutarco y, posteriormente, Ateneo de Naucratis, los autores griegos de la época no parecen mostrar apenas ningún interés en Roma, pese a que se encuentran ya bajo la dominación del Imperio.¹⁴⁰

Pese a todo, existe entre la obra de Diógenes Laercio y la literatura griega predominante en los siglos II y III una diferencia que vale la pena reseñar: mientras que buena parte de la literatura de la Segunda Sofística abusa de una retórica mecánica

¹³⁷ Esta investigación que proponemos es un trabajo por hacer que, no obstante, excede sobremedida el propósito de los primeros capítulos de nuestra tesis.

¹³⁸ «Plotino era già nato e siamo in èra cristiana, ma né di cristianesimo né di neoplatonismo è traccia nell'opera di Diogene Laerzio», Gigante 2000, ix. Cf. Gigante 1994, 723-726, en especial *ibid.* 724.

¹³⁹ Van Groningen 1965, 49. «No es sólo que Diógenes Laercio no resume ni un poco de su entorno en su obra, sino que incluso la imagen que presenta en las biografías entra claramente en contradicción con su vivencia cotidiana. A veces parece incluso que reivindique un ideal de filósofo que se manifiesta en los antiguos maestros, en contraste con la realidad que le toca vivir», Grau 2009, 530. Cf. *ibid.* 533-534; Gigante 1991, ix.

¹⁴⁰ Reardon 1971, 18-21. «Pendant un siècle l'élan de la civilisation alexandrine reste considérable; en fait c'est Rome qui capitule complètement devant la culture grecque», *ibid.* 18.

y, si se quiere, superficial e inauténtica,¹⁴¹ cuyo principal objetivo es atraer la atención sobre el virtuosismo del autor en el uso que hace del lenguaje,¹⁴² en Diógenes Laercio, por el contrario, bajo la utilización de un lenguaje llano y directo, y mediante el recurso a la anécdota, reconocemos un esfuerzo de revaluación de los filósofos griegos como ejemplos de una autenticidad que alcanza hasta sus formas de vida más cotidianas,¹⁴³ y que se opone, en gran medida, a las formas filosóficas predominantes de esta época (piénsese sobre todo en las tendencias del neoplatonismo del siglo III).

Varios son los lugares en los que Diógenes Laercio expresa menosprecio por las formas retóricas y, de hecho, parece deleitarse con pasajes en los que filósofos arremeten sin complejos contra oradores y charlatanes de todo tipo.¹⁴⁴ Los sofistas, en este contexto, no merecen un mayor reconocimiento. De hecho, Protágoras es el único reconocido y gran sofista que merece el aprecio de Diógenes Laercio y es considerado entre los filósofos.¹⁴⁵ Aún así, de Protágoras se resalta también, que «prescindiendo del sentido, discutía sobre las palabras y dio nacimiento al género banal de los actuales erísticos»,¹⁴⁶ algo que no podemos juzgar más que como un cierto demérito.¹⁴⁷

En la obra de Diógenes Laercio se observa un gran interés por ofrecer la figura del filósofo como un ejemplo de vida, en contraposición a la imagen henchida y distante

¹⁴¹ Van Groningen 1965, 49-51.

¹⁴² Cf. Reardon 1971, 14-15; 26-27.

¹⁴³ Cf. Plu. *Alex.* 1.1-3; Gentili-Cerri 1983, 77.

¹⁴⁴ Vid. § II 2.1.

¹⁴⁵ No obstante, de algunos de los protagonistas de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* se decía también que habían cobrado en una u otra ocasión por su magisterio, incluso seguidores de Sócrates. De Aristipo se dice en D.L. II 65 que «había ejercido como sofista, y como dice Fancias el peripatético de Eresia, fue el primero de los socráticos que cobró honorarios», y también pudo ser el caso, en algún momento, de Antístenes, quien inicialmente siguió a Gorgias de Leontinos, vid. D.L. VI 1.

¹⁴⁶ D.L. IX 52.

¹⁴⁷ «Viendo (s.c. Sócrates) a Euclides dedicado en serio a los argumentos erísticos, "oh, Euclides", le dijo, "podrías usarlos con los sofistas, pero en modo alguno con los hombres"», D.L. II 30.

que había ido adquiriendo en época imperial y en tiempo de la Segunda Sofística.¹⁴⁸ De este modo, la obra de Diógenes Laercio adquiere un cierto valor contestatario, pues los modelos filosóficos que ofrece *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* se oponen al desarrollo del prestigio y la función del profesional de la filosofía de la época. Frente al «aburguesamiento»¹⁴⁹ de la clase de los filósofos en tiempos de Diógenes Laercio, se ensalza, pues, el ideal de austeridad y la actitud general de denuncia de los filósofos del pasado.¹⁵⁰

A su vez, como apunta Gugliermi, en el siglo III, tras el influjo del ambiente cultural generado durante la Segunda Sofística, se intensificará también un proceso de academización del discurso filosófico por el que incluso la reflexión ética se desplaza de la esfera práctica al discurso especulativo,¹⁵¹ al tiempo que se refuerza el clientelismo que une a los filósofos con la aristocracia, y se desarrollan cada vez más fórmulas de indagación de corte metafísico.¹⁵² Frente a esta tendencia de la época, Diógenes Laercio, en su característica exposición de los filósofos antiguos, mantiene el precepto de que la filosofía ha de formar parte integrante de la vida hasta confundirse con ella, dando prioridad incluso a los actos por encima de las palabras y los discursos teóricos.¹⁵³

¹⁴⁸ Cf. Courcelle 1980; Jerphagnon 1980; 1981; Grau 2009, 528-529.

¹⁴⁹ Grau 2009, 529.

¹⁵⁰ Idem. Vid. *ibid.* 530s.; 533s. Cf. Gugliermi 2006, 220-225; Grau 2009, 534. El tono con que, en este aspecto, contraponen Grau la obra de Diógenes Laercio con el espíritu general de su época contrasta, sin embargo, con el pobre juicio que le merece en otros muchos lugares. Esta sorprendente paradoja del trabajo de Grau será comentada *in extenso* en el siguiente apartado, § I 3.2.

¹⁵¹ Gugliermi 2006, 221.

¹⁵² Gugliermi 2006, 224-225.

¹⁵³ Gugliermi 2006, 220; «ce caractère vivant de la philosophie culmine chez Diogène (...) : art de vivre fondé rationnellement. (...) le cynisme diogénien peut bien incarner son refus de toute cette vague mystique. (...) Sans doute est-ce là une des raisons pour lesquelles Diogène Laërce n'évoque ni le néo-platonisme ni le néo-pythagorisme: (...) son silence est plutôt volontaire, significatif de son hostilité pour l'irrationnel et le mysticisme», *ibid.* 220-225. No

Por lo demás, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* guarda otra diferencia con respecto a la deriva de los estilos literarios antiguos, en este caso en lo referente al género biográfico. En su repaso de las vidas de los filósofos, Diógenes Laercio mantiene su exposición al margen de presupuestos religiosos de cualquier tipo o de un estilo netamente panegírico, diferenciándose de este modo de las tendencias que irán siendo cada vez más habituales en la literatura biográfica, hasta la posterior hagiografía cristiana y medieval.¹⁵⁴ A su vez, para André, el pragmatismo romano había institucionalizado progresivamente la filosofía como un discurso sin género propio y de utilidad para la política, el estado y también para la religión por la vía de la moralización.¹⁵⁵ En palabras de André, la filosofía en Roma «llegó demasiado tarde a un mundo antiguo ya adulto, a una civilización romana conformada por la religión, la retórica, el derecho. A menudo le objetamos, y no sin razón, que sea ante todo un instrumento ideológico al servicio de un género de vida y de un orden ecuménico, para aportar justificación teórica a las disciplinas empíricas de la acción».¹⁵⁶ Frente a ello, Diógenes Laercio, bien entrado en época de dominación romana y en el límite que va de la Segunda Sofística a los sistemas de pensamiento neoplatónicos y neopitagóricos, se diría que preserva el reflejo de una filosofía anterior como labor personal, hasta el punto de que no es inoportuno defender que su obra represente el último legado de una experiencia filosófica de la antigua Grecia.¹⁵⁷

obstante, las muestras de reconocimiento de Diógenes Laercio que ofrece Gugliermi al final de su trabajo, contrastan inesperadamente (de forma parecida a como sucede en la tesis de Sergi Grau, vid. § I 3.2.), con el tono que mantiene la investigadora francesa a lo largo de todo su estudio precedente, orientado a desacreditar los contenidos de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, en concreto para la reconstrucción de la filosofía cínica. Cf. Gugliermi 2006, 221. Vid. § II 5.2.

¹⁵⁴ Vid. Goulet 1981, 164; 2001, 15; Grau 2009, 51; 87; 528.

¹⁵⁵ André 1977, 15-20; 22-27.

¹⁵⁶ André 1977, 7. Cf. Jerphagnon 1980, 101-149; 209-226.

¹⁵⁷ «Se immaginiamo Diogene (s.c. Diógenes Laercio) a Roma possiamo forse meglio capire l'idealizzazione della pura greccità. il senso dell'irrecuperabilità dei modelli di vita, di cultura, di

Así pues, hay algo que sobresale en la obra de Diógenes Laercio que la lleva más allá de la Biografía y de la simple compilación y que lo diferencia aún de otros destacados y particulares autores de la época. Las individualidades de Diógenes Laercio siguen siendo ante todo personajes, antes bien que sujetos históricos; sus retratos son, no obstante, muy humanos, pero en ellos destaca menos la veracidad histórica y circunstancial del hombre concreto que la revelación de la humanidad del filósofo como figura paradigmática para la vida de cualquier hombre,¹⁵⁸ y en esta sencilla vocación radica la auténtica riqueza y originalidad sustantiva de la obra. Para apreciar esto, no obstante, se debe proceder a analizar por separado cada paradigma, es decir, la representación concreta que se ofrece de cada filósofo en la concordancia de su ejemplo vital con las formas de pensamiento.

El legado de Diógenes Laercio padece, no obstante, de la afección de su tiempo,¹⁵⁹ de la que contados nombres escapan¹⁶⁰ y que consiste en una cierta debilidad del discurso; pero constituye también, precisamente por esta dificultad congénita al momento de su composición, un último y destacado esfuerzo de revitalización de las enseñanzas del pasado en un tono sincero, auténtico y sencillo, que tampoco deja de atender, por tanto, los intereses literarios de una población que demanda entretenimiento

pensiero que che Diogene rappresenta. Nella vita culturale del III secolo a Roma tormentata e ansiosa, nella società che si dibatteva fra misticismo e razionalismo, nel dibattito politico sul ruolo del monarca, Diogene poteva inserire la sua storia del pensiero greco ordinata in categorie, distinta in scuole, collocate in successioni, portatrici comunque di salvezza spirituale», Gigante 1986, 48.

¹⁵⁸ También aquí reconoce finalmente Gigante (1986, 97) un espíritu helenístico en Diógenes Laercio, al captar lo actual de lo pasado, como posible vía de salvación espiritual: «Come l'intera opera, così ogni βίος è stato concepito da Diogene (s.c. Diógenes Laercio) quale contributo alla conoscenza di un passato ormai classico, che ha chiuso il suo ciclo di vita, ma non ha esaurito la sua vitalità: da tempo la *polis* era morta, sopravvivevano le individualità».

¹⁵⁹ Cf. Gugliermi 2006, 221.

¹⁶⁰ Vid. Van Groningen 1965, 55.

ilustrado.¹⁶¹ Así es también como *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* es, a un tiempo, un tesoro para la investigación dentro del ámbito de la filología clásica y un antiguo vademécum de los filósofos griegos –o de sus estándares tradicionales– y sus propuestas de vida; un manual de estilos filosóficos, muchos de ellos de otro modo desconocidos para nosotros.

3. El valor de la anécdota-χρεια

Como en la Biografía griega, el método de transmisión de la vida y el pensamiento de los filósofos de Diógenes Laercio encuentra en la anécdota o χρεια un recurso de gran utilidad.¹⁶² La ciencia moderna, instituida sobre fundamentos lógicos de conexión entre ideas, en defensa de la univocidad y precisión del discurso, la amplitud de explicación y estructuras sistemáticas de exposición, hace que la anécdota, en tanto que imagen literaria construida sobre un principio eminentemente analógico de representación, se contemple como un recurso de escaso valor para la transmisión del conocimiento. Lo anecdótico mantiene un estrecho grado de familiaridad, en el sentido común actual, con lo “lúdico”, “trivial” y, por tanto, “desestimable”. Así también, sobre todo en los primeros estudios modernos de la naturaleza general de la obra, se establece que Diógenes Laercio, en tanto que coleccionista de anécdotas, es un autor falto de interés para la comprensión y reconstrucción de la filosofía griega. Sin embargo, se desatiende la importancia de la función didáctica que tuvo la anécdota en

¹⁶¹ «This reminds us of the period, when Diogenes was writing, the Second Sophistic. This movement stressed the purely literary aspects of all kinds of literature, and generally strove to please the reader by providing entertaining reading. On the other hand much of the literature of this period also manifested a rather general moralistic tinge. In this literary climate Diogenes' collections of χρειαί would have been most welcome as meeting both these demands», Kindstrand 1986, 243. Cf. Reardon 1971, 231-232.

¹⁶² Para una definición del concepto de χρεια, entendido como recurso retórico, junto con otros términos relacionados (γνώμη, ἀπόφθεγμα), vid. Kindstrand 1986. Para las referencias antiguas de una definición, vid. Júnior 1989, 34-38; cf. Pérez 2004, 88.

tiempos antiguos, cuando se podían hacer valer incluso pasajes de la Comedia al servicio de un programa y unos objetivos de exposición de mayor penetración filosófica que los esbozados por el comediógrafo.¹⁶³

La anécdota era un recurso bien extendido entre los autores y estudiosos de época antigua y, según Kindstrand, el propio Diógenes Laercio pudo obtenerlas de repertorios que debían circular en aquel tiempo para incluirlas en su trabajo.¹⁶⁴ En favor de esta tesis puede argüirse el tipo de asociaciones analógicas que suele hacer Diógenes Laercio de los motivos representados. En efecto, parece tratarse a veces de pequeñas colecciones de anécdotas recogidas en orden a la afinidad temática de las imágenes incluidas en ellas antes bien que por una lógica metódica de organización de los contenidos.¹⁶⁵ Sin embargo, el uso que se hace de la anécdota en la Antigüedad la aleja también de forma sustancial de la clase de “anécdotas” desvalorizadas que podemos esperar como producto de una sociedad gobernada por las modernas tecnologías de la información, los medios de comunicación de masas y la industria del espectáculo.

Júnior opina que existe una íntima relación entre la *χρεια* y la cultura de la Segunda Sofística y defiende que la anécdota servía tanto de recurso formal para el entrenamiento retórico¹⁶⁶ como de vehículo de los más elevados valores éticos de la sociedad helenística,¹⁶⁷ aun cuando también, por supuesto, podía ser usada como técnica de manipulación del discurso.¹⁶⁸ La anécdota se inscribía aún en aquel tiempo

¹⁶³ Cf. Fairweather 1974, 244-245. Vid. § I 3.1.

¹⁶⁴ Kindstrand 1986, 232. Cf. Luzzatto 2004; Grau 2009, 117.

¹⁶⁵ Para un ejemplo de una relación de anécdotas agrupadas por la semejanza de los motivos vid. D.L. VI 61-62, donde se concatenan en poco espacio un buen número de apotegmas de contenido sexual. De modo parecido, en D.L. VI 65, en poco más de diez líneas se introducen hasta cuatro apotegmas comenzando con la misma expresión interrogativa: “οὐκ αἰσχύνῃ,” ἔφη.

¹⁶⁶ Cf. Luzzatto 2004.

¹⁶⁷ Júnior 1989, 48. Cf. *ibid.* 61.

¹⁶⁸ Vid. Luzzatto 2004, sobre todo 167-177.

en un contexto dominado por la oralidad y era, por tanto, un instrumento privilegiado para la transmisión de ideas. En efecto, las anécdotas se instalaban fácilmente en la memoria colectiva¹⁶⁹ como pequeñas y atractivas cápsulas de conocimiento a partir de las cuales podían desplegarse también algunos de los fundamentos de una determinada forma de pensamiento.

Sergio Pérez, en su trabajo dedicado al estudio de las funciones y relaciones de la oralidad, la escritura y la memoria en la filosofía antigua (2004), hace algunas interesantes propuestas de interpretación acerca del uso de la anécdota-*χρεία* como vehículo de la filosofía que vale la pena comentar. En primer lugar, la anécdota puede, evidentemente, relatar una situación curiosa cualquiera, más o menos real o inventada y a modo de chiste o ingenio, sin mayores pretensiones que la demostración de cierta agudeza por parte de quien la refiere. Sin embargo, el recurso a la anécdota adquiere una función añadida cuando entra en escena un personaje bien conocido e incluso admirado, pudiendo servir algunas veces para ridiculizar su figura o, por el contrario, para resaltar algún aspecto de su carácter, estableciendo «una concordancia entre un talante moral y una norma de acción».¹⁷⁰ Por supuesto, para este último caso, «los filósofos ocupaban un lugar privilegiado, ante todo, porque el público pensaba a los filósofos como individuos que pretendían enseñar el arte de vivir en la virtud, y esto sugería la necesidad de confrontar sus afirmaciones con sus historias individuales».¹⁷¹ De este modo se entiende también que la anécdota puede construirse sobre una base histórica o no, pero por alguien distinto al protagonista del suceso. Sin embargo, existe también otra posibilidad que explica la aparición de anécdotas con mensaje filosófico: Pérez observa que algunos filósofos podían haber usado la *χρεία* como recurso para la transmisión de sus propias enseñanzas, con la intención de difundirlas y preservarlas mejor en la memoria colectiva.¹⁷² Esta no es, por supuesto, una posibilidad que pueda ser desatendida en un contexto cultural en el que la tradición oral tiene una

¹⁶⁹ Cf. Luzzatto 2004, en concreto 158.

¹⁷⁰ Pérez 2004, 89.

¹⁷¹ *Idem.*

¹⁷² *Idem.* Cf. Luzzatto 2004, 158.

importancia bien contrastada como medio de difusión de las formas de pensamiento, y parece especialmente probable que así fuera para el caso de ciertas escuelas filosóficas que muestran una mayor independencia del discurso teórico y acentúan, en cambio, el aspecto práctico de la filosofía, como pueda ser el caso de la escuela cínica.¹⁷³

La primera prevención que cabe hacer en torno a las condiciones de validez de la anécdota es acerca de su relación con el criterio de veracidad histórica, tan difundido en la actualidad como elemento clave para establecer el grado de relevancia de una determinada información en un contexto científico. Como se puede esperar, por diversas razones que se comentan a continuación y que se han avanzado en el apartado anterior, la anécdota no debe entenderse como un intento de reproducción objetiva de una situación histórica, sino como una recreación literaria con vocación de fidelidad sólo a la comprensión de la personalidad y, sobre todo, al ejemplo vital del personaje, independientemente de si los hechos sucedieron o no de la manera exacta en que se cuentan.¹⁷⁴ Sin embargo, la anécdota, como descripción –en ocasiones caricaturesca– del carácter de su protagonista, aun cuando no pueda ser apreciada desde una perspectiva positiva, sigue haciendo aportaciones relevantes en un contexto de comprensión de la Historia de la Filosofía. El valor de la *χρεια*, por supuesto, no es el del criterio histórico por el que se busca saber si el filósofo actuó en determinado momento de aquella precisa manera, sino comprender de qué forma sus convicciones filosóficas determinan un perfil específico de actuación, en un relato en el que se

¹⁷³ Cf. Pérez 2004, 90.

¹⁷⁴ Como se deduce del valor de la biografía antigua que hemos comentado anteriormente, también la anécdota «è una chiave che dischiude l'umanità del personaggio: non è, certo, fatto 'storico', ma neppure estraneo alla 'storia'. " L'aneddotica nasce e si nutre anch'essa di un bisogno, del bisogno di tener viva e di accrescere l'esperienza delle più varie e diverse manifestazioni dell'anima umana ". (Così B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* (Bari, 1966), 110) L'aneddoto contribuisce al disegno del personaggio, ma poiché spesso esprime un atteggiamento o un comportamento esemplare o addirittura una sicura verità, esso si personalizza ed entra nella storia della formazione del l'uomo», Gigante 1972, 45. Vid ibid. 1986, 10-11; 97-98.

explican mutuamente su carácter y los contenidos de su pensamiento.¹⁷⁵ La anécdota, en las múltiples formas que adopta, tiene el propósito de emitir un mensaje de síntesis; su función es la de ofrecer un retrato que, en la mayoría de los casos, pretende comunicar de manera significativa un contenido aparentemente sencillo, pendiente de elaboración posterior y que colabora, de este modo, con la comprensión de las formas de pensamiento filosófico, en estrecha relación con la acción y el ejemplo vital del personaje representado.¹⁷⁶

En general, por tanto, la descripción de la escena que compone la anécdota no puede interpretarse de manera literal, sino como un instrumento, fácilmente transportable, para la reflexión. La anécdota, de hecho, en tanto que recurso narrativo, y por su función de caracterización moral de un personaje-tipo, adopta no pocas veces una forma estandarizada que hace posible que sea aplicada, con ligeras variaciones, a diferentes filósofos.¹⁷⁷ En efecto, este tipo de transposiciones son posibles porque muchas de las anécdotas constituyen un verdadero *biografema*, entendiéndolo por tal la forma tipificada de expresión que propone Grau.¹⁷⁸ Esto, de nuevo, da una clave demostrativa de que no se puede considerar la escena representada desde una lógica de autenticidad histórica del testimonio, sino que su valor debe juzgarse como el de una recreación con una determinada vocación didáctica o de gusto simplemente popular.

Un ejemplo paradigmático de la versatilidad de esta clase de situaciones tipificadas son las anécdotas concernientes al lavado de verduras entre los filósofos. En una de sus

¹⁷⁵ Goulet-Cazé 1992, 3989.

¹⁷⁶ «Sulla *philosophia perennis* prevale una filosofia effimera che trova nel motto, nella sentenza, nell'aneddoto la sua espressione. Nell'aneddoto non sopravvive però solo la sapienza sotto una formula facilmente fruibile, ma anche un gesto, un comportamento esemplare. È questa filosofia del quotidiano che ha contribuito a dare alle *Vite* di Diogene Laerzio – attraverso i secoli – l'impronta di un libro popolare di storia filosofica», Gigante 1973, 131. Vid *ibid.* 1986, 10-11; 97-98.

¹⁷⁷ Cf. Pérez 2004, 93.

¹⁷⁸ Grau 2009, 191. Cf. *ibid.* 111; 156; 526.

versiones: «Platón, al ver que *Diógenes* lavaba unas verduras, acercándose, le dijo en voz baja: “Si sirvieras a Dionisio, no lavarías verduras”. Y él respondió también en voz baja: “Y si tú lavases verduras, no servirías a Dionisio”». ¹⁷⁹ Esta escena, asimismo, se puede encontrar atribuida a otros personajes, conservando en todos los casos un esquema de relación y unas condiciones de situación muy similares: cambiando a Platón por Aristipo y adaptando sólo un poco los contenidos, la encontramos también en D.L. II 68, y aún en otra ocasión, en D.L. II 102, se relata en la forma de un encontronazo de Teodoro con Metrocles. ¹⁸⁰ Cuando suceden estas repeticiones, Diógenes Laercio se revela ante todo como un compilador de anécdotas, refiriendo las más de las veces las fuentes que las transmiten e indicando también a veces el lugar en que aparecen las transposiciones en sus distintas atribuciones: «Algo parecido se cuenta, como se ha referido antes, de Diógenes y de Aristipo». ¹⁸¹ Aún así, no es erróneo concluir que la veracidad histórica de la asignación no parece que sea lo que más preocupa a Diógenes Laercio, o, como lo expresa Gigante: «Diógenes Laercio no tiene problemas de autenticidad y, por lo demás, es realmente un hecho secundario que una anécdota sea verdadera o inventada, mientras contribuya igualmente y plausiblemente al retrato del hombre». ¹⁸²

Cabe advertir, no obstante, que aun cuando los personajes de Diógenes Laercio se revelen como paradigmas o estándares filosóficos antes que como individuos históricamente contrastados, ¹⁸³ destacan siempre por su humanidad en la forma en la

¹⁷⁹ D.L. VI 58.

¹⁸⁰ Cf. J. A. Fairweather, 1974, 267. Sobre los procesos de «Transposició i fluctuació d’anècdotes i dites», vid. Grau 2009, 152-157, y sobre esta anécdota en concreto, *ibid.* 154-155.

¹⁸¹ D.L. II 103. Y aún en otro caso distinto al lavado de verduras: «lo que algunos adscribieron a Sócrates, eso mismo Diocles se lo adscribió a Diógenes, al afirmar que éste decía: “Se debe indagar qué se produce de bueno o de malo en casa”», D.L. VI 103. Cf. D.L. II 21.

¹⁸² Gigante 1973, 131.

¹⁸³ «Es tracta, com sovint afirmen els mateixos biògrafs, de manifestar un ἦθος a partir dels actes d’un personatge (...) allò que importa és que la manifestació del seu caràcter mogui a obrar igualment, per imitació, els qui ho llegeixen», Grau 2009, 111 y 112. Cf. *ibid.* 33; 44; 148; 152.

que son retratados.¹⁸⁴ En efecto, también los filósofos, incluso los más grandes, son situados en escenas cotidianas, de intimidad, sin evitar los detalles menos elegantes y sin desmerecer su humildad e incluso debilidad humanas. En esta representación humanizadora, las anécdotas que sirven de apoyo a Diógenes Laercio adquieren, por tanto, otra función nada despreciable; favorecen la empatía del lector con el filósofo y refuerzan, de este modo, el valor didáctico del relato, al posibilitar un reconocimiento personal en la experiencia vital del personaje.¹⁸⁵ En este medio de transmisión destacan la capacidad de síntesis y la eficacia comunicativa de la anécdota, de manera que conviene advertir que: «La inclusión de las anécdotas en las biografías no era la vulgarización de lo que se hacía con seriedad en otra parte. En la Antigüedad, las obras y las doctrinas eran valoradas no sólo por su coherencia sistemática sino en función de su capacidad para ofrecer modelos de conducta convincentes».¹⁸⁶

No puede desatenderse que la anécdota podía construirse sobre información de orígenes inciertos y por medio de toda clase de atribuciones con una intención a veces de encomio, a veces denigradora,¹⁸⁷ siempre en relación con la doctrina o el carácter del filósofo. Si una cosa honra a Diógenes Laercio en el uso que hace de la anécdota, es que su evidente intención de reconocimiento hacia los filósofos, incluso respecto de los que más estima le merecen, no le impide transmitir también otras escenas de burla y ridiculización en las que se encuentran implicados. Por ejemplo, uno de los filósofos

¹⁸⁴ «L'ἀνέκδοτον è un tratto della sfera privata che contribuisce al profilo umano del filosofo. Piace al lettore comune e forse non meno al lettore addottrinato. L'aneddoto rappresenta il momento personale, l'istante emarginato dal flusso della vita individuale e consegnato alla storia di tutti gli uomini», Gigante 1973, 131.

¹⁸⁵ «La utilidad de esas colecciones de anécdotas era que permitían exponer a la vez un aspecto de la doctrina y un rasgo de la vida filosófica. De la doctrina, porque permitían iluminar alguna idea clave en su relación con la vida práctica; de la vida filosófica, porque permitían contemplar al filósofo ante el instante», Pérez 2004, 94.

¹⁸⁶ Pérez 2004, 95.

¹⁸⁷ Cf. Pérez 2004, 92.

más celebrados por Diógenes Laercio es, sin duda, Epicuro.¹⁸⁸ Sin embargo, esta admiración no le impide aportar testimonios que, en contra del principio de austeridad de Epicuro, retratan al filósofo dominado por los excesos, hasta el punto de que podía tener la necesidad de vomitar dos veces al día.¹⁸⁹ Este tipo de acusaciones son habituales en lugares donde Diógenes Laercio relata pugnas entre filósofos, introduciendo intercambios de escarnios y confrontaciones de principios doctrinales entre escuelas rivales.¹⁹⁰ En ocasiones, sin embargo, como en el tratamiento que hace de Sócrates, Diógenes Laercio hace reparar al lector en la reinterpretación que puede hacerse también de algunos pasajes de comedia que, pese a pretender ridiculizarlo, consiguen que se comprenda mejor la grandeza del personaje.¹⁹¹

En definitiva, la anécdota, tal y como se emplea en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, constituye una herramienta privilegiada para el acceso al pensamiento de un autor y el estudio de sus consecuencias prácticas, sobre todo porque «basta escucharla una sola vez, porque actúa como una centella que ilumina, en un instante, ciertos contornos», de manera que, en conclusión, «la sencillez del dispositivo no debe eclipsar la grandeza de su eficacia».¹⁹²

¹⁸⁸ Vid. p. ej. D.L. X 138; § II 2.1.

¹⁸⁹ D.L. X 6.

¹⁹⁰ «Although agreement was achieved in the schools of philosophy, even on minor points, there were also controversies within the schools. These controversies sometimes concerned important points of doctrine such as the permanence of virtue», Hope 1930, 106. Cf. Grau 2009, 31; 519.

¹⁹¹ Vid. D.L. II 27. Cf. D.L. VII 27.

¹⁹² Pérez 2004, 98. «En la Antigüedad, la teatralidad con la que algunos filósofos asumían sus vidas era probablemente una estrategia para llegar a la multitud que nunca tendría una obra escrita ante sus ojos. La anécdota les permitía justamente extender su influencia mucho más allá de lo permitido por la circulación de sus escritos. Su aparente humildad aseguraba que el mensaje viajara de boca en boca en una extensión que desbordaba ampliamente la comunidad de posibles lectores. La anécdota permitió así a la filosofía ejercer una influencia extensa y permanente», Idem.

3.1. Testimonios de la Comedia

El recurso a testimonios de la Comedia es habitual en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* y sirve a Diógenes Laercio para retratar al filósofo incidiendo en la caricaturización que se hace de sus rasgos idiosincrásicos. La caricatura representa un hecho o a un personaje con cierto afán de ridiculización, por medio de la exageración, de la hipérbole; sin embargo, por eso mismo sobredimensiona también los elementos más destacables del objeto representado, haciéndolos fácilmente reconocibles.¹⁹³

Grau compara el mecanismo informativo de la Comedia y de su inclusión en la Biografía antigua con los actuales programas de televisión que hacen caricatura de reconocidas personalidades, proponiendo que «dicen la verdad más íntima de los personajes a través de la mentira, es decir, por medio de la exageración, la tipificación, la estandarización idealizada (...); por este motivo, si se quiere explorar de verdad este tipo de obras, será necesario fijarse en un estilo de pensamiento, en una forma de conciencia, antes que en un método de composición».¹⁹⁴ Razón por la cual, sobre todo en el caso de Diógenes Laercio, aun cuando use testimonios de imaginaria popular e incluso, a veces, populachera, y aun cuando también otras veces pueda dar por buenos datos históricamente inciertos, su tratamiento de la anécdota y de los testimonios de la Comedia declara que su intención no es simplemente ingenua, pues incluso de los testimonios menos imparciales pretende extraer, por lo general, una interpretación seria e informativa del sentido de su representación.¹⁹⁵

En 'Vida de Sócrates',¹⁹⁶ por ejemplo, aparecen ocho referencias directas a cinco comediógrafos: Aristófanes,¹⁹⁷ Calias,¹⁹⁸ Timón,¹⁹⁹ Amipsias²⁰⁰ y Mnesímaco.²⁰¹ A su vez,

¹⁹³ Según Cox (1983, xi), «biographies are like caricatures, bringing landscape and inscape, event and character, together in a single moment of evocative expression».

¹⁹⁴ Grau 2009, 190.

¹⁹⁵ Vid. § I 3.3.

¹⁹⁶ D.L. II 18-47.

¹⁹⁷ D.L. II 18, 20, 27, 28.

¹⁹⁸ D.L. II 18.

atendiendo a la naturaleza de la información que nos transmite, se puede sospechar que algunos otros pasajes no verificados se extrajeran, en origen, de la Comedia ática, cuando no de caricaturas de procedencia, en último término, indeterminada –puede que incluso provenientes de la cultura oral. En realidad, son muchos los pasajes que pueden ser reconocidos dentro de este grupo de escenas que podían tener origen en alguna comedia,²⁰² aunque esto sea algo difícil de contrastar en la mayoría de los casos. Uno de los que han sido recientemente estudiados es el relativo al juicio que pudo merecerle a Sócrates el libro de Heráclito: «Dicen que habiéndole dado Eurípides el escrito de Heráclito le preguntó, “¿Qué te parece?”, y que éste manifestó: “Lo que entendí, excelente, pero creo que también lo que no entendí, sólo que se necesita un buceador delio”».²⁰³ Para Casadesús, este pasaje que abunda de manera muy expresiva en la proverbial oscuridad del estilo enigmático de Heráclito, es sorprendentemente rico en matices e implicaciones, y probablemente pueda tratarse de una típica escena de comedia en la que se representaba a conocidos personajes, no pocas veces de la filosofía, en situaciones imaginarias pero precisas en lo reconocible de sus atribuciones.²⁰⁴

Sin abandonar aún el apartado dedicado a la ‘Vida de Sócrates’, Diógenes Laercio nos transmite que una vez, cuando se representaba una obra de Eurípides y se recitaba el verso que, respecto de la virtud, decía que «lo mejor es dejar a su aire estas cosas»,²⁰⁵

¹⁹⁹ D.L. II 19.

²⁰⁰ D.L. II 28

²⁰¹ D.L. II 18. El nombre de “Mnesímaco” es ofrecido por Mastrangelo (2002). Sin embargo, el fragmento en cuestión ofrece problemas de lectura, de modo que otros traductores han preferido entender a veces “Mnesíloco”, como Gigante y Goulet-Cazé, o incluso corregirlo por “Telecidas”, como Piqué Angordans, quien se basa en el título de la obra que aparece a continuación y que es atribuida a este autor de difícil identificación. Vid. Gallo 1983.

²⁰² Cf. Grau 2009, 117; 151.

²⁰³ D.L. II 22. Cf. D.L. IX 11-12.

²⁰⁴ Casadesús 2008.

²⁰⁵ D.L. II 33 = E. *El.* 379.

Sócrates se alzó indignado y abandonó el teatro criticando esta afirmación. No ha sido valorado aún, que nosotros sepamos, lo paradójico y la comicidad de que sea precisamente Sócrates, ejemplo de virtud donde los haya, quien se marcha de modo airado después de que sobre la escena se establece que deba concederse a la virtud que vaya a donde quiera, en el contexto, además, de la discutida relación de Sócrates con las tragedias de Eurípides.²⁰⁶

Asimismo, en el Libro IX, tampoco puede pasar inadvertida la muerte de Heráclito, quien, según Hermipo, pudo morir después de haber estado dos días bajo un montón de estiércol que había hecho colocar sobre él intentando curar su hidropesía.²⁰⁷ Esta versión de la muerte de Heráclito tiene múltiples posibilidades de interpretación como una construcción del género biográfico sobre conocidos elementos doctrinales que conservamos en los fragmentos del filósofo de Éfeso.²⁰⁸ Sin embargo, Neantes de Cícico corrige el testimonio y precisa que su muerte sobrevino con posterioridad a este suceso, cuando, al no poder despegarse las boñigas del cuerpo, fue presa de los perros, que no tenían manera de reconocerlo.²⁰⁹ No deja de ser significativo también que, en esta nueva escena, Heráclito pudiera haber muerto debido al ataque de unos perros, por su desconocimiento del filósofo, cuando, en uno de sus conocidos fragmentos, el de Éfeso denuncia también que: «Los perros, de cierto, ladran a quien no conocen».²¹⁰

Otras noticias claramente burlescas, quizás originarias de la Comedia ática, pueden ser las referidas a Platón, por ejemplo cuando: «Una vez que montaba a caballo se bajó de inmediato diciendo que temía coger una vanidad hípica».²¹¹ Esta es una aproximación satírica al carácter de Platón que se hace evidente si se compara con

²⁰⁶ Acerca de esta relación tal y como la cuentan los biógrafos antiguos, en especial Diógenes Laercio, vid. Gallo 1983; cf. Casadesús 2008; Narcy 2010.

²⁰⁷ D.L. IX 4.

²⁰⁸ Estas propuestas de interpretación las refiere y sintetiza con diligencia Grau (2009, 445-447).

²⁰⁹ D.L. IX 4. Vid. Grau 2009, 437 y 445-447.

²¹⁰ 22 B 97 DK, en Bernabé 2001, 131, fr. 22.

²¹¹ D.L. III 39.

algunas otras críticas vertidas sobre él por parte de algunos socráticos, que lo consideraban presuntuoso, vanidoso y altivo, como lo puede ser un caballo.²¹²

También una de las versiones de la muerte de Diógenes de Sinope puede entenderse dentro de este género de anécdotas cuando menos irónicas: según cierta información, Diógenes pudo morir asimismo por la mordedura que recibió de unos perros en el tendón del pie cuando intentaba compartir con ellos un pulpo crudo;²¹³ esta versión de su muerte no deja de ser significativa, además de extravagante, al tratarse de un filósofo que ha sido reconocido, incluso por él mismo, como el Can por excelencia, verdadero icono de la filosofía cínica.²¹⁴

En verdad, en la biografías de los filósofos, una forma de caricaturización muy difundida, que se corresponde con muchas de las anécdotas de Diógenes Laercio, consiste en la interpretación literal o en la aplicación exagerada de algunos de sus preceptos para comprobar hasta qué punto de ridículo podría llevarles un seguimiento estricto de su doctrina de pensamiento.²¹⁵ Estas son escenas que destacan, como vemos, por la desproporción del caso, pero están correlacionados incluso con principios y características fundamentales del pensamiento de los filósofos, aun cuando puedan ser reconocidas fácilmente por su evidente falta de credibilidad, como sucede con algunas versiones de la muerte de Heráclito.

La intención de escarnio o burla parece que supera a veces cualquier posible valor informativo de la anécdota, hasta hacerla del todo irreal. Con todo, los ejemplos más exagerados suelen estar bien reseñados por Diógenes Laercio con indicación de la

²¹² «Se mofaba (s.c. Antístenes) de Platón por vanidoso. En efecto, en una procesión, al observar una yegua que relinchaba, le dijo a Platón: “Me parece que también tú podrías ser un caballo presuntuoso”; esto es porque Platón también alababa continuamente al caballo», D.L. VI 7. Vid. § IV 7.

²¹³ D.L. VI 77. Cf. Fairweather 1974, 270.

²¹⁴ Vid. D.L. VI 33; 55; 60; 77; 78; 85.

²¹⁵ Fairweather 1974, 238. Cf. Grau 2009, 140; 148; 151; 157-161; 442-448. Según Chitwood (2004, 3), «specially for biographers such as Diogenes Laertius, philosophical works were also, and sometimes even primarily, read as autobiography». Cf. Grau 2009, 44; 141.

fuente de la que provienen, y con especificación de distintas variaciones sobre el tema. Por lo demás, la importancia de otros muchos testimonios de la Comedia en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* no puede valorarse únicamente por este extremo de exageración. Por lo general, la criba que hace Diógenes Laercio de pasajes de comediógrafos dista mucho de ser ingenua, pues responde a una función de ilustración y constatación de la imagen y también de la crítica popular que pudo recibir un filósofo en su tiempo. La actitud de Diógenes Laercio hacia estas entradas de la Comedia no es de simple asimilación o adhesión. En esta línea de acentuación de los rasgos característicos del filósofo, Diógenes Laercio, aun cuando no se detenga a precisar su postura al respecto, parece tener muy presente que los comediógrafos «no advirtieron que al burlarse de estas cosas lo estaban alabando».²¹⁶

Esta precaución ante lo que es, en definitiva, una advertencia de la falta de fiabilidad literal del testimonios, unida al reconocimiento del interés informativo de los contenidos de la Comedia, se da también en otras ocasiones en la Antigüedad.²¹⁷ En efecto, ser incluido como personaje por los poetas cómicos requiere un grado de distinción previa que permita un fácil reconocimiento por parte del gran público en cada uno de los aspectos retratados,²¹⁸ de modo que también la comicidad con que se retrata a estos filósofos era digna de incorporación en las biografías griegas en tanto que testimonio de tal distinción y también por su valor informativo.²¹⁹ Dicho de otro modo: tanto la persona como los contenidos de pensamiento que son objeto de burla debían ser bien conocidos por una mayoría de población mínimamente ilustrada para que pudieran ser convertidos en personajes de una comedia. Por lo demás, una de las razones por la que estos fragmentos se prestan a su incorporación en las biografías antiguas y en recopilaciones y reconstrucciones posteriores acerca los filósofos, como es el caso de la obra de Diógenes Laercio, es que, si se seleccionan con el suficiente

²¹⁶ D.L. II 27. Cf. D.L. VII 27.

²¹⁷ Vid. Fairweather 1974, 244-245.

²¹⁸ En D.L. VI 87, Diógenes Laercio destaca, en efecto, que Crates: «Filosofó tan firmemente que incluso Filemón, el cómico, lo menciona».

²¹⁹ Hope 1930, 64.

cuidado, las escenas cómicas ayudan a concentrar con un trazo firme y conciso, al tiempo que atractivo y, por tanto, muy eficaz y significativo, los aspectos más destacados de un personaje, de la figura tradicional de un filósofo, haciéndolos de este modo fácilmente identificables como puntas del iceberg de su personalidad filosófica.

3.2. A propósito de la tesis de Sergi Grau (2009)²²⁰

La tesis de Grau es muy próxima en tiempo y espacio geográfico –y también, hasta cierto punto, en objeto de estudio– a la que defendemos aquí, de modo que es conveniente hacer un análisis pormenorizado de sus contenidos y principales conclusiones, a fin de desgranar de manera exhaustiva los puntos de discrepancia que con ella establecemos y descubrir asimismo los momentos en que el análisis de Grau se muestra, a nuestro parecer, más lúcido y sugerente.

En su interesante y meritorio trabajo de tesis, Grau se propone inicialmente hacer un análisis sistemático del perfil “ideal” y “popular” del filósofo tal y como se encuentra en una obra de factura tan ecléctica y, al mismo tiempo, original como la de Diógenes Laercio. Sin embargo, el objetivo de establecer una relación categorizada y exhaustiva y un análisis sistemático de las características de los filósofos en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, se convierte en una empresa difícil si se atiende a la misma naturaleza de la obra, compuesta como un «libro de recortes (*scrapbook*)»²²¹ o «remiendo (*patchwork*)»²²² de contenidos procedentes de muy diversas obras de géneros y, por tanto, también intenciones muy desiguales: la Biografía antigua; la Doxografía; la Comedia; la Historiografía antigua; la tradición oral; documentos jurídicos; epístolas; comentarios, críticas y reconstrucciones que, en el seno de las distintas escuelas, podían hacerse de las propias doctrinas o de las doctrinas, razones y sinrazones de escuelas rivales (con un interés, según el caso, laudatorio o reprobatorio y hasta difamatorio);

²²⁰ *La imatge del filòsof i de l'activitat filosòfica a la Grècia antiga. Anàlisi dels tòpics biogràfics presents a les Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres de Diògenes Laerci.*

²²¹ Burnet 1930, 37.

²²² Burnet 1930, 38.

aparte, por supuesto, de lecturas directas²²³ de las obras de los filósofos.²²⁴ En *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Diógenes Laercio incluye, pues, entre otros, contenidos de todas y cada una de las categorías que Grau entiende comprendidas dentro de un impreciso ámbito de «historiografía filosófica».²²⁵ Tan diversa es la obra de Diógenes Laercio en sus contenidos y tan restringido, en definitiva, el margen en el que pueden considerarse en puridad las aportaciones de la Biografía antigua que en ella se encuentran que, para propiciarle un vehículo operativo al objeto de su investigación, Grau debe ampliar su horizonte de estudio, basado inicialmente en la obra de Diógenes Laercio, a la consideración de otras obras del género biográfico en la Antigüedad, incluidas no pocas referencias a biografías de los poetas.²²⁶

Por lo demás, circunscribir el estudio de Diógenes Laercio únicamente al análisis del apartado biográfico de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, continúa dejando abierta la necesidad de realizar un estudio de conjunto de la obra. Este estudio sólo puede abordarse desde la explicación de las posibles intenciones de composición de Diógenes Laercio, e incluso de su aparente preferencia por determinados personajes, tendencias o escuelas de pensamiento en una obra en la que lo biográfico no está en general desligado de lo doxográfico, componiendo una singular pero integral reconstrucción para la comprensión de la experiencia de los filósofos griegos.

Sería injusto no destacar que, por momentos, Grau reconoce con gran lucidez la especificidad característica de la obra de Diógenes Laercio. Para Grau, como para la postura filológica tradicional, es indudable que «el valor de Diógenes Laercio, en cuanto a las informaciones que ofrece, es el valor de sus fuentes»; sin embargo, el estudioso catalán va en ocasiones un poco más allá al puntualizar que «su mérito personal (s.c. de Diógenes Laercio) es precisamente la elección de las fuentes y los

²²³ Vid. p. ej. D.L. II 97.

²²⁴ Cf. Bredlow 2010, 16.

²²⁵ Grau 2009, 38; 44. Cf. Überweg y Prächter 1920, 17-20; Gigante 1973, 131; Mejer 1978, 61; Mansfeld 1999, 16-17.

²²⁶ Cf. p. ej. Grau 2009, 201-204.

materiales, y la manera en que los utiliza»,²²⁷ concediendo que «el tipo de obra que compuso Diógenes Laercio, a falta de otro dato que lo contradiga, es un *unicum* de su tiempo en numerosos aspectos, aun cuando ninguno de los materiales que usa no sea, naturalmente, original». ²²⁸ Como observa Grau, sorprende, en primer lugar, la gran variedad de materiales que utiliza Diógenes Laercio en la composición de su obra, acompañando una estructura de *sucesiones*, *διαδοχαί*, con testimonios y relatos propiamente biográficos, pero enlazándolos, a través de la anécdota, con la doxografía, característica que no parece ser común a la mayoría de las obras del género biográfico antiguo.²²⁹

Desde el renacimiento de los estudios laercianos, que se gestara sobre todo con los trabajos de Gigante, la crítica moderna ha optado, sin grandes pretensiones, por reconocer en esta variedad de contenidos el perfil de un autor erudito que, bajo el ambiente cultural de la Segunda Sofística, entre anécdotas, recursos poéticos y frases ingeniosas, despliega toda su *polymathia*²³⁰ en un peculiar proyecto narrativo en el que demuestra un cierto aprecio por la filosofía antigua, pero con el objetivo de ofrecer un ameno entretenimiento que sirviera, además, de culturización. Señalada *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* de este modo como un curioso fenómeno literario del siglo III d.C., el principal valor de Diógenes Laercio es su supuesta neutralidad de erudito en la transmisión de los testimonios, ya sean estos de mucho o escaso interés. Sin embargo, como también advierte Grau, es evidente que, respecto a los filósofos protagonistas del relato, Diógenes Laercio tiene «sus preferencias por la forma de vida de algunos de ellos, de la misma forma que siente menosprecio o adopta una distancia irónica frente a la de algunos otros: aquí es donde se debe buscar precisamente la originalidad y la voluntad del autor».²³¹

²²⁷ Grau 2009, 77.

²²⁸ Grau 2009, 83.

²²⁹ *Idem*.

²³⁰ Cf. Gigante 1972, 42.

²³¹ Grau 2009, 75-76. Cf. *ibid.* 61-62.

Por medio de estas afirmaciones, el estudio de Grau parece abrirse a una perspectiva nueva de aproximación a la obra de Diógenes Laercio. Sin embargo, a lo largo de su trabajo, Grau se muestra vacilante una y otra vez en el juicio que hace de ella. En el desarrollo de su tesis, se observan continuos pasos atrás, y propone de nuevo valoraciones restrictivas del perfil y el valor de Diógenes Laercio como autor. Así, justo después de las anteriores palabras de reconocimiento, Grau es capaz de alentar nuevamente la comprensión de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* como una «obrita más bien divulgativa y poco profunda, sin apenas espíritu crítico de las doctrinas, más interesada en el chismorreo y en un saber vivir cotidiano sin grandes pretensiones; frustración que se acentúa cuando resulta que es la única obra de este tipo que nos ha llegado completa».²³² Y también antes Grau parece menospreciar la originalidad que muestra Diógenes Laercio en su preferencia hacia ciertas formas de vida filosófica considerándolo no más que un mero erudito y compilador carente de criterio.²³³

Esta irregularidad y desmerecimiento en el trabajo de Grau hacia la obra de Diógenes Laercio se debe, según creemos, al límite que impone la perspectiva filológica de su investigación, reducida al estricto margen de análisis de los tópicos biográficos presentes en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* sólo en su lógica de recurso para la composición literaria, esto es, en tanto que *biografemas*, término que toma Grau de otros estudiosos como Desclos (2000): «Por *biografema* entendemos, pues, la forma tipificada concreta que permite convertir el pasado en estereotipo, concentrarlo y organizarlo en esquemas narrativos memorables, con vistas a darle así un sentido universal, colectivo, a las acciones individuales de un personaje».²³⁴

El análisis de Grau se centra principalmente en la naturaleza estandarizada del *biografema*, llegando a reconocer con sorprendente facilidad un tópico biográfico en casi cualquier testimonio. Esto puede conducir al estudioso catalán a infravalorar en ocasiones el sentido del testimonio, al no entrar a considerar el contenido de la

²³² Grau 2009, 76-77. Cf. *ibid.* 508.

²³³ Grau 2009, 31-32.

²³⁴ Grau 2009, 191. Vid. *ibid.* 189ss.

información que refiere en coherencia con el perfil filosófico y la doxografía del personaje. Grau no aborda apenas (pues tampoco es su cometido) la comprensión del pensamiento de los filósofos representados en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* a través de sus anécdotas, sino que se propone extraer tan sólo un perfil estandarizado de la figura del filósofo, a partir de una ordenación de tópicos biográficos. De este modo, el análisis de Grau no puede alcanzar más que la superficie de la obra de Diógenes Laercio.

Estos son, según creemos, los motivos por los que, en último término, Grau destaca en su análisis del texto ante todo una intención chismosa típica y tópicamente “popular”.²³⁵ La cierta inseguridad de la que adolece la opinión de Grau acerca del valor de Diógenes Laercio y de sus pretensiones como autor se agrava todavía más cuando, por momentos, no es posible distinguir con claridad si su juicio se ciñe a una valoración estricta de la obra Diógenes Laercio o si se refiere, por el contrario, a los autores del género biográfico antiguo en su conjunto.²³⁶ En cualquier caso, suponer de entrada que la obra de Diógenes Laercio tenga un marcado y eminente carácter biográfico, pretendiendo extraer de su análisis conclusiones válidas para todo el género de la Biografía griega (o viceversa: aplicar consideraciones generales acerca del género de la Biografía griega como afirmaciones aplicables, sin más, a la obra de Diógenes Laercio) nos parece como mínimo arriesgado, aun cuando se trate de una confusión comprensible si advertimos que de gran parte de los biógrafos griegos más antiguos tenemos constancia sólo a través de los fragmentos de Diógenes Laercio.

Por momentos, como hemos dicho, parece que Grau quiera entender el genio literario de Diógenes Laercio como el de un simple biógrafo,²³⁷ pese a que también deba reconocer la singularidad y extrañeza que genera la obra por sus sorprendentes particularidades.²³⁸ Pese a que el trabajo de Grau deba leerse tal y como indica su título, es decir, en tanto que análisis de los tópicos presentes en *Vidas y opiniones de los filósofos*

²³⁵ Vid. Grau 2009, 508. Cf. Gigante 1973, 131.

²³⁶ Cf. Grau 2009, 48; 55; 64; 76-77; 82-83; 97; 103; 133; 499; 508-509; 528ss.

²³⁷ Vid. p. ej. Grau 2009, 55; 100; 133.

²³⁸ Vid., como hemos apuntado anteriormente, sobre todo Grau 2009, 83.

ilustres, y no propiamente como un estudio integral de la naturaleza y sentido del texto de Diógenes Laercio, se echa en falta, no obstante, una aproximación a los pasajes de naturaleza propiamente doxográfica y a otros aspectos de la obra que, pese a contar con alguna justa mención e inspirar también algún que otro reconocimiento extraordinario hacia la figura de Diógenes Laercio, de ser mejor atendidos, aumentarían el valor que finalmente alcanza a descubrir Grau en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Para ello, por supuesto, se requiere una aproximación desde una perspectiva de análisis filosófico que personalice y complete la comprensión de cada doctrina y filósofo sobre la base de la información recopilada por Diógenes Laercio.

En definitiva, es erróneo pretender definir a Diógenes Laercio sencillamente como un biógrafo, pues, a nuestro juicio, avanza en realidad un nuevo género de composición cuyo descendiente lejano será la moderna Historia de la Filosofía.²³⁹ Esta es, precisamente, la singularidad de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* sobre la que se pretende incidir en adelante en nuestro estudio.

3.2.1. Grau ante la cuestión de la anécdota en la Biografía griega

Como no nos cansaremos de repetir, la tesis de Sergi Grau constituye un documento de gran valor para el avance de la investigación en torno a los tópicos biográficos de la literatura griega. Sin embargo, por momentos parece que el propio Grau no acaba de comprender la relevancia de algunas de sus propias intuiciones en el repaso que hace de estas construcciones narrativas para los estudios laercianos.

Tras una excelente aproximación a la vigencia de la Biografía griega y, en concreto, de las biografías de los filósofos, como transmisoras de un conocimiento oportuno acerca de distintas formas de pensamiento en la Antigüedad, la opinión de Grau

²³⁹ Aun un considerando a Diógenes Laercio principalmente como biógrafo, también Gigante apuntaba que «Il buon biografo quando inserisce secondo il modello teofrasteo nel tessuto biografico il filo dossografico supera la fisionomia del mero erudito e contribuisce alla storia del pensiero», Gigante 1973, 129. Vid. *ibid.* 1986, 97.

parece inicialmente firme y, a nuestro juicio, bien formada.²⁴⁰ Sin embargo, sorprende la asombrosa deriva que sufre posteriormente su apreciación de la obra de Diógenes Laercio.

Inicialmente, Grau sostiene con ímpetu impresiones acerca de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* que refrendamos aquí con total convicción. En primer lugar destaca Grau que la obra debe ser considerada una de las más amplias y mejor conservadas entre las que, generalmente, podrían incluirse dentro de un amplio género de «historiografía filosófica antigua».²⁴¹ Pero, yendo más allá, es especialmente significativo referir la indicación que hace Grau de una importante particularidad de la obra: la unión inseparable que existe entre la vida y las doctrinas de los filósofos y que se expresa por medio incluso del relato de sus peripecias vitales más concretas, íntimas o personales.²⁴² En esto, Grau observa con gran lucidez la distancia que separa a Diógenes Laercio de las posiciones de los modernos intérpretes e historiadores de la filosofía, regidos habitualmente por una rígida consideración de la filosofía como discurso teórico. Como explica Grau, en contraste con esta postura cientifista contemporánea, la comprensión de la doctrina de un filósofo, desde el punto de vista de los antiguos, no puede prescindir del conocimiento de las características mentales y la interpretación de las acciones y prácticas vitales de dicho filósofo, en tanto que ser humano y actor social e individual. De este modo, doxografía y biografía «forman una unidad necesaria en la mentalidad antigua, porque la vida y la obra de una persona se consideran, en general, inseparables: (...) la actividad filosófica es en la Antigüedad esencialmente una forma de vida».²⁴³ Estas afirmaciones las amplía Grau incluso a la

²⁴⁰ Vid. 2009, 31-53; 148-189. Cf. Pérez 2004, 94-95.

²⁴¹ Grau 2009, 44.

²⁴² Idem.

²⁴³ Idem. Cf. Mansfeld 1994, 180; 183; Grau 2009, 133; 148; 175.

mentalidad que se gesta en el seno de las escuelas filosóficas, «donde la vida del maestro y no sólo su doctrina constituyen el modelo a seguir».²⁴⁴

Sin embargo, tras estas prometedoras reflexiones que encontramos en algunos lugares del trabajo de tesis de Grau, parece difícil entender cómo, en el apartado que dedica a las conclusiones finales, puede entonces sostener opiniones tajantes como la que sigue: «No se pueden extraer de ninguna manera conclusiones doxográficas a partir de las vidas de los filósofos».²⁴⁵ Con esta afirmación de Grau podemos estar de acuerdo sólo en parte, en el caso de que considere como “doxográficas” únicamente las doctrinas teóricas estrictas recogidas en el discurso especulativo de cada escuela. Sin embargo, las anécdotas incluidas en la Biografía antigua constituyen muchas veces una síntesis del pensamiento del filósofo en unión con su práctica vital correspondiente y, como tales, se encuentran también próximas a la doxografía. Este carácter filosófico de la anécdota es especialmente remarcable en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, pues, en ella, Diógenes Laercio suma a los testimonios biográficos también otros propiamente doxográficos, de modo que la correlación de vida y doctrina queda reforzada, ilustrando la vida con la doctrina y el pensamiento con la anécdota biográfica. En efecto, aun cuando la extracción de supuestos de interpretación doxográfica en correspondencia con el modo de vida que nos relatan los testimonios

²⁴⁴ Grau 2009, 152. Y continúa (idem): «Els casos en què la vida del filòsof desmenteix el seu pensament, per tant, cal interpretar-los, sens dubte, com a atacs deliberats de la tradició biogràfica contra el personatge.» Cf. *ibid.* 44.

²⁴⁵ Grau 2009, 537. Según Grau (*ibid.* n. 2266): «Així ho exposen clarament les introduccions de “Fonts” dels manuals universitaris més recents, com el Cambridge Companion to Early Greek Philosophy, editat per A. A. LONG, en el capítol “Sources” a cura de J. MANSFELD, especialment p. 34». Sin embargo, esta referencia a la que recurre Grau para defender su posición nos parece inadecuada, pues en este lugar se leen otro tipo de reflexiones: «The study of the life, activities, and sayings of a philosopher was in fact regarded as an indispensable preliminary to the study of his writings and doctrines. In the cases where no books were available, the philosopher’s “life” itself, including acts, apophthegms, and so on had to suffice. Conversely, if biographical data were unavailable, they were made up from what person wrote, or from what others were believed to have written about him», Mansfeld, en Long 1999, 34.

biográficos deba realizarse con sumo cuidado, seguimos pensando que, al menos en el apartado ético, y en especial para la comprensión de ciertas escuelas y modelos filosóficos que destacan precisamente por una priorización de este aspecto ético y práctico de la filosofía,²⁴⁶ la extracción de supuestos doxográficos es posible en tanto que la doctrina es para la vida, siendo, en suma, inseparables,²⁴⁷ tal y como parece que es la idea rectora del trabajo de Diógenes Laercio.

El motivo de la ambivalencia en el juicio de Grau puede que se encuentre en la perspectiva de análisis estrictamente filológico que adopta, cada vez más conforme avanza en su investigación de la obra Diógenes Laercio y, a través de ella, de la Biografía griega. Grau reduce el estudio de los testimonios biográficos a su estructura de tipificación, por la que, considerados como simples recursos literarios, «los dichos y las anécdotas de los filósofos constituyen, de hecho, un repertorio que puede ser usado para diversos personajes con la finalidad principal de la narración».²⁴⁸ Según lo entiende el estudioso catalán, el *biografema* desmerece particularidades específicas que considera de gran relevancia para el ámbito de la investigación filosófica.

Asimismo, el afán por descubrir tipificaciones biográficas hace que Grau aliente por momentos la idea de que *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* sea tan sólo una obra sin interés ni pretensiones, centrada en el chisme y la recopilación desordenada de testimonios de la Biografía griega.²⁴⁹ La contradicción que se establece entre algunas de estas afirmaciones y las primeras impresiones de Grau en su consideración inicial e incluso reivindicativa de la obra de Diógenes Laercio requiere, sin duda, de una aclaración de los términos por la que sea posible decantarse al menos por una de estas dos posiciones de Grau: el reconocimiento de la validez de la anécdota como medio de

²⁴⁶ Lo cual parece que sea una constante de la filosofía al menos en época helenística, vid. Hadot 1995, 161-163.

²⁴⁷ Cf. Hadot 1995, 266.

²⁴⁸ Grau 2009, 157.

²⁴⁹ Grau 2009, 76-77.

conocimiento adecuado de la filosofía griega²⁵⁰ o, por el contrario, su desmerecimiento como recurso literario simplista e inespecífico.

3.3. El valor de la anécdota en Diógenes Laercio

En primer lugar, hay que advertir que, aun cuando muchas anécdotas puedan mostrar un formato tipificado, esto no implica que sus contenidos sean idénticos y, de hecho, no suele ser así. Por otra parte, aunque los contenidos coincidieran plenamente, tampoco sería ésta una razón suficiente para desconfiar de la oportunidad de aplicar una misma anécdota a la ilustración de más de un personaje; de hecho, normalmente una misma anécdota no se aplica a más de dos filósofos que, además, suelen ser miembros de una misma escuela o corriente filosófica. De este modo, también la singularidad y validez de la anécdota queda en buena medida salvaguardada.

Por otra parte, tampoco sería extraño que varios filósofos, atendiendo a sus doctrinas y caracteres personales semejantes, respondieran de un modo muy parecido ante situaciones similares. Por otra parte, si bien es cierto que las doxografías, en tanto que simples repertorios eruditos, «sólo reproducen aquello que un pensador o una escuela afirmaron, pero no dicen por qué lo afirmaron, es decir, no explican, como querrían los modernos, los fundamentos especulativos y las justificaciones teóricas de las doctrinas»,²⁵¹ conviene advertir que Diógenes Laercio, en la suma de tradiciones biográfica y doxográfica,²⁵² aúna también en su composición la virtud de cada uno de estos géneros y no puede ser incluido en sentido restrictivo en ninguno de ellos. Este es uno de los motivos principales por los que sostenemos que la obra de Diógenes Laercio debe reconocerse más bien como una peculiar historia de la filosofía Griega. En ella,

²⁵⁰ Vid. Grau 2009, 190.

²⁵¹ Grau 2009, 77.

²⁵² Como hemos señalado, Diógenes Laercio recoge también fragmentos de la Historiografía antigua, documentos jurídicos, literatura epistolar, contenidos de las obras originales de los filósofos e incluso reflexiones metafilosóficas de diverso tipo, aparte de los pasajes en los que expresa él mismo su opinión sobre estos y otros asuntos. Cf. Bredlow 2010, 16.

evidentemente, el modo en que se exponen las doctrinas de los filósofos no es especulativo, ni sus justificaciones teóricas, como correspondería a una disciplina de investigación filosófica contemporánea –esencialmente académica–, sino que la explicación en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* consiste principalmente en escenas y situaciones de la vida misma, como corresponde, por lo demás, al perfil eminentemente pragmático del concepto originario de σοφία y, así, del filósofo y la filosofía, en la antigua Grecia.²⁵³

En *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, entre la doxografía y la anécdota biográfica, se encuentran, de hecho, algunas orientaciones que constituyen verdaderos testamentos intelectuales de las formas filosóficas de la Antigüedad –o al menos de la imagen que de éstas hemos recibido– y que permiten que nos hagamos una idea de los fundamentos doctrinales que conviven en una larga época de la historia en la que, ante todo y posiblemente más que en ninguna otra, gobierna una máxima de configuración de la vida conforme a las formas del pensamiento, empeño que constituye, en efecto, la base definitoria de prácticamente toda empresa filosófica en la antigua Grecia. Nos referimos, en especial, a distintos tipos de anécdotas que recrean, ilustran y se construyen sobre el contenido de un *apoteigma* en una estructura de «réplicas rápidas y contundentes».²⁵⁴ Algunas de estas representaciones, que analizaremos con más detenimiento en un apartado posterior,²⁵⁵ deben ser consideradas, en efecto, como auténticas construcciones en miniatura de argumentación filosófica, dispuestas de forma simplificada en un ejercicio de genialidad literaria e interpretativa para favorecer su difusión y eficacia comunicativa.²⁵⁶

²⁵³ Vid. § II 4.

²⁵⁴ Grau 2009, 376.

²⁵⁵ Vid. § II 4.

²⁵⁶ Cf. Kindstrand 1986, 232; Vid. Searby 1998, 19; Grau 2009, 117; 376-379.

3.3.1. Filosofía y anécdota en 'Vida de Sócrates': D.L. II 18-47

«Sócrates no tiene ningún sistema que enseñar. Su filosofía resulta por entero puro ejercicio espiritual, un nuevo modo de vida, reflexión activa, conciencia viviente»²⁵⁷

La importancia de Sócrates en la historia de la filosofía es crucial para Diógenes Laercio, al marcar un punto de inflexión en la naturaleza misma del pensamiento griego y en el desarrollo de la experiencia filosófica. Después de hacer repaso de los «sabios», en el Libro I (22-122), y también de los teóricos de la *physis*, en los primeros párrafos del Libro II (1-17), la aparición del genio de Atenas representa en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* un momento de innovación a partir del cual la noción de filosofía amplía y especifica sus contenidos.²⁵⁸ La relevancia de Sócrates radica en que es considerado por Diógenes Laercio el principal iniciador de la Ética,²⁵⁹ «el primero que dialogó sobre la manera de vivir»²⁶⁰ –aun cuando quizá también pudiera haberse dedicado al estudio de otros temas²⁶¹, además del primero en morir condenado

²⁵⁷ Hadot 2006, 91.

²⁵⁸ En realidad, desde este momento puede rastrearse en la obra de Diógenes Laercio una intensificación del tratamiento de sus protagonistas como propiamente «filósofos» y ya no tanto como «sabios», σοφοί, o «físicos» φυσικοί (o incluso «fisiólogos», φυσιόλογοί). No hay razón para pensar que esta distinción no sea deliberada en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, sobre todo si atendemos a la evolución que, según la establece el propio Diógenes Laercio ya en el Libro I, va del pensamiento místico-religioso y científico a la verdadera filosofía. A este respecto, vid. Bordoy 2012; Grau 2009, 60-62; 179-181; § II 3.

²⁵⁹ Vid. D.L. I 14, 18; II 16.

²⁶⁰ D.L. II 20. Para una discusión de la veracidad de estas afirmaciones, vid. Calvo 2012. No obstante, como es sabido, también en el siglo I a.C. Cicerón (*Tus.c.* V, 4, 10) consideraba que «Sócrates fue el primero que bajó la filosofía del firmamento, la situó en las ciudades e, incluso, la introdujo en las casas, y la obligó a considerar la vida y la moral, el bien y el mal».

²⁶¹ Cf. D.L. II 45.

debido a su compromiso filosófico.²⁶² En palabras de Mastrangelo, «es claro que para Sócrates el estudio y la búsqueda de virtud son el cometido principal de la filosofía. Y, finalmente, la filosofía debe ser practicada en una atmósfera de interacción humana. Para Diógenes (s.c. Diógenes Laercio), Sócrates representa un momento histórico antes de que se establezcan las escuelas formales de filosofía, y en un sentido más ideológico, Sócrates es una figura para la que la filosofía se vive como un hábito diario».²⁶³

Como destaca Giannantoni, en 'Vida de Sócrates', sin embargo, la relativa riqueza del apartado biográfico contrasta con la escasez y aparente generalidad de las informaciones que se ofrecen acerca de su doctrina. Esto ha sido interpretado también por Giannantoni como un signo de la debilidad de Diógenes Laercio en su capacidad de profundización filosófica, radicalmente diferente, por ejemplo, a la que puede mostrar Platón en referencia al tratamiento que hace de la figura del maestro y la evocación del pensamiento socrático.²⁶⁴ No obstante, entre las indicaciones que aparecen en 'Vida de Sócrates', reconoce Giannantoni que pueden discernirse también los "ecos" de algunos de los principios fundamentales del pensamiento y el carácter del genio de Atenas. En cuanto a estos aspectos que pueden ser rastreados como indicios de su doctrina filosófica, tal y como los identifica Giannantoni, en la 'Vida de Sócrates' de Diógenes Laercio se encuentran, entre otros:

- La inutilidad de las indagaciones sobre la naturaleza (teñida, sin embargo, en opinión del italiano, por una limitada comprensión del asunto frente a la riqueza argumentativa que aportan los testimonios platónicos).

²⁶² D.L. II 20. Esto declara también la talla que adquiere el personaje en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, hasta el punto de que por ejemplo Grau (2009, 300; 467; entre otras) lo identifica como un auténtico «mártir de la filosofía», ejemplo para cualquier filósofo y referente del buen filósofo en toda la tradición biográfica griega. Por lo demás, Diógenes Laercio llega incluso poco menos que a "divinizar" a Sócrates en el epigrama que le dedica: «Bebe ahora que estás con Zeus, oh Sócrates, pues a ti realmente un dios te llamó sabio, y la sabiduría es un dios. De los atenienses sólo recibiste la cicuta, pero ellos mismos la bebieron por tu boca», D.L. II 46.

²⁶³ Mastrangelo 2002, 5.

²⁶⁴ Giannantoni 1992, 3612.

- La exaltación del διαλέγεσθαι (aunque más como instrumento de persuasión que de investigación de la verdad).
- La doctrina de la unidad de la virtud y de su identificación con la ciencia.
- El saber del no saber.²⁶⁵

Por otra parte, Tsouna-McKirahan, en su estudio acerca de los orígenes socráticos de cínicos y cirenaicos, establece unos rasgos generales de la filosofía de Sócrates (en este caso extraídos directamente de la lectura de los primeros diálogos de Platón y de la obra de Jenofonte, tal y como nos indica la misma investigadora). Si aceptamos el referente de estos cinco puntos como elementos principales del pensamiento socrático, en el orden en que los propone Tsouna-McKirahan, estos son:

- El intelectualismo socrático.
- Un exclusivo interés por la ética.
- La suficiencia de la virtud para la felicidad.
- La moderación y el autodomínio respecto de los placeres del cuerpo y los bienes materiales, tanto en lo privado como en público.
- Una crítica de los políticos y las instituciones, pero un compromiso de obediencia respecto a las leyes.²⁶⁶

Tales principios de la filosofía de Sócrates²⁶⁷ los expone Tsouna-McKirahan como base de contraste para determinar las características del socratismo incluidas en diversas tendencias filosóficas posteriores, centrándose en dos de los seguidores directos de Sócrates, Antístenes y Aristipo, que fundaron, o pudieron fundar, escuelas o corrientes de pensamiento habitualmente consideradas «socráticas».²⁶⁸ La razón por

²⁶⁵ Idem.

²⁶⁶ Tsouna-McKirahan 1994, 369.

²⁶⁷ Cf. Gómez-Lobo 1990; ibid. 1999 (1989).

²⁶⁸ Título que, según advierte Tsouna-McKirahan (1994, 367), es probable que sea de origen peripatético. Cf. Glucker 1978, 56.

la que estos elementos del pensamiento socrático que destaca Tsouna-McKirahan permanecen como referentes atribuibles incluso a un supuesto Sócrates histórico es el carácter incontrovertible del que tradicionalmente han gozado entre la comunidad académica, tal y como lo declara la misma investigadora²⁶⁹. La lista, de hecho, concuerda en buena medida con la que ha sido propuesta por Vlastos, si bien esta concordancia hay que observarla de un modo muy particular. En este caso, el experto de origen griego establece el perfil del pensamiento socrático sobre la base de los diálogos platónicos de la primera etapa y, de este modo, Sócrates:

1. Es exclusivamente un filósofo moral (en el discurso de la Ética).
2. No tiene una teoría metafísica de la “existencia separada” de las Formas ni de un alma separable que aprende por medio de una “recolecta” de fracciones de su fondo prenatal de conocimiento.
3. Buscando conocimiento de forma refutatoria sigue confesando que no posee ninguno.
4. No sabe nada acerca de un modelo tripartito del alma y sus consecuencias morales.
5. No profesa interés por las matemáticas de su tiempo ni muestra un conocimiento experto sobre ellas.
6. Su concepción de la filosofía es popular, no elitista.
7. No tiene una teoría política elaborada. Critica severamente la actuación de los políticos en Atenas; prefiere la ciudad con sus leyes a cualquier otra forma de estado, pero deja la razón precisa de su preferencia inexplicada.
8. Su *eros* no tiene un sustento metafísico alguno en el amor por la Forma trascendente de la belleza.
9. Para Sócrates la piedad consiste en el servicio a una deidad que, aunque sobrenatural, es rigurosamente ética en su propio carácter y en las demandas que

²⁶⁹ Tsouna-McKirahan 1994, 369.

hace sobre los hombres. Su religiosidad personal es práctica, se realiza en la acción. No es mística ni relacionada con la contemplación; no se centra en una comunión con las Formas divinas pero impersonales.

10. Su método de investigación filosófica es adversativo: persigue la verdad ética refutando tesis defendidas por sus interlocutores. No tiene propiamente un interés didáctico.²⁷⁰

Se observará, además, que muchas de estas diez características del pensamiento socrático extraídas por Vlastos de los diálogos platónicos de juventud no se expresan como una afirmación efectiva de sus contenidos, sino precisando más bien “lo que no son” aportaciones del Sócrates de los primeros diálogos que, por el contrario, sí aparecen puestos en boca de Sócrates en diálogos posteriores de Platón. Así pues, la concordancia que puede establecerse entre las características señaladas por Tsouna-McKirahan y las destacadas por Vlastos consiste en buena medida en que no existe contradicción entre unas y otras y pueden entenderse como complementarias, entendiendo que ambos se refieren, en lo que respecta a Platón, a evidencias incluidas en los primeros escritos del corpus platónico.²⁷¹ Conviene, no obstante, dejar a un lado, al menos por el momento, la lista que aporta Vlastos como referente específico de la filosofía socrática precisamente por su carácter más bien negativo o adversativo, aunque sin duda sea interesante referirla aquí para completar las conclusiones que podamos alcanzar en adelante.

Si tomamos, por tanto, la relación de principios propuesta por Tsouna-McKirahan como esquema paradigmático para identificar las trazas que con mayor relevancia delimitan la filosofía de Sócrates, podríamos suponer que es suficiente confrontarla con

²⁷⁰ Vlastos 1991, 47-49.

²⁷¹ Según Bares (2008, 40): «Admitiendo al Sócrates de los diálogos platónicos de juventud como el núcleo, nada impide organizar a su alrededor aquello de los demás testimonios que es compatible con él. Posiblemente, ésta es la postura más comunmente aceptada hoy día, con más o menos matices (s.c. para establecer lo que se pueden considerar, con la mayor probabilidad, tesis de la auténtica filosofía de Sócrates)».

los elementos localizados por Giannantoni en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* para valorar la congruencia del retrato de Sócrates que ofrece Diógenes Laercio. Entre los aspectos que diferencian ambas listas llama la atención, en primer lugar, el nivel de concreción de cada uno de ellos. La relación de Tsouna-McKirahan, fundada en la lectura de Platón y Jenofonte y con vocación de ser una exposición amplia de los principios generales de la filosofía de Sócrates, parece revelar, sin embargo, un grado menor de especificidad teórica y de naturaleza epistemológica que la de Giannantoni en su repaso de 'Vida de Sócrates' de Diógenes Laercio, un texto que, atendiendo a las características que habitualmente se conceden a su autor, podemos esperar más cercano a la anécdota, a la escena circunstancial o al dato puntual. Como mínimo, es evidente que Giannantoni hace referencia, partiendo de Diógenes Laercio, a cuestiones filosóficas de carácter técnico que no encontramos en la relación propuesta por Tsouna-McKirahan. En esta otra, por el contrario, si bien se destaca una referencia directa al «intelectualismo socrático», los contenidos parecen moverse más bien entre consideraciones cercanas a actitudes y a conductas de perfil práctico o, en todo caso, a aspectos más cercanos a una filosofía de la vida o de conformación del carácter: la moderación, el control de los placeres, la crítica a los políticos y el compromiso con la ley, pero también la inclinación fundamental hacia la ética.

Giannantoni, por su parte, detecta en la doxografía laerciana el rastro de principios doctrinales, enunciados epistemológicos e instrumentos técnicos del pensamiento de Sócrates: la irrelevancia de los discursos físicos; la importancia del diálogo; la identificación de virtud y conocimiento; y la docta ignorancia socrática. Estos indicativos refieren a un contexto más elevado de elucubración del discurso filosófico y no inciden de forma tan directa sobre una filosofía práctica, como una forma de existencia para el hombre concreto²⁷².

²⁷² Por supuesto, para explicar esta diferencia entre las listas de Giannantoni y de Tsouna-McKirahan, se podría aducir el probable interés de la investigadora por acercar los principios de la filosofía socrática a las características del pensamiento de algunos de sus seguidores, como Antístenes y Aristipo, pese a lo cual seguiría siendo innegable la preeminencia de tales principios incluso en la imagen que de Sócrates se ofrece en Platón.

Con todo, habría que añadir algo más en cuanto al ajuste de contenidos entre el conjunto de elementos del pensamiento socrático que se puede reconocer en 'Vida de Sócrates' y el confeccionado por Tsouna-McKirahan, pues la medida última de este ajuste depende también de otros elementos que no han sido tenidos en cuenta por el estudioso italiano por razones derivadas de la rigidez filológica con la que en ocasiones se sistematizan los textos de Diógenes Laercio. En efecto, la base textual de la que extrae Giannantoni su breve relación de fundamentos del pensamiento de Sócrates en Diógenes Laercio se corresponde únicamente con lo que él mismo identifica como «sección doxográfica» de 'Vida de Sócrates'.²⁷³ Esta sección se circunscribe a los párrafos que van del 27 al 37, ambos incluidos, en el libro II de Diógenes Laercio, y la razón por la que se segregan como un bloque del resto es que en ellos aparecen supuestamente las afirmaciones doctrinales más evidentes acerca de lo que pudo ser la definición teórica del pensamiento del filósofo. Estos elementos se leen, evidentemente, al margen de otras informaciones referidas por Diógenes Laercio acerca de Sócrates que Giannantoni identifica como experiencias y detalles vitales separados bajo el título de «sección biográfica» (II 18-26); aparte, además, de otras noticias que dan cuenta del proceso y la condena a muerte de Sócrates (II 38-44); y, por fin, dejando a un lado informaciones sobre la cronología de la vida de Sócrates, el epigrama de Diógenes Laercio y algunas otras precisiones, entre las que se encuentra principalmente la relación de los discípulos de Sócrates (II 45-47).²⁷⁴

Sin embargo, circunscribir el examen de los principios rectores del pensamiento de Sócrates, como iniciador de la *Ética*²⁷⁵ y «el primero que dialogó sobre la manera de vivir»²⁷⁶, únicamente a la «sección doxográfica» y, aún más, tal y como hace Giannantoni, estrictamente a las afirmaciones más rigurosas desde una perspectiva

²⁷³ Giannantoni 1992, 3609.

²⁷⁴ Id. Cf. Giannantoni 1986, 189-190; Mastrangelo 2002, 3. También Hope (1930, 169) observaba que, en Diógenes Laercio: «Las doctrinas formales articuladas por los filósofos (...) son tratadas separadamente y al margen de cada relación vital con el curso de su vida».

²⁷⁵ Vid. D.L. I 14, 18; II 16.

²⁷⁶ D.L. II 20.

teórica que se enumeran en esta sección, acusa cierta rigidez en el método de análisis que no hace justicia ni a lo que podemos esperar de la filosofía de Sócrates ni a lo que parece que sean las intenciones y criterios de exposición de Diógenes Laercio en torno a la comprensión del proceso de evolución y el sentido de la filosofía griega. En efecto, en especial para este caso concreto de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, cabe señalar, como ha observado Bares, que «es lógico que la vida de Sócrates se concentre en su carácter personal y su vida privada, no ya sólo para deleitar al lector ávido de novedades y curiosidades, sino porque la actitud personal es entendida como la clave de la posición filosófica».²⁷⁷

En definitiva, Diógenes Laercio retrata distintas formas de vida filosófica en la antigua Grecia en torno a lo que puede que sea un mismo criterio de definición filosófica. Su insistencia en recrear cómo viven los filósofos se puede interpretar, como hemos apuntado ya en alguna ocasión, al modo de un empeño por entender de manera indisociable la unión de vida y filosofía. La exigencia, para las distintas formas propuestas de acceso a la felicidad, de vivir filosóficamente, es decir, de pensar para vivir o de vivir como se piensa, puede que explique la grandeza que otorga Diógenes Laercio a muchos de los más reputados de entre su relación de filósofos.²⁷⁸ Así es como, en efecto, Diógenes Laercio destaca sobre todo a Sócrates, iniciador del discurso ético y estandarte del compromiso vital con la filosofía, y se detiene con gusto en los socráticos, aunque quizás no tanto en los peripatéticos, continuadores de Aristóteles; dedica un gran espacio y empeño a los estoicos, a los escépticos y a los epicúreos, y

²⁷⁷ Bares 2008, 51.

²⁷⁸ Para Nietzsche, «fueron ciertamente los descubridores de las típicas mentes filosóficas, con respecto a las cuales la posteridad no ha añadido ya nada que sea esencial. Cualquier pueblo se sentiría avergonzado ante una pléyade de filósofos tan maravillosa e ideal cual la de los maestros de la Grecia más antigua: Tales, Anaximandro, Heráclito, Parménides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito y Sócrates. Todos aquellos hombres estaban hechos de una sola pieza, tallados en un solo bloque de piedra. Entre su pensamiento y su carácter domina una estricta necesidad», Nietzsche 1999, 37. Cf. *ibid.* 2003, 18.

tampoco tanto como pueda parecer a los contenidos teóricos del pensamiento de Platón.²⁷⁹

En definitiva, el libro de Diógenes Laercio adquiere mayor relevancia si se comprende al modo de una propuesta para entender la filosofía griega como un discurso vivo que se centra, sobre todo, en la exposición de los principios prácticos de pensamiento de los primeros protagonistas de la reflexión ética, y como un esfuerzo por conservar la experiencia de los filósofos griegos, aun cuando para ello se recurra a imágenes estandarizadas, anécdotas y referencias a conductas, actitudes y estilos de vida concretos, escenas personales e incluso íntimas, antes que a largos discursos elaborados de manera sistemática; es decir, aun cuando sea a través de la caracterización de un personaje por la que, sin embargo, se retrata el fondo de la cuestión existencial del filósofo.

Así pues, en 'Vida de Sócrates', si se vence el estrecho y difuso margen que separa la «sección doxográfica» del resto de elementos que caracterizan la personalidad del filósofo, observamos que Diógenes Laercio enfatiza un segundo tipo de aspectos que se encuentran entre la vida y la doctrina y constituyen elementos visibles del espíritu y la idiosincrasia del maestro de Atenas.²⁸⁰ Esta experiencia de los filósofos constituye, en verdad, el centro de la exposición de Diógenes Laercio y otorga un sentido unitario a su obra, dejando entrever un argumento de interpretación que abarca desde las afirmaciones acerca de los orígenes familiares y prefilosóficos de sus personajes, hasta el modo en que se enfrentan al instante de su muerte o el reconocimiento que posteriormente pudieron recibir por parte de los helenos.²⁸¹ De este modo, si se

²⁷⁹ Vid. § I 3.3.1.1.

²⁸⁰ También en el caso de un continuador de Sócrates como Aristipo, destaca Kindstrand (1986, 242) cómo las *χρεῖαι* pertenecen al βίος.

²⁸¹ Afirmaciones, muchas de ellas, presumiblemente de naturaleza legendaria, pero reveladoras de la altura filosófica que se reconoce al personaje. Sócrates, en definitiva, no fue sólo «el primero que dialogó sobre la manera de vivir», sino que también fue «el primero de los filósofos que murió tras ser condenado» (D.L. II 20) y esto justifica el reconocimiento y el grado de compromiso filosófico de Sócrates tal y como se muestra en el libro de Diógenes Laercio.

consideran aquellos elementos que se encuentran a medio camino entre lo estrictamente biográfico y lo estrictamente doxográfico, los principios de la filosofía de Sócrates presentes en el texto de Diógenes Laercio, más allá de los señalados por Giannantoni, pueden ser completados como sigue:²⁸²

1. Su origen humilde y trabajador (II 18, 19), razón que puede ilustrar bien su carácter personal y su posición frente a la política, añadido a su condición de ciudadano ateniense.
2. Su criterio y su habilidad para la persuasión o la disuasión; su agudeza intelectual (II 19, 20, 29, 30).
3. Su interés por el discurso ético en tanto que filosofía de vida y distinción de lo bueno y lo malo (II 20, 21).
4. Su gusto por el diálogo y la compañía de sus conciudadanos, además de su afán por aprender la verdad y, aun cuando con buen humor e ironía, su perplejidad ante los discursos oscuros (II 21, 22, 31).
5. Su templanza ante agresiones de individuos hostiles a su actividad filosófica (II 21, 27, 35, 36).
6. Su valor y su resistencia física, como otros aspectos relacionables con su entereza ética (II 21, 23).
7. Su atención a la salud del cuerpo (II 22, 32), además de la del alma.
8. Su cumplimiento de un principio fundamental de justicia y de virtud, con indiferencia de las consecuencias que pudieran derivarse de este compromiso; de nuevo, su integridad personal (II 24, 33, 35, 38-42).
9. Su sencillez, su autosuficiencia, su desprecio por el lujo innecesario y su apreciación, por el contrario, de la amistad y la dignidad personal, sin

²⁸² Respetamos, en la relación que establecemos, el orden en que van apareciendo las ideas en el mismo texto de Diógenes Laercio.

atender a los arbitrios dictados por la nobleza de nacimiento (II 24, 25, 27, 30, 31, 34, 35).

10. Su desconfianza y oposición a la opinión sin medida de la mayoría (II 34), y su énfasis en la necesidad de esforzarse por seguir un juicio justo y verdadero al margen de la presión ejercida por el tribunal popular (II 42).

11. E incluso, por qué no, el tipo de relación que establecía con su mujer y la enseñanza personal que de ella extraía (II 36-37).

Si a estas particularidades del carácter filosófico de Sócrates se suman el resto de elementos detectados por Giannantoni, fácilmente se establecerá una relación ampliada que concuerda sin problema con los contenidos destacados por Tsouna-McKirahan como esquema generalmente admitido de la auténtica filosofía de Sócrates. De este modo, se observará cómo el sucinto repaso que se hace de Sócrates en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, si se lee con atención, constituye una síntesis nada despreciable de la figura del genio de Atenas, aun cuando, por supuesto, deba ser desarrollada en profundidad y complementada, en esto, con la lectura principalmente de los textos platónicos, para alcanzar todas y cada una de las implicaciones y matices de su pensamiento.

Así pues, pese a lo que podría esperarse si damos crédito a la cierta banalidad que se atribuye habitualmente a la obra de Diógenes Laercio, en el texto de 'Vida de Sócrates' es posible encontrar la referencia aproximada a las doctrinas y a algunos de los elementos más definatorios de la que puede considerarse la auténtica filosofía de Sócrates. A modo, pues, de una exposición con un valor didáctico nada despreciable, en 'Vida de Sócrates', Diógenes Laercio hace indicación de varios aspectos del pensamiento socrático a partir de los cuales, desarrollándolos en una línea de intensificación de sus consecuencias y mutuas correlaciones, podría reconstruirse buena parte de la propia –o lo que se propone que es la propia– filosofía de Sócrates. Así pues, tomando como referente a Diógenes Laercio, nos encontramos al menos ante una de las posibles configuraciones del carácter poliédrico de Sócrates; razón por la cual sigue siendo oportuno concluir con Mastrangelo que «Diógenes (s.c. Diógenes Laercio) ha sido acusado de haber ignorado asuntos tan sustanciales y preferir la

pelusa. Sin embargo, tal posición omite el objetivo del trabajo de Diógenes y no hace caso de las importantes suposiciones filosóficas de Sócrates expresadas por Diógenes (s.c. Diógenes Laercio)»;²⁸³ y, entre éstas, también que las implicaciones que se encuentran entre lo doctrinal y lo biográfico, o que unen e incluso funden los presupuestos teóricos con la vida, pueden constituir las principales razones que permiten a Diógenes Laercio dar el paso, con la figura de Sócrates, que conduce al pensamiento del simple conocimiento teórico, físico, mítico o religioso, a la filosofía,²⁸⁴ en su reconocimiento de las personalidades más relevantes de la antigua Grecia.

3.3.1.1. Platón y otras fuentes del Sócrates de Diógenes Laercio

Al tratar de ‘Vida de Sócrates’ de Diógenes Laercio, hay que advertir que, en ocasiones, se ha aducido –con acierto– que la representación que se hace del personaje a lo largo de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* bien puede corresponder a una imagen de Sócrates construida en período helenístico.²⁸⁵ Esto concuerda no sólo con la fecha aproximada de elaboración de la obra de Diógenes Laercio, quien contó con

²⁸³ Mastrangelo 2002, 4. Ciertamente, aun cuando nuestra posición esté con la de Mastrangelo, es evidente que tampoco la información recogida por Diógenes Laercio en ‘Vida de Sócrates’ puede ser considerada material acreditado para discriminar la figura histórica de Sócrates y sus auténticas palabras. Cf. Grau 2009, 537.

²⁸⁴ Hay razones para pensar que la filosofía, en Diógenes Laercio, como también en Plutarco, puede entenderse como la práctica de una racionalidad autónoma, emancipada de cualquier tipo de misticismo, y de utilidad existencial. Cf. Bordoy 2012. De este modo, el mérito de los filósofos consistiría en recuperar y desarrollar el espíritu de los sabios antiguos, de la inspiración delfica del pensamiento, tras un período caracterizado tanto por el primado de la investigación física y el interés epistémico, como por el fervor religioso y la composición poética. Vid. § II 3.

²⁸⁵ Vid. Tovar 1984, 51. «El ámbito moral del Sócrates laerciano es ya el del helenismo, un ámbito privado en el que la búsqueda de la virtud se da en el plano personal, como una actitud, y cuyos lazos con la política son lejanos», Bares 2008, 50.

material de muy diversa procedencia de los siglos anteriores al III d.C., sino que, además, en el propio texto pueden encontrarse afirmaciones y anécdotas predicadas de Sócrates que lo acercan a otros filósofos posteriores como, por ejemplo, los primeros filósofos cínicos.

Mejer, en cualquier caso, ha insinuado que la filosofía de Sócrates en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* ha de conferirse en realidad a Platón, como si el mismo Diógenes Laercio hubiera concedido al más reconocido sucesor de Sócrates el privilegio de ser considerado el custodio de la auténtica filosofía socrática. Así, en palabras de Mejer: «En el caso de Carnéades (4.65) y Pirrón (9.102) se pone el acento en que sus puntos de vista son conocidos a través de los escritos de sus seguidores, cf. más abajo p. 3584. Como para Sócrates, Diógenes (s.c. Diógenes Laercio) deja claro que su filosofía se incluye en los diálogos de Platón, cf. 2.18 - 47 passim y 3.52».²⁸⁶

Sin duda, Diógenes Laercio hace un uso abundante de la información proveniente de los diálogos de platónicos en especial en el apartado que dedica específicamente a Sócrates.²⁸⁷ En concreto, en los tan sólo 30 párrafos que ocupa su 'Vida de Sócrates', se cuentan cerca de 25 referencias que pueden relacionarse de un modo u otro con noticias aparecidas en los diálogos de Platón; con todo, de éstas, sólo 8 incluyen una indicación expresa del testimonio de origen. Pero, en términos comparativos, tampoco otras fuentes se quedan atrás en la composición del retrato que hace Diógenes Laercio de Sócrates en su libro II. En efecto, Jenofonte se puede rastrear en 14 ocasiones, es decir, más de la mitad del número de veces en que podemos suponer a aquél, y, lo que es más interesante, el índice de citas directas es en este caso mucho mayor que cuando contábamos a Platón: 6 sobre 14, en lugar de las 8 sobre 25 de Platón. Entre el resto de referencias deberemos incluir, además, más de 20 que se encuentran repartidas entre: pasajes de la Comedia ática, a los que ya hemos hecho referencia,²⁸⁸ con cerca de una

²⁸⁶ Mejer 1992, 3563 n. 30.

²⁸⁷ Los diálogos de Platón, en general, son una fuente relevante para Diógenes Laercio, sobre todo para la extracción de información biográfica de distintos filósofos. Vid. Mejer 1978, 36-38. Cf. Hope 1930, 94-95; 204-208.

²⁸⁸ De Aristófanes, Calias, Timón, Amipsias y Mnesímaco. Vid. § I 3.1.

decena de ocasiones; Aristóteles y otros peripatéticos (como Aristoxeno o Hierónimo de Rodas), que son citados unas seis veces; y aún otras fuentes, entre historiadores, biógrafos, filósofos socráticos, rétores, etc.²⁸⁹

Por lo demás, el pasaje específico aducido por Mejer, por el que supuestamente Diógenes Laercio reconoce con claridad que la filosofía de Sócrates se incluye en los diálogos de Platón, está lejos de ser claro, pues se expresa con una ambigüedad que exige una interpretación en la traducción. El texto griego es el siguiente:

Τούτων δὲ τὸ μὲν δοξαζόμενον πρότασις ἐστίν, ἡ δὲ δόξα ὑπόληψις. ὁ τοίνυν Πλάτων περὶ μὲν ὧν κατείληφεν ἀποφαίνεται, τὰ δὲ ψευδῆ διελέγχει, περὶ δὲ τῶν ἀδήλων ἐπέχει. καὶ περὶ μὲν τῶν αὐτῶ δοκούντων ἀποφαίνεται διὰ τετάρων προσώπων, Σωκράτους, Τιμαίου, τοῦ Ἀθηναίου ξένου, τοῦ Ἐλεάτου ξένου: εἰσὶ δ' οἱ ξένοι οὐχ ὥς τινες ὑπέλαβον, Πλάτων καὶ Παρμενίδης, ἀλλὰ πλάσματά ἐστιν ἀνώνυμα: ἐπεὶ καὶ τὰ Σωκράτους καὶ τὰ Τιμαίου λέγων Πλάτων δογματίζει. περὶ δὲ τῶν ψευδῶν ἐλεγχόμενους εἰσάγει οἷον Θρασύμαχον καὶ Καλλικλέα καὶ Πῶλον Γοργίαν τε καὶ Πρωταγόραν, ἔτι δ' Ἴππῖαν καὶ Εὐθύδημον καὶ δὴ καὶ τοὺς ὁμοίους.²⁹⁰

En una traducción seca pero literal de las frases subrayadas, que constituyen el núcleo fundamental de la discusión que aquí se suscita, se entendería que: «Y sobre lo que a él le parece (s.c. a Platón) se manifiesta por medio de cuatro personajes: Sócrates, Timeo, el Extranjero de Atenas y el Extranjero de Elea. (...) Porque también diciendo lo de Sócrates y Timeo, Platón dogmatiza».

Los dogmas, en definitiva, son aquí las opiniones que Platón concibe y establece como principios verdaderos de su filosofía y que expresa a través de los personajes que hacen las veces de *alter ego* del autor en distintos lugares, tal y como cabe entender también de una aclaración inmediatamente anterior de Diógenes Laercio: «Como hay mucho conflicto y unos dicen que él dogmatizaba, pero otros que no, vamos a tratar de

²⁸⁹ Nos referimos, entre este amplio y variado grupo, a Favorino, Idomeneo, Alejandro Polihistor, Antístenes de Rodas, Justo Tiberiades, Apolodoro, Duris, Aristipo, Eubúlides, Pánfila, Sátiro e Ión de Quíos.

²⁹⁰ D.L. III 52. El subrayado es nuestro.

esto. Pues dogmatizar es establecer dogmas como legislar es establecer leyes. Se dice ‘dogmas’ de cada una de estas maneras: lo que se opina y la opinión misma.»²⁹¹

Teniendo esto en cuenta, las frases destacadas en III 52 pueden entenderse de forma muy distinta si, en referencia a lo que debieron ser las postulaciones originales de Sócrates, se supone que lo que Diógenes Laercio pretende anunciar es:

- a) Que Platón utiliza la figura de Sócrates para expresar su propia concepción de las cosas, al margen de lo que fuera la opinión de Sócrates o de si Sócrates se pronunciara o no acerca de ello. En este caso, Sócrates representaría para Platón, en opinión de Diógenes Laercio, no más que un personaje ficticio al servicio de sus intereses filosóficos.
- b) Que Platón aprovecha las opiniones que fueron propias o cercanas a las de Sócrates haciéndolas suyas y que sólo en el caso en que hay acuerdo entre aquellas opiniones y las de Platón, o que a Platón le parecen correctas y, por tanto, útiles y coherentes con el conjunto de postulados que defiende en su propio sistema, formado por distintos ejes de extracción diversa, aprovecha éste la figura de Sócrates para exponer tales ideas en concreto.
- c) O incluso una consideración intermedia, que debe ser observada como posibilidad en atención a la ambigüedad del texto griego, por la que en ocasiones emplea Platón la figura de Sócrates para expresar opiniones originales de su maestro con las que, además, se muestra de acuerdo, pero que en otras ocasiones utiliza el personaje Sócrates únicamente como medio para expresar las suyas propias, con independencia de qué pudiera haber pensado sobre ello o incluso si ni siquiera hubiera llegado a plantearse Sócrates, dejando abierto el ya clásico y, por lo demás, estéril problema de intentar averiguar qué puede

²⁹¹ Ἐπεὶ δὲ πολλὴ στάσις ἐστὶ καὶ οἱ μὲν φασὶν αὐτὸν δογματίζειν, οἱ δ' οὐ, φέρε καὶ περὶ τούτου διαλάβωμεν. αὐτὸ τοίνυν τὸ δογματίζειν ἐστὶ δόγματα τιθέναι ὡς τὸ νομοθετεῖν νόμους τιθέναι. δόγματα δὲ ἑκατέρως καλεῖται, τὸ τε δοξαζόμενον καὶ ἡ δόξα αὐτή, D.L. III 51.

concederse a ciencia cierta a un Sócrates histórico y qué no en los diálogos de Platón.

Cualquiera de estas opciones tiene sentido en la interpretación del texto señalado por Mejer. El especialista danés parece que se decanta por la segunda, siendo en todo caso la más cercana a su afirmación, sin reparar en la existencia de conflicto alguno en la interpretación de los textos. Sin embargo, esta opción está lejos de quedar claramente demostrada²⁹², de modo que, en conclusión, no puede considerarse ni mucho menos tan determinante como propone Mejer ni la presencia de los textos platónicos en la composición que se hace de Sócrates a lo largo de toda *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio ni que en opinión de Diógenes Laercio se conceda a Platón un lugar privilegiado en la exposición de lo que debe entenderse como la propia filosofía de Sócrates²⁹³.

3.3.1.1.1. Los contenidos de la filosofía platónica en D.L. III

Si examinamos los contenidos del libro III de Diógenes Laercio, referido en exclusiva a Platón, observaremos que, efectivamente, poco tienen que ver con el carácter ético y comprometido de la exposición de Sócrates en el libro II. En el Libro III, por el contrario, los párrafos que dedica Diógenes Laercio a clasificar los contenidos de la obra de Platón ocupan la mayor parte del libro²⁹⁴ y aportan tanto una estructuración analítica nada desdeñable de los diálogos,²⁹⁵ como una red de

²⁹² Añádase al análisis el texto correspondiente a D.L. II 45, que Mejer parece no tener en cuenta: «Platón, habiendo mencionado en la *Apología* a Anaxágoras y a algunos otros físicos, de estas cosas que Sócrates rechaza, habla él mismo de ellas, aunque las atribuye todas a Sócrates», Πλάτων ἐν τῇ Ἀπολογίᾳ μνησθεὶς Ἀναξαγόρου καὶ ἄλλων τινῶν φυσικῶν, ἃ Σωκράτης ἀρνεῖται, περὶ τούτων αὐτὸς λέγει, καίπερ ἀνατιθεὶς πάντα Σωκράτει.

²⁹³ Para Bares (2008, 56), en una atrevida afirmación, «caben pocas dudas de que Sócrates, al contrario que Platón, eligió hacer de su propia vida testimonio de su pensamiento».

²⁹⁴ D.L. III 48-109.

²⁹⁵ D.L. III 48-66.

definiciones que nos aproxima a muy distintos postulados teóricos de Platón.²⁹⁶ Sin embargo, esta tarea de revisar la naturaleza del discurso, el orden de los diálogos, el método de los razonamientos y algunas de los contenidos de la obra platónica (contenidos, no obstante, que podemos pensar que fueron tomados de alguna otra fuente secundaria)²⁹⁷, parece que la afronta Diógenes Laercio con el rigor necesario pero sin especial interés, si se hace una lectura detenida del conocido pasaje en el que Diógenes Laercio se dirige a la dama φιλοπλάτων para acceder a sus deseos de conocimiento de la teoría platónica.²⁹⁸

A diferencia de lo que sucede en el Libro X, en el que las cartas y sentencias de Epicuro son reproducidas íntegramente para que con ello se consiga «conocer al hombre en todas sus facetas»,²⁹⁹ en el Libro III, la ordenación de los diálogos y la indicación de otros contenidos técnicos de la obra de Platón no refuerzan, en general, el *desideratum* de exposición del carácter ejemplar del filósofo, sino que son introducidos

²⁹⁶ D.L. III 67-109.

²⁹⁷ Para Brisson, «le livre III se révèle être une mine de renseignements moins sur Platon que sur le platonisme des premiers siècles après J.-C.», en Goulet-Cazé 1999, 372-373. «La restauración del medio y neo-platonismo, de cuño otra vez metafísico y religioso ha sido calificada con acierto por W. Broucker como un “platonismo sin Sócrates”. El Platón de Diógenes (s.c. Diógenes Laercio), en el libro III, no está compuesto a partir de los diálogos como fuente primordial, sino de Albino, y de los manuales medioplatónicos», Bares 2008, 43-44. Cf. Mansfeld 1994, 58-107; el análisis de Brisson en Goulet-Cazé 1999, sobre todo 377-378. Acerca de si la exposición de la teoría de Platón en el Libro III es de original de Diógenes Laercio, vid. Gigante 1986, 67-71.

²⁹⁸ D.L. III 47. Vid. § II 2. Se ha conjeturado sobre el cuidado con el que hay que tomar las aparentes expresiones personales de Diógenes Laercio en su obra, vid. § 2.1.; sin embargo, no hay razones para pensar que este pasaje no sea original de Diógenes Laercio. Cf. Brisson 1992, 3697.

²⁹⁹ ὥστε σὲ πανταχόθεν καταμαθεῖν τὸν ἄνδρα κἂν κρῖνειν εἰδέναι, D.L. X 29.

por Diógenes Laercio como un excursio más o menos riguroso, pero de forma únicamente «elemental», στοιχειωδῶς.³⁰⁰

No obstante, el punto de inflexión que marca este pasaje en la estructura del Libro III es también de sumo interés para el estudio de la naturaleza general de la obra de Diógenes Laercio. Efectivamente, si atendemos al esquema de la mayoría de los libros y de la exposición de los filósofos que componen *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, parecería que el Libro III, tal y como hace en otros lugares, podría haber acabado en el párrafo 46, en el que se ofrece una relación de los discípulos de Platón. En efecto, esta es una forma habitual de cierre de Diógenes Laercio. A ésta sólo le resta habitualmente la conclusión definitiva del apartado dedicado a cada filósofo, en la que se hace repaso de la homonimia del personaje, en este caso Platón –apartado que encontramos, eso sí, al final de III 109. En cualquier caso, da la impresión de que, efectivamente, toda la información que se encuentra entre los párrafos 47 y 109, tal y como se introduce en referencia a la dama φιλοπλάτων, son consideraciones excepcionales sobre el discurso y las doctrinas de Platón que parecen tener poco que ver con el interés fundamental de Diógenes Laercio en su consideración de la experiencia y el carácter personal de los filósofos: el recrear una concepción de la filosofía cercana a la vida a partir de los distintos modelos de existencia filosófica; atención al aspecto personal y vital de la exposición de cada filósofo que también puede constatarse finalmente incluso en el caso de Platón, cuando, al inicio del Libro IV, Diógenes Laercio indica que: «Esto es lo que nos fue posible recoger acerca de Platón, tras haber examinado laboriosamente lo que se refiere a su persona».³⁰¹

Por lo demás, el excepcional empeño que pone Diógenes Laercio en hacer repaso de otros aspectos más técnicos y teóricos del discurso platónico podría ser interpretado

³⁰⁰ Aun cuando es cierto que los diálogos platónicos constituyen una fuente importante en la composición de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, nos parece, por tanto, exagerada la conclusión que extrae Hope de este pasaje por la que observa en Diógenes Laercio una declarada admiración hacia Platón, Hope 1930, 142-143. Cf. Mejer 1978, 50; 1992, 3569-3570; Grau 2009, 63.

³⁰¹ Τὰ μὲν περὶ Πλάτωνος τοσαῦτα ἦν ἐς τὸ δυνατόν ἡμῖν συναγαγεῖν, D.L. IV 1

como una atención especial hacia la figura de Platón si no fuera porque el mismo pasaje 47 que lo precede pone en duda el verdadero interés de Diógenes Laercio en hacer repaso, de motu proprio, de estos contenidos. Un esfuerzo comparable y, de hecho, más intenso, lo encontramos tan sólo en el Libro VII, por propia iniciativa de Diógenes Laercio, con motivo de la exposición general de las doctrinas de la escuela estoica y a propósito de su fundador, Zenón de Citio.³⁰²

Pese al reconocimiento y respeto que le debe a la figura de Platón, Diógenes Laercio dedica, sin embargo, el doble de espacio a la doxografía estoica en comparación con el repaso que hace de los contenidos del discurso platónico; exposición de las teorías estoicas que, asimismo, luego termina de concretar en las especificaciones de cada uno de los componentes de la escuela con posterioridad a Zenón, de manera que la extensión del Libro VII, consagrado a los estoicos, llega a superar el espacio que brinda Diógenes Laercio específicamente no sólo a Platón, sino también a la suma del Libro III con el Libro IV, referido a la Academia –en la que se incluyen también distintas tendencias de interpretación de los diálogos platónicos–, e incluso con el apartado referido expresamente a Aristóteles –ya que también se le puede considerar discípulo de Platón– en el libro V. Todo esto sin contar, además, con que la parte final del libro VII de Diógenes Laercio no ha llegado hasta nuestras manos.

Otra razón por la que se debe dudar de la supuesta estima de Diógenes Laercio hacia la obra y la figura de Platón³⁰³ es que el autor de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* dedica en el mismo Libro III hasta nueve párrafos³⁰⁴ a reproducir y comentar la mayor acusación de plagio que podamos encontrar en toda la obra laerciana;³⁰⁵ una acusación en la que un autor de difícil identificación, de nombre Alcimo,³⁰⁶ denuncia

³⁰² D.L. VII 38-160. Vid. § II 6.

³⁰³ Vid. Hope 1930, 142-143; Grau 2009, 63. Cf. Mejer 1978, 50; 1992, 3569-3570.

³⁰⁴ D.L. III 9-18.

³⁰⁵ Cf. Grau 2009, 424-428.

³⁰⁶ Vid. s.u. «Alcimos», *DPhA I* (1994) 110-111.

que Platón llegó a copiar buena parte de las opiniones del comediógrafo y seguidor de la corriente pitagórica Epicarmo.³⁰⁷

Así pues, lo que parece claro es que el reconocimiento que recibe Platón de parte de Diógenes Laercio no puede ser reconocido en ningún caso como devoción, y, de hecho, recientemente Bares (2008) se ha atrevido incluso a anunciar cierta complementariedad (si no contraposición) entre los contenidos aportados por Diógenes Laercio y la obra de Platón para el reconocimiento de la filosofía socrática. Para finalizar, pues, con este apartado, nos parece oportuno referir la opinión completa de Bares de que Platón «no ayuda a comprender la relación de Sócrates con sus otros discípulos no platónicos. No ya el sencillo Jenofonte, sino personas como Antístenes, Esquines, Aristipo, que se reclaman socráticos. Así las cosas, tal vez resulte útil echar una ojeada a una de las llamadas fuentes secundarias. (...) Ciertamente, el Sócrates de Diógenes Laercio es un texto de aluvión, confeccionado a su vez a partir de retazos de una amplia cantidad de historiadores y escritores que se habían ocupado anteriormente de nuestro personaje. (...) Pero aunque cuestionable, la reunión de datos que allí nos encontramos no es acrítica, sino que manifiesta una manera de comprender al filósofo ateniense (...). Si resulta interesante es porque, aunque emplea a Platón, su Sócrates no es fundamentalmente platónico».³⁰⁸

4. Conclusiones

Considerando a Diógenes Laercio únicamente por el grado de fiabilidad historiográfica de los testimonios que refiere, su valor se limita al que pueda determinar la crítica histórica y filológica en cada uno de sus fragmentos. Esto equivaldría a decir que el interés de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* consiste en la suma del valor de cada uno de los fragmentos. De este modo, en la actitud tradicional

³⁰⁷ Vid. Centrone, s.u. «Épicharme de Syracuse», *DPhA* III (2005) 102-104 ; Gigante 1953.

³⁰⁸ Bares 2008, 42.

de la investigación, Diógenes Laercio es tan insignificante como autor que no tiene apenas ningún valor independiente.³⁰⁹

En efecto, si no observáramos más que la forma aparente de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Diógenes Laercio debería ser valorado únicamente como compilador de, sobre todo, una tradición biográfica y doxográfica anterior.³¹⁰ Sin embargo, aun cuando sólo consideráramos la naturaleza de los fragmentos biográficos antiguos que sirven de base a Diógenes Laercio para construir su imagen de los filósofos, se haría necesario entender también la obra como un conjunto de retratos figurados que constituyen una síntesis de la imaginaria popular en torno al pensamiento y la actividad de los filósofos y las escuelas filosóficas de la antigua Grecia. Es más, las escenas representadas «recogen, adaptan anecdóticamente y fisionómicamente, podríamos decir, este tipo de visiones escolares, al tiempo que, en sus caracterizaciones negativas y en sus invectivas contra los filósofos de otras escuelas, la crítica se ejerce por medio de una imagen *a contrario* a partir de estos mismos ideales».³¹¹ Así pues, incluso en su faceta de compilador erudito de fragmentos de, entre otros géneros, la Biografía griega, Diógenes Laercio puede participar e intervenir como autor en el espíritu de estas representaciones populares o escolares de la filosofía griega al otorgarles otra ordenación.³¹²

Por supuesto, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* puede ser considerada de forma general dentro de una amplia y vaga categoría de «doxografía biográfica»³¹³ o de «historiografía filosófica antigua»,³¹⁴ pero ante todo sigue exigiendo un mayor esfuerzo

³⁰⁹ Mejer 1992, 3557.

³¹⁰ Vid. Bredlow 2010, 14-16.

³¹¹ Grau 2009, 519.

³¹² «Nonetheless, biography is central to Diogenes' project. He wishes primarily to express the character of the person rather than "true" historical facts of the person's life or the details of his various philosophical arguments», Mastrangelo 2002, 2.

³¹³ Burnet 1930, 36-37.

³¹⁴ Grau 2009, 38. Cf. Überweg y Prächter 1920, 17-20; Gigante 1973, 131; Mejer 1978, 61; Mansfeld 1999, 16-17.

de precisión en la identificación de su naturaleza específica. En cualquier caso, Diógenes Laercio no es exclusivamente ni biógrafo ni doxógrafo y, aun cuando se le pretendiera encuadrar en una categoría aséptica de compilación de fragmentos de origen diverso, cabría advertir que tampoco la supuesta neutralidad que se le atribuye muchas veces a Diógenes Laercio es algo que se sostenga, como hemos apuntado ya y tendremos oportunidad de valorar mejor cuando tratemos de la presencia del propio Diógenes Laercio en su obra a través de distintas expresiones personales.³¹⁵

Por lo demás, el esfuerzo de Diógenes Laercio por entretejer sus contenidos en una estructura de sucesiones de los filósofos aporta un sentido unitario a la obra que impide que sea considerada como un simple ejercicio de compilación.³¹⁶ La corrección de este criterio de sucesiones en Diógenes Laercio y, en concreto, en el caso de los filósofos cínicos, ha sido muy discutida por Gugliermi (2006), quien, pese a recurrir a pruebas suficientes para hacer dudar de la realidad histórica de tales sucesiones, funda sus argumentos sobre unos pocos y estrictos presupuestos teóricos, relacionados con una limitada comprensión del concepto de escuela, *αἴθεσις*, filosófica. Esto, no obstante, será tratado también más adelante.³¹⁷ Sea suficiente por el momento advertir que la falta de fiabilidad historiográfica del esquema de sucesiones laercianas no niega, en primer lugar, que su presencia en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* haga que sobrepase el sentido de la mera compilación y, en segundo lugar, tampoco es razón para poner en cuestión la relevancia de la obra como un esfuerzo antiguo de reconstrucción de la historia de la filosofía griega.

La obra de Diógenes Laercio presenta un formato cuya intención parece ser la de comunicar de forma amena e ilustrativa una historia del pensamiento y de sus personajes. En esto, Diógenes Laercio despliega un estilo que se antoja más propio de un erudito con interés por un concepto amplio de la filosofía que de un discípulo,

³¹⁵ § II 2.1.

³¹⁶ Vid. D.L. I 12-15. Las Sucesiones son un método de exposición utilizado por Teofrasto y, después de éste, desarrollado especialmente por Soción de Alejandría. Cf. Mejer 1978, 55; 62-75; Hicks 1964, xx.

³¹⁷ Vid. § II 5.2.

seguidor o simpatizante de una escuela concreta dispuesto a defender o a favorecer un sistema único de pensamiento.³¹⁸ Pero el carácter erudito del autor no impide que se pueda percibir en la lectura de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* una mayor simpatía hacia ciertas formas de expresión y práctica filosófica fundada en una concepción propia de la filosofía, que la entiende como una característica pretensión en la manera de vivir que honra al hombre que la practica.³¹⁹

En este contexto, el de las 'Vidas' constituye un formato heredado de exposición con el que, sin embargo, Diógenes Laercio hace algo razonablemente original. En primer lugar, es evidente que su obra constituye una presentación de los filósofos, esto es, de los protagonistas del pensamiento en la antigua Grecia. Pero, en segundo lugar, conviene reiterar que incluso por la naturaleza misma de los testimonios biográficos que sirven a Diógenes Laercio de material para su propia composición, estos retratos deben entenderse como modelos de conducta y ejemplos de vida y actitudes filosóficas para el lector, antes bien que como descripciones precisas y fiables desde un punto de vista historiográfico. Si a esto se le suma, en tercer lugar, que *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* abunda también en la relación que se establece entre las distintas escuelas filosóficas, sus diferentes vertientes de pensamiento, sus específicas formas de manifestación y los modelos personales que ofrecen, y, en cuarto lugar, que Diógenes Laercio aporta, además, algunas claves propias de interpretación por las que apuesta por una concepción particular de la actividad filosófica, se concederá que el valor de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* es, sin duda, el de una característica exposición de la filosofía griega dentro de los márgenes de la categoría general la Historia de la Filosofía.

4.1. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*: una historia de la filosofía

Diógenes Laercio no puede ser considerado sólo un biógrafo, puesto que no parece actuar simplemente como un autor de biografías, ni siquiera en la forma en que se

³¹⁸ Vid. § II 2.

³¹⁹ Vid. § II 4.

define este género en la Antigüedad.³²⁰ Si no se atiende a las especificidades de los contenidos ni a la estructura que sirve de marco general a la obra, a lo sumo se puede intentar defender, de manera aséptica, que Diógenes Laercio sea un compilador de testimonios de muchas y diversas obras entre las que se encuentran de forma destacada las biografías, pero no sólo éstas.

Como hemos apuntado anteriormente refiriendo los trabajos de distintos especialistas, también las biografías en la Antigüedad, antes que constituir un intento de reconstrucción historiográfica de la vida de sus personajes (esto es, en un sentido moderno de la Biografía), respondían más bien a la pregunta de cómo reaccionaría el protagonista ante una hipotética situación vital. En el caso de las biografías de los filósofos este propósito ayuda a ilustrar los principios que rigen su pensamiento de los filósofos, así como a aportar un paradigma filosófico de conducta y actitudes útiles para la vida: «¿Qué haría el sabio en tal o cuál circunstancia?» Este era a menudo el medio, en las diferentes escuelas, de describir, bajo una forma ideal, las particularidades del modo de vida que les correspondía.³²¹

Ya el mismo hecho de que las biografías funden sus exposiciones acerca de los filósofos en anécdotas estandarizadas (al margen de que puedan ser más o menos tópicas) confirma que la Biografía griega no tiene propiamente la intención de individuar al sujeto histórico sobre el que se construye el personaje, lo cual es, por el contrario, propio de la modernidad. Sin embargo, aun cuando participe de esta circunstancia tan especial de la Biografía griega, sucede que Diógenes Laercio no puede ser definido sin más como biógrafo, ni como un simple compilador, pues, aun cuando tampoco pueda reconocerse en él a un filósofo³²² perteneciente a una escuela determinada,³²³ la atención a la estructura y el análisis pormenorizado de los contenidos de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, revela en Diógenes Laercio un

³²⁰ Vid. Leo 1901; Momigliano 1986. Cf. § I 2.1.

³²¹ Cf. Hadot 1995, 340.

³²² Cf. Gigante 1972, 41.

³²³ Vid. § II 2.

espíritu crítico y compositivo que muchos le habían negado hasta hace bien poco y por el que su obra sobrepasa las pretensiones de la Biografía y la Doxografía antiguas.

Si el sentido primordial de la Biografía griega consiste en exponer un modelo de vida, es decir, que ofrece un retrato esquemático y didáctico del personaje por el que se comprenden mejor sus actitudes en la recreación de distintas situaciones existenciales, en la obra de Diógenes Laercio debe reconocerse aún con más motivo un afán de reconstrucción o recreación del pensamiento, puesto que en ella se unen a los testimonios biográficos otros pasajes entre los que cabe contar informaciones y juicios propiamente doxográficos, aparte de reflexiones personales acerca de la naturaleza y los orígenes de la filosofía, el concepto y correlación histórica y filosófica entre escuelas, la valoración del carácter y el ejemplo de los filósofos, etc. Así, ordenadas en un esquema general de sucesiones, pero con la discusión y el reconocimiento de las escuelas en la demostración de una actitud y un estatuto filosófico propios, y con aportación de la doxografía que se concede a cada una de ellas, las exposiciones biográficas de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* adquieren un valor añadido³²⁴ por el que se distingue en el estilo de Diógenes Laercio una cierta vocación didáctica cercana a lo que hoy en día reconoceríamos como un trabajo de Historia de la Filosofía.

La organización biográfica se ofrece en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* como un esquema de clasificación de los contenidos. De las antiguas biografías, asimismo, se sirve Diógenes Laercio con profusión, refiriendo la información que de ellas extrae a modo de dato, pero, con el recurso a la anécdota-*χρεια*, los apotegmas, los juegos de palabras, etc., en la obra de Diógenes Laercio, el apartado biográfico adquiere ante todo la función de fijar la doxografía de cada escuela y filósofo, entremezclando sus opiniones con el producto biográfico que los ilustra.³²⁵ De este modo, Diógenes Laercio

³²⁴ Para Goulet (1992, 178) «le schéma des successions n'est utilisé par Diogène qu'à titre de commodité, sans référence à l'idéologie ou à l'interprétation de l'histoire de la philosophie qu'un tel schéma pouvait comporter».

³²⁵ Desde el punto de vista de Hope (1930, 169), «Biography and doxography were allied in the mind of Diogenes not in this way that the opinions of the philosophers reflected their

se encuentra más allá de la simple biografía.³²⁶ En su método de aproximación al pensamiento filosófico de la antigua Grecia, por supuesto, hace uso de unos recursos expresivos y da como resultado un producto narrativo claramente diferentes a los que pueden encontrarse en los escritos de los filósofos, pero este es también otro motivo por el que puede reconocerse en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* un modo de lo que hoy entendemos como Historia de la Filosofía (y, más concretamente, un manual de Historia de la Filosofía), cuya razón sigue siendo, precisamente, la reconstrucción (indagativa) y la explicación (didáctica) del pensamiento de los filósofos³²⁷ en términos distintos a los que éstos han usado en su propio modo de expresión.

Otro nombre que habría que señalar como posible autor de una particular historia de la filosofía es Hipoboto,³²⁸ con un *Sobre las escuelas*, Περὶ αἰρέσεων,³²⁹ y un *Registro*

experiences, but rather that the teachings they received and communicated were usually productive of the kind of life they lived».

³²⁶ También en las modernas historias de la filosofía la exposición de los contenidos se hace en orden cronológico y en cierto modo biográfico, lo cual no implica que, por ello, su explicación deje de ser también analítica.

³²⁷ En desacuerdo, por tanto, con la opinión de Mejer (1992, 3561): «Though Diogenes never explicitly states the purpose of his book, there can be little doubt that he was more interested in the personalities of the philosophers and in their lives than in philosophical problems and arguments. Thus, Diogenes had a good reason for choosing to compose his book within the Successions-genre, i. e. in a structure where it is the personal relationships between individual philosophers that determine the sequence in which they are presented rather than the affinity of their philosophical positions, and where the idea of philosophical development seems to play a minor role.»

³²⁸ Así lo reconoce Gigante (1983, 153). Y quizás también habría que reconocer en esto a Filodemo, posible autor de una más completa historia de los filósofos. Vid. Gigante 1986, 25-34; Dorandi 1980. En cuanto a las biografías griegas y el caso concreto de las biografías de los filósofos, «tots els biògrafs que coneixem inclouen entre els seus protagonistes tota mena de personatges, a més de filòsofs, llevat, precisament, de Diògenes Laerci i, segurament, Díocles de Magnèsia o Antígon de Caristos», Grau 2009, 48 n. 188.

³²⁹ D.L. I 19; II 88.

de los filósofos, Τῶν φιλοσόφων ἀναγραφή.³³⁰ Se cree que estas obras pudieron ver la luz a principios del siglo I a.C.³³¹ y, en contra del recuento limitado de escuelas que ofrece Hipoboto, opone Diógenes Laercio una definición propia del concepto de escuela, αἵρεσις, para reconocer también a los filósofos escépticos y a los cínicos como auténticas escuelas filosóficas.³³² Sin embargo, conservamos muy pocas referencias a Hipoboto aparte de las noticias que tenemos precisamente a través de Diógenes Laercio,³³³ hecho que, pese a todo, confirma el interés de Diógenes Laercio de entroncar su trabajo con este tipo de reflexiones para asentar su propia reconstrucción de la experiencia filosófica griega.³³⁴

En este proceso de reconstrucción, el recurso a la anécdota presta una información que no debe menospreciarse, aun cuando no pueda desatenderse su dudosa fiabilidad historiográfica.³³⁵ La anécdota es un instrumento para la comprensión del perfil filosófico de cada personaje, es decir, la concreción de su pensamiento también en forma de reflexiones acerca del sentido de la filosofía, así como en relación con diversas prácticas vitales, tanto en el orden de lo privado como de lo público y político, el contraste que supone frente a otras propuestas filosóficas, etc. Todo este universo de posibilidades para el ámbito y la explicación de la filosofía hace que en la anécdota pueda apreciarse un material de singular relevancia también para el analista moderno en su propósito de comprensión de la tradición desde la base doxográfica y la

³³⁰ D.L. I 42. Vid. Mejer 1981, 45; 69; 72; 77. Cf. Gigante 1983, 155-156.

³³¹ Goulet, s.u. «Hippobotos», *DPhA* III (2005) 759-761.

³³² Vid. D.L. I 19-20. Cf. D.L. VI 103; IX 69-71; §§ II 5 y III 1.

³³³ Vid. Gigante 1983, 153; 178-193.

³³⁴ Diógenes Laercio se refiere a Hipoboto en quince ocasiones y aparece, en suma, expresamente citado en todos sus libros a excepción del III y el IV, los correspondientes a Platón y la Academia platónica respectivamente. Aparece sobre todo en el Libro VIII de Diógenes Laercio, como fuente de la vida de Empédocles. La relación completa de los lugares en los que se registra una entrada de Hipoboto es: D.L. I 19; 42; II 88; V 90; VI 85; 102; VII 25; 38; VIII 43; 51; 69; 72; IX 5; 40; 115. Cf. Gigante 1983; y también Mejer 1978, 45; 69-72; 77ss.

³³⁵ Cf. Fairweather 1974, 255.

caracterización moral de los filósofos. Así parece que podía entenderlo también Diógenes Laercio³³⁶ y, en efecto, siempre en atención estricta a la crítica filológica de cada pasaje, esta base de información en forma de anécdotas puede constituir un asiento suficiente para la reconstrucción de ciertas formas del pensamiento filosófico antiguo, en especial para el caso de aquellos representantes que priorizan por encima de todo el aspecto ético de la filosofía y de los que, de hecho, poco o nada sabríamos si no fuera por nuestra recepción de Diógenes Laercio.

A su vez, en contraste incluso con las tendencias literarias de su época, junto con la exposición de cada modelo Diógenes Laercio mantiene un espíritu humanizador de la figura del filósofo que lo hace próximo a la realidad concreta del lector, por paradójicas y sorprendentes que pudieran ser las bases intelectuales del sabio para el público habitual de la época. Esta base humanizadora se perderá, progresivamente, en las tendencias literarias de su tiempo, en la medida en que se vayan imponiendo los géneros de la narrativa de tipo novelesco y la biografía mistificante, representada ulteriormente por la hagiografía.³³⁷

Frente a este desarrollo de la literatura de la época, la exposición de Diógenes Laercio destaca por la sencillez y humildad de los motivos,³³⁸ narrados de forma un tanto desordenada, salpicados de buen humor y provistos en cualquier caso de una seriedad desenfadada, junto con un realismo claramente antimisticista.³³⁹ Por la naturaleza característica de la obra, se puede convenir, por tanto, que Diógenes Laercio se ha convertido en un clásico «a su modo, *aliud et idem*: el tiempo (...) ha conservado el gran volumen de Diógenes Laercio justo porque en la intención de su autor fue una obra abierta a todo tipo de información sin ser una mole indigesta o un frío depósito de restos insignificantes»,³⁴⁰ «un clásico *sui generis* o un anticlásico productor de una

³³⁶ Vid. Kindstrand 1986, 242.

³³⁷ Cf. Reardon 1971, 12-14; 22-24; 31-32; Gigante 2000, ix; 1994, 723-726.

³³⁸ Cf. Gugliermi 2006, 220-225; Reardon 1971, 33.

³³⁹ Cf. Gigante 1986, 102; Gugliermi 2006, 224-225; Grau 2009, 297; 528. Vid. § II 3.3.

³⁴⁰ Gigante 1973, 110. «Se l'opera di Diogene Laerzio non fu un classico come i Dialoghi di Platone o la *Metafisica* di Aristotele, essa è stata un *livre de chevet*. (...) Le Vite laerziane

cultura ni indiferente ni insignificante».³⁴¹ Sin embargo, decir esto nos parece todavía poco.

Otra investigadora italiana, Leri, en un pequeño artículo acerca de lo que denominó «la cuestión laerciana»,³⁴² comenta con cierto detenimiento el estudio de Mejer (1976) y va un poco más allá que Gigante en la impresión general que le merece la obra de Diógenes Laercio, aun cuando sus conclusiones nos sigan pareciendo pudorosas e incompletas: Leri reconoce a Mejer que haya sido el primero en intentar resolver numerosas dudas en torno a «la cuestión laerciana», al situar también a *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* entre otras obras de la literatura tardoalejandrina.³⁴³ Sin embargo, opina Leri que la tentativa de Mejer sólo consigue poner en el centro de la cuestión el problema del sentido de la obra como una obra de conjunto.³⁴⁴ Las conclusiones de Leri son reveladoras: «En principio se puede concordar con Mejer en el rechazo de una aceptación preliminar e infundada de la asimilación total de las *Vidas* a la tradición historiográfica precedente. Pero es muy improbable que Diógenes, dotado indudablemente de erudición y diligencia, pero no de agudeza crítica y de un particular ingenio, pueda ser considerado inventor de un nuevo género».³⁴⁵ Si bien es cierto que Mejer destaca la extrañeza de la obra de Diógenes Laercio frente a otras formas de transmisión de la filosofía griega en la Antigüedad tardía,³⁴⁶ no sabemos decir dónde exactamente –como parece que insinúa Leri– hace una propuesta tan clara

divennero un *livre de chevet* sia per chi avesse interessi di storiografia filosofica sia per chi volesse informarsi sui Realien dei maestri antichi: biografia, cronologia, opere, detti e fatti memorabili», Gigante 1973, 110 y 113.

³⁴¹ Gigante 1986, 100.

³⁴² Leri 1979, 302.

³⁴³ Leri 1979, 301.

³⁴⁴ *Idem*.

³⁴⁵ Leri 1979, 305.

³⁴⁶ Claramente en Mejer 1992 (vid. en especial 3600-3602).

de interpretación de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* como una obra perteneciente a un nuevo género literario.³⁴⁷

Frede, en un trabajo de 1992, ofrece un sencillo y breve ensayo, en constante referencia a la obra de Diógenes Laercio, en el que distingue lo que él mismo identifica como una categoría amplia y antigua de Doxografía que luego se concreta y culmina con Diógenes Laercio, así como dos estilos modernos de hacer Historia de la Filosofía: la «historiografía filosófica» y la «historiografía histórica de la filosofía». El segundo de los estilos modernos de hacer Historia de la Filosofía, el de la «historiografía histórica de la filosofía», es el que se encuentra más desdibujado en el artículo de Frede, pero parece que se correspondería con una categoría pura en una línea científica derivada de la disciplina historiográfica y, por tanto, podría ser reconocido como el más analítico y positivo, pues se propondría contextualizar y entender la importancia y el sentido del discurso filosófico del pasado en su momento de producción, pretendiendo ofrecer una verdad de la historia con independencia de las condiciones socioculturales que actúan en el momento en que se realiza la investigación (en la medida, claro está, en que la conciencia y rigurosidad científica del investigador –persona al fin y al cabo– lo permita).³⁴⁸ El primero de estos modelos, el que corresponde a una «historiografía filosófica», tiene sus raíces y entronca sus postulados operativos en el análisis que hace Aristóteles de la filosofía anterior en el primer libro de la *Metafísica*; este estudio histórico de la filosofía anterior adquiere un claro sentido teleológico, se escribe desde una determinada posición filosófica y consiste en leer el pasado para explicar la

³⁴⁷ «Anche la supposizione che Diogene in effetti non intendesse scrivere una storia della filosofia, bensì una storia dei filosofi, considerati innanzitutto come uomini, può trovare fondamento nel suo innegabile interesse per motivi prettamente biografici», Leri 1979, 305. Cf. Mejer 1978, 2; 94; Gigante 1986, 12. También resulta llamativa la polémica que abre Gigante (vid. 1994, 137) con Mejer, y que Desbordes (1990, 315) se refiera al «faux débat Gigante / Mejer». En realidad, el trabajo de Gigante de 1986 se encuentra ya muy influido por las nuevas expectativas que abre el análisis de Mejer en reconocimiento de la originalidad del libro de Diógenes Laercio.

³⁴⁸ Vid. Frede 1992, 313; 324-325.

construcción del discurso filosófico presente, que se juzga como consecuente con lo anterior y más evolucionado; este método de la Historia de la Filosofía tiene en la modernidad eminentes representantes como Kant y sobre todo Hegel.³⁴⁹ Junto a estos dos estilos de hacer Historia de la Filosofía, habría que reconocer no obstante otro modelo que todavía se corresponde con buena parte del sentido de Doxografía antigua, tal y como la identifica Frede. Este tercer modelo consiste principalmente en actualizar la filosofía pasada tomando de ella los elementos y enseñanzas que siguen vigentes para la orientación de la experiencia presente.³⁵⁰ En esta última categoría de la Historia de la Filosofía destaca de forma especial, en tanto que fenómeno culminante de una tradición doxográfica anterior, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, reconocida, por tanto, como una obra perteneciente al género de la Historia de la Filosofía.³⁵¹

³⁴⁹ Vid. Frede 1992, 319-324.

³⁵⁰ «Le doxographe tentera de faire voir, le plus clairement qu'il peut, la " véritable " intention du philosophe comme nous la comprenons après coup, à la lumière des connaissances qui sont les nôtres (...). Evidemment, cette manière de présenter les opinions du passé est inadmissible du point de vue de l'historien. Car elle déforme systématiquement la vérité historique au-delà du degré que l'on peut juger inévitable (...) parfaitement légitime. D'une certaine façon, la doxographie manifeste à l'égard de l'auteur une fidélité d'un type particulier et tout à fait appropriée (...) son but n'est pas de représenter des opinions historiques comme telles, comme des objets d'une science historique; il est de ressusciter pour ainsi dire ces opinions dans le contexte de la philosophie contemporaine», Frede 1992, 313-314.

³⁵¹ Vid. Frede 1992, 318-319; 321. «Malheureusement, il n'existe actuellement que peu de réflexions sur les différentes manières d'aborder l'histoire de la philosophie. On pense parfois qu'il n'y a qu'une seule entreprise, une seule façon d'étudier l'histoire de la philosophie, qui remonte à l'Antiquité. (...) La tendance à mesurer l'oeuvre des doxographes anciens aux critères de l'historiographie moderne s'en trouve renforcée. Mais, pour rendre justice à la doxographie ancienne, il ne faut pas oublier que l'entreprise de Diogène Laërce est totalement différente de l'entreprise de l'historiographie philosophique ou même de l'historiographie historique, même s'il est vrai que l'oeuvre de Diogène Laërce a donné naissance à une tradition dont sont issues ces entreprises modernes, au reste dissemblables», Frede 1992, 325. Cf. Desbordes 1990, 319.

Así pues, de nuevo Diógenes Laercio supera la intención del simple anticuario³⁵² del discurso filosófico. En la forma de exposición que adopta de las vidas de los filósofos, la obra constituye un testimonio de la integridad de los filósofos antiguos, en la relación que establecen entre sus formas de vida y su pensamiento. Así pues, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* desarrolla una función de reconstrucción, en forma amena y sucinta, del pensamiento de cada personaje en concordancia (o, en su caso, al revelar la contradicción) con sus prácticas vitales, de modo que también son en parte juzgados los filósofos por el propio Diógenes Laercio, quien participa y, de hecho, deja entrever, la simpatía o antipatía que le merecen en su perfil de autor creativo y comentarista de las propuestas y opiniones de los filósofos. A su vez, Diógenes Laercio actualiza, explica e incluso reivindica aquello que sigue conservando una plena vigencia y sirve de enseñanza para la experiencia de su tiempo. En esto, se entiende también que Diógenes Laercio podía considerar su texto como una preservación del auténtico y originario sentido de la filosofía griega, quizás perdido entre las construcciones metafísicas y eminentemente académicas de buena parte de la literatura filosófica emergente en el siglo III d.C. «Una vez reconocido esto, nos será más fácil tratar equitativamente a Diógenes Laercio y sus colegas doxógrafos, a quienes debemos una parte muy grande de nuestro conocimiento de la filosofía antigua».³⁵³

En su faceta de compilador erudito pero también comentarista e intérprete comprometido con la búsqueda de una óptica de comprensión amplia de la filosofía a

³⁵² Como «"anticuario"» o «arqueólogo» de la época, junto con Pausanias y Ateneo, lo identifica Reardon (1971, 15; 28). Vid. también Grau 2009, 62-63; 82.

³⁵³ Frede 1992, 325. En efecto, Frede (1992, 312) comenzaba su artículo con esta reflexión: «précisément parce que nous dépendons tellement de ces auteurs doxographiques, nous tendons à déplorer au plus profond de nous-mêmes qu'ils semblent être si peu à la hauteur de leur tâche. (...) Néanmoins, on peut se demander si l'attitude quelque peu dédaigneuse qu'elles nous inspirent est vraiment méritée. Notre mépris, il me semble, est dû au moins en partie au fait que nous ne sommes pas suffisamment conscients de la tâche qu'ils se sont assignée ni des présupposés sur lesquels leur oeuvre est fondée. Il est évident qu'ils ne tentaient pas d'écrire une histoire de la philosophie au sens où nous entendons le terme d' "histoire" ».

través de sus personajes, el interés de Diógenes Laercio es claramente sistematizador. Esto se deduce, en primer lugar, de sus esfuerzos –fallidos o no– por engarzar a los distintos filósofos y escuelas en una línea de sucesiones, así como de establecer y apostar por su propia versión no sólo del origen último de la filosofía, sino incluso de su mismo sentido.³⁵⁴ Así pues, la naturaleza de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* es, en realidad, la de una reconstrucción de la filosofía griega sobre un esquema cronológico de exposición que, aun cuando no deje de ser rudimentaria a los ojos de la ciencia moderna, supone un magnífico ejemplar de los precedentes directos de la Historia de la Filosofía.³⁵⁵

Sin duda, el esquema de sucesiones que propone Diógenes Laercio no es perfecto, tiene fallas y olvidos, y su exposición posterior no concuerda en ocasiones con las promesas programáticas que se había hecho al inicio en el propio libro.³⁵⁶ Es posible que la obra estuviera aún inacabada,³⁵⁷ a falta de una revisión concienzuda y un reajuste definitivo por parte del autor;³⁵⁸ es posible que las incoherencias se deban a la intromisión de la tradición manuscrita posterior, por alguna modificación deliberada, accidental o ambas; y es posible que el propio Diógenes Laercio no fuera una gran lumbrera ni como autor ni como argumentador. Es posible que cayera presa, en algún

³⁵⁴ Vid. §§ II 3 y 7.

³⁵⁵ Con todo, es correcto advertir que Diógenes Laercio no es «uno storico della filosofia nel senso dell’Aristotele del primo libro della *Metafisica* o di Hegel e tuttavia la sua opera non è mero “ cumulo di opinioni ” o “ una galleria di opinioni ”. Diogene costruisce la sue *Vite* dal basso, cioè dalla tradizione storiografica d’impari valore, non dall’alto di un organico sistema da verificare o inventare nell’esame delle fonti», Gigante 1972, 44. Cf. *ibid.* 1973, 129; 1994, 737. Si bien, como tratamos de demostrar aquí, en contra de la opinión de Gigante (1972, 44; 2000, xxi), sí hay en el texto, por añadidura, una concepción y una defensa de una concepción única y verdadera de la filosofía que otorga precisamente un sentido unitario a la obra de Diógenes Laercio. Vid. § II 7.

³⁵⁶ Vid., como resumen de algunos análisis en este sentido, Grau 2009, 83-85.

³⁵⁷ Vid. Gigante 1972, 38; 1973, 118-119; Goulet 1992; Grau 2009, 74-75.

³⁵⁸ Vid. Goulet 1992, 177.

momento, de errores heredados de la tradición y las fuentes (o autoridades)³⁵⁹ de las que dependía; o que él mismo quisiera forzar en alguna ocasión las sucesiones por propio interés o que, conforme avanzaba en la elaboración de su obra, corrigiera o variara sus postulados iniciales; o, por fin, también que todo ello se deba en realidad sólo a un problema habitual del modo de composición y escritura sobre papiro en la Antigüedad,³⁶⁰ o a una caprichosa conjunción de varios o todos estos factores. Y posiblemente estas cuestiones de los estudios laercianos, si no todas, sean definitivamente irresolubles, pero aún así la conclusión sigue siendo que, pese a que la estructura y los argumentos de Diógenes Laercio en su obra no sean perfectos, se puede seguir reconociendo en ella un sentido unitario y unas virtudes específicas por las que se completa nuestra comprensión no sólo de la misma *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, sino también del origen de la filosofía como experiencia evidentemente humana e históricamente griega.

En efecto, como advierte Gigante, Diógenes Laercio no es un historiador de la filosofía ni en el sentido de Aristóteles ni en el de Hegel,³⁶¹ pero, en contra de la opinión del estudioso italiano, sí representa un cierto modo de hacer Historia de la Filosofía. La Historia de la Filosofía actual es, de hecho, un género ecléctico en el que se sintetiza la información recogida de otros muchos y diversos géneros, disciplinas y metodologías científicas, tales como la Historia, la Biografía, la Filología, la Psicología, la Antropología. Esta síntesis de la Historia de la Filosofía la realiza también Diógenes Laercio, aunque de manera quizás más intuitiva, menos técnica y metódica, pero comprensiva y didáctica, en la actualización del mensaje imperecedero de la filosofía pasada. En efecto, no lo hace por medio de un sistema operativo que incluya los instrumentos y técnicas que son propios de la ciencia y la investigación actuales, así como tampoco según los contemporáneos límites disciplinares, sino mediante la recopilación de testimonios y el uso de la analogía en representación de una determinada experiencia vital, con los materiales y a partir de los géneros de que

³⁵⁹ Cf. Goulet 1997.

³⁶⁰ Mejer 1978, 16-19. Cf. Leri 1979, 302-303.

³⁶¹ Vid. Gigante 1972, 44; 1973, 129; 1994, 737.

dispone de tiempos anteriores: la Biografía griega, el género de Sucesiones, la Historiografía antigua, la Doxografía, los Περὶ αἰρέσεων, la cultura popular y la Comedia y, también, las obras y documentos varios de los filósofos.³⁶²

³⁶² Cf. Leri 1979, 304, en referencia al estudio de Mejer (1976).

II. PERSPECTIVA FILOSÓFICA EN EL ESTUDIO DE DIÓGENES LAERCIO

«Existe algún mal por defecto de los preceptores, que nos enseñan a discutir y no a vivir, esto de un lado, y de otro, por defecto de los discípulos, quienes llevan ante sus profesores el propósito no de cultivar su alma, sino su inteligencia. Y de este modo, lo que fue filosofía, se ha hecho filología (*Itaque quae philosophia fuit facta philologia est*)»³⁶³

1. Introducción

Una vez que hemos definido *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* como una intuitiva historia de la filosofía ubicada dentro del género de la Historia de la Filosofía –y, por supuesto, en la historia de la Historia de la Filosofía–, pasemos ahora a tratar de los contenidos de la intuición de Diógenes Laercio tal y como esta orienta y ofrece sentido unitario a la obra, es decir, la concepción laerciana de lo que es e implica la filosofía, pues su representación coincide también, precisamente, con una forma, tan válida y suficiente como cualquier otra, de entender el valor de la filosofía.

Tanto para una lectura distraída como para una demasiado atenta al detalle concreto o los fragmentos con los que se compone la obra, la exposición de las ‘Vidas’ de Diógenes Laercio puede tener el aspecto de una amplia y variopinta recopilación de materiales poco elaborados sobre los filósofos, un *collage* de testimonios de segunda y tercera mano, citas literales e incluso caricaturas extraídas de la Comedia ática. Y esta apariencia es verdadera. Sin embargo, nos encontramos también ante una particular puesta en escena de la experiencia filosófica de la antigua Grecia. El sentido de la biografía en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* debe concretarse en que se trata, ante todo, de la vida de los filósofos y, de este modo, se enfatiza también el carácter práctico y vital de la filosofía. Por este motivo, como en la tradición biográfica de la que bebe, a Diógenes Laercio no le interesa tanto la veracidad histórica de los testimonios como

³⁶³ Sen. *Ep.* 108, 23.

ofrecer un retrato sintético, pero explicativo y verosímil, del carácter de los filósofos y, con ello, del sentido de la filosofía griega en cada una de sus manifestaciones. No se trata, pues, en el caso de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, de un trabajo historiográfico sobre cada individuo y corriente filosófica, sino de una representación de la personalidad y de las imágenes de los filósofos en la tradición de la Grecia antigua³⁶⁴ y, en suma, del modo o de los distintos modos en que puede vivirse filosóficamente.

La tesis que aquí se defiende es que tras la apariencia superficial de la obra subyace en realidad la indicación de una sugerente comprensión de la filosofía que puede que constituya el criterio por el que el propio Diógenes Laercio elige sus contenidos y se muestra más cercano e incluso benévolo con algunos de ellos. Pero es en este punto que *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* supera también la función que se propone la misma Biografía griega³⁶⁵ y se encuentra más próxima a una comprensión dentro del ámbito de la Historia de la Filosofía, al descubrir que Diógenes Laercio puede ser considerado también un intérprete comprometido de las opiniones de los filósofos y las distintas corrientes y estilos filosóficos, en unión con las claves del ejemplo de vida que ofrecen como ilustración efectiva de su filosofía.

Ya Hope estaba convencido de la existencia de una noción genérica de la filosofía en la base de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, pero se mostraba poco entusiasta en sus afirmaciones de esta tesis y, sobre todo, poco confiado respecto de las capacidades de Diógenes Laercio: para Hope, el autor «era evidentemente consciente de la persistencia de la filosofía como una empresa vital, tal y como se demuestra por su empleo constante del término φιλοσοφείν, aunque él no parezca haber poseído un conocimiento claro del significado del término».³⁶⁶ Mejer, en cambio, es algo más indulgente en su valoración de las facultades analíticas de Diógenes Laercio: «Aun

³⁶⁴ «Like most Hellenistic biographers Diogenes was primarily interested in giving *not* a chronological account of a man's life or to follow his intellectual development, but a description of his appearance and his personality», Mejer 1978, 53. Cf. Gigante 1973, 131.

³⁶⁵ Cf. Gigante 1973, 129.

³⁶⁶ Hope 1930, 98. Cf. Hope 1030, 168-169, 189.

cuando Diógenes estuviera interesado principalmente en las vidas de los filósofos no puede haber ninguna duda de que también se interesó en los sistemas filosóficos y tenía alguna idea sobre qué es la filosofía. (...) Parece indiscutible que estos pasajes³⁶⁷ indican una preocupación de parte de Diógenes por determinar el significado de la filosofía y por la justificación de hablar acerca de las escuelas de filosofía». ³⁶⁸

Para la *Suda*, tanto el verbo Φιλοσοφῶ como el término Φιλοσοφία obtienen su sentido más popular de la idea del esfuerzo personal, hasta el punto de que ‘filosofar’ es «igual que esforzarse». ³⁶⁹ Para Grau, la conclusión que puede extraerse de las definiciones que de estos términos ofrece la *Suda* es clara: «La idea que predomina en ambas definiciones es la de la filosofía como esfuerzo, y recuerda que los filósofos más valorados de la tradición son, precisamente, los φιλόπονοι». ³⁷⁰ En definitiva, al investigador catalán le parece que filosofar «no consiste, ni en la mentalidad de los antiguos, ni según los biógrafos, en desarrollar unas determinadas convicciones intelectuales, ni tampoco en pertenecer a una escuela o a otra, sino en vivir de una

³⁶⁷ Pasajes a propósito de la valoración que hace Diógenes Laercio del cinismo y del escepticismo como escuelas filosóficas: D.L. I 20; VI 103; IX 61; 69-70; 78.

³⁶⁸ Mejer 1992, 3561-3562. Y Mansfeld (1986, 303): «I side with those scholars who argue that Diog. Laert. had some notion of what he was doing and should be taken at face-value whenever he appears to speak in his own right». Incluso Gigante podía tener por momentos un reconocimiento de Diógenes Laercio orientado hacia este sentido, en concreto cuando trata de la vida de Epicuro en el Libro X: «Lo stile è alto, non è di mero compilatore; Diogene sa il valore di acìo che tramanda, una condensazione di pensieri per la conquista della felicità. È la degna conclusione di un Βίος in cui si realizza concretamente l’unione della tradizione biografica e della dossografia», Gigante 1994, 727-728. Gigante observa una evolución en la madurez compositiva del discurso de Diógenes Laercio a lo largo de su libro y, así, distingue «un maggiore equilibrio fra *bios* e *doxa*» en el Libro IX, en especial en la ‘Vida’ de Heráclito, vid. Gigante 1986, 89; pero es en el libro X, a propósito de la exposición sobre Epicuro, que Gigante reconoce «il punto più alto di fusione di βίος, δόγματα e ῥητά», Gigante 1986, 93.

³⁶⁹ *Sud.* s.u. Φιλοσοφείν. Vid. Grau 2009, 521ss

³⁷⁰ Grau 2009, 522. Cf. Gigante 1994, 731; 736.

determinada forma, que suele identificarse con “vivir bien” en la mayoría de los filósofos». ³⁷¹

Nuestra impresión frente a la obra de Diógenes Laercio, tal y como proponemos a lo largo del presente capítulo, coincide con las últimas afirmaciones de Mejer y de Grau: la de que en Diógenes Laercio se observa, en primer lugar, una preocupación por determinar el sentido de la filosofía y la valoración de las escuelas, y, en segundo lugar, que esta determinación, entre otros aspectos, se traduce en que la filosofía se acerca a la vida y se reconoce, por tanto, como una tarea eminentemente ética. A partir de aquí, es tarea específica del investigador en filosofía trazar, en torno a la aparente dispersión filológica de elementos en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, una unidad analítica que ayude a mejorar la comprensión de la experiencia filosófica tal y como se expresa en la obra.

En la postura tradicional de la investigación, Diógenes Laercio era acusado de desorganización e incompetencia, reducido a simple compilador desatento, superficial y privado de originalidad e iniciativa personal. Para Leri: «Una investigación de este género partía obviamente del presupuesto de la inexistencia de un Diógenes (s.c. Diógenes Laercio) como escritor autónomo y no alcanzó ningún resultado». ³⁷² En opinión la investigadora italiana, por el contrario, después del renacimiento de los estudios laercianos que comenzara a obrar Gigante, en el año 79 del siglo pasado se estaba ya, por fin, en mejor posición para conceder una unidad a la obra y una personalidad autónoma al propio Diógenes Laercio en tanto que autor, eso sin dejar de reconocer lo que consideraba «innegables defectos de Diógenes (s.c. Diógenes Laercio): la fundamental ingenuidad, la falta de agudeza crítica interpretativa, las distracciones y las confusiones; pero sin olvidarse de subrayar el otro lado de la moneda: la personalidad del escritor, que se trasluce de un atento examen de las fórmulas expresivas que usa de vez en cuando, su cuidado descriptivo y su diligencia, sus intereses bibliográficos y su erudición». ³⁷³ Sin embargo, según Leri aún «no ha sido

³⁷¹ Grau 2009, 169.

³⁷² Leri 1979, 299.

³⁷³ Leri 1979, 300.

llevada a cabo nunca una tentativa de afrontar de manera precisa el problema de dar una respuesta a los interrogantes generales de la cuestión laerciana». ³⁷⁴ Para Leri, los análisis de Mejer de 1978 sólo alcanzaban a poner de relieve esta deuda de la investigación. ³⁷⁵ A su vez, la investigadora italiana se mostraba contraria a la posibilidad de encontrar en la obra de Diógenes Laercio el rastro de un nuevo género de exposición de la filosofía anterior. ³⁷⁶

Así lo expresaba Leri animando a hacer, en cualquier caso, una «investigación que no quiera excluir o subordinar la figura de Diógenes (s.c. Diógenes Laercio) y el perfil global de su obra». ³⁷⁷ Desde entonces, sin embargo, se puede afirmar que ha habido otro estancamiento, quizás no en el interés, pero sí en los contenidos de los estudios laercianos, pues poco o nada han avanzado a las interpretaciones de Gigante o Mejer. Esto al menos hasta que, en torno a 1999, ³⁷⁸ un equipo del CNRS de París dirigido por Marie-Odile Goulet-Cazé relanzara la cuestión, en especial por iniciativa de la propia Goulet-Cazé en su trabajo personal de recuperación y reivindicación de la filosofía cínica en el ámbito académico como efectiva escuela de pensamiento, tal y como se lee en el texto de Diógenes Laercio, empresa que comenzó oficialmente en el año 1986, coincidiendo con la publicación del amplio comentario de *L'Ascèse cynique* de Goulet-Cazé, y que continúa hasta la actualidad. ³⁷⁹ En nuestra opinión, el ejemplo que ofrece Goulet-Cazé, en sus estudios acerca del cinismo antiguo tal y como se representa en Diógenes Laercio, yendo de lo filológico a lo filosófico, esto es, del análisis y la discusión estricta de los textos originales al debate en el ámbito de las ideas, invita, por fin, a aplicar este mismo rigor, junto con la vez sensibilidad filosófica necesaria, a la

³⁷⁴ Idem.

³⁷⁵ Leri 1979, 301.

³⁷⁶ Leri 1979, 305. Vid. el comentario que hemos hecho sobre estas últimas cuestiones en § I 4.1.

³⁷⁷ Leri 1979, 300.

³⁷⁸ Fecha clave que marca el año de publicación de la nueva traducción francesa del texto íntegro de Diógenes Laercio a cargo de Goulet-Cazé.

³⁷⁹ Vid. Goulet-Cazé 2010.

interpretación de la obra completa de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Como prueba de que esta experiencia de Goulet-Cazé coincide con el inicio de una realidad en pleno proceso de efervescencia puede aportarse, a modo de referencia, la tesis de Isabelle Gugliermi, defendida en la universidad de Lille-III en 2002 y publicada en 2006 bajo el título *Diògene Laërce et le Cynisme*. Esta tesis, no obstante, centrada principalmente en análisis de tipo historiográfico y puramente escolares (en descrédito de las propuestas del Diógenes Laercio), no alcanza a cubrir las expectativas de esta nueva vía de interpretación de la obra en su conjunto, y sólo al final de su trabajo ofrece Gugliermi algunas impresiones que concuerdan con los resultados de nuestra investigación.³⁸⁰

No es exagerado afirmar, por tanto, que 30 años después de que lo planteara Leri en atención a los estudios de Mejer; 80 años después de que Hope afrontara, mal que bien, la ambiciosa tarea de hacer un estudio de conjunto de la obra de Diógenes Laercio y, en definitiva, después de cerca de un siglo y medio de estudios laercianos en el ámbito filológico, nos sigue pareciendo del todo necesario dar respuesta a «la cuestión laerciana»,³⁸¹ esta vez desde una perspectiva de análisis de la Historia de la Filosofía. Así pues, siguiendo el ejemplo del empático estudio que hace Goulet-Cazé de la filosofía cínica sobre la base de los textos laercianos, nos proponemos en adelante ampliar este espíritu comprensivo a una lectura de conjunto de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, con la esperanza de poder hacer una pequeña contribución al avance de nuestro conocimiento del fenómeno Diógenes Laercio.

³⁸⁰ Vid. § II 5.2.

³⁸¹ «Essi pottebbero essere così formulati: qual è lo scopo della rappresentazione contenuta nelle Vite dei filosofi, vale a dire, quali intenzione animavano il suo autore e quale compito egli si proponeva? Quali sono i criteri metodologici e gli schemi espositivi che stanno alla base dell'opera? In quale modo Diogene inseriva nei suoi schemi di fondo – se questi esistevano – notizie desunte da altri testi? Quali rapporti lo legavano a un'eventuale tradizione letteraria analoga?», Leri 1979, 300. Estas son las preguntas que, para Leri, componían la «questione laerziana». En este capítulo, nos proponemos ofrecer una primera tentativa de respuesta bien argumentada al menos a la primera de ellas.

El objetivo de los estudios laercianos, desde esta óptica filosófica, no es buscar una verdad histórica en el texto, al igual que tampoco lo es para Diógenes Laercio. Los conocimientos del historiador y del filólogo asisten al investigador en filosofía en su trabajo de interpretación; el estudioso de la filosofía ha de recurrir a ellos, pero su cometido es explotar al máximo el sentido de las noticias que se ofrecen y acabar de configurar el material de que disponemos de manera que, partiendo del modo en que nos ha sido transmitido, complete una comprensión de las formas del pensamiento filosófico antiguo, pues, como se ha dicho también en otro lugar, si *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* no es una verdad para la Historia, sigue siendo en gran medida la historia de nuestra verdad heredada sobre el pensamiento, la vida y el carácter de los filósofos griegos, y como tal también hay que considerarla.³⁸²

Desde que, en las últimas décadas del siglo XX, Diógenes Laercio parece haber sido hasta cierto punto rehabilitado –o, al menos, respetado– por el análisis filológico,³⁸³ por fin puede dar comienzo el trabajo de interpretación filosófica de la obra en su conjunto. Un estudio desde la Historia de la Filosofía que complemente aproximadamente un siglo de estudios filológicos de recuperación de la importancia y la memoria de Diógenes Laercio. De hecho, si algo nos parece concluyente en el repaso que hemos hecho del lugar que ocupa Diógenes Laercio en los recientes estudios filológicos, es que, en tanto que pieza clave, única representante –y probablemente culminante– de una antigua y perdida tradición de erudición, es igualmente continuar avanzando en el análisis filológico de la obra, como iniciar, precisamente, su estudio filosófico, con el objeto de ayudar desbrozar y aprovechar mejor el material semielaborado que proporciona para recomponer, desde su misma integridad también como obra de interpretación, una imagen razonable del pensamiento filosófico en la antigua Grecia.

³⁸² Cf. Gigante 1972, 43.

³⁸³ Vid. Grau 2009, 100.

2. Personalidad filosófica de Diógenes Laercio³⁸⁴

La identidad histórica del autor de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* está lejos de ser conocida y sólo existen múltiples conjeturas acerca de la existencia de Diógenes Laercio. Se ha propuesto que su nombre pudo deberse a que nació en Laertes, una colonia griega de Cilicia (Armenia),³⁸⁵ o que perteneciera a la familia romana de los Laercios, o que el suyo fuera un seudónimo en cierta referencia a Odiseo, según la fórmula homérica διογενὲς Λαερτιάδῃ, «engendrado por la divinidad e hijo de Laertes».³⁸⁶ Pero se ignoran, en cualquier caso, todos los detalles de su vida, hasta el punto de que hay que reconocer que se trata para nosotros de un personaje desconocido. Así pues, hay que desestimar de entrada la posibilidad de acceder a la identidad del autor para propiciarnos una idea de cuáles pudieron ser sus intereses a la hora de componer *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Sin embargo, sí existe al menos otra vía de acceso a la psicología literaria de Diógenes Laercio, precisamente a través de la obra que nos legó y que tenemos la suerte de conservar.

Aparte de la priorización de los aspectos éticos y vitales de la filosofía (y del encuadre de los filósofos en las distintas escuelas y sucesiones), no parece probable, en primer lugar, que Diógenes Laercio recopilara los fragmentos que componen su obra de acuerdo con un juicio filosófico escolar exclusivo.³⁸⁷ Han sido varias y dispares las hipótesis que se han propuesto para intentar reconocer en la exposición de Diógenes Laercio una inclinación filosófica correspondiente a una determinada escuela de pensamiento³⁸⁸ y por la que se pueda considerar más o menos sesgada, o al menos mediada, la trasmisión laerciana de los textos. Sin embargo, ninguna de estas

³⁸⁴ Tratamos aquí de la posible personalidad filosófica de Diógenes Laercio. Para una aproximación a la difícil cuestión de su identidad histórica, vid. Hope 1930, 4-9; Gigante 1972; Mejer 1978, 46 n. 95; Masson 1995; Grau 2009, 55-61.

³⁸⁵ Cf. *Str.* XIV, 5, 1 ss.

³⁸⁶ Para una sucinta exposición de este asunto vid. Hicks 1964, XV-XVI.

³⁸⁷ Cf. Gigante 1973, 127-129.

³⁸⁸ Vid. Hope 1930, 140-142; Gigante 1972, 41; Grau 2009, 61-64.

propuestas ha logrado el suficiente apoyo por parte de la comunidad científica para que pueda ser considerada de manera significativa más acertada que otra.

Después de hacer repaso de las distintas hipótesis que han considerado a Diógenes Laercio como escéptico en algunos casos,³⁸⁹ como epicúreo en otros,³⁹⁰ e incluso afín a la doctrina platónica,³⁹¹ Gigante concluye que, además de no poder ser considerado un filósofo, y ni siquiera un pensador sistemático, Diógenes Laercio no pertenece a ninguna escuela filosófica,³⁹² sino que, según la interpretación del estudioso italiano, Diógenes Laercio debe ser reconocido tan sólo como un hombre ilustrado con cierta curiosidad por la vida y la doctrina de los filósofos más eminentes de la Antigüedad griega.³⁹³ En algunos lugares manifiesta Gigante su opinión acerca de la posible filiación filosófica de Diógenes Laercio de una manera contundente: «no es divulgador de una doctrina particular –no fue escéptico ni epicúreo ni platónico, sino lector de muchos libros–».³⁹⁴

³⁸⁹ Cf. Mansfeld 1986, 300-302.

³⁹⁰ Cf. Gigante 1972, 40-41; Long 1964, xvii.

³⁹¹ A esto hay que añadir también a quienes reconocen en sus contenidos una inspiración estoica, como Grau 2009, 83-87, a partir de su lectura de Hadot 1979, Alesse 2000, 47-51, y Gugliermi 2006, 134-140.

³⁹² En Gigante 1994, 723 y 728, se insiste en que Diógenes Laercio no es «Né cristiano né neoplatonico» (aunque tampoco anticristiano: vid. *ibid.* 724 en referencia a una cita de Momigliano (1986), por la que daba pie a que así se interpretara), «Né scettico né epicureo». Para un repaso exhaustivo de la vieja discusión acerca de la filiación de Diógenes Laercio, en la que se incluye también la opinión de alguna posible influencia cristiana en la composición de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, vid. Desbordes 1990, 316-332.

³⁹³ «Diogene Laerzio non appartenne a nessuna scuola filosofica, ma fu uomo di libri. Non può considerarsi un filosofo sistematico, ma un uomo aristotelicamente curioso della vita e della dottrina dei filosofi eminenti». Gigante 1972, 41. Vid. igualmente Gigante 1994, 732-734; 736-738. Cf. Hope 1930, 142.

³⁹⁴ Gigante 1973, 130. Vid. Gigante 1972, 41. «L'opera sulle *Vite* dei filosofi di Diogene Laerzio deve essere considerata per quel che vuol essere, una raccolta di monografie biografiche e dossografiche, non governata da un proprio sistema filosofico che cerchi precorrimenti o

Ya hemos hecho repaso antes de la distancia que nos separa de la opinión que mantiene Gigante acerca de Diógenes Laercio, por parecernos aún demasiado prudente y conservadora y, por así decir, estrictamente filológica.³⁹⁵ Con todo, la disputa acerca de la posible adscripción de Diógenes Laercio a una escuela específica de pensamiento origina también un debate de interés para la comprensión general de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, pues la discusión acerca de sus inclinaciones doctrinales introduce, en definitiva, la discusión acerca de la personalidad de Diógenes Laercio, tanto en relación con sus posibles posicionamientos y convicciones personales frente a una concepción amplia de la filosofía, como en torno a las características de su estilo como autor de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. En este último sentido, aunque sólo en este, Mejer ha retomado el testigo dejado por Hope y ha intentado ofrecer un perfil de Diógenes Laercio como autor.³⁹⁶ Sin embargo, en cuanto a la interpretación de Diógenes Laercio respecto de una comprensión general de la filosofía latente en su obra, no tenemos, hasta el momento, más que distintas insinuaciones dispersas en la historia de los estudios laercianos. También para Grau «es evidente que tiene (s.c. Diógenes Laercio) sus preferencias por la forma de vida de algunos de ellos (s.c. filósofos), de la misma forma que siente menosprecio o adopta una distancia irónica respecto de la de algunos otros» y «aquí es donde es necesario buscar precisamente la originalidad y la voluntad del autor».³⁹⁷

De estas intuiciones de los conocedores –en general filólogos– de Diógenes Laercio, respecto de una preconcepción o preferencia filosófica en su obra, se da cuenta a lo

conferme, ma da una felice e varia curiosità erudita», Gigante 1973, 108. En la misma línea, vid. también Long 1964, xvii-xviii.

³⁹⁵ Con todo, en una de sus últimas reflexiones sobre la cuestión, Gigante destaca el largo camino que le resta aún por hacer a la investigación filológica en materia laerciana y se muestra convencido de que «il filologo che voglia capire il più possibile non può rifugiarsi nella cappa asettica di una prudenza evasiva: il rischio di una ipotesi ritengo più efficiente di una ubriacatura ideologica», Gigante 1986, 101. Vid. *ibid.* 100-102.

³⁹⁶ Cf. Hope 1930, 59 – Mejer 1978, 46-59.

³⁹⁷ Grau 2009, 76.

largo de este capítulo, pero, sobre todo, se constata la necesidad de ofrecerle a la cuestión un tratamiento exclusivo y suficientemente extenso. Una aproximación que dé como resultado un análisis de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* como un conjunto de sentido unitario (y no como una mera recopilación de materiales mal engarzados, en la conciencia tradicional de la investigación), a sabiendas de que aquello que verdaderamente manifiesta en su obra Diógenes Laercio, en tanto que, por supuesto, erudito y amante de las formas filosóficas de la Antigüedad griega, es una concepción amplia (en tanto que no excluye escuelas y corrientes filosóficas aparentemente dispares), pero también suficientemente específica, personal, argumentada y, en definitiva, válida del sentido de la filosofía.

Convencidos de que esto es así, nos parece preciso, en primer lugar, discutir la extendida y dudosa opinión de que Diógenes Laercio debe ser considerado un platónico,³⁹⁸ e incluso simplemente que muestre una «cierta estima innegable» hacia Platón.³⁹⁹ La asunción del hipotético interés de Diógenes Laercio por el platonismo y, por tanto, también la supuesta estima que demuestra hacia la filosofía platónica, es algo que se ha deducido frecuentemente –sin un estudio detallado de la cuestión– de una cierta lectura que se hace ante todo del conocido pasaje en que Diógenes Laercio se dirige a una dama φιλοπλάτων justo antes de pasar a exponer una síntesis de la estructura y los contenidos de los diálogos de Platón:

«Para ti, que eres precisamente filoplatónica y que más que de cualquier otro indagas con avidez las doctrinas del filósofo, considero que hay que apuntar tanto la naturaleza de las discursos como el orden de los diálogos y el método de la inducción de manera elemental y básica, para que la recopilación sobre su vida forme parte de sus doctrinas, pues sería llevar, como dicen, una lechuga a Atenas si te las tuviera que exponer en detalle»⁴⁰⁰

³⁹⁸ Por citar sólo dos ejemplos separados por una deriva de 80 años, vid. Hope 1930, 142-143; Bredlow 2010, 19-20.

³⁹⁹ Grau 2009, 63. Cf. Mejer 1978, 50; 1992, 3569-3570.

⁴⁰⁰ D.L. III 47.

Sin embargo, que *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* pudiera haber sido dirigida e incluso encargada por una entusiasta de Platón, no insta a pensar que el propio Diógenes Laercio tuviera una especial preferencia intelectual por el platonismo y, de hecho, creer esto no parece acertado después de una lectura completa de su obra, no sólo por el tratamiento desapasionado que hace Diógenes Laercio del pensamiento de Platón y, sobre todo, de los platónicos de la Academia,⁴⁰¹ sino también, por contraste, por la simpatía que parece guardar –como se verá– hacia otras figuras de la filosofía Griega tan contrarias a Platón como Epicuro y también Antístenes, Diógenes y los cínicos.⁴⁰²

Podemos, en cualquier caso, juzgar la personalidad filosófica de Diógenes Laercio desde otra perspectiva más general, sin necesidad de intentar encuadrar su obra en una escuela determinada de pensamiento. Para ello, como afirma Brunschwig, deberemos seguir preguntándonos acerca de «las relaciones siempre enigmáticas entre “la vida” y “los pensamientos”, estos dos planos para siempre unidos y distintos desde que Diógenes Laercio los yuxtapuso, posiblemente menos inocentemente de lo que parece»⁴⁰³. Así pues, para conocer el propio parecer de Diógenes Laercio acerca de esta y otras relaciones, parece oportuno comenzar por atender a las expresiones personales del autor en su obra.

2.1. Relevancia de las expresiones personales de Diógenes Laercio

Debido en parte al bajo aprecio en que se tiene, por lo general, la competencia literaria y filológica de Diógenes Laercio, también el estudio de las distintas expresiones personales que aparecen en su obra se encuentra empañado por las sospechas de que hasta estas mismas expresiones pudieran haber sido transcritas

⁴⁰¹ Vid. § I 3.3.1.1.1.

⁴⁰² Vid. §§ III y IV 7.

⁴⁰³ Brunschwig 1999, 1042; en introducción a su traducción del libro IX de Diógenes Laercio para la edición francesa de la obra coordinada por Goulet-Cazé. Cf. Grau 2009, 133.

literalmente por Diógenes Laercio de otras obras anteriores.⁴⁰⁴ No obstante, estas precauciones no superan en ningún caso el grado de meros supuestos conjeturales⁴⁰⁵ y se deben, según creemos, poco más que a una desconfianza tradicional y dogmática hacia las capacidades como intelectual de Diógenes Laercio. Por tanto, no existen hoy en día razones científicas para dudar de que fueran expresiones del propio Diógenes Laercio. De hecho, especialistas como Mansfeld (1986, 303) han querido recalcar no sólo la apariencia de una intención en la elaboración la obra sino también la uniformidad del estilo y el vocabulario empleados por Diógenes Laercio, sobre todo en este tipo de expresiones personales.

A lo largo de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* son pocos los momentos en que interviene el expresamente Diógenes Laercio para manifestar su propia opinión. Sin embargo, estas expresiones personales pueden aportar elementos interesantes para una estimación tanto del origen e incluso el nivel formativo del autor como, muy especialmente, de las que pudieron ser las razones e intenciones por las que Diógenes Laercio elaboró su obra. De algunas de ellas hemos dado ya cuenta en el apartado que hemos dedicado a un breve análisis del uso de las fuentes en 'Vida de Sócrates'.⁴⁰⁶ Sin embargo, es necesario que retomemos aquí la cuestión y le concedamos un tratamiento específico y suficientemente amplio.

Estos pasajes, aun cuando apenas hayan sido estudiados en la tradición de los estudios laercianos, sí han sido reclamados por algunos investigadores para que se constituyan como objeto de análisis, y, en verdad, pueden ser de gran ayuda para elaborar un juicio lo más preciso posible acerca de la obra en su conjunto y de cada uno de sus apartados, y también de la fiabilidad y autenticidad de los testimonios que refiere y el método de composición de Diógenes Laercio. En diversos lugares, Diógenes Laercio hace referencia a una obra suya anterior de factura totalmente original, el Παμμέτρος, de la que se recogen múltiples pasajes en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Éstos son los conocidos epigramas que, a modo de epitafio, dedica a la mayoría

⁴⁰⁴ Cf. Mejer 1978, 16-19.

⁴⁰⁵ Cf. Gigante 1991, x; Janáček 1968, 448.

⁴⁰⁶ § I 3.3.1.

de filósofos y en los que Diógenes Laercio expresa su opinión, aportando gran cantidad de información en primera persona acerca de las diferentes valoraciones que le merecen cada una de estas figuras y ejemplos de vida filosófica: «Hay también un epigrama nuestro en el *Panmetro* citado anteriormente, en donde hablo, con todo metro y ritmo, epigramas y cantos, de todos los muertos ilustres». ⁴⁰⁷

Se puede decir que fue Mejer quien comenzó a darle la importancia debida a este aspecto de la persona de Diógenes Laercio en su obra. ⁴⁰⁸ En el análisis de Mejer destaca la clasificación de los epigramas de Diógenes Laercio y un comentario de su estilo como autor de estos distintos tipos de poemas breves, si bien su estudio se limita al estudio de las características y aptitudes literarias de Diógenes Laercio como escritor, esto es, a un análisis meramente filológico. ⁴⁰⁹ No obstante, parece claro que en estos epigramas que, añadidos al final de cada retrato, dedica específicamente a la mayoría de los filósofos, es donde se pueden rastrear con más facilidad las preferencias personales del autor, así como sus críticas a ciertos personajes y también las intenciones y la concepción que tiene Diógenes Laercio respecto de la filosofía y sus protagonistas. Respecto de esto advierte Grau: «Es una cuestión en la que ningún estudioso, que nosotros sepamos, se ha fijado con la suficiente atención». ⁴¹⁰ En efecto, ya Gigante (1986) parece que reconozca en parte la importancia que tienen los epigramas para comprender el criterio de las afinidades y antipatías de Diógenes Laercio, al analizar los epigramas dedicados a distintos socráticos. Sin embargo, esto queda apenas indicado por Gigante, pues el análisis del estudioso italiano de nuevo consiste

⁴⁰⁷ D.L. I 63. Cf. D.L. I 39; VII 31; VIII 74; IX 43.

⁴⁰⁸ Mejer 1978, 46-59. Cf. posteriormente, los análisis de Gigante 1986, 34-44; 1994, 728-732.

⁴⁰⁹ Cf. Mejer 1978, 46. Cf. Gigante 1986, 41.

⁴¹⁰ Grau 2009, 62 n. 271. Cf. Grau 2009, 534. «Lluny de resultar invencions més o menys “salades” de Laerci, com ho volia Cobet –i també la resta dels comentaristes–, els epigrames ajuden a bastir el judici definitiu que mereix un filòsof en la tradició biogràfica més estesa i també, per tant, en la mentalitat popular», Grau 2009, 499.

principalmente en un repaso del aspecto compositivo y literario de los epigramas, y poco más.⁴¹¹

También los apuntes de Grau sobre estos elementos de la obra de Diógenes Laercio prometen ser novedosos para la historia de los estudios laercianos: «los poemas, además, permiten comprender mejor qué buscaba Diógenes Laercio cuando compuso, después, su obra en prosa sobre los mismos filósofos a los que había dedicado los epigramas que en ella reaprovechó: no exponer en un tono polémico las doctrinas ni criticar las formas concretas de su pensamiento, sino proporcionar una imagen perenne, de gusto popular, de los filósofos más célebres que poblaban el imaginario de los griegos de su tiempo».⁴¹² Sin embargo, tal y como se ha señalado en apartados anteriores, la opinión de Grau hacia la obra de Diógenes Laercio es vacilante y, no sólo en el caso concreto de la apreciación de sus epigramas, sino también en cuanto al juicio que hace de la información que reportan las expresiones personales de Diógenes Laercio. En efecto, las conclusiones a las que llega finalmente Grau sobre el sentido específico de la obra no disponen de la base analítica previa necesaria y no son lo suficientemente audaces, razón por la cual acaba por ceder de nuevo a un juicio tradicional –aun cuando al menos displicente, cercano al de Gigante– acerca del genio literario de Diógenes Laercio: «La personalidad de Diógenes Laercio, por tanto, cuando emerge raramente a lo largo de su libro, se parece más a la del erudito, ávido por buscar y ofrecer los frutos del conocimiento libresco, que a la de un crítico filosófico».⁴¹³ Esta conclusión de Grau contrasta de forma sorprendente con otras afirmaciones que sostiene sólo unas páginas antes, en las que reconoce precisamente, en contra de la opinión de no pocos estudiosos, la existencia de un sentido crítico de Diógenes Laercio en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.⁴¹⁴

En definitiva, como parece comprensible que haya sucedido hasta el momento en el ámbito de los estudios laercianos, se diría que tampoco Grau tiene una opinión firme y

⁴¹¹ Vid. Gigante 1986, 34-44; 1994, 728-732.

⁴¹² Grau 2009, 64. Cf. Pasquinelli 1958, xxix-xxxii.

⁴¹³ Grau 2009, 65.

⁴¹⁴ Grau 2009, 61-63.

resuelta sobre cuál debía ser el propósito y, sobre todo, el perfil filosófico de Diógenes Laercio, así como tampoco de la completa y auténtica naturaleza de la obra. La posición de Grau en cuanto a la personalidad de Diógenes Laercio bascula de nuevo entre que sea un erudito más bien aséptico, o especialmente interesado por la comicidad e incluso el chismorreó presente en las anécdotas que se refieren, y que muestre una concepción personal, aunque desdibujada, de la filosofía,⁴¹⁵ con sus propias filias y sus fobias. En efecto, en diversos lugares sostiene Grau que el tono general de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* denota un claro regusto “popular”.⁴¹⁶

Cierto es que ni los recursos que sirven de base a Diógenes Laercio para la composición de su obra ni su forma de expresión y construcción del texto corresponden a los de un trabajo académico o un tratado filosófico acorde a una lógica teórica y sistemática, ni siquiera en el sentido de la exegética más tradicional. Sin embargo, sus potenciales lectores debían ser gentes suficientemente instruidas. De hecho, ciertos investigadores han querido reconocer en la dama φιλοπλάτων (a la que parece que está dirigida la obra) a una señora de alto rango social, puede que perteneciente, incluso, a la familia imperial.⁴¹⁷ Sea cierta o no esta conjetura, el supuesto popularismo de Diógenes Laercio debe entenderse, si se quiere, como un popularismo culto, tal y como lo sigue siendo hoy para sus lectores modernos, necesariamente aficionados –cuando menos– a la filosofía para poder asimilar los contenidos de la obra.⁴¹⁸

En realidad, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* tiene la virtud de prestarse a distintos niveles de comprensión en cuanto a la intensidad filosófica que se puede imprimir a la lectura del texto. Así, la obra de Diógenes Laercio puede servir, tanto para el mero entretenimiento –en una lectura más bien superficial del texto, guiada por una simple curiosidad filosófica–, como también para otros intereses analíticos más

⁴¹⁵ Vid. p. ej. Grau 2009, 62.

⁴¹⁶ Vid. p. ej. Grau 2009, 64. Cf. Pasquinelli 1958, xxxii.

⁴¹⁷ Vid. Grau 2009, 75 en referencias a Von der Mühl y Delatte.

⁴¹⁸ Esta es también la opinión que manifiesta L. Brisson al menos en la introducción a su traducción del Libro III de Diógenes Laercio, en Goulet-Cazé 1999, 371.

elaborados. En este último sentido, puede ser también objeto de estudio de la moderna Historia de la Filosofía. Que *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* se preste a una u otra perspectiva de consideración depende tan sólo de dos factores: en primer lugar, de la intención con que se acerque el lector a recibir la información que revela el texto y, en segundo lugar, de su capacidad de escrutinio filosófico, la cual debe ser, en cualquier caso, siempre suficiente para que la obra responda a cualquiera de estas funciones, pues, en efecto, nadie disfrutará sencillamente de la lectura de Diógenes Laercio si no sabe de entrada algo de filosofía griega, y muy probablemente no sabrá lo suficiente para apreciarla si no es al menos un aficionado.

No obstante, en la interpretación de otras expresiones personales que aparecen en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, hay que hacerse eco, como habíamos apuntado antes, de la posibilidad de que algunas pudieran no ser en realidad expresiones originales de Diógenes Laercio. En efecto, atendiendo a una hipotética reconstrucción de los métodos habituales de extracción de la información que usaban de los antiguos recopiladores,⁴¹⁹ cabe la posibilidad de que ciertas expresiones fueran copias literales de las observaciones de comentaristas distintos al propio Diógenes Laercio, quien podría haber incluido en su libro largos pasajes tomados de otras obras sin mayor consideración.

Sin embargo, los criterios por los que distinguir la autenticidad de estas entradas, son extremadamente difíciles de establecer, y las pruebas razonables para defender su diversidad de orígenes prácticamente nulas, debido, en parte, a la poca información – próxima a cero – de la que disponemos acerca del proceso efectivo de composición de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* más allá de la poca información que se puede ir extrayendo de la misma obra. Así pues, aun teniendo en cuenta esta precaución, no hay sin embargo motivos suficientes para descartar la mayoría de las expresiones personales que aparecen en el texto como intervenciones del propio Diógenes Laercio, y no hay razón para dudar de ello al menos hasta que la crítica filológica pueda establecer unos criterios suficientemente justificados para diferenciar cualitativamente

⁴¹⁹ Cf. Mejer 1978, 16-19; Grau 2009, 82; 89-95.

las expresiones personales que aparecen en la obra. Por otra parte, tampoco hay buenas razones para descartar estos pasajes como opiniones propias de Diógenes Laercio desde el momento en que la comunidad científica no tiene inconveniente en reconocer, de hecho, que Diógenes Laercio se expresa en su obra en algunos lugares, para empezar, en sus epigramas. De nuevo, la sospecha vertida sobre los pasajes de expresión personal de Diógenes Laercio, atendiendo a la escasez de pruebas para defender su inautenticidad, parece que deriva más bien de la desconfianza que en general demuestra la crítica moderna hacia el genio literario del por otra parte desconocido Diógenes Laercio que a opiniones bien fundadas. No obstante, en especial se ha destacado que buena parte del Libro VII, dedicado a los estoicos, pudiera ser un extracto casi íntegro de otro documento,⁴²⁰ así como también podría serlo incluso el emblemático Libro X, dedicado a Epicuro.⁴²¹ En este último libro encontramos una de las expresiones personales de Diógenes Laercio más significativas de toda su obra, por cuanto declara lo que podía ser el interés principal del autor en el momento de la composición de su retrato de los filósofos. Tampoco en esta ocasión se aducen razones más que hipotéticas para suponer que fuera una copia directa de la expresión de otro autor. Así pues, en el caso de que aceptemos la autenticidad de este testimonio, dice Diógenes Laercio:

«Así que, venga ya, pongamos el colofón, como alguien diría, tanto de toda la obra como la vida del filósofo, exponiendo sus *Máximas Capitales*, concluyendo con ellas toda la obra, sirviéndonos del final para el principio de la felicidad»⁴²²

Este pasaje, junto con otros que analizaremos más adelante, se remarca el interés de Diógenes Laercio por hacer una descripción de las formas de vida filosófica centrada

⁴²⁰ Como podía proponer en primer lugar Nietzsche (1868, sobre todo 632-642) pensando en Diocles de Magnesia. Vid. p. ej. D.L. VII 48ss. Cf. Mejer 1978, 7; Gigante 1986, 78-79; Desbordes 1990; Grau 2009, 96ss.

⁴²¹ Vid. Mejer 1992, 3586-3590.

⁴²² D.L. X 138.

en la recreación de la personalidad y el carácter del filósofo,⁴²³ en una línea de reconstrucción ética de su experiencia vital como modelo de conducta para la felicidad y, como se deduce de las escenas representadas a lo largo de toda su obra, con una posible consideración de su utilidad también para la práctica vital del lector. Nótese, además, cómo sobreentiende Diógenes Laercio en estas pocas líneas que, haciendo relación de los contenidos de la filosofía de Epicuro –en sus *Máximas capitales*– se comprende mejor la obra y la vida del filósofo. Parece claro, pues, que Diógenes Laercio transmite la filosofía como enseñanza para la vida y, de este modo, el filósofo es también acercado al lector, a pesar de la extrañeza que podía generar por su característico modo de vida y por sus particulares formas de expresión frente a los cánones ordinarios de su época.⁴²⁴

Por otra parte, este pasaje introduce un texto a modo de κολοφών también de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, pero, ante todo, se incluye en la exposición que se hace de Epicuro de manera que sirvan al final «como principio de la felicidad».⁴²⁵ Esto ha hecho pensar a algunos estudiosos en la posibilidad de que Diógenes Laercio fuera seguidor de la escuela epicúrea. Sin embargo, como se ha advertido antes, los investigadores no han llegado a un acuerdo acerca de esta cuestión,⁴²⁶ y se han establecido también otras muchas posibilidades de lectura de las líneas expositivas de Diógenes Laercio para entender su expresión entre los márgenes doctrinales de distintas escuelas de pensamiento: la estoica, la escéptica, o incluso la “platónica”.⁴²⁷

En el mismo Libro X, antes de este fragmento, Diógenes Laercio se había expresado de modo similar, después de ofrecer el catálogo de las obras de Epicuro, para hacer un

⁴²³ Cf. Mejer 1978, 2-3.

⁴²⁴ Cf. Grau 2009, 520.

⁴²⁵ τέλει χρῆσάμενοι τῇ τῆς εὐδαιμονίας ἀρχῇ, D.L. X 138.

⁴²⁶ «Sí que és cert, això no obstant, tal com afirmava A. A. Long [1975, 236], que l'excel·lència del tractament i del material aplegat en el llibre X demostra que hi havia en l'època de Laerci un públic força interessat per aquest sistema filosòfic», Grau 2009, 75- 76.

⁴²⁷ Vid. supra § II 2.

avance programático de la estructura de exposición y el sentido de sus contenidos que ayuda a ahondar en las reflexiones que acabamos de introducir:

«Lo que él opinaba en estas obras trataré de exponerlo en tres cartas tuyas en las que resume toda su filosofía. Añadiremos asimismo sus *Máximas Capitales* y lo que nos pareció digno de recogerse de modo destacado, de manera que tú puedas al hombre en todas sus facetas y poder tener criterios para entenderlo»⁴²⁸

La reflexión que construye Grau sobre este pasaje, en contraste con la dedicatoria que dirige Diógenes Laercio a la dama φιλοπλάτων en el Libro III, es de gran valor. En este punto Grau se muestra muy prudente, evitando hacer juicios precipitados, y aporta una pista de interpretación de sumo interés que conviene recoger y desarrollar aún más para alcanzar una comprensión completa del sentido general de la obra. Para Grau, atendiendo a la expresión personal de Diógenes Laercio en los pasajes del Libro X que acabamos de reproducir, parece que la composición de la obra en su conjunto tendría el propósito de convencer finalmente a esta dama φιλοπλάτων de que la mejor filosofía, como forma de vida, es, a diferencia del platonismo que ella profesa, la epicúrea, puesto que la conclusión del libro correlaciona con la exposición de las *Máximas capitales* de Epicuro y con un principio de felicidad; de este modo, «Diógenes Laercio sería claramente un epicúreo, o al menos sentiría una cierta proximidad ideológica con la doctrina de esta escuela».⁴²⁹ Sin embargo, Grau se muestra en esto prudente y certero, pues no puede dejar de valorar el contenido del prólogo que se encuentra en el Libro I. Ciertamente, «se hace extraño que ni la dedicatoria ni la intención (s.c. la supuesta intención de cantar las virtudes de Epicuro y su filosofía) aparezcan en el prólogo de la obra, donde, en cambio, parece que se desprende que la obra pretende en realidad desmentir a todos aquellos que sostienen que la filosofía es

⁴²⁸ D.L. X 28-29.

⁴²⁹ Grau 2009, 75.

un invento de los bárbaros dando ejemplos de los grandes monumentos humanos de la filosofía griega antigua, independientemente de la doctrina particular que profesen».⁴³⁰

Nos interesa aquí, ante todo, recalcar el último apunte de Grau: «independientemente de la doctrina que profesen». En nuestra opinión, Diógenes Laercio no juzga las doctrinas concretas de los filósofos porque no es él mismo un filósofo alineado en tal o cual tendencia de pensamiento en contra de otras, sino que, como buen historiador de la filosofía, muestra un amor especial por el fenómeno filosófico en su conjunto y en sus distintas expresiones y también una concepción clara y, por qué no, un compromiso con aquello que deba ser considerado una forma de filosofía, independientemente de la doctrina concreta que se profese. No obstante, se permite también Diógenes Laercio denunciar a aquéllos reconocidos personajes de la tradición que no cumplen con las expectativas que debe cumplir un buen filósofo para que sea considerado tal, en coherencia con su propia doctrina. En efecto, juzga ante todo el carácter filosófico, por el que puede respetarse y admirarse a unos filósofos y, en cambio, despreciarse a algunos otros aun cuando sean representantes de la misma escuela, siendo en cualquier caso la filosofía algo bueno. Todo parece depender, para Diógenes Laercio, del grado de integridad, y puede que de unos principios éticos mínimos para considerar toda filosofía, con los que pueden conjugarse la unión de la vida y el pensamiento, no pudiendo ser considerados de otra forma verdaderos y dignos los filósofos, por más que la tradición haya querido reconocerlos como tales. Así pues, como veremos al aportar, en adelante, diversos ejemplos comentados, Diógenes Laercio hace valer también un sentido crítico muy personal que lo distingue incluso de la tradición y del juicio popular que representa debido a la dependencia que tiene de los testimonios biográficos y doxográficos heredados.

En cuanto a la declaración por la que se decide concluir la obra con las *Máximas capitales* de Epicuro, como «colofón» y coincidiendo con «el principio de la felicidad», pensamos que sin duda demuestra una clara admiración hacia la figura de Epicuro, pero, aunque sincero, no deja de ser un recurso retórico para redondear el final de la

⁴³⁰ Idem.

obra y que no debe servir para destacar más de lo debido a la filosofía epicúrea por encima de algunas otras presentes en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Siguiendo el curso de esta reflexión, y confiando en que Diógenes Laercio fue un compilador y erudito con una efectiva sensibilidad filosófica, parece razonable buscar la orientación de la obra en un ámbito de interpretación más amplio, sin excluir a ningún filósofo por la doctrina particular que profesen. Para realizar este análisis vuelve a ser necesario recurrir a los epigramas que, hacia el final de cada una de las vidas, dedica Diógenes Laercio a muchos de los filósofos. En realidad, no es necesario llevar a cabo un estudio pormenorizado de sus versos para darse cuenta de que, incluso entre los que se cuentan tradicionalmente como filósofos, Diógenes Laercio denuncia a los que, de manera general, podríamos considerar indignos como personas. En efecto, en estas pequeñas composiciones, y también en algún otro lugar, parece claro que Diógenes Laercio censura ante todo a los que considera engreídos, o prepotentes, o manipuladores, o adoradores de la fama y de los bienes materiales, o a los que se aprovechan de otros, llegando a afirmar de alguno de ellos, como en el caso de Heraclides, el seguidor de Aristóteles, que puede ser reconocido «como bestia, no como sabio».⁴³¹ Por el contrario, no duda en ensalzar a los sencillos y humildes, a los bondadosos, los generosos, los que se preocupan por el bienestar y la buena educación de otros, etc.

Esto convierte a *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* también en una especie de tratado de ética del carácter y la conducta filosófica; una exposición de la conformación del carácter filosófico⁴³² en la que, por cierto, apenas se tiene en cuenta el origen concreto de cada filósofo (siempre y cuando sea griego o al menos sea en Grecia donde desarrolla su actividad filosófica)⁴³³ y ni siquiera si es ateo o no, como en el caso de

⁴³¹ D.L. V 90.

⁴³² En el caso de los cínicos es notorio el sentido de la filosofía como la formación del carácter propio, llegando a convertirse incluso en un lema de su pensamiento, según es el sentido oculto de “reacuñar de la moneda”, *παραχαράσσω τὸ νόμισμα*. Vid. D.L. VI 20-21; 71. Cf. Casadesús 2007.

⁴³³ En efecto, para Diógenes Laercio la filosofía es un producto exclusivamente griego.

Teodoro,⁴³⁴ pero, paradójicamente, tampoco se juzga si se inclina por encima de todo al placer o a la contención, si valora o no los estudios generales tradicionales o enciclopédicos, si participa en política o no, ni siquiera si es descarado o escandaloso, ni si es brusco o dulce y amable en su trato, ni si es tímido o afectado, etc. El aspecto ético que se valora por encima de todos en el perfil y el carácter del filósofo es el de la integridad personal de vida y pensamiento, y esto es precisamente sobre lo que se pretende incidir a continuación.

3. La imagen heredada y particularidades de las 'Vidas' laercianas

Las expresiones y los juicios personales de Diógenes Laercio se entremezclan, por supuesto, con las connotaciones, acerca del valor de los filósofos y sus propuestas, que portan de por sí los distintos fragmentos que integra en su texto. Estas valoraciones heredadas son muchas veces de origen popular o bien enmarcables en el seno de las disputas entre escuelas rivales, en su reinterpretación y revaluación de las grandes figuras filosóficas, sobre todo los principales representantes de las distintas escuelas en competencia. Tales apreciaciones nos proporcionan, además, una perspectiva de cómo debería y cómo no debería ser un filósofo en la antigua Grecia, desde una conciencia popular, pero también escolar e incluso personal de quien aporta en origen la información.⁴³⁵ El problema, sin embargo, surge también de este triple origen de los testimonios (populares, escolares y personales) que se encuentran en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Para establecer el valor y el sentido de la obra de Diógenes Laercio, en efecto, es preciso centrar la atención sobre la última de las posiciones: la del juicio personal que hace el propio Diógenes Laercio de los contenidos históricamente inciertos, escolares o más o menos populares que considera, y el modo en que específicamente los trata. En efecto, es la intención del autor la que otorga finalmente

⁴³⁴ D.L. II 97-104. Vid. § II 3.3.

⁴³⁵ Sobre esto sustenta Grau su trabajo de tesis doctoral (2009) para intentar aportar un perfil popular del filósofo tal y como se manifiesta en la biografía griega, partiendo de las informaciones recogidas por Diógenes Laercio. Cf. Chitwood 2004, 6-11.

sentido a cualquiera de las informaciones que recopila en el contexto general de su obra. Así, por ejemplo, es necesario precisar la forma en que recurre Diógenes Laercio a los testimonios de la Comedia ática para juzgar correctamente su valor informativo. Frente a estos testimonios, tal y como hemos comentado anteriormente,⁴³⁶ Diógenes Laercio señala que «no advirtieron que al burlarse de estas cosas lo estaban alabando»,⁴³⁷ demostrando una conciencia crítica que trasmuta el valor del testimonio, expresamente escogido, por la vía de su reinterpretación.

3.1. Sabiduría, filosofía y pueblos bárbaros. Filosofía vs. mistificación⁴³⁸

Para Diógenes Laercio es claro que «El primero que usó el nombre de “filosofía” y se llamó a sí mismo “filósofo”, fue Pitágoras, conversando en Sición con León, el tirano de los sicionios o de los filiasios, según dice Heraclides del Ponto en su *Sobre la desvanecida*, pues nadie es sabio, excepto dios».⁴³⁹ De este modo, la filosofía, como de hecho se insinúa en la propia etimología del término, se entiende como aspiración y también por contraste frente a la sabiduría: «Antes se llamaba “sabiduría” y “sabio” a quien la profesaba, al que hubiera alcanzado la perfección en la parte más elevada del alma, y “filósofo” al que ama la sabiduría».⁴⁴⁰ A esta definición de filosofía es posible asociarle tanto un deseo racional como un compromiso personal con el propio desarrollo del alma conforme a un máximo de sabiduría –cercano al de la divinidad–, así como un principio de modestia en el carácter y la conciencia del filósofo conforme a

⁴³⁶ § I 3.1.

⁴³⁷ D.L. II 27. Cf. D.L. VII 27.

⁴³⁸ Entre las últimas y, a nuestro parecer, más lúcidas impresiones de Gigante acerca de Diógenes Laercio (influido a su pesar por las indagaciones y avances de Mejer en la materia), ésta: «A mio parere, bisogna cercare (...) se gli si possa attribuire, come talora a mi è parso, un'intenzione demistificante, una ripulsa di tendenze panegiristiche o idoleggianti», Gigante 1986, 102.

⁴³⁹ D.L. I 12. Vid. D.L. III 63.

⁴⁴⁰ D.L. I 12.

sus limitaciones humanas,⁴⁴¹ aspectos que encajan bien con los resultados del análisis que hacemos de la perspectiva filosófica y la valoración de los filósofos en Diógenes Laercio.

La filosofía, y en especial la sabiduría griega, no implican, por lo demás, simplemente un conocimiento, sino un conocimiento vivo y autoconciente, ético: experiencia y práctica vital. De otro modo, Diógenes Laercio podría haber reconocido el surgimiento de la filosofía también en diversos pueblos bárbaros, como por ejemplo los egipcios, en tanto que se les concede en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* el reconocimiento de ser grandes impulsores o incluso inventores de disciplinas como la geometría, la astronomía y la aritmética.⁴⁴² En efecto, también en opinión de Diógenes Laercio, «Las partes de la filosofía son tres: física, ética y dialéctica. La física *trata* del cosmos y las cosas que hay en él; la ética, de la vida y de las relacionadas con nosotros; la dialéctica se ocupa de los razonamientos de ambas».⁴⁴³ Pero la filosofía, en Diógenes Laercio, se instituye sobre todo como una reflexión práctica, vital e individual sobre la que radica, en definitiva, la experiencia de prácticamente todas las escuelas filosóficas, incluso aquellas que inician y desarrollan también el apartado dialéctico y en las que adopta una función de importancia la teoría y el discurso filosófico. Así, «Hasta Arquelaos su forma característica era la física; a partir de Sócrates, como se ha dicho, la ética; a partir de Zenón de Elea, la dialéctica. De la ética ha habido diez escuelas: Académica, Cirenaica, Eliáca, Megárica, Cínica, Erétrica, Dialéctica, Peripatética, Estoica y Epicúrea»⁴⁴⁴ La filosofía se presenta, además, como una forma particular de autonomía, aunada con humildad.⁴⁴⁵ A su vez, se confirma una comprensión de la filosofía, en una línea de desarrollo epistemológico e intelectual para la autonomía del hombre, como un fenómeno no en contra, pero sí al margen de la religión, esto es, de los ritos y explicaciones de un discurso mítico o trascendente, de modo que tampoco

⁴⁴¹ Cf. Pl. R. 613a-b.

⁴⁴² D.L. I 11.

⁴⁴³ D.L. I 18. Cf. D.L. VII 40.

⁴⁴⁴ D.L. I 18.

⁴⁴⁵ Cf. Bordoy 2012.

puede alcanzar a ser considerada filosofía para Diógenes Laercio la conciencia de los pueblos bárbaros, anclados en narraciones de tipo religioso para explicación de los procesos de la naturaleza y de la vida. Siguiendo esta representación, en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* se insinúa también una evolución histórica hacia la filosofía, que incluye una progresiva indagación y puede que abstracción de la concepción de la divinidad (en divergencia con sus orígenes de representación según figuras animales o antropomórficas), y que inauguran finalmente las más ilustres figuras del pensamiento griego. Así, frente al estadio de desarrollo superior que representan estos últimos protagonistas de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, en los procesos intelectuales de los pueblos bárbaros, por el contrario, el error, tal y como lo observa Bordoy en su lectura del Libro I, «consiste en atribuir a los dioses aquello que corresponde a los hombres, es decir, en suponer que las explicaciones que se dan a partir de las divinidades pueden ser consideradas filosofía, pues ésta es, ya desde su parte primera, algo que se corresponde a la naturaleza».⁴⁴⁶ Así es también como disocia Diógenes Laercio las formas de pensamiento de los distintos pueblos bárbaros entre sí, por ejemplo «magos» y «egipcios», dependiendo de si en sus discursos están más próximos a una explicación de tipo mítico o físico. En esto, los Egipcios, «pese a mantener el culto a los dioses (...) como parte importante de su pensamiento, presentan una doctrina mucho más cercana al estudio del universo y la naturaleza. (...) Su concepción de las divinidades es, asimismo, distinta: consideran que los dioses están exentos de forma y figura, y que por tanto no pueden ser vistos, tan sólo representados; (...) y a Osiris e Isis, los identifican respectivamente con el sol y la luna, entidades materiales».⁴⁴⁷ La conclusión para Bordoy es que, según la exposición de Diógenes Laercio, «si entre los pueblos bárbaros existe algún tipo de evolución hacia la filosofía, ésta deberá conducir en dirección al nivel más bajo, es decir, la física»,⁴⁴⁸ sin llegar, no obstante, a poder ser reconocidos en ningún caso como filósofos, pues esta es una cualidad única del pueblo griego.

⁴⁴⁶ Bordoy 2012.

⁴⁴⁷ Bordoy 2012.

⁴⁴⁸ Bordoy 2012.

Así pues, ya de entrada se plantea en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* una concepción del camino que conduce a la filosofía que parece que comparte Diógenes Laercio –en el sentido de lo racional frente a lo irracional– con Plutarco, quien también observa que es necesario decir que «en contra de lo que en ocasiones se piensa, los Egipcios no introducen en sus cultos elemento irracional o fabuloso alguno, ningún producto de la superstición».⁴⁴⁹ En esta línea de progreso hacia la filosofía –griega–, y de reconocimiento en cualquier caso sobre todo de los egipcios entre los pueblos bárbaros, se entiende, pues, que se afirme de Tales de Mileto, el primero de los siete sabios,⁴⁵⁰ que nadie le enseñó, «excepto cuando, al viajar a Egipto, se relacionó con los sacerdotes»,⁴⁵¹ constituyendo de este modo, junto con Pitágoras y los pitagóricos,⁴⁵² una verdadera cabeza de puente de la evolución de la ciencia y del pensamiento físico y científico que, aun con orígenes diversos, se desarrolla hasta límites filosóficos sólo como un fenómeno propiamente griego.⁴⁵³

A su vez, en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, la identificación que se hace de los pueblos bárbaros en el plano del conocimiento es la de un fenómeno cultural en buena medida despersonalizado. Así, entre estos pueblos, encontramos a distintos colectivos que desarrollan la función epistemológica: «magos entre los persas, los caldeos entre los babilonios o los asirios, los gimnosofistas entre los indios, y los llamados druidas y semnoteos entre los celtas y los galos»,⁴⁵⁴ y, por supuesto, muy especialmente, los egipcios. Frente a estos colectivos más bien impersonales que se

⁴⁴⁹ Plut. *De Is.* 8e-f. Cf. Bordoy 2012.

⁴⁵⁰ «<Era uno de los siete sabios> según también dice Platón, y el primero que fue llamado sabio en el arcontado de Damasio en Atenas durante el que los siete fueron denominados “sabios”, como afirma Demetrio de Falero en el *Registro de los arcontes*», D.L. I 22.

⁴⁵¹ D.L. I 27. Cf. Clem.Al. I 62, 4; D.L. I 43.

⁴⁵² Vid. D.L. VIII 3. Cf. Dam. *Hist. Fil.* 4A.

⁴⁵³ Goulet (1992, 168-169) reconoce en Tales de Mileto una «double appartenance au monde des philosophes et des Sages», dando comienzo tanto él como Ferecides a la sucesión que entronca con las filosofías jónica e itálica, respectivamente, vid. D.L. I 13.

⁴⁵⁴ D.L. I 1.

hallan fuera de los márgenes históricos de la Hélade, Diógenes Laercio hace que destaquen, por el contrario, distintas personalidades individuales, los sabios y, sobre todo, los filósofos griegos, que desarrollan su actividad intelectual de manera independiente incluso de las mismas realidades socioculturales en las que se originaron, al modo de una racionalidad autónoma de utilidad, en primer lugar, para la vida personal del individuo.⁴⁵⁵

Para reafirmar su tesis de que la filosofía es una actividad que tiene origen griego, Diógenes Laercio recurre además a la explicación etimológica del propio significado de la palabra: «De este modo, la filosofía se originó entre los griegos, cuyo mismo nombre también rechaza el calificativo de “bárbara”». ⁴⁵⁶ El recurso a la originalidad etimológica del término griego tiene mayor relevancia de la que pueda parecer a primera vista. En efecto, el sentido de la palabra φιλοσοφία es muy destacable y difícilmente encontraremos un correlato similar en cualquiera de las lenguas “bárbaras” de la época, pues incluye implicaciones de humildad y piedad que no recogen otros términos.

En efecto, en el contexto de la valoración de Pitágoras como el primer filósofo, Diógenes Laercio sigue el principio de que «nadie es sabio, excepto dios»,⁴⁵⁷ y establece así una comprensión de la filosofía como una aspiración a este carácter de sabiduría quasi divina, de modo que, como hemos advertido antes, en tiempos remotos «se llamaba “sabiduría” y “sabio” a quien la profesaba, al que hubiera alcanzado la perfección en la parte más elevada del alma, y “filósofo” al que ama la sabiduría.»⁴⁵⁸ En definitiva, el orgullo griego de Diógenes Laercio parece armonizar con una evolución

⁴⁵⁵ En efecto, aun cuando sean organizados en escuelas y estructuras de sucesión y su vida pueda ser relatada por medio de anécdotas más o menos populares y tipificaciones biográficas, los filósofos son, al menos la mayoría de ellos, figuras individuales bien distinguidas, con nombre propio, que destacan por la originalidad y excelencia de su carácter, según se expresa en sus diversas formas de vida y pensamiento.

⁴⁵⁶ D.L. I 4.

⁴⁵⁷ D.L. I 12. Cf. D.L. III 63; Pl. *Phdr.* 278d.

⁴⁵⁸ D.L. I 12.

de la conciencia epistemológica del hombre por el que el propio estadio de sabiduría arcaica del hombre (sabiduría que como tal puede encontrarse también en otros pueblos identificada con nombres diversos) desarrolla en Grecia, y sólo en Grecia, el reconocimiento de que no es tal sabiduría, en un grado de perfección que sólo puede atribuírsele a la divinidad. Frente a este grado pleno de sabiduría, la divina, la sabiduría del hombre puede sólo entenderse como aspiración y, aun cuando comúnmente pueda ser designada como sabiduría en el reconocimiento de la experiencia que demuestran algunos hombres destacables, en verdad habrá de llamarse φιλοσοφία. Tanto es así que la modestia o humildad característica de las figuras más importantes de la filosofía griega se halla también presente en el retrato que hace Diógenes Laercio de los denominados «sabios» de época arcaica,⁴⁵⁹ pues, en definitiva, parece que ésta tenga que ser una cualidad central en la caracterización general del hombre virtuoso en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. En efecto, de este modo puede interpretarse la historia del trípode sagrado –o la copa, según las versiones–⁴⁶⁰ que ha de entregarse a quien sea de todos el más sabio y va pasando de mano en mano por la modestia de los grandes hombres de la Hélade hasta que, en último lugar, al menos según una de las versiones, Tales, reconocido como el más sabio, decide sin embargo que a quien en verdad debe retornarse el objeto sagrado es a la divinidad,⁴⁶¹ como única merecedora del título de sabia.⁴⁶²

La concepción de la filosofía en Diógenes Laercio destaca, además, por un cierto antidogmatismo que no pocas veces combina con un moderado antiintelectualismo (e incluso no tan moderado, como pueda ser el caso de los filósofos cínicos). En relación con esta cuestión hay que hacer notar que Diógenes Laercio (IX 70-73) se esfuerza por encontrar algunos principios «escépticos» (entendidos de forma general como opuestos a otros «dogmáticos»)⁴⁶³ en la base de otros eminentes filósofos: en Jenófanes, Zenón de

⁴⁵⁹ Cf. Grau 2009, 267-268.

⁴⁶⁰ Cf. D.L. I 27ss.

⁴⁶¹ D.L. I 32.

⁴⁶² Cf. D.L. III 63.

⁴⁶³ D.L. IX 70; 102-108.

Elea, Heráclito, Empédocles y hasta Platón,⁴⁶⁴ y observa la posibilidad de añadir en esto incluso en esta ἀίρεσις a Homero, a los Siete Sabios con sus máximas y a Arquíloco y Eurípides.⁴⁶⁵ Las razones por las que insiste en esta cuestión pueden ser diversas: en primer lugar puede deberse, sin duda, al interés de reforzar una defensa del escepticismo como escuela filosófica,⁴⁶⁶ junto con la cínica,⁴⁶⁷ pero, por otra parte, el sentido de este supuesto escepticismo parece que amplía el valor de ciertas actitudes características del escepticismo pirrónico⁴⁶⁸ al conjunto de la filosofía, en un necesario reconocimiento de la humildad que determina la capacidad epistémica del filósofo en su progreso de sabiduría. De esta forma puede entenderse que el reconocimiento de los límites y el establecimiento de las condiciones prácticas de la vida buena son objetivos últimos de la filosofía, incluyéndose en ello la precaución ante cualquier esfuerzo innecesario y dependencia –siempre inútil y nociva– también de los recursos del pensamiento y, de este modo, ante la vaciedad de un discurso racional meramente teórico. En cualquier caso, hay que advertir que incluso pretender que Diógenes Laercio fuera «una especie de escéptico suave, como Schwartz y otros han argumentado», tampoco se sustenta «por su admiración hacia numerosos filósofos y escuelas filosóficas».⁴⁶⁹

3.2. Sabios y filósofos griegos

A juzgar por los comentarios que, en general, hace Diógenes Laercio de sus muertes en los epigramas, los sabios de la tradición arcaica (fueran siete o más, en un total de diecisiete posibles, según las combinaciones de distintas opiniones)⁴⁷⁰ son bien

⁴⁶⁴ D.L. IX 72-73.

⁴⁶⁵ D.L. IX 71 y 73.

⁴⁶⁶ Cf. D.L. I 20.

⁴⁶⁷ Vid. §§ II 5.2.; 7.1. y III 1.

⁴⁶⁸ Cf. D.L. IX 69-70.

⁴⁶⁹ Mansfeld 1986, 302.

⁴⁷⁰ Vid. D.L. I 13; 41-42.

considerados en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.⁴⁷¹ Este trato preferencial no es de extrañar, pues la figura del sabio deviene, ya en la Antigüedad, de una herencia de reconocimiento legendario –casi mítico–⁴⁷² establecido muchas veces en torno al carácter fundacional del sabio en la cultura griega clásica, y también para la filosofía. Así pues, esta figura ha pasado por el lustre de algunos siglos de glorificación incluso antes de que emergiera el género de las biografías que sirve de base a Diógenes Laercio para la composición de su obra.

Sin embargo, la deferencia heredada hacia estas figuras arcaicas no impide que Diógenes Laercio haga valer su opinión negativa en algún caso. Esto sucede, en efecto, con Periandro de Corinto,⁴⁷³ contado por la tradición, sin mucha discusión,⁴⁷⁴ entre los siete sabios. En efecto, ya de entrada sorprende que Periandro pueda ser considerado un sabio a juzgar por los hechos que Diógenes Laercio relata de él desde el comienzo mismo de la exposición de su vida: sabemos que gobernó como tirano⁴⁷⁵ y también se casó con la hija del tirano de Epidauro;

«de ella tuvo dos hijos, Cípselo y Licofrón, el más joven era inteligente, el mayor un demente. Al cabo de un tiempo, en un ataque de cólera, arrojándole un escabel, o a patadas, mató a su mujer, que estaba embarazada, dejándose persuadir por las falsas

⁴⁷¹ Cf. Grau 2009, 474.

⁴⁷² La vida de Epiménides se revela especialmente prodigiosa por su longevidad, su fama como purificador de ciudades, sus facultades proféticas y sus contactos con la divinidad (vid. D.L. I 109-111; 114-115). Del resto de sabios, en especial Quilón y Ferecides, se refiere, en este sentido, su capacidad para hacer diversas predicciones (vid. D.L. I 71-72; 116). Por lo demás, también se relatan hechos prodigiosos de otros filósofos casi míticos, como Pitágoras (vid. D.L. VIII 4; 11; 14; 21), e incluso de Empédocles (vid. D.L. VIII 59-61; 67; 69). Aún así, las vidas de Diógenes Laercio destacan porque «no cerquen l'alta dosi de miracles que després esdevingué imprescindible, sobretot força després, en les vides de sants, on el miracle es converteix en una característica essencial del gènere», Grau 2009, 297.

⁴⁷³ D.L. I 94-100.

⁴⁷⁴ Cf. D.L. I 31.

⁴⁷⁵ D.L. I 97; 98.

acusaciones de unas concubinas, a las que después quemó. Desterró a su hijo, el que tenía el nombre de Licofrón, a Corcira porque estaba afligido por su madre.

»Cuando ya se encontraba en la vejez mandó buscarlo para que se hiciese cargo de la tiranía. Pero los habitantes de Corcira, anticipándose, lo mataron. Por eso, enfurecido, envió a sus hijos a Aliates para que los castrase. Al llegar la nave a Samos, tras suplicar a Hera, fueron salvados por los samios. Y él, descorazonado, murió cuando ya había llegado a los ochenta años de edad»⁴⁷⁶

Aparte de esto, también se nos cuenta que Periandro se complacía manteniendo relaciones incestuosas con su madre;⁴⁷⁷ fue huésped de Trasíbulo, el tirano de Mileto,⁴⁷⁸ de quien parece que recibió consejos para conducir con mano dura su gobierno,⁴⁷⁹ y se dirige también como tirano de Corinto «a los sabios» en una carta en la que les insta de manera orgullosa a que le visiten para aumentar su legitimidad como gobernante, «Pues también los corintios estarán contentos de ver que frecuentáis la casa de Periandro.»⁴⁸⁰

Con estos antecedentes, no es extraño que Diógenes Laercio le dirija al sabio tirano de Corinto, incluso antes de exponer algunos contenidos de su pensamiento, un epigrama reprobatorio, sencillo pero, como veremos a continuación, de hondo calado en el sentido general de la obra:

«Nunca te aflijas por no haber conseguido algo, sino
que igualmente goza de todas las cosas que dios conceda,
pues también el sabio Periandro se marchó descorazonado
porque no consiguió lo que deseaba.»⁴⁸¹

⁴⁷⁶ D.L. I 94-95.

⁴⁷⁷ D.L. I 96.

⁴⁷⁸ D.L. I 95. Cf. D.L. I 31.

⁴⁷⁹ D.L. I 100.

⁴⁸⁰ D.L. I 99.

⁴⁸¹ D.L. I 97.

El reconocimiento del estatuto de Periandro en tanto que sabio, considerado entre los siete originarios por la tradición heredada, tiene al menos otro posible detractor también entre los más ilustres pensadores de Grecia. En efecto, en un momento en que Diógenes Laercio relata los hechos relacionados con la copa –o trípode sagrado– que debía entregarse a quien fuera de todos el más sabio,⁴⁸² se advierte que «dio la vuelta hasta Quilón, quien preguntó al *Pitio* quién era más sabio que él. Y le respondió: “Misón”, del que hablaremos.⁴⁸³ Los seguidores de Eudoxo lo ponen en lugar de Cleobulo y Platón, en lugar de Periandro».⁴⁸⁴ Aún en otros dos lugares insiste Diógenes Laercio en la corrección que hace Platón de Periandro, como en el apartado que le dedica a Misón, donde nos explica que: «a causa de su falta de fama, algunos atribuyeron sus cosas al tirano Pisístrato, excepto Platón, el filósofo, pues éste lo menciona en el *Protágoras*,⁴⁸⁵ al ponerlo en lugar de Periandro».⁴⁸⁶ Tanto es así que, en el apartado que, al final de las vidas, dedica habitualmente Diógenes Laercio a los homónimos de los sabios y filósofos, en este caso de Periandro, se distingue de una forma bastante particular entre dos Periandros: «Soción, Heraclides y Pánfila, en el quinto libro de las *Memorias*, dicen que hubo dos Periandros, uno el tirano y el otro, el sabio, de Ambracia».⁴⁸⁷ Sorprendentemente, el primero, identificado aquí tan sólo como «el tirano», se corresponde en realidad con aquel del que venimos hablando, y el segundo, reconocido de forma paradójica, y en contraste, como «el sabio», se refiere sin embargo a otro Periandro, del cual es significativo advertir además que, según

⁴⁸² Vid. D.L. 27-33.

⁴⁸³ D.L. I 106-108.

⁴⁸⁴ D.L. I 30.

⁴⁸⁵ «A esta clase de hombres pertenecieron Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bias de Priene, nuestro Solón, Cleóbulo de Lindos, Misón de Quene y, como séptimo, se mencionaba entre éstos a Quilón de Lacedemonia», Pl. *Prt.* 343a. Cf. Paus. X 24, 1; Clem.Al. *Strom.* I 59, 1.

⁴⁸⁶ D.L. I 108. Cf. D.L. I 41.

⁴⁸⁷ D.L. I 98.

sabemos por fuentes distintas de Diógenes Laercio,⁴⁸⁸ parece que también fue tirano, en Ambracia. Esta última es una información que, como decimos, no se encuentra en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, pero ante este entuerto de los dos Periandros, Goulet, en nota a su traducción del Libro I de Diógenes Laercio en la edición francesa coordinada por Goulet-Cazé,⁴⁸⁹ apunta la posibilidad de que la extraña distinción que recoge Diógenes Laercio podría deberse al intento de apartar al de Corinto de la lista de los siete sabios. En efecto, acto seguido, también Diógenes Laercio parece que pretenda justificar su exposición de ambos Periandros, la cual se reconoce, en cualquier caso, como polémica: «También dice esto Neantes de Cícico, y que ambos eran primos. Aristóteles dice que el sabio era el de Corinto. Pero Platón no lo menciona».⁴⁹⁰

En cualquier caso, se diría que, para Diógenes Laercio, el objetivo que en realidad no consigue Periandro en su vida, tal y como se declara en el epigrama que le dedica, es hacer honor a la sabiduría, aun cuando buena parte de la tradición lo siga contando entre los sabios. No obstante, y yendo el descrédito del epigrama por delante, a continuación, Diógenes Laercio refiere también de él algunas máximas, dichos y apotegmas,⁴⁹¹ por lo que, habida cuenta de la censura que le dirige en su epigrama, se puede interpretar que para Diógenes Laercio no es suficiente ni siquiera ser un sabio de palabra si no se es también sabio de hecho. Ésta es, quizás, la enseñanza que se extrae precisamente de la filosofía, la del reconocimiento de las limitaciones del propio saber⁴⁹² que hace del hombre un ser prudente y, en este sentido, humilde y también sabio en buena medida.

Diógenes Laercio también refiere algunas noticias, opiniones y críticas generales de otros autores hacia los sabios antiguos: «Sobre los siete –pues es conveniente

⁴⁸⁸ Vid. Arist. *Pol.* 1304a 31-33; Plu. *Amatorius* 23, 728ss.; Ael. *V.H.* XII 35. Vid. Goulet, en Goulet-Cazé 1999, 136 n. 4.

⁴⁸⁹ Goulet-Cazé 1999, 136 n. 4.

⁴⁹⁰ D.L. I 99.

⁴⁹¹ D.L. I 97-98.

⁴⁹² Para dos ejemplos claros de declaración de ignorancia en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, por supuesto el de Sócrates, D.L. II 32, y también el de Anaxarco el escéptico, D.L. IX 58.

mencionarlos aquí conjuntamente- se reportan estos *relatos*. Damón de Cirene, que ha escrito *Sobre los filósofos*, los critica a todos, sobre todo a los siete; Anaxímenes dice que todos se dedicaron a la poesía; Dicearco sostiene que éstos no eran ni sabios ni filósofos, sino hombres inteligentes y legisladores; Arquétimo de Siracusa registró una reunión de ellos, en casa de Cípselo,⁴⁹³ en la que él mismo estuvo presente».⁴⁹⁴ Aún con todo, los sabios arcaicos son personajes bien instalados en la conciencia popular griega como individuos consagrados, aunque quizás también sean figuras especialmente rígidas, por el peso que ha ejercido sobre ellos la tradición desde tiempos arcaicos. Distinto es el caso de los filósofos, más próximos en el tiempo y, quizás por eso mismo, aún muy humanos o humanizables en la narración de sus vidas.⁴⁹⁵ Muchos de los sabios son descritos en situaciones fantásticas e incluso les son atribuidas facultades milagrosas.⁴⁹⁶ Esto no es habitual entre los filósofos, quienes, en contraposición con los sabios, constituyen modelos éticos más cercanos para una parte importante de la población y mejores representantes de una conciencia en proceso, reflexiva e inacabada, pero con una viva aspiración de mejora hacia un límite ideal de sabiduría.⁴⁹⁷

⁴⁹³ Tirano de Corinto y padre de Periandro, vid. D.L. I 94.

⁴⁹⁴ D.L. I 40.

⁴⁹⁵ De hecho, Goulet (1992, 168; 171-172) se pregunta por qué pudo decidirse Diógenes Laercio a incluir a los sabios en un libro dedicado a los filósofos, y opina que «Diogène (s.c. Diógenes Laercio) a peut-être voulu tirer profit d'un matériel biographique provenant d'un ouvrage sur les sept Sages ou d'une histoire des philosophes où figuraient les Sages». Sin embargo, a nosotros nos parece oportuno comenzar la historia de los filósofos con un tratamiento de los sabios de la grecia arcaica, de modo que se contrapongan ambos modelos y se reconozca la filosofía en su sentido de aspiración a un estado pleno de sabiduría. De este modo se puede explicar también el paso de la *sophia* a la *philosophia*.

⁴⁹⁶ Vid. Grau 2009, 289-297.

⁴⁹⁷ Vid. Billault 1991, 11-12.

3.3. El filósofo frente a la religión y ante la muerte

La imagen del filósofo en la conciencia popular de la antigua Grecia, según el retrato del género biográfico, suele coincidir con la apreciación que hace Diógenes Laercio de cada uno de los ejemplos vitales de los filósofos en su obra. Sin embargo, esto no es así en todos los casos. El caso paradigmático es el juicio que se hace del filósofo frente a la religión, así como de la manera en que afronta el momento último de su muerte.

Si, de un lado, la valoración del filósofo ateo que se desprende de forma directa de los fragmentos biográficos de la tradición hace que se reserve para el protagonista de esta actitud impía versiones de su muerte especialmente deshonorosas, no siempre estas imágenes despreciativas populares coinciden con el juicio que finalmente hace Diógenes Laercio del filósofo. En esto son reveladoras las palabras que dedica a Bion de Borístenes⁴⁹⁸ en el más largo de los epigramas de Diógenes Laercio que aparecen en la obra. Se dice que Bion,⁴⁹⁹ atormentado por la enfermedad en sus últimos días de vida, se entregó a la santería y a la superstición y se deshacía en súplicas de perdón a la divinidad por el ateísmo que con tanta contundencia e incluso irreverencia había sostenido hasta ese momento.⁵⁰⁰ De este modo, se contravenía en Bion el régimen de conciencia filosófica y, en definitiva, la racionalidad característica y particular de su vida anterior, y esto es algo que Diógenes Laercio no está dispuesto a tolerar:

«Pero aun así dejó de vivir y nosotros le censuramos del siguiente modo:

De Bion, al que vio nacer la tierra escita de Borístenes,
hemos oído que decía que los dioses no existen en realidad.
Si hubiera permanecido en esta creencia, lo normal sería decir:
"Pensó como le parecía; mal, pero era su opinión."
Pero ahora, aquejado de una larga enfermedad y temeroso de morir,
el que negaba la existencia de los dioses, el que no miraba un templo,

⁴⁹⁸ Vid. también Menipo, § III 5.1.

⁴⁹⁹ D.L. IV 46-58.

⁵⁰⁰ Vid. D.L. IV 54-56.

el que frecuentemente se mofaba de los mortales que hacían sacrificios a los dioses,
 no sólo sobre el hogar, sobre los altares y sobre la mesa,
 con olor, con grasa y con incienso devoró las narices de los dioses,
 no sólo dijo: "¡Pequé, perdonadme por los errores del pasado!", sino
 también ofreció complacientemente el cuello a una vieja para un encantamiento
 y se dejó convencer de atar sus brazos con tiras de cuero,
 y colgó en su puerta espino y un ramo de laurel,
 preparado para sufrir todo antes que para la muerte.
 ¡Necio quien quería, a cambio de una retribución, que la divinidad exista,
 como si los dioses existieran sólo cuando Bion quería creerlo.
 Así que, juzgando sin fundamento, cuando toda la leña era carbón,
 extendió la mano de esta manera y dijo: "¡Salve, salve, Plutón!"»⁵⁰¹

Por supuesto, se puede dudar de si el remordimiento y la vuelta repentina hacia la superstición de Bion al final de sus días pudo ser un hecho cierto o se equivoca Diógenes Laercio al tomarlo como dato fiable. En efecto, como hemos apuntado antes, Grau nos advierte de que muchas informaciones provenientes de la antigua Biografía griega –que pueden tener incluso origen en la Comedia– sirven de instrumento de desprestigio de ciertos filósofos en un contexto de competencia entre escuelas rivales,⁵⁰² y podrían deberse incluso a un ejercicio de pura difamación.

Sobre el caso de Bion, Grau propone interpretar que las actitudes deshonorosas que se vierten sobre el personaje en su biografía, como una especie de venganza popular por sus actos y actitudes, se deben precisamente a las demostraciones de ateísmo que practicó durante su vida: «por este motivo, la tradición biográfica lo ataca en diversas ocasiones: lo hace amante del lujo y del sexo con jovencitos, como hemos visto más

⁵⁰¹ D.L. IV 54-57.

⁵⁰² Grau 2009, 513. «La polèmica entre les escoles i entre els filòsofs degué alimentar de manera considerable aquesta imatge burlesca, atenta morbosament als detalls més sòrdids i abeurada amb delectació en les deformacions populars de la Comèdia, com a mínim des d’Aristoxen», *ibid.* 516. Cf. p. ej. *ibid.* 327.

arriba (DL 4.53); y especialmente lo hace morir arrepentido de sus actos impíos». ⁵⁰³ En el caso concreto de Bion, además, Grau considera que la tradición biográfica negativa se ceba especialmente con él, puede que por la hostilidad «causada por su conversión al cinismo desde la Academia», interpretada como traición. ⁵⁰⁴ Sin embargo, hay que ir un poco más allá y centrarse propiamente en la figura de Diógenes Laercio como autor e intérprete de la experiencia filosófica griega, para fijarse en que Bion no es criticado en los versos de Diógenes Laercio tanto por la actitud impía que mantuvo a lo largo de su vida, como por haber renegado de ella, atenazado por el miedo a la muerte, haciendo evidente con ello su verdadera debilidad de carácter y su incapacidad para hacer valer los principios de su filosofía hasta sus últimas consecuencias.

El respeto de Diógenes Laercio por la religión y por la imagen de los dioses es, por lo demás, evidente en su obra. En efecto, en el proemio, discute la opinión de quienes proponen a Orfeo, entre los bárbaros, como el más antiguo y originario de los filósofos, argumentando: «Pero yo no sé si hay que llamar filósofo a quien proclamó tales cosas acerca de los dioses, <ni> cómo denominar a quien, sin preocuparse, atribuyó toda pasión humana a los dioses y los actos vergonzosos que rara vez algunos hombres realizan con el órgano de la voz». ⁵⁰⁵ Y también sobre el estoico Crisipo se reseñan censuras muy parecidas. ⁵⁰⁶ Sin embargo, en otras situaciones, como en el caso de Diógenes el Cínico, denigrador de los ritos religiosos donde los haya, y a quien, de hecho, le reserva la tradición diversas versiones deshonrosas o más o menos burlescas de su muerte, el tratamiento positivo que guarda hacia él Diógenes Laercio no se

⁵⁰³ Grau 2009, 287.

⁵⁰⁴ Grau 2009, 263.

⁵⁰⁵ D.L. VI 5.

⁵⁰⁶ «Hay quienes censuran de Crisipo que escribió muchas cosas de manera indecorosa y sin miramientos. Efectivamente, en la obra *Sobre los antiguos fisiólogos* representa a Hera y a Zeus diciendo, por la línea seiscientos más o menos, lo que nadie que se asustase de manchar su boca podría decir. Y es que representa, cuentan, ese relato de manera completamente indecente, y aunque lo elogia como natural, conviene más a gente de lupanar que a dioses», D.L. VII 187-188. Puede encontrarse un comentario de las relaciones entre estos pasajes en Casadesús 2008.

resiente de estas condiciones de impiedad, como, por lo demás, tampoco se ve afectado el reconocimiento que mantiene hacia la figura de Antístenes bajo condiciones similares.⁵⁰⁷ Por el contrario, Diógenes Laercio demuestra tener en todo momento en alta consideración a estas preeminentes figuras del pensamiento cínico, aun cuando, en el ejemplo más remarcable, Diógenes el Cínico considerara a los custodios del templo unos «grandes ladrones»,⁵⁰⁸ comiera en el templo, despreciara y arremetiera contra algunas de las ofrendas que allí se llevaban,⁵⁰⁹ se equiparara continuamente con los dioses⁵¹⁰ y se riera del culto a Asclepio, dios de la medicina, enviando en una ocasión, como dádiva, a un matón para que linchara a sus devotos⁵¹¹ y, dejándolos lisiados, necesitaran con más motivo de su gracia divina, etc.

Por lo demás, no hay que descartar que la crítica que dirige Diógenes Laercio específicamente a Orfeo, en su consideración como posible filósofo, esté fuertemente mediada por su identificación como icono bárbaro de un tiempo remoto, y cabe recalcar, por tanto, que se enmarca dentro de la discusión del origen de la filosofía. Ésta, para Diógenes Laercio, es un invento indiscutiblemente griego⁵¹² y, así también, el

⁵⁰⁷ Vid. D.L. VI 4.

⁵⁰⁸ «Al observar una vez que los custodios que guardaban el templo conducían a uno de los administradores del tesoro que había robado una copa, dijo: “Los grandes ladrones conducen al pequeño”», D.L. VI 45.

⁵⁰⁹ Vid. D.L. VI 64; 73.

⁵¹⁰ D.L. VI 37 = 72; 51; 105. Un ejemplo destacable es que «solía decir, señalando el Pórtico de Zeus y el Pompeyo, que los atenienses los habían construido para que él viviera allí», D.L. VI 22. Este pasaje podría tener relación con la contrasentencia irónica que sugirió Sócrates a los jueces en su juicio por la que, ante el alboroto de todos, que no daban crédito a lo que oían, añadió que «a causa de lo que he realizado estimo para mí una pena de manutención en el Pritaneo», D.L. II 42; cf. Pl. *Ap.* 36d. Por lo demás, también en D.L. II 43 se indica que los atenienses finalmente honraron a Sócrates con una estatua de bronce de Lisipo que erigieron en el Pompeyo.

⁵¹¹ D.L. VI 38. Cf. *ibid.* 37; 42; 63.

⁵¹² «Pero no se dan cuenta de que atribuyen a los bárbaros los logros de los griegos, a partir de los cuales no sólo comenzó la filosofía, sino también la raza humana», D.L. I 3. Vid. *ibid.* 1-4.

descrédito de Orfeo como injuriador de los dioses está teñido por el origen indebido de su figura para la justificación laerciana de la filosofía. Asimismo, Diógenes Laercio critica a Orfeo por antropomorfizar deshonorosamente a los dioses al representarlos en lo que considera actitudes pasionales impúdicas incluso para los hombres,⁵¹³ y así también criticará algunas interpretaciones de Crisipo acerca de ciertos pasajes comprometidos de la teología, puede que sin comprender muy bien las intenciones del discurso alegórico del estoico.⁵¹⁴

Otro caso distinto a la antropomorfización de los dioses es, sin embargo, el que representan Diógenes y los cínicos, quienes parecen guardar cierto respeto por una figura más bien abstracta de la divinidad, símbolo de excelencia, sabiduría y perfección,⁵¹⁵ si bien no dudan en arremeter ácidamente contra los ritos que practican muchos ciudadanos, anclados habitualmente en la hipocresía o en una superstición incapacitadora.⁵¹⁶ Así pues, mientras que Orfeo, según la información de Diógenes Laercio, parece que convierte el culto a los dioses en una religión chabacana de regusto impúdico, los cínicos atacan la vulgaridad de la costumbre religiosa, pero parece que en general respetan a los dioses en su pureza, como continuación perfecta de la naturaleza realizada del sabio.⁵¹⁷

En cualquier caso, lo que no admite duda es que aquello que aprecia Diógenes Laercio por encima de todo es la integridad del personaje representado, su voluntad e intenciones y las consecuencias de sus formas de vida para el bienestar y la

⁵¹³ Cf. la crítica de Platón a Homero en *R.* 377c ss.

⁵¹⁴ Vid. Casadesús 2008.

⁵¹⁵ Vid. D.L. VI 42; 44; 51; 104.

⁵¹⁶ A su vez, parte de los ataques de los cínicos a la prácticas religiosas de su tiempo pueden relacionarse con una indebida antropomorfización de la deidad, además de una irracionalidad supersticiosa de base. Cf. D.L. VI 4; 5; 24; 28; 37-39; 42-43; 45; 48; 59; 61; 63; 64; 73. Diógenes, por lo demás, ilustra su proximidad con los dioses por medio de la composición de paradójicos silogismos (vid. D.L. VI 37=72), no sin cierto remoquete contra la concepción popular de la religión. Vid. Apéndice 4.

⁵¹⁷ Vid. § III 4.6. y Apéndice 4.

respetabilidad del discurso filosófico. Esto lo hace Diógenes Laercio con cierta independencia de cuáles hubieran sido los actos concretos de cada filósofo (evidentemente, tal y como son relatados por los biógrafos) siempre y cuando se correspondieran con el seguimiento de un principio de coherencia personal.

En referencia a la cuestión de la muerte en las vidas de los filósofos griegos, el análisis de Grau en torno a la figura ideal del filósofo según la tradición biográfica encuentra su mayor asiento y excelencia precisamente en la catalogación y comentario que hace de las distintas muertes que se conceden tradicionalmente a los filósofos. En este punto, aun cuando encontremos también el rastro de disputas entre distintas escuelas filosóficas –en su afán por realzar al propio maestro pero, sobre todo, desprestigiar al adversario–, es donde la mentalidad popular se expresa con mayor determinación, reservando para aquellos que no responden al ideal tradicional del sabio la invención de muertes especialmente vergonzosas, ridículas o anodinas, frente a otros tipos de muertes que, en muy pocos casos, se pueden considerar verdaderamente gloriosas.⁵¹⁸ Así pues, éste es también el lugar en el que probablemente los testimonios biográficos muestran un tono más popular, e incluso “populachero”, al transmitir y comentar Diógenes Laercio las noticias sobre la muerte del filósofo que parece que entiende como verdaderas o dar simple testimonio de las distintas versiones que se cuentan cuando la realidad de su muerte es dudosa y las informaciones que se ofrecen son incluso contradictorias.

El modo en que pudo morir Platón es uno de los más controvertidos para la tradición biográfica. En efecto, hay supuestos muy distintos acerca de cómo pudo terminar su vida Platón en función de si éstas proceden de una tradición positiva o negativa.⁵¹⁹ No obstante, lo cierto es que, en los testimonios biográficos, «la muerte es la última ocasión para rechazar y negar todo aquello que el personaje ha expresado en su obra, o bien para reafirmarlo y enaltecer al filósofo de forma definitiva».⁵²⁰ Partiendo de estas orientaciones preliminares, Grau es capaz de establecer finalmente, en

⁵¹⁸ Cf. Grau 2009, 484.

⁵¹⁹ Vid. Grau 2009, 433; 474.

⁵²⁰ Grau 2009, 429. Vid. *ibid.* 514-516.

términos muy generales, un perfil popular de los filósofos, partiendo de una categorización de los distintos testimonios biográficos, seguramente muchos de ellos de extracción cómica, y en relación directa con la representación que se hace de sus muertes. Estas conclusiones se encuentran principalmente en Grau⁵²¹ y pueden servirnos para hacernos una idea de qué se valora en la tradición como rasgos de un filósofo que lo hacen digno de ser considerado tal y, a partir de ello, la postura específica de Diógenes Laercio frente a una aproximada ética del filósofo –sin distinción por escuelas. Las sintetizamos, pues, en dos listas correspondientes a las valoraciones de la tradición positiva y negativa de la Biografía griega, de modo que pueda observarse a simple vista y de una manera más gráfica la contraposición de características que identifica Grau en las muertes de los filósofos que constituyen una base significada para identificar el perfil popular del filósofo en la antigua Grecia:

Valoración biográfica del filósofo (por el tipo de muerte que se le concede)	
Reconocimientos de la tradición biográfica positiva (= buena muerte o muerte gloriosa)	Críticas de la tradición negativa (= muerte indigna, violenta, ingloriosa o anodina)
<ul style="list-style-type: none"> - Ascetismo - Autonomía - Enfrentamiento con el poder tiránico y el despotismo - Bondad - Humildad - Fidelidad al maestro - Gran capacidad de esfuerzo - Renuncia al ofrecimiento de dinero, lujos u honores 	<ul style="list-style-type: none"> - Arrogancia - Excentricidad - Misanropía - Insociabilidad - Seriedad o rigor excesivo - Altivez - Deseo de fama, dinero o lujos (tildados de glotones, desenfrenados y sexualmente desmesurados)

⁵²¹ Grau 2009, 481-482. Vid. *ibid.* 479-480; 509; 512-515.

	<ul style="list-style-type: none"> - Adulación de los tiranos - Ateísmo o impiedad
--	--

A esta relación de características positivas y negativas es preciso añadir al menos tres precisiones:⁵²²

- En primer lugar, hay que advertir que son muy pocos los que reciben finalmente un gran reconocimiento en la forma en que se representa su muerte. Esto se debe, en último término, a que a la mayoría de los filósofos se les atribuyen distintas versiones de su propia muerte, las cuales pueden provenir unas de la tradición positiva y otras de la tradición negativa de sus biografías, «fruto seguramente de los enfrentamientos entre las escuelas que son sus herederas», de modo que no hay apenas ningún caso en el que del filósofo se legue una memoria unívoca y sin discusión.⁵²³
- La única clara excepción a esta ambivalencia en la tradición de los testimonios biográficos es Sócrates «y aquellos que la biografía asimila a él, porque su figura marca fundamentalmente la vida y la muerte gloriosa del ideal filosófico».⁵²⁴
- En cualquier caso, es posible encontrar otros casos de muertes cuando menos bondadosas (plácidas, tranquilas) al menos en alguna de las versiones que se ofrecen de distintos filósofos.

Aún así, para el objeto de nuestra investigación, hay que tomar estas clasificaciones con ciertas reservas. Por supuesto, como ya habíamos advertido,⁵²⁵ cabe recordar que no se puede afirmar que los juicios de Grau alcancen a dar una descripción precisa del caso de Diógenes Laercio en sus particularidades como autor de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, sino que se refieren de manera más amplia a una categorización de los

⁵²² Vid. Grau 2009, 479-482.

⁵²³ Grau 2009, 479. Vid. *ibid.* 482.

⁵²⁴ Grau 2009, 481.

⁵²⁵ § I 3.2.

testimonios de la Biografía griega. En efecto, los análisis de Grau versan sobre lo que propone reconocer como «tópicos biográficos» acerca de los filósofos en este género literario de la Antigüedad, y no dejan de ser generalizaciones (como tampoco podría ser de otra forma),⁵²⁶ sobre una base textual en la que, por lo demás, hay que reconocer que «entre la risa popular y grosera de los no iniciados y los ataques de las escuelas ajenas, junto con la admiración que figuras tan extrañas suscitaban por fuerza, la imagen de los filósofos quedó establecida de una forma única, síntesis de contrarios a menudo muy extremos».⁵²⁷ Así pues, la empresa que se propone Grau en su trabajo de tesis es sin duda más difícil de lograr en unas condiciones de fiabilidad suficientes de lo que pudiera parecer a simple vista.

Por la parte que le toca a nuestro estudio, también hay que decir que los juicios y preferencias de Diógenes Laercio en su obra no son ajenos a la influencia de estos extremos e imágenes deformadas, tópicos y generalizaciones que de hecho constituyen su propia herencia; sin embargo, puede reconocerse en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres también* cierta independencia del autor, con un margen difícil de concretar pero cierto, respecto de estas construcciones deliberadas de la tradición biográfica. De hecho, la evidencia que encontramos en Diógenes Laercio, en cuanto a su postura de valoración de los filósofos, contradice algunas veces las conclusiones que alcanza a extraer Grau de su análisis de los tópicos biográficos. El caso más significativo, que hemos comentado anteriormente, es el de la conciencia religiosa de los filósofos. Así, pese a que en la Biografía griega puede que, en general, sea cierto que los «ateos e impíos, que ya eran fuertemente reprobados en la Comedia, tienen reservadas, asimismo, muertes ingloriosas»,⁵²⁸ esto no implica que el juicio favorable o desfavorable que hace de ellos Diógenes Laercio dependa, respectivamente, de su piedad o de su ateísmo.

⁵²⁶ Generalizaciones que, en el peor de los casos, parten de tan sólo unos pocos ejemplos. Vid. el apartado III 12 del estudio de Grau, bajo el título «El més petit, o el qui arriba el darrer o el que menys qualitats té, esdevé el més gran, el cap de l'escola», Grau 2009, 181.

⁵²⁷ Grau 2009, 521.

⁵²⁸ Grau 2009, 481.

Ya hemos aclarado el caso de Bion en este sentido, en el que parece indudable que la crítica de Diógenes Laercio no se refiere propiamente a su actitud de impiedad, sino a su incoherencia vital y, por tanto, filosófica, al haber renunciado a sus convicciones de ateísmo en un momento cercano a la muerte. Pero aún otro caso especialmente significativo es el de Teodoro el Ateo.⁵²⁹ Una prueba que puede ofrecerse para demostrar que, pese a su evidente menosprecio de la divinidad, goza del respeto de Diógenes Laercio es que, de hecho, es apreciado en sus opiniones sobre esta cuestión por el autor de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, hasta el punto de ser reconocido como un posible inspirador del amado Epicuro:

«Este Teodoro rechazaba por completo las opiniones sobre los dioses, y encontré un libro de éste titulado *Sobre los dioses*, no despreciable, del que dicen que Epicuro tomó la mayor parte de las cosas que decía»⁵³⁰

Este pasaje, además de darnos un indicativo de que Diógenes Laercio en verdad podía haber recurrido y leído personalmente las obras originales de los filósofos, es interesante por la distancia que llega a marcar respecto de la valoración tradicional de los filósofos en la Biografía y, por tanto, puede que también en la conciencia popular griegas. Pese haber sido expulsado de diversas ciudades (en concreto, según cuentan los testimonios biográficos, de Cirene⁵³¹ y también de Atenas⁵³²), Teodoro finalmente «fue tenido en gran estima»,⁵³³ cosa que no duda en asumir Diógenes Laercio. A su vez, también algunas fuentes conceden que, en cierta ocasión, debido a la desfachatez de sus palabras ante un hierofante, Teodoro estuvo cerca de morir condenado a beber cicuta,⁵³⁴ lo cual debería ser interpretado, asimismo, como un reconocimiento de la

⁵²⁹ D.L. II 97-104.

⁵³⁰ D.L. II 97.

⁵³¹ D.L. II 103.

⁵³² D.L. II 102.

⁵³³ D.L. II 103.

⁵³⁴ D.L. II 101.

tradición –por el paralelo que establece con la forma en que acabó su vida el gran Sócrates–,⁵³⁵ y esto no es algo que ponga en duda Diógenes Laercio. Así pues, estuviera de acuerdo o no en último término con los contenidos concretos de su pensamiento, parece de nuevo que Diógenes Laercio no juzga tanto tales contenidos como la integridad, la fortaleza y el compromiso del ejemplo personal que ofrece el filósofo con respecto a su razón filosófica, características por las que puede ser considerado efectivamente un filósofo y no un ciudadano cualquiera sin grandes convicciones.

Por este mismo motivo, según es el retrato que se ofrece en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, se diría que la filosofía se ejerce al margen de la religión, aunque no en contra,⁵³⁶ en el sentido de que no se concentra, de entrada, en aquello que no depende, o sólo muy indirectamente, de las propias capacidades personales del filósofo en un entorno de desarrollo humano, como verdadero límite de alcance efectivo del quehacer filosófico. Los dioses en todo caso sabios en sentido pleno, y como tales hay que respetarlos, pero por este mismo motivo se encuentran más allá de la actividad filosófica, quizás como un referente de perfección para el progreso humano, en el límite de la propia naturaleza. También Hope parecía observar aproximadamente este hecho, refiriendo que en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* la filosofía «se distingue de la mera profesión de sabiduría y de la religión».⁵³⁷ No obstante, como decimos, la filosofía que aprecia Diógenes Laercio como auténtica tampoco se define en contra de la conciencia religiosa, sino, si acaso, como contraria a la superstición y superchería del rito popular.

Lo que sí suele mantenerse en la opinión de Diógenes Laercio, en concordancia con la imagen biográfica de las muertes de los filósofos, es que el filósofo que acaba dejándose vencer por el desánimo, por norma general no es considerado digno de este reconocimiento.⁵³⁸ Esto puede observarse en el caso que hemos comentado de Bion.

⁵³⁵ Vid. Grau 2009, 299-300; 467-468; 476-477.

⁵³⁶ A Gigante (1994, 724) le parece claro, por ejemplo, que Diógenes Laercio no puede ser tildado ni de cristiano ni de anticristiano. Opinión con la que nosotros concordamos.

⁵³⁷ Hope 1930, 219.

⁵³⁸ Grau 2009, 457.

Aún así, la concordancia de Diógenes Laercio con el recelo de la percepción popular en este punto tiene excepciones. En el caso de Antístenes, al parecer el viejo seguidor de Sócrates «soportaba la enfermedad muy débilmente», actitud en principio reprochable en un filósofo atendiendo a la norma general establecida para el ejemplo de los filósofos. Sin embargo, parece que Diógenes Laercio intenta justificar esta debilidad del carácter de Antístenes con la explicación de que se debía en realidad a su «amor a la vida». ⁵³⁹ Se diría, pues, que, por encima de todo, Diógenes Laercio se propone salvar a Antístenes, como todo lo relacionado con la escuela cínica. ⁵⁴⁰

Este tratamiento preferente y benévolo que se hace de la figura Antístenes (a quien, no obstante, dedica Diógenes Laercio un epigrama bastante modesto, quizás debido a estas circunstancias de sus últimos días de vida) ⁵⁴¹ contrasta con el que se concede, por ejemplo, al principal sucesor de Platón en la Academia, Espeusipo, quien, al dejarse morir cayendo en el desánimo por tener que soportar una lamentable parálisis general de su cuerpo, es censurado duramente, incluso con cierta crueldad, por Diógenes Laercio:

«Y al final, por desánimo, abandonó la vida voluntariamente, siendo ya viejo. Así que le hemos dedicado lo siguiente:

»De no haber sabido que Espeusipo murió así,
nadie me habría convencido a decir lo siguiente,
que no era de la misma sangre que Platón;
pues en modo alguno habría muerto de desánimo por algo tan pequeño.» ⁵⁴²

Lo cierto es que, a juzgar por las valoraciones que reciben en sus epigramas los académicos sucesores de Platón (y entre ellos podemos incluir al propio Bion de

⁵³⁹ D.L. VI 19.

⁵⁴⁰ Cf. Grau 2009, 464.

⁵⁴¹ «Tuviste la vida de un perro, Antístenes, de manera que naciste / para morder el corazón con palabras, no con la boca; / pero has muerto de consunción, y quizá alguien dirá: “¿Y esto por qué? / En todo caso es necesario tener un guía para el Hades”», D.L. VI 19.

⁵⁴² D.L. IV 3.

Borístenes),⁵⁴³ se diría que Diógenes Laercio no los debía tener en gran consideración, al contrario que a otras escuelas de corte socrático, como los cínicos. Entre los seguidores de Platón, en cualquier caso, es algo más benévolo en su juicio final con Jenócrates,⁵⁴⁴ Polemón⁵⁴⁵ y Crantor.⁵⁴⁶ De Crates de Atenas⁵⁴⁷ y Clitómaco⁵⁴⁸ no refiere nada en concreto. Pero también en otros casos la muerte que les concede la tradición biográfica se debe a la ingesta abundante de vino, cosa que mina el ideal generalmente ascético y moderado del filósofo, y Diógenes Laercio no se molesta en relativizar ni un ápice esta noticia de sus muertes, sino que la usa para el desprecio final de Arcesilao⁵⁴⁹, Lácides⁵⁵⁰ y Carnéades.⁵⁵¹

Así pues, podemos observar que incluso la determinación de Diógenes Laercio de no excluir a ningún filósofo independientemente de cuál sea la escuela a la que pertenece requiere ciertos matices, pues, si pueden ser juzgados por las referencias a sus muertes, se diría que los académicos no gozan de un especial reconocimiento por parte del autor de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Y lo cierto es que Diógenes Laercio indica desde el principio que, según Hermipo, el propio Platón pudo morir comiendo en un banquete de bodas,⁵⁵² lo cual no puede ser interpretado como una muerte gloriosa para un filósofo, y aún refiere otra posible versión de su muerte debida

⁵⁴³ Vid. además D.L. IV 45;

⁵⁴⁴ D.L. IV 15.

⁵⁴⁵ D.L. IV 20.

⁵⁴⁶ D.L. IV 27.

⁵⁴⁷ D.L. IV 21-23.

⁵⁴⁸ D.L. IV 67.

⁵⁴⁹ D.L. IV 45.

⁵⁵⁰ D.L. IV 61.

⁵⁵¹ D.L. IV 65-66.

⁵⁵² D.L. III 2. Cf. D.L. III 40.

a que tenía piojos,⁵⁵³ versión que también se ofrece, por cierto, de su sucesor Espeusipo.⁵⁵⁴

Por lo demás, no está de más recordar que en la tradición biográfica griega el suicidio es una forma relativamente extendida de morir entre los filósofos que se extenderá muy especialmente hasta época romana.⁵⁵⁵ De muchos de los protagonistas de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* se dice, en la versión oficial o en alguna de las que se relatan, que pudieron morir por propia voluntad, y esto es algo que, en general, no parece tener connotaciones negativas, tampoco para el juicio personal de Diógenes Laercio.⁵⁵⁶ Es más, la decisión de acabar con la propia vida y la fuerza de voluntad que se demuestra en este empeño puede incluso confirmar la entereza moral de quien lo practica. El caso paradigmático es, por supuesto, el de Sócrates, el cual es usado por los biógrafos para relatar en paralelo, a modo de reconocimiento, al menos alguna versión de experiencias cercanas a la muerte de sus herederos más prestigiosos.⁵⁵⁷ También de Diógenes el Cínico se cuenta el hecho prodigioso de que pudo acabar con su vida reteniendo voluntariamente la respiración.⁵⁵⁸ Dejando a un lado que dejar de respirar por propia voluntad hasta morir no parece posible, este suceso podría ser interpretado como una flaqueza en su ánimo, habitualmente voluntarioso y esforzado por mantenerse activo y en las mejores condiciones aun a edad avanzada. En efecto, esta versión de su muerte contrasta, entre otros, con el siguiente testimonio: «A los que le

⁵⁵³ D.L. III 40.

⁵⁵⁴ D.L. IV 4. Hay que advertir que en *Vita Sullae* c. 36 Plutarco no menciona a Espeusipo. En cualquier caso, sobre las víctimas de esta peculiar enfermedad, la φθειρίασις, habitual en las biografías griegas, vid. Jephargnon 1981; Keaveney-Madden 1982.

⁵⁵⁵ Es interesante referir aquí al capítulo que Rist (1995, 242-264) dedica al suicidio entre los filósofos, y en concreto los estoicos. Vid. también Soto Rivera 1998.

⁵⁵⁶ En cualquier caso, Diógenes Laercio tampoco dedica unas palabras muy efusivas a Zenón en el momento en que decidió acabar con su vida, vid. D.L. VII 28 y 31.

⁵⁵⁷ Vid. p. ej. un caso sobre Platón en D.L. III 23 y otro sobre la muerte de Aristóteles en D.L. V 6.

⁵⁵⁸ D.L. VI 76-77. Cf. D.L. VI 76-77; VII 28.

decían (s.c. a Diógenes): “Eres viejo, descansa el tiempo que te queda”, les contestó: “¿Por qué? Si corriese una carrera larga, al estar cerca de la meta, ¿debería relajarme y no esforzarme más?”»⁵⁵⁹ Sin embargo, el portentoso y supuesto suicidio de Diógenes, que, por lo demás, parece ser el fin que tuvieron a bien otorgarle sus propios seguidores después de encontrarlo ya sin aliento bajo su manto,⁵⁶⁰ puede interpretarse como un reconocimiento de la tradición o de su escuela hacia la extraordinaria determinación y fuerza de voluntad de Diógenes, verdadero emblema del carácter férreo y radicalmente libre, aun en el último instante de vida, del filósofo cínico.⁵⁶¹ Esto si el suicidio es fruto de una decisión racionalmente tomada y sosegada del filósofo. Si, por el contrario, como hemos visto y veremos aún más adelante,⁵⁶² el suicidio se produce por desesperación y desánimo, esto es, por un sometimiento a la pasión, revela para Diógenes Laercio una debilidad de carácter sustancial imperdonable en la figura del filósofo.

4. Para qué sirve la filosofía y el carácter filosófico que de ello se deriva

Entre las orientaciones que ofrecen las anécdotas de los filósofos en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* tienen una especial significación una serie de atribuciones que recrean, ilustran y se construyen sobre el contenido de un apotegma y constituyen reflexiones en torno a la pregunta sobre el sentido y la utilidad de la filosofía.⁵⁶³ Así, por ejemplo, Aristipo: «Preguntado qué obtenía de la filosofía, dijo "ser capaz de estar en compañía de todos sin temor"», y también: «Preguntado una vez qué ventaja tienen los filósofos, dijo, "si se anularan todas las leyes, viviríamos igual"»,⁵⁶⁴ o: «Al letrado que le defendió en un juicio y había ganado, después, pidiéndole “¿qué beneficio te ha

⁵⁵⁹ D.L. VI 34.

⁵⁶⁰ Vid. D.L. VI 76.

⁵⁶¹ Cf. Grau 2009, 451-452.

⁵⁶² Vid. Menipo en § II 5.1.

⁵⁶³ Cf. Grau 2009, 363-366.

⁵⁶⁴ D.L. II 68.

reportado Sócrates?”, respondió: “que los discursos que dijiste sobre mí sean verdad”». ⁵⁶⁵ Puesto que tres respuestas en torno a esta cuestión en boca de un mismo filósofo son muchas, parece que la de Aristipo debía de ser una figura especialmente sugerente para la formación de este tipo de apotegmas, ⁵⁶⁶ en lo que parece, a todas luces, un tópico de la Doxografía, si no de la tradición biográfica. ⁵⁶⁷ Aparte de delimitar en la mayoría de los casos la idea y la comprensión de la filosofía que diferencia a cada filósofo también en su práctica concreta, este tipo de expresiones de la literatura antigua ofrecen también una apreciación general de su sentido en un contexto notorio de progreso personal y moral, ofreciendo una caracterización universal de la filosofía entroncada como con un determinado tipo de experiencia vital que supera, no obstante, el límite estricto de cada caso individual.

Las respuestas que se le conceden a Aristipo son interesantes, en primer lugar, porque ilustran tres de los principales niveles de consideración de la utilidad de la filosofía, tal y como se caracteriza en este tipo de apotegmas. Todos ellos comparten una integridad de sentido en torno a lo que podríamos denominar una buena vida, una vida sabia y virtuosa. En la primera de las respuestas: «ser capaz de estar en compañía de todos sin temor», se hace referencia al ámbito social, relacional, del filósofo, muy unido a otro de los más importantes apartados que definen al filósofo, representado en la segunda de las respuestas de Aristipo: se trata de la cuestión de la propia construcción personal, por la que el filósofo suele revelarse verdaderamente libre, autónomo, responsable de sus actos y de sí mismo, aun cuando, por lo general, también por su propia constitución y equilibrio personal, se muestra hábil y con gran capacidad de adaptación en las relaciones sociales. Así pues, que el filósofo siguiera viviendo de la misma forma aun cuando todas las leyes fueran abolidas declara la idoneidad de la conducta del filósofo o sabio, quien no depende, en la construcción personal de su régimen de vida y en su modo de actuación, de la imposición de la

⁵⁶⁵ D.L. II 71. Cf. *ibid.* 73.

⁵⁶⁶ «En realitat, sembla que circulava tot un catàleg de respostes d’Aristip a aquesta qüestió», Grau 2009, 172. Cf. *SSR*, IV A 204.

⁵⁶⁷ Cf. Grau 2009, 171-174.

norma escrita, pues su compromiso es, por encima de todo, con la razón, y, de este modo, como también lo indican otros como Antístenes: «el sabio no vive en la ciudad según las leyes establecidas, sino según la ley de la virtud».⁵⁶⁸ Esta idea es recurrente en las afirmaciones de los filósofos acerca de la utilidad de la filosofía y la forma de vida del filósofo. En efecto, también Aristóteles es retratado magistralmente en uno de los fundamentos de su ética cuando, al preguntarle «qué provecho había obtenido de la filosofía, dijo: "El hacer sin ser mandado lo que otros hacen por miedo a las leyes"».⁵⁶⁹ El filósofo, en definitiva, debido a su conciencia ética y su compromiso con la razón, alcanza a comprender el contenido de la acción moral –coincida o no con la realidad efectiva de las leyes impuestas– y, así, puede asumirla desde sus mismas estructuras constitucionales como una convicción íntima y personal.

Que Aristipo pueda «estar en compañía de todos sin temor» introduce asimismo el hecho remarcable de que la razón filosófica libera al individuo de prejuicios injustificados, permitiéndole juzgar a cada cual en su justa medida y aumentando así también sus posibilidades de relación, al sortear convencionalismos equivocados que son inducidos por una falsa conciencia de las cosas y que limitan a otros muchos individuos en sus procesos de socialización. Pero que la habilidad del filósofo en cuanto a su capacidad de trato social no suela ser puesta en duda en la recepción tradicional de su imagen⁵⁷⁰ no implica, sin embargo, que su conducta no sea vista a veces con recelo por una parte importante de la población, debido a su naturaleza problematizadora y a la extrañeza incómoda que por tanto genera. La mayoría de los habitantes de la *polis*, en definitiva, no se encuentran libres del sistema de prejuicios heredados que envuelve a una vida en sociedad, motivo por el cual, además, la actitud racional del filósofo puede incluso levantar asperezas entre algunos ciudadanos. La prueba, no obstante, de que su destreza social no está en riesgo ni en las situaciones

⁵⁶⁸ D.L. VI 11.

⁵⁶⁹ D.L. V 20. Cf. Arist. *EN* 118a 1-10.

⁵⁷⁰ De algunos otros filósofos, como es el caso de Metrocles el cínico, se puede llegar a narrar incluso que la razón de que se introdujeran a la filosofía (o a cierto tipo de filosofía) pudo deberse precisamente a un proceso de superación de su timidez inicial, vid. D.L. VI 94.

más delicadas es que, por lo general, seguramente en correlación con la calma que le reporta la conciencia de la corrección de sus actos, el filósofo se muestra en todo momento íntegro y sereno, aun cuando la situación requiera de él una respuesta contundente, que tampoco se priva de dar en el caso de que sea estrictamente necesario. En definitiva, esta asertividad en el trato social del filósofo parece que se deriva tanto de su serenidad de ánimo como de su compromiso personal con la razón, por lo que, no obstante, también en ocasiones podían parecer los filósofos unas veces indolentes y, otras, prepotentes a ojos de algunos.⁵⁷¹

Por último, la tercera de las respuestas de Aristipo aquí indicadas, tomando a Sócrates como referente primordial de la filosofía: «Al letrado que le defendió en un juicio y había ganado, después, pidiéndole “¿qué beneficio te ha reportado Sócrates?”, respondió: “que los discursos que dijiste sobre mí sean verdad”»,⁵⁷² declara el sentido de integridad moral y autenticidad del filósofo, el cual está lejos de practicar en su comprometida forma de vida una simple pose de apariencia.

En el caso de los filósofos cínicos, este tipo de preguntas son habituales y responden a caracterizaciones en los mismos ámbitos de descripción de la figura del filósofo. Así: «Al preguntársele (s.c. a Antístenes) qué provecho había sacado de la filosofía, respondió: “Poder estar conmigo mismo”»,⁵⁷³ En cuanto a Diógenes el Cínico: «Al preguntársele qué había sacado de provecho de la filosofía, respondió: “Si no otra cosa, al menos estar preparado ante cualquier contingencia”»,⁵⁷⁴ y también Crates «decía que de la filosofía había sacado de provecho / “Un cuartillo de altramuces y no preocuparse de nada”»,⁵⁷⁵

⁵⁷¹ Para un caso extremo y poco verosímil, pero gracioso y no falto de sentido filosófico, el de Pirrón el escéptico, que, cuando una vez el también escéptico Anaxarco «cayó en un cenagal, pasó de largo sin prestarle ayuda; algunos, por cierto, lo criticaron, pero el mismo Anaxarco alababa su indiferencia e imperturbabilidad», D.L. IX 63.

⁵⁷² D.L. II 71.

⁵⁷³ D.L. VI 6.

⁵⁷⁴ D.L. VI 63.

⁵⁷⁵ D.L. VI 86.

La respuesta de Antístenes evoca de algún modo la directriz, tan socrática⁵⁷⁶ y originaria de la sabiduría délfica,⁵⁷⁷ del «conócete a ti mismo», e incide de nuevo sobre la autonomía que caracteriza al filósofo, en la consideración, además, de su propia reflexividad. El sentido de esta respuesta se completa, a su vez, en el contexto de la filosofía cínica con las apreciaciones que hacen Diógenes y Crates. En efecto, la autonomía y la libertad que caracteriza a cualquier filósofo que se precie, y que son, por lo demás, valores radicales del pensamiento cínico, requieren por contrapartida que sea capaz de soportar cualquier situación, si bien esto es algo que hacen los cínicos de forma despreocupada, debido a su enorme seguridad y convicción personal. Los filósofos son despreocupados ante la adversidad en dos sentidos posibles: en primer lugar, en el sentido de “sosegados”, por la serenidad de ánimo que les es propia; y, en segundo lugar, por la capacidad que tienen de reconocer en cada cosa la importancia que realmente tiene, desentendiéndose de lo que para otros pueda ser interpretado quizás como un gran problema, e incluso llegar a «no preocuparse de nada» en el caso concreto de los filósofos cínicos. Entre estos motivos de preocupación para la mayoría de los ciudadanos que, por el contrario, carecen de sentido para los filósofos, se encuentra el de la acumulación de riquezas, pues, en efecto, un filósofo necesita de bien poca cosa para sentirse afortunado y valerse de manera virtuosa en la vida⁵⁷⁸ y, de nuevo, por decirlo así, a los cínicos parece que prácticamente les basta con «un cuartillo de altramuces».⁵⁷⁹

⁵⁷⁶ Cf. Pl. *Phdr.* 229e-230a; Arr. *Epict.* III, V, 14.

⁵⁷⁷ Vid. D.L. I 36; 40.

⁵⁷⁸ Cf. Sócrates en D.L. II 25: «Muchas veces, mirando la gran cantidad de mercancías a la venta decía para sí, "Cuántas cosas no necesito". Y recitaba estos yambos continuamente: "Los enseres de plata o la púrpura / son útiles para la escena trágica, no para la vida"». Cf. Spinelli 1998.

⁵⁷⁹ Cf. D.L. VI 86. Diógenes el Cínico «solía decir que es propio de los dioses no necesitar nada y, de los que son semejantes a los dioses, estar necesitados de pocas cosas», D.L. VI 105. Vid. también en relación con esto la ocurrencia de Crates en D.L. VI 88 y § III 4.5.3.

En cualquier caso, este tipo de aproximaciones a una descripción de la utilidad de la filosofía en Diógenes Laercio coinciden en un mismo contexto de reflexión ética, incidiendo específicamente en la forma de vivir que hace del filósofo un individuo inteligente y sensato, al tiempo que autónomo, pragmático y feliz. Así también, para finalizar con este apartado, adquiere una especial relevancia el pasaje referido de nuevo a Diógenes el Cínico en el que «A uno que le decía: “No sirvo para la filosofía”, le respondió: “Entonces, ¿por qué vives, si vivir bien no te interesa?”»⁵⁸⁰ La enseñanza que se extrae de este último testimonio, en concordancia con los anteriores, es de radical importancia, pues declara que la filosofía se entiende como algo que se encuentra por encima de cualesquiera que sean los distintos postulados teóricos de unas y otras escuelas. En efecto, se corresponde con un objetivo práctico fundamental para el hombre: la necesidad y la felicidad de lograr una buena vida, independientemente de cuál sea la configuración específica de sus condiciones de existencia.

4.1. La utilidad de los sabios y la utilidad de la filosofía

Ya hemos comentado antes cómo los sabios son útiles a las ciudades, sobre todo por sus capacidades de predicción,⁵⁸¹ por su consejo político y por su actividad legislativa y de gobierno, y también por la enunciación de orientaciones morales en forma de máximas gnomológicas.⁵⁸² En tanto que poseedores de un determinado y profundo conocimiento o habilidad, y al haber alcanzado, como se decía, «la perfección en la

⁵⁸⁰ D.L. VI 65. Cf. § II 5.1.

⁵⁸¹ Vid. II 3.2.

⁵⁸² «Todos ellos eran admiradores y apasionados discípulos de la educación lacedemonia. Puede uno comprender que su sabiduría era de ese tipo, al recordar las breves frases dichas por cada uno, que ellos, de común acuerdo, como principio de la sabiduría dedicaron en inscripción a Apolo en su templo de Delfos, grabando lo que todo el mundo repite: “Conócete a ti mismo” y “De nada demasiado”. ¿Qué por qué digo esto? Porque ése era el carácter de la sabiduría de los antiguos, una cierta brevilocuencia lacónica», Pl. *Prt.* 343a-b.

parte más elevada del alma»,⁵⁸³ son útiles también para el conjunto de la *polis*, siendo el suyo, muchas veces, un auténtico servicio público. Siguiendo la discusión acerca de su número,⁵⁸⁴ parece que distintas *poleis* podían tener diferentes preferencias en cuanto quiénes debían ser considerados sabios, y seguramente en muchos casos éstas debían promover, para ser reconocidos como tales, a sus hijos predilectos y ciudadanos más destacados. De hecho, en ocasiones parece que la concesión del título de sabio responde a una forma de reconocimiento y gratitud por los servicios prestados a la ciudad. En efecto, Tales, mitileno de ilustre familia, antes de hacer de las investigaciones sobre la naturaleza (la astronomía y la geometría) su vocación, en las que destacó enormemente, se había dedicado a la política,⁵⁸⁵ tomando decisiones óptimas en momentos difíciles para salvaguardar la ciudad.⁵⁸⁶ Solón fue extremadamente importante como legislador en Atenas y por su intervención providencial para decidir el futuro de los atenienses en la batalla de Salamina y otras acciones bélicas,⁵⁸⁷ aparte de encargar que se unificaran los versos de Homero en una recopilación por escrito;⁵⁸⁸ cuando pudo ejercer como tirano de Atenas lo rechazó y fue opositor, enemigo y denunciante de las aspiraciones de Pisístrato. Quilón fue éforo en Lacedemonia⁵⁸⁹ y previó los ataques a la isla lacedemónica de Citerea.⁵⁹⁰ Pítaco derrocó al tirano de Lesbos, fue general del ejército mitileno contra los atenienses y, tras demostrar una conducta heroica en el campo de batalla, gobernó su ciudad durante diez años con buen orden y gran honra.⁵⁹¹ Biante intervino decisivamente para

⁵⁸³ D.L. I 13.

⁵⁸⁴ Vid. D.L. I 13; 41-42.

⁵⁸⁵ D.L. I 23.

⁵⁸⁶ Al parecer, salvó en una ocasión a Mileto de un destino aciago al impedir que se formalizara una alianza con Creso de Lidia, D.L. I 25.

⁵⁸⁷ Vid. D.L. I 46-48.

⁵⁸⁸ D.L. I 57.

⁵⁸⁹ D.L. I 68.

⁵⁹⁰ D.L. I 71-72.

⁵⁹¹ D.L. I 74-75.

conseguir la paz en el asedio de Aliates de Lidia a Priene⁵⁹² y fue afamado y justo orador en distintos procesos judiciales.⁵⁹³ De Periandro, quien destaca por haber sido tirano de Corinto, ya hemos hablado antes.⁵⁹⁴ A Anacarsis, hermano del rey de los escitas, se le reconoce la influencia helénica que legó a su Escitia natal, aparte de que se le atribuye nada menos que haber inventado «para su uso en la vida» el ancla y la rueda de alfarero.⁵⁹⁵ De Epiménides, cretense, se dice que purificó Atenas cuando se encontraba azotada por la peste⁵⁹⁶ y también fue artífice de la alianza entre Atenas y Cnosos.⁵⁹⁷ Ferecides destaca de nuevo por su capacidad adivinatoria y por participar en la decisión del conflicto que enfrentaba a efesios y magnesios en favor de los primeros.⁵⁹⁸ Por lo demás, de Cleobulo no se nos da cuenta de ningún servicio político, pero, además de destacar por su sabiduría y sus escritos, se dice también que «restauró el templo de Atenea fundado por Dánao»⁵⁹⁹ y se prestó para acoger a Solón tras su enfrentamiento con Pisístrato,⁶⁰⁰ y Misón parece que pudo ser hijo de un tirano.⁶⁰¹

Tomando el reconocimiento del servicio público que prestaron como signo identificativo de los sabios es quizás como se puede llegar a considerar a Periandro entre los sabios⁶⁰² e incluso al también tirano Pisístrato,⁶⁰³ en función de quiénes sean los que les reconozcan sus méritos y promocionen sus acciones y su memoria. En cualquier caso, los sabios son figuras “cerradas”, que acusan la rigidez de una tradición

⁵⁹² D.L. I 83.

⁵⁹³ D.L. I 84.

⁵⁹⁴ § II 3.2.

⁵⁹⁵ D.L. I 105.

⁵⁹⁶ D.L. I 110.

⁵⁹⁷ D.L. I 111.

⁵⁹⁸ D.L. I 117.

⁵⁹⁹ D.L. I 89.

⁶⁰⁰ D.L. I 93.

⁶⁰¹ D.L. I 106.

⁶⁰² Cf. § II 3.2.

⁶⁰³ D.L. I 13; 122. Vid. *ibid.* 108.

de exaltación desde tiempos arcaicos y que adquieren un claro perfil de leyenda y de figura pública bajo el peso de la historia. De forma contraria, los filósofos destacan en general por su humanidad, más cercana al ciudadano de a pie, y porque no ceden a la voluntad de los gobernantes y tiranos, haciendo incluso gala de actitudes antitiránicas y de desprecio hacia los poderosos.⁶⁰⁴ Los filósofos, por lo demás, raramente son útiles de forma evidente e inmediata, en su ejercicio de la filosofía, a la ciudadanía en su conjunto, esto es, a los intereses concretos de la ciudad según el orden político establecido. Un caso que lo ilustra bien, ya entre los primeros filósofos, es el de Heráclito, quien pudo ceder sus derechos de realeza a su hermano,⁶⁰⁵ si bien, tras rehusar también la oportunidad que se le ofrecía de legislar para su ciudad (por considerar que Éfeso estaba ya dominada por un régimen depravado⁶⁰⁶), no obstante sabemos, esta vez por Plutarco,⁶⁰⁷ que también pudo intentar influir en el ánimo de sus conciudadanos para instarlos a que cambiaran sus actitudes. Pero lo más significativo es que en este empeño parece que pudo no ser entendido por nadie, debido a que se expresaba de una forma simbólica, oscura y enigmática.

Por lo demás, los filósofos, sobre todo a partir de Sócrates, son, en muchos casos, ciudadanos humildes, por su origen o a causa de la fortuna, y debido en parte a que, frente a la sabiduría de los sabios arcaicos, la filosofía se entiende más bien como una tendencia en proceso, los filósofos, en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, son útiles fundamentalmente a sí mismos, a su propia construcción personal, por el empeño que demuestran en ordenar su carácter en una línea de aspiración a la virtud y, unido a ello, también a una buena vida privada. Y es sólo en la medida en que sirven de

⁶⁰⁴ Cf. Grau 2009, 358-359.

⁶⁰⁵ D.L. IX 6.

⁶⁰⁶ D.L. IX 2-3.

⁶⁰⁷ Plu. *De garrul.* 511 B (22 A 3b DK). Temistio y un escolio a la *Iliada* se refieren también a la silenciosa advertencia de Heráclito. En el escolio se lee: «Disputaban los efesios por las riquezas. Acudiendo Heráclito a la asamblea y vertiendo harina de cebada en una copa bebió el ciceon, mostrando así que había que buscar la autarquía», *Schol. T a la Il.* X 149. Cf. Battegazzore 1979, 25; D.L. X 6; 8; Kirk 1970, 257; Casadesús 2007.

ejemplo y comparten su experiencia personal con la filosofía, que los filósofos pueden ser útiles a otros, sobre todo si estos otros son finalmente atraídos a practicar la filosofía, pues la filosofía, en definitiva, se entiende como una aspiración de mejora constante del carácter propio.

En ocasiones se ofrece este testimonio como ejemplo de la utilidad de la sabiduría:

«Dice Jerónimo de Rodas, en el segundo libro de los *Recuerdos dispersos*, que, queriendo demostrar (s.c. Tales) que enriquecerse es fácil, tras prever que estaba a punto de producirse una fecunda cosecha de olivas, alquiló todas las prensas de aceite y consiguió muchísimo dinero.»⁶⁰⁸

En realidad, es Aristóteles en la *Política* quien cuenta esta misma anécdota con más detalle al querer demostrar que «es fácil a los filósofos enriquecerse, si quieren, pero que no son las riquezas lo que les interesan».⁶⁰⁹ Sin embargo, en esto Diógenes Laercio parece ser más sutil, pues no considera a Tales como filósofo, sino únicamente como sabio, y a diferencia de la sabiduría, el conocimiento que se adquiere a través de la filosofía en Diógenes Laercio no sirve tanto para intervenir sobre el mundo (para actuar sobre lo material), como para modificar la actitud que uno tiene hacia él. Obra sobre lo personal. Quizás no servirá para hacerse rico, o para cambiar la constitución de un estado, pero sí, en efecto, para no depender de ello para vivir bien.

En este contexto puede entenderse mejor el desprecio de Diógenes el Cínico hacia Platón por sus intentos de influir en el gobierno tiránico de Siracusa,⁶¹⁰ en lo que se considera un desviamiento de la auténtica senda del filósofo, que, por lo general, se mantiene al margen de poderosos y gobernantes. También, por supuesto, de algunos filósofos se dice que pudieron participar activamente en política, como, por ejemplo, de Meliso,⁶¹¹ Zenón de Elea⁶¹², Empédocles, (con algunas particularidades que no vale la

⁶⁰⁸ D.L. I 27.

⁶⁰⁹ Arist. *Pol.* 1259a.

⁶¹⁰ Vid. D.L. VI 25; 58. Cf. D.L. III 34.

⁶¹¹ D.L. IX 24.

pena señalar aquí),⁶¹³ y aun los pitagóricos Arquitas,⁶¹⁴ Filolao⁶¹⁵ o Eudoxo,⁶¹⁶ aunque también los peripatéticos Estilpón,⁶¹⁷ Demetrio de Falero⁶¹⁸ y Heraclides. Sin embargo, ésta es una característica que parece corresponder, si acaso, a los primeros filósofos, los denominados, en el uso más extendido de la tradición moderna, “presocráticos”, y a filósofos dedicados principalmente al estudio de la *physis*, esto es, a un estadio inicial de la filosofía según el propio Diógenes Laercio.⁶¹⁹

Pero, en definitiva, podemos concluir este apartado sugiriendo que la sabiduría, según se desprende de forma general en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, es útil al conjunto por medio de los sabios, entendiendo que por lo general estos “otros” no son ellos mismos sabios, y la filosofía, por el contrario, es útil por sí misma para cada cual y a cualquier persona, siempre y cuando ésta decida hacerse por sí misma filósofa. Se entiende, pues, que de los sabios no se derive escuela alguna, entendida en el sentido de una concreta *αἴρεσις* que se explicará a continuación. Aún así, con sus enseñanzas gnomológicas, conocidas como “sabiduría délfica” –por haber sido inscritas algunas de ellas en el templo de Delfos–,⁶²⁰ son fuente inalienable de identidad colectiva para los habitantes de la Hélade, al tiempo que constituyen una figura de evocación e inspiración para los filósofos, quienes, en la aspiración a un máximo de excelencia y en la reinterpretación, adaptación y desarrollo de sus preceptos, demuestran tenerlos siempre muy en cuenta en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.⁶²¹

⁶¹² D.L. IX 26.

⁶¹³ D.L. VIII 63-64; 66-67; 72.

⁶¹⁴ D.L. VIII 79.

⁶¹⁵ D.L. IX 84.

⁶¹⁶ D.L. IX 86.

⁶¹⁷ D.L. II 114.

⁶¹⁸ D.L. V 75.

⁶¹⁹ Cf. D.L. I 18.

⁶²⁰ Vid. Pl. *Prt.* 343a-b.

⁶²¹ El caso paradigmático es, por su puesto, el de la archiconocida máxima de sabiduría délfica «conócete a ti mismo», *γνώθι σαυτόν*, D.L. I 40, que puede hallarse revalorizada en la

5. Διαδοχαί y αἴρεσις. Para una comprensión de Diógenes Laercio

Además de concederle a cada filósofo una sección específica (en lo que se han venido a denominar las 'Vidas' –o incluso las 'Biografías'– de Diógenes Laercio), dos son las estructuras más destacables que sirven de apoyo a Diógenes Laercio para su exposición de la filosofía griega en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. En primer lugar, Diógenes Laercio introduce a los filósofos en un esquema de Sucesiones, διαδοχαί, esto es, de acuerdo con un trayecto natural a través de la historia de la filosofía que los presenta en una relación de transmisión y variación de maestros a discípulos. El segundo principio de estructuración de la información en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* es el de la "escuela", αἴρεσις, el de las distintas escuelas filosóficas, en torno al criterio fundamental de una supuesta unidad de pensamiento común a distintos filósofos.⁶²²

Gugliermi, entre otros aspectos, ha analizado la estructura de sucesiones en Diógenes Laercio, en el caso concreto de los filósofos cínicos.⁶²³ Tras un examen historiográfico de los datos que se ofrecen en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Gugliermi destaca ciertos desajustes cronológicos que hacen dudar de la consistencia y veracidad de este esquema de sucesión, ya que ponen en cuestión la posibilidad de los encuentros entre los filósofos cínicos tal y como se establecen en la obra de Diógenes Laercio.⁶²⁴

historia del pensamiento por filósofos como Heráclito, B 101 DK, y Sócrates, Pl. *Phdr.* 229e-230a, entre otros; y también, por supuesto, el «nada en exceso» de Quilón, D.L. I 41, o Solón, D.L. I 63. Cf. D.L. II 32.

⁶²² Cf. Gigante 1986, 45.

⁶²³ Gugliermi, 2006. Este trabajo corresponde al resultado de su investigación de tesis doctoral, *Le Cynisme Unitaire chez Diogène Laërce : Fondements et Enjeux*, defendido bajo la dirección del Dr. André Laks en la Université Charles-de-Gaulle – Lille III en 2002.

⁶²⁴ Vid. Gugliermi 2006, 96-102. Cf. Giannatoni 1993, 20; Navia 2001, 28-33. Para una exposición de la opinión de otros autores (Dupréel, von Fritz, etc.) que también ponen en

El rechazo de la posibilidad histórica de estos encuentros, unido a la pobre coincidencia de elementos doctrinales –teóricos– comunes a todos los cínicos, hace que Gugliermi extienda además la duda sobre el concepto mismo del cinismo como forma de pensamiento unitario y, por tanto, como escuela, αἴρεσις, de filosofía. Entre otras apreciaciones, Gugliermi ensaya las posibilidades de construcción, a partir de los testimonios recogidos por Diógenes Laercio, de una ética antisténica, de un lado, y, de otro, de una ética de Diógenes el Cínico, para estimar posteriormente sus posibles puntos de encuentro. La conclusión a la que llega Gugliermi es que existe una clara distancia entre ambos tipos de contenidos doctrinales,⁶²⁵ siendo difícil incluso, en el caso de Diógenes el Cínico, establecer una base suficiente de elementos teóricos de pensamiento, razón por la cual concluye la investigadora francesa que hay una extrema y acrítica dependencia de la figura de Antístenes por parte de Diógenes Laercio en su valoración de este autor como fundador del cinismo y para sustento de la base doctrinal de un supuesto cinismo unitario.

Gugliermi desatiende en cualquier caso que, en Diógenes Laercio, Antístenes es reconocido no sólo como precedente de la filosofía cínica, sino también de la escuela estoica,⁶²⁶ de manera que su ejemplo pudo haber influido de maneras distintas, por ejemplo, tanto a Diógenes el Cínico y a Crates como a los primeros representantes de la Estoa, del mismo modo que Sócrates da origen a un variado elenco de posiciones socráticas. Lo que tampoco advierte Gugliermi en ningún lugar es el reconocimiento que hace el propio Diógenes Laercio de la polémica en torno a quién debe ser considerado el primer cínico, si Antístenes o Diógenes,⁶²⁷ o incluso si hay que buscar el antecedente de esta actitud en otro filósofo anterior, seguidor de Pitágoras, Diodoro de Aspendos, de manera que la paternidad del cinismo tampoco está firmemente

cuestión el sistema de sucesiones de Diógenes Laercio y, en general, todo el género de orígenes alejandrinos, vid. Giannantoni 1993, 23-28.

⁶²⁵ Cf. Gugliermi 2006, 116-128.

⁶²⁶ D.L. VI 14; 19; 104. Vid. Apéndice 5.

⁶²⁷ Vid. D.L. VI 13; 22.

sostenida en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.⁶²⁸ De hecho, Diógenes Laercio no se decanta expresamente sobre esta cuestión y en ello actúa, inicialmente, como mero testimoniador de las distintas opiniones,⁶²⁹ si bien tampoco duda en asumir como efectiva la filiación que se establece en la tradición entre el pensamiento de Antístenes y el de Diógenes y, con ello, en general con todos los cínicos.

Para Gugliermi, la unidad doctrinal es también una estructura paralela a la de sucesión,⁶³⁰ estrechamente ligada a la relación de enseñanza-aprendizaje-iniciación que se establece entre maestro y seguidor o discípulo. En la *Biografía griega*, en efecto, una escuela-*αἵρεσις* se establece también sobre la base diacrónica de las sucesiones, tras la identificación del fundador de una determinada tendencia de pensamiento filosófico y, posteriormente, sus alumnos, discípulos o seguidores. Esto sirve igualmente a Gugliermi para contradecir la existencia de una escuela propiamente cínica, acogiéndose al argumento de la divergencia de coordenadas espaciotemporales que debían separar a sus principales representantes. En concreto, Gugliermi establece que el contacto personal entre Antístenes y Diógenes el Cínico que narran las fuentes de Diógenes Laercio debió ser poco probable que se diera en realidad, pues Diógenes pudo llegar a Atenas después de la muerte de Antístenes.⁶³¹

Sin embargo, aun con todas estas críticas, sorprende, en primer lugar, el empeño que pone Gugliermi en desacreditar los datos cronológicos de esta filiación, pues es un hecho generalmente aceptado que el género de las Sucesiones, *διαδοχαί*, que nutre en gran medida la compilación de Diógenes Laercio y que floreció especialmente entre los siglos II y I a.C., responde, en realidad, «a un espíritu catalogador y sintético que traduce en relaciones personales las afinidades intelectuales».⁶³² Esto ha sido explicado con mayor detenimiento en el apartado en que se analizaba el sentido de la *Biografía griega*, aclarando que no se debe interpretar como un género de tipo historiográfico ni

⁶²⁸ Vid. D.L. VI 13; 22.

⁶²⁹ Vid. D.L. VI 22;

⁶³⁰ Gugliermi 2006, 41.

⁶³¹ Vid. Gugliermi 2006, 96-102.

⁶³² Grau 2009, 39. Cf. *ibid.* 39-41; 164-169; 232-233.

siquiera en lo que concierne a la intención de sus autores en la Antigüedad.⁶³³ Aún así, cabe remarcar aquí que Fairweather advierte cómo a veces los escritores antiguos «podían describir a un hombre como pupilo de otro sin querer decir más que era un imitador suyo. Esto podría inducir a confusión si otros estudiosos tomaran la relación de maestro/pupilo literalmente».⁶³⁴ Aún hay otros muchos investigadores, como por ejemplo Giannattasio, que acreditan este interés del género de las Sucesiones de los filósofos como una forma de traducir en clave biográfica influjos e incluso «ecos culturales»,⁶³⁵ aun cuando también en otras ocasiones, por cierto, pudiera haber habido un contacto personal directo.⁶³⁶ El objetivo, en cualquier caso, de este recurso a las Sucesiones, tal y como de hecho se recoge en Diógenes Laercio, es el de una recreación de la historia de la filosofía con ciertas pretensiones de sistematicidad o, de manera más sencilla, tal y como lo observa Fairweather, «sustituir las complicaciones de realidad histórica por una apariencia de orden»;⁶³⁷ razón por la cual no es necesario, e incluso en muchos casos constituye un error, interpretar la información que ofrecen de manera literal. De hecho, Mansfeld ha observado también que «una sucesión podía ser postulada en casos en los que una verdadero o pretendida afinidad doctrinal era buscada y encontrada. Aristóteles, Platón, y Teofrasto, más interesados en clasificar a la gente según sus afinidades doctrinales, ya hablan de profesores y pupilos», y, en otros casos, lo que «también jugó parte importante era el deseo de algunas "sectas" posteriores de encontrar para sí un antepasado venerable», como podía ser el caso de los estoicos con respecto a Heráclito.⁶³⁸ Pero, evidentemente, estas reflexiones –ya clásicas– sobre el valor y el sentido del género de las Sucesiones no forman parte del elenco que ha usado Gugliermi para componer su trabajo.

⁶³³ Vid. § I 2.1.

⁶³⁴ Fairweather 1974, 263. Cf. Grau 2009, 167.

⁶³⁵ Giannattasio 1989, 15.

⁶³⁶ Fairweather 1974, 262.

⁶³⁷ Fairweather 1974, 261.

⁶³⁸ Mansfeld 1999, 32.

En el caso del cinismo, la discusión acerca de si debe ser considerado o no una escuela filosófica centra también la atención de Diógenes Laercio, demostrando que se trata de una cuestión conflictiva desde tiempos antiguos.⁶³⁹ Tanto es así, que Diógenes Laercio ha de introducir su propia postura acerca de este punto antes de abordar el repaso de los principios que comparten todos los cínicos: «Estas son las vidas de cada uno de los cínicos. Esbozaremos también sus opiniones comunes, puesto que consideramos que esta filosofía es también una escuela y no, como afirman algunos, un modo de vida».⁶⁴⁰ Después de esta aclaración, Diógenes Laercio pasa a exponer las que considera opiniones comunes a todos los cínicos:

«En efecto, eran de la opinión de eliminar el ámbito de la Lógica y de la Física, de modo parecido a Aristón de Quíos, y de dedicarse sólo a la Ética. Y lo que algunos adscribieron a Sócrates, eso mismo Diocles se lo adscribió a Diógenes, al afirmar que éste decía:

Se debe indagar qué se produce de bueno o de malo en casa

»Rechazaban los estudios generales. En efecto, Antístenes solía decir que quienes son sensatos no aprenden las letras para no distraerse con las ajenas.

»Eliminan también la geometría, la música y todos los estudios semejantes. Precisamente, Diógenes a uno que le mostraba un reloj le dijo: “Es un instrumento útil para no llegar tarde a comer”. A uno que le hacía una exhibición musical le dijo:

con los conocimientos de los hombres se administran bien las

ciudades,

bien una casa, no con tañidos y zumbidos.

»Opinan que el fin es vivir según la virtud, como dice Antístenes en el *Heracles*, del mismo modo que los estoicos, porque hay una cierta relación entre estas dos escuelas. Por lo que también se ha dicho que el cinismo es un camino corto hacia la virtud. Y así vivió también Zenón de Citio.

»Proponen también vivir sencillamente, sirviéndose de alimentos suficientes y únicamente de capas y desprecian la riqueza, la fama y la nobleza. Por tanto,

⁶³⁹ Cf. Goulet-Cazé 1993, 277-291; 2001², 28-31.

⁶⁴⁰ D.L. VI 103.

algunos se sirven exclusivamente de hierbas, de agua fresca, de abrigo ocasionales y de tinajas, como Diógenes, que solía decir que es propio de los dioses no necesitar nada y, de los que son semejantes a los dioses, estar necesitados de pocas cosas.

»Sostienen también que la virtud se puede enseñar, como dice Antístenes en el *Heracles*, y que, una vez adquirida, no se puede perder. Que el sabio es digno de ser amado, no se equivoca, es amigo de su semejante y no confía nada al azar. Dicen, como Aristón de Quíos, que lo que hay entre la virtud y el vicio es indiferente.

»Y estos son los cínicos»⁶⁴¹

Como indica Gugliermi, esta muestra de opiniones comunes a todos los cínicos, que ofrece Diógenes Laercio después de haberlos anunciado como escuela, parece breve y superficial.⁶⁴² En efecto, desde el punto de vista de la investigadora francesa, estos principios tienen poco de doctrinal o teórico; es más, entre estas afirmaciones se expresan opiniones contrarias al apartado teórico de cualquier ciencia y, en verdad, prácticamente todas ellas están dirigidas de forma casi inmediata a la experiencia y la práctica vitales. Esto hace que a Gugliermi le parezca incluso una muestra extremadamente breve, ya que el criterio de Gugliermi para el análisis de los elementos comunes que definen una escuela filosófica, como también el de otros investigadores, se limita a la selección de los aspectos doctrinales y teóricos puros del pensamiento, valorando con exclusividad el material estrictamente doxográfico, y no conductas, actitudes y relatos de experiencias o disputas dialécticas entre los filósofos, como aspectos característicos de un tipo de filosofía.

‘Doctrina’, ‘teoría’, ‘ideas’, ‘doxografía’, etc., son el tipo de términos empleados casi exclusivamente por Gugliermi a lo largo de su estudio de la cuestión.⁶⁴³ Sin embargo, en Diógenes Laercio, como reconocía ya Hope, hay un fuerte reconocimiento de la

⁶⁴¹ D.L. VI 103-105.

⁶⁴² Gugliermi 2006, 181-182. Sorprendentemente, para Grau (2009, 87) parece claro, por el contrario, que «la doxografía cínica, tal com ja hem assenyalat, és la més completa i profunda de l'obra».

⁶⁴³ Gugliermi 2006, *passim*.

filosofía como suministradora de un modo de vida⁶⁴⁴ y, de hecho, las referencias a las doctrinas filosóficas acentúan ante todo la relación entre la doctrina y la vida.⁶⁴⁵ Así también, como indica Pérez, en especial los filósofos cínicos «poseían sin duda principios doctrinales, pero ellos mismos los personificaban».⁶⁴⁶ El de la escuela-αἵρεσις es, por tanto, un criterio de exposición de contenidos que no es necesario entenderlo, según lo ha propuesto Gugliermi, como fundado en un principio cardinal de conexión espacio-temporal, sino que puede entenderse también como la determinación de una relación de formas de pensamiento comunes a distintos filósofos en una correlación directa con sus formas y ejemplo de vida.⁶⁴⁷ Esto, de hecho, enlaza muy bien con la definición abierta que da el propio Diógenes Laercio de la noción de escuela-αἵρεσις.

En el proemio de su obra, Diógenes Laercio incide en algunas consideraciones sobre la comprensión de este concepto. En efecto, el de la αἵρεσις es, tras el de las διαδοχαί, el segundo principio de sistematización de la información contenida en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*; se trata de un criterio en cierto modo atemporal, consistente en la determinación de cierta relación de pensamiento común a distintos filósofos. Pero, además, el sentido por el que opta Diógenes Laercio para definir lo que considera una escuela filosófica no es estricto, y participa de una concepción que incluye la experiencia vital de los filósofos:

«Pues denominamos “escuela” a la que, en función de lo que se muestra, sigue un cierto razonamiento o parece seguirlo. Según esto, denominaríamos correctamente “escuela” a la escéptica. Pero si consideramos una escuela por su adhesión a unas

⁶⁴⁴ Hope 1930, 169.

⁶⁴⁵ Hope 1930, 170.

⁶⁴⁶ Pérez 2004, 90.

⁶⁴⁷ Vid. Grau 2009, 39.

doctrinas que poseen consistencia, ya no podría ser llamada “escuela”, pues no posee doctrinas»⁶⁴⁸

Con todo, en relación con las reflexiones de Diógenes Laercio en torno al concepto de αἵρεσις, parece que Gugliermi juzga que la primera definición de escuela-αἵρεσις es en sí misma demasiado “escéptica” y laxa, y concede que quizás podría valer para la consideración de la filosofía escéptica y también la cínica,⁶⁴⁹ pero, en todo su estudio posterior, Gugliermi intentará priorizar e intensificar el valor de la segunda de las definiciones por encima de la primera, llegando a incidir algunos estudiosos incluso en que no se puede determinar que hubiera un lugar preciso en el que los cínicos desarrollaran su actividad “escolar” conjunta (descontando que valiera para esto el entorno del gimnasio Cinosarges).⁶⁵⁰ Sin embargo, en nuestra opinión, Gugliermi desestima demasiado rápido las razones y la integridad del pensamiento de Diógenes Laercio en su reconstrucción de la filosofía cínica y de la filosofía griega en general.

5.1. Menipo y Zenón de Citio. El criterio de inclusión escolar

Haciendo repaso de su exposición de los filósofos, parece claro que el aspecto vital es determinante en Diógenes Laercio para considerar la asignación de un individuo a una escuela u otra de pensamiento. En arreglo a esta afirmación, podemos aducir el tratamiento que se hace de dos figuras: en primer lugar, Menipo, contado entre los cínicos, y, en segundo lugar, Zenón de Citio, figura principal y fundador de la escuela estoica.

El caso de Menipo es, sin duda, revelador. Éste, según alguna fuente que apunta Diógenes Laercio, era esclavo, pero, «pidiendo limosna con mucha insolencia, por

⁶⁴⁸ D.L. I 20. Este concepto amplio de escuela-αἵρεσις de Diógenes Laercio concuerda en realidad con la base etimológica del propio término αἵρεσις, proveniente en último término del verbo αἰρέω, “coger”, “tomar para sí”, y, de este modo, también “elegir”.

⁶⁴⁹ Vid. Gugliermi 2006, 68-69.

⁶⁵⁰ Cf. D.L. VI 13; Giannantoni 1993, 17ss.

avaricia, pudo hacerse tebano»,⁶⁵¹ y aun cuando aparece entre los cínicos en el Libro VI de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, tras indicar su profesión de prestamista usurero y explicar su muerte por suicidio, debido al desánimo que le produjo la pérdida de sus riquezas, es censurado por Diógenes Laercio de la siguiente forma:

«Fenicio de linaje, pero perro cretense,⁶⁵²
 prestamista por días —pues esto se le llamaba—,
 quizá conozcas a Menipo.
 Éste, como un día se arruinó en Tebas
 y lo perdió todo, sin comprender la naturaleza del perro,
 se colgó»⁶⁵³

La manera en que Menipo acabó su vida —con una sogá—, fuera histórica o no, es especialmente significativa si contamos con que la sogá —o la cuerda— es un recurso habitual en las invocaciones de cínicos eminentes como Diógenes o Crates. Así, a Crates se le atribuyen los siguientes versos: «El hambre apacigua el amor, y, si no, el tiempo. / Pero si no puedes utilizarlos, la sogá».⁶⁵⁴ Pero también Diógenes el Cínico consideraba que «el discurso para agradar es una sogá de miel»⁶⁵⁵ y, sobre todo, «Decía continuamente que para la vida hay que proveerse de razón o de una sogá».⁶⁵⁶ Teniendo en cuenta estas afirmaciones, se puede defender que la forma de vida filosófica, conducida por la razón en la comprensión y aceptación de lo que es por naturaleza, es para estos cínicos la única opción de vida buena, en contra de la cual la

⁶⁵¹ D.L. VI 99.

⁶⁵² M.-O. Goulet-Cazé, en nota a su traducción del texto (1999, 763 n. 2), considera que la alusión a Creta quizá se deba por la fama de sus traficantes y piratas.

⁶⁵³ D.L. VI 100.

⁶⁵⁴ D.L. VI 86.

⁶⁵⁵ D.L. VI 51.

⁶⁵⁶ D.L. VI 24.

alternativa debería ser preferiblemente el suicidio, representado mediante la figura de la sogá.⁶⁵⁷

Menipo, en este contexto, no termina su vida debido a una decisión concienzuda tomada desde la razón, esto es, como consecuencia de su buen juicio, sino por desesperación, debido a la dependencia que tenía de los bienes materiales que perdió, de manera que lo que el uso de la sogá y la ejecución de su propia muerte declara es, en verdad, su propia incapacidad filosófica. En este caso, de nuevo, la forma de morir de Menipo que relatan los testimonios de la Biografía griega puede que fuera sólo una burla de la tradición biográfica que lo enlaza, en una relación de contradicción, con el sentido emblemático que adquiere la sogá en el cinismo. En cualquier caso, la intención de la construcción biográfica –en el caso de que lo fuera–, sería claramente descalificadora, y a Diógenes Laercio, que parece tomarlo como un dato cierto, le vale también para despreciar el carácter de Menipo, quien, por tanto, no es para Diógenes Laercio un buen cínico ni, en general, tampoco un buen filósofo.

Puede ser, por tanto, que Diógenes Laercio incluya a Menipo entre las filas de los cínicos como una concesión al tratamiento tradicional que se hacía de esta escuela de pensamiento; pero en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Menipo aparece auténticamente como contraste y advertencia dentro de la escuela, al modo de un anticínico que representa la facilidad con la que se puede llegar a confundir a alguien con un filósofo si no se atiende a la verdadera comprensión de las formas filosóficas (que se encuentran más allá de una simple apariencia superficial, esto es, lejos de lo que puede entenderse por un simple *modo de vida* cualquiera). El modo de vida de Menipo, en efecto, podía acercarse, en apariencia, al de los cínicos: era de origen extranjero (como la gran mayoría de los cínicos), pedía limosna con insolencia (como también muchos de ellos) e incluso era burlesco en sus escritos,⁶⁵⁸ y por todo ello puede que fuera contado entre estos filósofos. Sin embargo, su modo de vida no se encuentra regido por la razón filosófica, sino por la avaricia, el deseo de ciudadanía, la pasión

⁶⁵⁷ También «A uno que le decía (s.c. a Diógenes el Cínico): “No sirvo para la filosofía”, le respondió: “Entonces, ¿por qué vives, si vivir bien no te interesa?”», D.L. VI 65. Vid. § II 4.

⁶⁵⁸ D.L. VI 99.

desesperada y la dependencia de los bienes materiales,⁶⁵⁹ de modo que, claramente, ha de afirmarse que no comprendió cuáles eran los principios rectores del pensamiento y el consecuente modelo de vida cínico,⁶⁶⁰ no pudiendo ser considerado un digno representante de su escuela.⁶⁶¹

El segundo caso es el de Zenón de Citio, quien, en sus inicios como filósofo, pudo haber intentado vivir al modo cínico.⁶⁶² Sin embargo, la razón por la que finalmente debe ser considerado ajeno al cinismo no es tanto porque buena parte de los elementos doctrinales de su pensamiento no puedan ser considerados compatibles con postulados de la filosofía cínica (de hecho, tradicionalmente se han correlacionado por principio estas dos escuelas), sino porque su condición personal no es, en definitiva, inmune a la vergüenza, sino que está marcada por la seriedad y el recato de su temperamento (la seriedad estoica), además de por el modo con que se mantiene arraigado a su tierra y su sentido estricto del deber.⁶⁶³ En la experiencia de su carácter filosófico propio, a su vez, el estoico, en general, se inclina a profundizar en temas de lógica o teología, acabando de deslindar su postura filosófica distintiva, en cuanto a su forma de experiencia de vida y pensamiento, respecto de la que es propia del filósofo cínico.

En cualquier caso, lo que une tanto a Menipo como a Zenón en la valoración de Diógenes Laercio es que el motivo por el que cabe considerarlos o no filósofos cínicos es, en realidad, una razón de *carácter filosófico*,⁶⁶⁴ esto es, de carácter⁶⁶⁵ en un sentido

⁶⁵⁹ D.L. VI 99-100.

⁶⁶⁰ Vid. § III 4.

⁶⁶¹ También Gugliermi (2006, 175) reconoce: «Quant à Ménippe, c'est de sa cupidité qu'il témoigne : en contradiction avec l'attitude des autres cyniques, elle jette le doute sur son appartenance à ce mouvement». En la historia de la iconografía, es oportuno destacar cómo Velázquez (1639-1641) parece representar en realidad a Menipo como un pícaro, con semblante y atavío muy distantes de lo que suele ser habitual en las representaciones de, por ejemplo, Diógenes el Cínico.

⁶⁶² Vid. D.L. VI 104; VII 2-4.

⁶⁶³ Vid. p. ej. D.L. VII 3; 12-14, 24; 25.

⁶⁶⁴ Cf. Elorduy 1972, 34.

cercano al psicológico, asociado al pensamiento en compromiso con un proceso de construcción personal.⁶⁶⁶ Ésta es también la realidad filosófica sobre la que parece que establezca Diógenes Laercio su noción de escuela-αἵρεσις y de filosofía, como constitución personal en la acción cotidiana y en el empeño por constituir una específica y buena forma de vida.

Se diría que para los filólogos clásicos modernos es relativamente fácil reconocer este propósito práctico y existencial de la filosofía tal y como se transmite en la literatura antigua, y, de hecho, muy puntualmente, así lo manifiestan. Pero sus estudios se desarrollan, en general, por otros derroteros. El hecho de que no se extiendan en una reivindicación de esta perspectiva de comprensión del pensamiento filosófico griego puede deberse precisamente a que el carácter vital de la filosofía se les antoja como evidente en sus lecturas y, por tanto, también como sabido, no polémico, falta de interés científico o incluso como algo demasiado fácil, “vulgar”, “popular” o simplista. Otra opción, por supuesto, es pensar que la aclaración del sentido de la filosofía en la antigua Grecia no le corresponde propiamente a los filólogos, sino a los investigadores en el ámbito de la Filosofía Antigua, y puede que, por tanto, con buen criterio y mejor juicio, se abstengan muchos filólogos clásicos de insistir sobre este aspecto, al menos desde el lugar y el oficio que les corresponde en el orden disciplinar e institucionalmente marcado por la comunidad científica. Por supuesto, también

⁶⁶⁵ «Diogenes (s.c. Diógenes Laercio) seems to give more importance to a philosopher's character than to his teachings; (...) when Diogenes refers to a philosopher's writings it is usually because they are said to reveal his character, cf. 2. 56; 63, 3. 23; 34, 6. 14, 7. 180; 185, 9. 1; 38», Mejer 1978, 3. También en otro lugar, poniendo como ejemplo en este caso a otro Zenón, el de Elea, comenta Mejer: «Nor is it a coincidence that so many anecdotes in his book concern matters which testify to an interest in the 'art of living': under which circumstances does one become a philosopher, is it good to be married, how does one deal with tyrants, does philosophy benefit one's way of living how does one face death? If we look at e. g. the Life of Zeno the Eleatic (9.25 – 29) it seems evident that Diogenes' prime interest is to present Zeno as a man who was “very noble both in his philosophy and in politics”», Mejer 1992, 3561.

⁶⁶⁶ Vid. Casadesús 2007.

puede suceder que el motivo de la falta de estudios sistemáticos en este sentido se deba a una combinación de los dos factores anteriores. Sin embargo, lo que a veces puede que pase inadvertido es que esta concepción del quehacer filosófico como enraizado en la misma práctica vital del filósofo no está tan extendida como pudiera creerse entre los investigadores del propio ámbito, quizás debido a la falta de preeminencia histórica de un modelo de Filosofía –como disciplina académica, científica y humanista– de corte, por así decir, más mediterráneo.

5.2. Concepción laerciana de la *αἴρεσις* filosófica

Tomando estas consideraciones como condiciones para una interpretación de los contenidos expuestos en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, el criterio principal sobre el que debe radicar la consideración de una escuela filosófica no es tanto el de la *unidad doctrinal* en el discurso teórico de los filósofos, como el de una *comunidad de vida*, en el ejercicio práctico de la filosofía que practican sus integrantes. El uso deliberado de las escenas de encuentro entre filósofos en una línea de sucesiones, para lograr una introducción natural de sus usos filosóficos particulares, refuerza esta concepción de la filosofía como discurso o experiencia de vida. Las *διαδοχαί* constituyen, en efecto, un método de exposición diacrónica de Diógenes Laercio. Así pues, en tanto que intelectual interesado principalmente en una transmisión de las formas de vida de los filósofos, un esquema de Sucesiones, tan extendidas entre los eruditos de época alejandrina, sirve a Diógenes Laercio a la perfección para exhibir una representación en proceso de las diversas tendencias de pensamiento filosófico, engarzando a unos filósofos con otros en un enlace de coincidencias vitales. Con todo, las escenas de encuentro e influencia se establecen sólo al comienzo de la andadura filosófica de cada personaje y sirven para iniciar la proyección del nuevo filósofo en un contexto de desarrollo que, poco a poco, se va mostrando también autónomo, en la exposición de su propia experiencia.

Por lo demás, una vez detectados los puntos de contacto entre los filósofos, en cuanto a las estrategias vitales que desarrollan, sus doctrinas son también consideradas

por Diógenes Laercio como pertenecientes a un mismo conjunto, no al modo de una aproximación de coincidencia expresa o más o menos literal (sobre aseveraciones doctrinales explícitas), sino en una correlación o relación de complementariedad de los contenidos que confluyen, en último término, en torno a ese mismo centro de experiencia filosófica y vital. En este sentido, unos elementos doctrinales completan a otros y cada filósofo, atendiendo a sus concretas circunstancias personales, hace uso de los que estrictamente necesita –o Diógenes Laercio refiere, respecto de cada uno de los personajes que ilustra, los elementos de que dispone o puede reconocer necesarios– para definir su experiencia concreta, siendo todos estos elementos, en conjunto, explicados en la práctica escolar de la filosofía como una común filosofía de vida.

Si atendemos a los principios destacados por Diógenes Laercio en su consideración de los filósofos, los cínicos forman una comunidad o escuela de pensamiento filosófico. Sin embargo, su esquema de relaciones no es, ni mucho menos, el de una transmisión de contenidos teóricos prefijados, sino que viene dado por la participación de unas condiciones y modos de vida similares que los van acordando, a partir de sus propias experiencias vitales, con unas características formas de pensamiento,⁶⁶⁷ esto es, con un compromiso filosófico específico, pero de manera mucho más espontánea de lo que podríamos esperar de una estructura institucionalizada de transmisión de contenidos lógica o analíticamente establecidos. Así pues, la unidad de la doctrina se deriva de la comunidad de vida que, constituida en torno a un mismo objetivo y modelo existencial, incluye distintas expresiones del pensamiento como confluyentes y partícipes de un determinado resultado ético de la filosofía, en tanto que práctica, en último término, personal. Cualquiera de los elementos doctrinales atribuidos a cada uno de los filósofos cínicos pueden ser establecidos, por tanto, como componentes del pensamiento cínico, ya que todos ellos contribuyen o se explican en un mismo y común estilo de vida.

En esto conviene recalcar que los cínicos pueden ser considerados escuela, además, puesto que su modo de vida no es el de una vida cualquiera, sino el de una vida

⁶⁶⁷ «A uno que le reprochaba su exilio (s.c. a Diógenes), le respondió: “Pero por su causa, desgraciado, me dediqué a la filosofía”», D.L. VI 49.

filosófica. Su compromiso con la vida lo es con la razón⁶⁶⁸ y, por tanto, su objetivo, el de una vida lograda; sus elecciones se toman conforme a una constitución integral de la persona y unos principios éticos que las sustentan, siendo su experiencia filosófica, en cualquier caso, fundamentalmente vital o experiencial. Los cínicos no son unos simples desharrapados, o mendigos o esclavos, pues no llevan un modo de vida como el de cualquiera, sino que les asiste la enjundia del pensamiento en sus acciones, siendo su pensamiento una filosofía para la acción y no sólo para el pensamiento.

De este modo es como también Diógenes sigue mostrándose como la figura principal del cinismo, aun cuando pueda recurrirse a Antístenes, en tanto que fundador o antecedente inmediato, para definir el contenido doctrinal de su escuela. Y Antístenes y Diógenes pueden seguir siendo considerados los dos extremos del segmento en el que se comprende el cinismo, al ser en último término similares y confluyentes en una determinada práctica de vida filosófica en la que se revelan, entre otros aspectos, una cierta tendencia hacia el antiintelectualismo, el principio de libertad, la defensa de la independencia personal, la autonomía de la propia razón frente a la costumbre, la capacidad de crítica y la denuncia de la injusticia, la apreciación del esfuerzo, la sencillez y la frugalidad, la fortaleza física y mental, etc.⁶⁶⁹

Por lo demás, hay también razones etimológicas que refuerzan esta comprensión del sentido de la escuela filosófica como radicado en la naturaleza del carácter del filósofo y del perfil genérico que de ello se deriva. En efecto, el uso que hace Diógenes Laercio del término *αἵρεσις*, del que aquí tratamos, se diferencia de otros términos que hoy en día podríamos traducir de forma general por «escuela», como *σχολή* o incluso *διατριβή*. Estos términos aparecen también en la obra de Diógenes Laercio en un sentido moderno de “escuela”, identificados, si no como la institución y el lugar de enseñanza, al menos sí como el conjunto de seguidores de un maestro o el tipo de lecciones que se transmiten de unos maestros a sus discípulos con un perfil filosófico

⁶⁶⁸ Cf. D.L. V 38.

⁶⁶⁹ Cf. Gugliermi 2006, 218.

determinado.⁶⁷⁰ Sin embargo, el uso del término αἵρεσις en este sentido⁶⁷¹ suele estar claramente distinguido por Diógenes Laercio.⁶⁷²

Algunos traductores han optado por traducir el término αἵρεσις por ‘secta’.⁶⁷³ Sin embargo, la formación de la palabra αἵρεσις proviene en último término del verbo αἰρέω, “coger”, “tomar para sí”, y, de este modo, su sentido pleno es el de “escogimiento” y, si se quiere, “elección”.⁶⁷⁴ Se puede decir, por tanto, que hay distintas “escuelas” de filosofía en la medida en que hay distintas opciones de vida filosófica, cada una acorde con un carácter personal específico, opción que concuerda a la perfección con el concepto de αἵρεσις que defiende Diógenes Laercio frente a, por ejemplo, otros autores como Hipoboto.⁶⁷⁵ De este modo, la escuela a la que se pertenece es, en definitiva, la opción filosófica por la que el individuo se decanta y escoge, determinando una línea de sucesión en la relación que establece con su maestro.

Sin embargo, también se puede defender que hay al menos dos niveles de comprensión de la noción de “escuela” en Diógenes Laercio por la que se establecen también estilos de sucesión distintos:

⁶⁷⁰ Vid., para σχολή, IV 1; 3; 14; 16; 21; 24; 32; 37; 60; 61; 62; 63; V 2; 4; 5; 36; 38; 58; 68; VI 24; 40; VII 28; 37; 41; 174; 182; 185; X 6; 14; 15; 26; y para διατριβή, D.L. II 109; IV 30; 42; 63; V 37, 62; VI 24.

⁶⁷¹ Vid. sobre todo D.L. I 18-21; II 47; 105; 109; III 41; IV 23; 67; VI 103-104; VII 38; y también I 60; II 65; 87; 88; 92; VII 30; IX 71; 74; X 2. Y en el sentido estricto de elección vid. II 95; VII 105; 113; X 30; y también VII 191; X 27; 34; 128; 129; 132; 136.

⁶⁷² Vid. en especial D.L. I 18- 21; VI 103-104; IX 71; 74.

⁶⁷³ Un caso conocido es el de García Gual, tanto en su traducción de *Diógenes Laercio: Vidas de los filósofos ilustres de Diógenes Laercio* (2008), como en su precedente *La secta del perro* (1998). Para Glucker (1978, 166), sin embargo, «‘sect’ is nearer the standard Latin translation of this term; but its modern English connotations may hinder our understanding of the meaning of αἵρεσις rather than advance it».

⁶⁷⁴ Cf. Glucker 1978, 168 n. 18. El trabajo de Glucker (1978, 159-192) expone con gran claridad las diferencias de uso y sentidos de los términos αἵρεσις, σχολή y διατριβή en la literatura filosófica perifilosófica en época helenística y alejandrina.

⁶⁷⁵ Cf. Gigante 1986, 49-50; Goulet-Cazé 1993.

I. En primer lugar, en la forma más originaria de la αἴρεσις filosófica, se establece un tipo de relación filosófica por la que es el discípulo quien elige a su maestro como modelo de autoridad, pues lo considera digno de admiración y de ser seguido para aprender de su ejemplo en su característico estilo de vida. Esta elección del modelo a seguir es tan libre y personal que en ocasiones se hace incluso al margen del interés o la voluntad del propio maestro, quien se mantiene ajeno a dicha elección, si no en contra.⁶⁷⁶ La persona que ejerce de modelo, por tanto, no pretende ser maestro, sino que es reconocido como tal. Así pues, en general, no es el maestro quien reconoce al discípulo, sino el discípulo el que, en su decisión de seguirlo, le otorga la autoridad y el reconocimiento que hacen de él, desde ese momento, su maestro. Posteriormente, el digno sucesor del maestro es elegido también en reconocimiento de su autoridad por otros que deciden hacerse discípulos suyos. El sucesor de la escuela, por tanto, lo es también, en general, sin pretenderlo, pues también es reconocido de un modo espontáneo y natural y, de hecho, su autoridad como maestro se establece más claramente en el análisis de la influencia de su ejemplo tras el repaso de la historia de la escuela. Esto, por supuesto, sucede en experiencias escolares apenas institucionalizadas, como es el caso de la filosofía cínica, pero también, entre otras, en las corrientes escépticas, en el epicureísmo y, en general, en las escuelas socráticas.⁶⁷⁷ Efectivamente, la escuela, en este caso, es pura αἴρεσις, y no existe el interés

⁶⁷⁶ Como caso paradigmático, el de Diógenes el Cínico en su elección de Antístenes como maestro: «Llegado a Atenas, se puso en contacto con Antístenes. Aunque éste le había rechazado porque no aceptaba a nadie, le obligó a aceptarlo con su insistencia. Y una vez que le levantó el bastón, ofreciéndole Diógenes la cabeza, le dijo: “Golpea, pues no encontrarás una madera tan dura con la que me rechaces mientras se vea que tienes algo que decir”. Desde ese momento fue su oyente y, como era un exiliado, se entregó a la vida sencilla», D.L. VI 21.

⁶⁷⁷ Fácilmente se recordará, de forma parecida a como se representa a Antístenes en la anécdota que hemos ofrecido en la nota anterior, que, según Platón (*Ap.* 33a-c), ya de entrada Sócrates se negaba a que se le reconociera como maestro de nadie.

específico de preservar su identidad en una tradición, como tampoco promover o ampliar el alcance o la influencia del “partido” filosófico. En esta *αἵρεσις* no hay nadie distinto de cada individuo con el poder de determinar el grado de adhesión o, en su caso, exclusión de nadie que quiera reconocerse como miembro; simplemente, los actos de cada cual, su ejemplo y su modo de vida, determinarán en última instancia si hace honor al sentido de la escuela.

Los procesos de enseñanza se desarrollan en estas escuelas por la vía del aprendizaje y la experiencia personal del seguidor, en el mismo ensayo filosófico de su propia vida, con un referente de autoridad preestablecido que sirve de modelo: el maestro. La confluencia de los distintos participantes de la *αἵρεσις* en una misma escuela responde precisamente a la elección de modelos de vida similares, al tiempo que los discípulos se completan y complementan unos a otros, haciendo, en este proceso de intercambio y mutuos reconocimientos, que surjan nuevos modelos de especial influencia y, por tanto, figuras de autoridad destacada por las que se reconoce una identidad de la escuela. En este contexto, se podrían considerar las condiciones para entender la aparición de una escuela-*αἵρεσις* filosófica de forma similar a algunas por las que se determina hoy en día –en literatura, por ejemplo– que existe una ‘generación’: en el sentido de una sensibilidad compartida en la conformación de una actitud y unas formas similares de expresión y reacción ante situaciones y realidades sociohistóricas semejantes.⁶⁷⁸

- II. En el segundo tipo de escuela, la figura del maestro y las relaciones entre los integrantes se encuentran más formalizadas. En este caso, el maestro adopta la función de director de la escuela, al haberla generalmente fundado con la voluntad de extender su propia doctrina en una estructura de transmisión que preserve su espíritu y su legado. Esto es así hasta el punto de que la escuela puede llegar a conocerse como “la escuela de” su fundador. El maestro, entonces,

⁶⁷⁸ Vid. Gambarte 1996.

ostenta, por así decir, buena parte del poder de decisión en una estructura de relación que él mismo ha instituido. En tanto que director, puede reservarse, por ejemplo, la facultad de fijar los criterios de admisión, controlando los flujos de aceptación y, si fuera necesario, de exclusión de los miembros, en la evaluación del adecuado cumplimiento de sus alumnos. La sucesión se establece, asimismo, como una concesión del poder del maestro que ofrece en herencia a algún discípulo destacado, cuando él ya no puede hacerse cargo de la dirección de la escuela. De este modo, los alumnos pueden llegar a disputarse el reconocimiento e incluso el cariño de aquél. Por lo general, el maestro elige, pues, tanto al discípulo como a su sucesor al frente de la escuela y el poder del maestro puede ser acatado o no por el discípulo en la misma medida en que tiene libertad para dejar de pertenecer a la escuela.

En esta segunda noción de escuela, adquiere especial relevancia la identificación de la institución escolar con el lugar o la infraestructura que se constituye como centro de reunión y actividad del grupo, y, de hecho, en el trabajo interno de la escuela se impone una dinámica de unidad colectiva que se asienta las bases para el desarrollo de un currículum específico de contenidos escolares, prácticas rituales y protocolos de relación y actuación interna en los procesos de enseñanza.

No obstante, este tipo de organización parece que se corresponde mejor con las nociones de σχολή o διατριβή, tal y como se han ido adaptando, sobre todo en el caso de la evolución del sentido de σχολή, a una concepción de la escuela como organismo de educación formalizada.⁶⁷⁹ De hecho, los de σχολή y διατριβή son los términos que usa Diógenes Laercio para referirse sobre todo a la Academia platónica y al Liceo aristotélico (escuela peripatética), tal y como

⁶⁷⁹ Vid. Glucker 1978, sobre todo 160-165, donde establece que tanto uno como otro término, σχολή y διατριβή, son utilizados en las fuentes griegas para referir, en efecto, un tipo de organización formal de educación, si bien parece que σχολή suele referirse más específicamente a la "institución escolar" mientras que "διατριβή" puede adoptar también, más concretamente, el sentido de "clase" o "seminario".

demuestra la prolijidad con que se usan estos términos en los libros IV y V de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.

Para hacer valer la distinción de estos dos niveles de comprensión de la noción de “escuela” en Diógenes Laercio, hay que hacer notar aquí que, sin embargo, tanto la Academia como el Liceo son identificadas también como αἰρέσεις en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*,⁶⁸⁰ del mismo modo que el cinismo o el escepticismo. Sin embargo, Diógenes Laercio no se refiere, por ejemplo, al cinismo en el sentido “escolar” de los términos σχολή o διατριβή, de manera que parece razonable establecer que la noción de αἵρεσις en Diógenes Laercio se correlaciona con una conciencia más amplia de la actividad filosófica o, si se prefiere, σχολή y διατριβή se corresponden con un sentido más restrictivo de la actividad de la actividad escolar del que no participan todas las escuelas filosóficas. En efecto, si hacemos caso a la etimología del término, se entenderá que la filosofía de la Academia o del Liceo es también objeto de αἵρεσις por parte de quienes deciden iniciarse en su específica senda filosófica, con la única diferencia de que también se instituyen como σχολαί o διατριβαί en la organización de los procesos de enseñanza-aprendizaje, de forma institucionalizada. En cualquier caso, cabe recalcar que el término αἵρεσις, aun entendido legítimamente como escuela, no es equivalente al uso escolar de los términos σχολή o διατριβή.⁶⁸¹ Observa también Glucker que el sentido filosófico de αἵρεσις, tal y como se encuentra, por ejemplo, en los textos del historiador del siglo II a.C. Polibio, denota que, «a diferencia de σχολή o διατριβή, que, desde un inicio, designan alguna forma de actividad u ocupación, αἵρεσις es claramente abstracto. Se trata de una disposición del ánimo, una actitud, un carácter, una política, que uno tiene que revelar en las acciones o puede deducir de ellas»;⁶⁸² concepción que refuerza la comprensión de la filosofía en Diógenes Laercio como una

⁶⁸⁰ D.L. I 18.

⁶⁸¹ Cf. Glucker 1978, 166-167.

⁶⁸² Glucker 1978, 174; y para un estudio preciso del uso que se hace del término αἵρεσις entendido ya como escuela o grupo de personas familiarizadas con un mismo tipo de actitud filosófica, vid. *ibid.* 174-192.

cuestión precisamente de carácter y actitud filosóficas que afectan y transforman al conjunto integral de la persona.

En verdad, Diógenes Laercio no discute si el escepticismo o el cinismo constituyen instituciones formalmente fundadas, con un currículum de doctrinas prefijado y coherentemente estructurado para la enseñanza de su filosofía, pues está claro que no lo son.⁶⁸³ De hecho, es significativo destacar que, en el libro VI de Diógenes Laercio, el dedicado a los filósofos cínicos, las únicas veces en que se emplean en este sentido “escolar” los términos σχολή (sólo en dos ocasiones) y διατριβή (sólo en una) es en el contexto de alguna crítica de Diógenes el Cínico a escuelas contrarias, en especial la de Platón. Así, podemos remarcar el momento en que se dice que Diógenes «A la escuela de Euclides la llamaba “bilis”; a la escuela de Platón, “pérdida de tiempo”». ⁶⁸⁴

Lo que advierte, sin embargo, Diógenes Laercio es que tanto el escepticismo como, sobre todo, el cinismo deben ser reconocidos como efectivas αἰρέσεις con estatuto filosófico, esto es, como otras de las distintas alternativas, opciones o tendencias, cada una con su fuero específico, en las que se manifiesta el fenómeno de la filosofía, el cual consiste, nada más y nada menos, que en un ordenamiento de la propia vida en consonancia con los dictámenes del juicio y de la razón, de modo distinto a cómo se configura una forma de vida cualquiera conducida por la herencia, la costumbre, el desorden o la irreflexión. De este modo, también *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* se revela propiamente no como una historia de las escuelas de filosofía entendidas como instituciones formalmente constituidas (aun cuando estas tengan lugar en la obra de Diógenes Laercio en tanto que representan unas correspondientes αἰρέσεις filosóficas), sino como una exposición, de nuevo, de los distintos modos en que se puede escoger o asumir una vida filosófica y, con esto, también de las distintas formas efectivas de la filosofía en la antigua Grecia.

⁶⁸³ D.L. I 20.

⁶⁸⁴ D.L. VI 24. Cf. D.L. VI 40. Hay aquí dos juegos de palabras intraducibles entre, por un lado, σχολή, «escuela», y χολή, «bilis», y, por otro lado, entre διατριβή, «escuela», y κατατριβή, «pérdida de tiempo».

5.2. Comentario final a la tesis de Gugliermi

En su trabajo de tesis, Gugliermi muestra de manera convincente lo dudoso de la base histórica del principio de Sucesiones, *διαδοχαί*, que sirve a Diógenes Laercio para establecer una relación natural de contacto entre los filósofos cínicos, comenzando con Antístenes. Lo acertado de sus análisis, no obstante, no añade nada nuevo a la interpretación de este género literario de la Antigüedad, frente al cual los especialistas tienen claro que el sentido de muchas de estas relaciones personales entre filósofos ha de ser interpretado en realidad como afinidad o influencias de pensamiento, muestras de admiración o incluso el resultado de una simple comparación de modelos personales.⁶⁸⁵

A su vez, aun cuando Gugliermi señala algunas diferencias significativas que separan el estilo filosófico de Antístenes del de su supuesto y directo sucesor, Diógenes el Cínico, la investigadora francesa sigue desatendiendo por completo la concepción propia y el sentido de la defensa específica que hace Diógenes Laercio del concepto de *αἰρέσις*, así como el debate que el mismo autor abre en torno a la comprensión de este concepto. Por supuesto, tampoco distingue entonces Gugliermi los términos *αἴρεσις*, *σχολή* y *διατριβή*, que en la lengua griega sirven para referir los modos diversos en que podemos comprender también hoy en día la existencia de una “escuela” de pensamiento, términos, por cierto, que se encuentran bien distinguidos en el uso que se hace de ellos en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.

La principal limitación del estudio de Gugliermi y de su crítica a la consideración del cinismo como una escuela filosófica es, en definitiva, evidente, a la par que común a otros analistas modernos.⁶⁸⁶ Consiste en pretender establecer las conexiones entre los filósofos sobre la base de una unidad solamente de las referencias que pueden ser consideradas puramente doctrinales, como si de una simple coincidencia de postulados meramente teóricos se tratara. Este es un método de análisis que parte de la imposición

⁶⁸⁵ Vid. p. ej. Fairweather 1974, 263; Giannattasio 1989, 15; Grau 2009, 39-41; 164-169; 232-233. Vid. supra § II 5.

⁶⁸⁶ Y puede que también antiguos si consideramos el caso de Hipoboto.

de estructuras de interpretación de una modernidad arriesgada o demasiado académica para la aproximación, en este caso, a *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, pues escoge los contenidos más abstractos del pensamiento para juzgar el sentido de la αἰρέσις filosófica. Esta perspectiva academicista, sin embargo, no se encuentra identificada por Diógenes Laercio como la más adecuada para comprender el sentido esencial de la filosofía griega tal y como se expresa en su obra, quien entiende el sentido de la αἰρέσις, según es, de hecho, el sentido originario de la construcción etimológica del término, como “elección” y, en concreto, de elección vital.⁶⁸⁷ De este modo, incluso el principio de las Sucesiones, διαδοχαί, puede entenderse, en concordancia con las características del género biográfico en la Antigüedad, como una representación alegórica y diacrónica de la elección que hacen los filósofos en el reconocimiento de sus maestros e influencias para la conformación de su propio pensamiento. Y también en esto se revela Diógenes Laercio como un característico precursor de la Historia de la Filosofía en el trabajo de correlación y sistematización, rudimentario o no, que lleva a cabo de las distintas expresiones del pensamiento filosófico griego.

Por lo demás, Diógenes Laercio recoge de este modo una tradición filosófica ajena en gran medida a la creciente academización del quehacer filosófico que hoy en día reconocemos en universidades y otros centros de investigación y que, guardando las distancias, se hallaba también presente en su propia época, razón por la que cabe interpretar que en su obra subyace un intento de reivindicación de lo que podía considerar una auténtica, antigua y originaria concepción de la filosofía, a la manera de

⁶⁸⁷ Como diría Hadot (1998², 216-217), con cita de Epicteto (III 21, 4-6) incluida: «Car l'éthique comporte ell-même un discours théorique, qui expose les principes de l'éthique, et les applications pratiques, qui sont ce que nous avons appelé les exercices spirituels. Le discours théorique de l'éthique ne se contente pas d'ailleurs de formuler des préceptes, des règles de vie (...). Comme le dit Épictète : " Le charpentier en vient pas vous dire : 'Écoutez-moi argumenter sur l'art des charpentes', mais il fait son contrat pour une maison et il la construit [...] Fais de même toi aussi. Mange comme un homme, bois comme un homme (...) "».

compromiso íntegro, que implica a la persona en su conjunto como entidad existencial y que se manifiesta y corresponde con una característica forma de vida.

Un inesperado reconocimiento de algunas de estas apreciaciones lo podemos encontrar, sin embargo, en unas pocas páginas al final del trabajo de Gugliermi.⁶⁸⁸ Esta última lectura alternativa que ofrece Gugliermi de Diógenes Laercio es distinta a la que ha defendido hasta ese momento y, de hecho, no tiene conexión con el grueso de su trabajo precedente. La lucidez que demuestra la investigadora francesa en estas últimas intuiciones no llega a compensar, no obstante, el descrédito que se afana en generar a lo largo de su tesis en torno a la figura de Diógenes Laercio y la exposición de la filosofía cínica en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.

6. Filosofía y discurso filosófico en el Libro VII de Diógenes Laercio

El Libro VII de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* se caracteriza por ser el más extenso de la obra e introducir los contenidos y el lenguaje más técnicos desde un punto de vista doctrinal y doxográfico. Entre VII 38 y 160, Diógenes Laercio hace un amplio repaso de la doxografía común a los estoicos antiguos, y en especial de Zenón de Citio. De hecho, dada la riqueza de provisión y estructura de los contenidos de este libro, algunos estudiosos han argumentado que Diógenes Laercio debía estar influido por la filosofía estoica en su retrato de los filósofos griegos por la filosofía estoica.⁶⁸⁹

⁶⁸⁸ Cf. Gugliermi 2006, 220-225. Vid. § II 5.2.

⁶⁸⁹ Otra posible razón para defender un argumento de este estilo es el interés que muestra en ligar en sucesión a los estoicos con Sócrates, a través de Antístenes y los cínicos, en lo que se puede interpretar como un esfuerzo por representar el pensamiento estoico como una culminación del socratismo. Cf. Mansfeld 1986, 295-351; Alesse 2000. También conviene recordar que buena parte del libro VII de Diógenes Laercio ha llegado a estar bajo sospecha de ser un extracto directo de otra fuente, quizás Diocles de Magnesia. Vid. p. ej. D.L. VII 48ss. Cf. Mejer 1978, 7; Gigante 1986, 78-79. Sin embargo, las distintas hipótesis propuestas han sido

La exposición general de las doctrinas estoicas en este apartado se introduce de la siguiente forma:

«Me ha parecido que hay que hablar de las doctrinas de todos los estoicos en general en la vida de Zenón, porque él es el fundador de la escuela. En efecto, hay muchos libros suyos, que ya han sido mencionados antes, en los que se expresó como ninguno de los estoicos. Sus doctrinas, en general, son éstas. Se dirán las principales, como también hemos acostumbrado a hacer con los demás»⁶⁹⁰

En los párrafos que siguen a esta introducción, Diógenes Laercio se dispone a hacer una síntesis pormenorizada de cuestiones doctrinales del pensamiento estoico de diversa naturaleza, si bien todas desde una perspectiva claramente teórica del discurso filosófico. En primer lugar, Diógenes Laercio expone la división que hacen los estoicos de su teoría filosófica en tres partes: la Física, la Ética y la Lógica⁶⁹¹ (al modo en que, por cierto, él mismo había defendido esta división en el proemio de su obra)⁶⁹². A continuación, son muy llamativas las comparaciones que ofrece por las que se ilustra la comprensión de cada una de estas partes en el conjunto del discurso filosófico según el pensamiento estoico:

«Comparan la filosofía con un animal, asemejando la lógica a huesos y tendones, la ética a las partes más carnosas y la física al alma. O en otro sentido, con un huevo: la lógica es la parte externa, la ética la que está a continuación de ésta, y la física la más interna. O con un campo con toda clase de frutos, cuyo cercado circundante es la lógica, el fruto, la ética, y la tierra o los árboles, la física. O con una ciudad bien fortificada y gobernada según la razón»⁶⁹³

generalmente refutadas. Para un repaso histórico de la *Quellenforschung* en Diógenes Laercio, vid. Desbordes 1990; Grau 2009, 96ss.

⁶⁹⁰ D.L. VII 38.

⁶⁹¹ D.L. VII 39-40.

⁶⁹² D.L. I 18.

⁶⁹³ D.L. VII 40. Cf. S.E. *Adv. math.* VII, 17-19.

Estas imágenes ilustran de forma sencilla las particularidades y funciones de cada una de las partes del discurso filosófico, pero también dan buena cuenta de la interdependencia orgánica que existe entre ellas en el pensamiento estoico más tradicional. En efecto, según lo indica el propio Diógenes Laercio: «ninguna parte está separada de la otra, según dicen algunos de ellos, sino que están combinadas. También su exposición la hacen mixta», esto, sin embargo, «según dicen algunos de ellos».⁶⁹⁴ A partir de aquí, Diógenes Laercio enumera distintas posiciones entre los estoicos en cuanto a la prioridad que hay que concederle a cada una de las partes de la filosofía:

«Otros, en cambio, colocan primero la lógica, en segundo lugar la física, y en tercero, la ética; entre ellos está Zenón, en su *Sobre la razón*, Crisipo, Arquedemo y Éudromo. Ahora bien, Diógenes de Ptolemaide comienza por la ética, mientras que Apolodoro considera la ética en segundo lugar, y Panecio y Posidonio comienzan por la física, según afirma Fancias, el discípulo de Posidonio, en el libro I de sus *Lecciones sobre Posidonio*»⁶⁹⁵

Después de esto, a partir del párrafo 42 la exposición de Diógenes Laercio se convierte en un recorrido a través de un largo período de definiciones teóricas sobre un gran número de conceptos. Se abordan, en primer lugar, los correspondientes al apartado lógico-dialéctico del discurso filosófico;⁶⁹⁶ luego, al ético⁶⁹⁷ y, finalmente, al físico.⁶⁹⁸ Al comienzo de cada uno de estos apartados de la exposición, Diógenes Laercio proporciona, además, una enunciación de distintas opciones de subdivisión en cada una de estas tres secciones principales (o “partes”, τόπους, o incluso “especies”, εἶδη, o “géneros”, γένη, según sea la denominación que les conceden

⁶⁹⁴ D.L. VII 40.

⁶⁹⁵ D.L. VII 40-41.

⁶⁹⁶ D.L. VII 41-83.

⁶⁹⁷ D.L. VII 84-131.

⁶⁹⁸ D.L. VII 132-160

distintos autores estoicos)⁶⁹⁹ del discurso de la filosofía estoica. En todo esto cabe hacer notar, no obstante, que la filosofía en sí constituye un todo orgánico en el que cada una de estas divisiones analíticas del discurso tiene su función específica sólo dentro del conjunto en el pensamiento estoico.⁷⁰⁰

El nivel técnico y el estilo adusto de las explicaciones de Diógenes Laercio en todo este recorrido, en el que engarza una larga cadena de descripciones teóricas y clasificaciones de conceptos a través de más de 120 párrafos, podría hacer dudar de la tesis que venimos defendiendo acerca de la prioridad del elemento práctico y vital como centro de una comprensión fundamental de la filosofía en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, al menos en este Libro VII. Sin embargo, ya al inicio de la extensa relación de contenidos doctrinales del pensamiento estoico introduce Diógenes Laercio una reflexión del también estoico Zenón de Tarso de gran interés para nuestra investigación. En primer lugar, en el momento en que se discuten cuáles sean las partes del discurso filosófico, se observa la siguiente posibilidad alternativa a la original tripartición: «Cleantes, por su parte, habla de seis partes: dialéctica, retórica, ética, política, física y teología». A lo que inmediatamente apunta Diógenes Laercio: «Pero otros afirman que éstas no son partes del discurso, sino de la filosofía misma, como Zenón de Tarso».⁷⁰¹

En efecto, parece que Diógenes Laercio apunta con ello a una reconocida dicotomía dentro del propio pensamiento estoico, que distingue entre “discurso filosófico” y “filosofía” propiamente dicha, esto es, la práctica efectiva de la filosofía. La incidencia en esta distinción tal y como se representa en el pensamiento estoico tampoco es algo nuevo en los estudios modernos de Historia de la Filosofía para la comprensión de la filosofía antigua en su conjunto. Hadot ha sido quien, en las últimas décadas, ha insistido especialmente en hacer esta diferenciación de origen estoico para apuntalar su defensa del valor práctico de la filosofía –en origen– como «ejercicio espiritual»: «Los historiadores de la filosofía no suelen prestar demasiada

⁶⁹⁹ D.L. VII 39.

⁷⁰⁰ D.L. VII 40.

⁷⁰¹ D.L. VII 41.

atención al hecho de que la filosofía antigua supone antes que nada una manera de vivir. Consideran que la única filosofía posible es el discurso filosófico». ⁷⁰² Recientemente, Grau ha advertido de forma oportuna el potencial de aplicación que brinda la Biografía griega (pero, a nuestro parecer, sobre todo la obra de Diógenes Laercio) para procurar la justificación necesaria a las propuestas interpretativas de Hadot. Así pues, podemos concordar de forma general con la opinión de Grau de que «precisamente Diógenes Laercio puede cubrir muchas de las lagunas de las que se resiente Hadot, porque la visión de la práctica filosófica que en él se manifiesta es la que tenían los griegos antiguos, en muchos casos “desde fuera” de las escuelas. La filosofía busca proveer sobre todo de un modelo de vida, una idea que aparece en numerosas ocasiones». ⁷⁰³

Esta distinción que se hace entre “filosofía” y “discurso filosófico”, tal y como puede rastrearse también en la exposición del Libro VII de Diógenes Laercio, nos obliga a retomar el pasaje en el que Diógenes Laercio recoge las posturas de los estoicos respecto a la prioridad de cada una de las partes de la filosofía, para procurar una mejor comprensión del asunto. Este pasaje, de hecho, ha sido tenido en cuenta ya por Hadot, ⁷⁰⁴ quien asumía sin ningún inconveniente las conclusiones que alcanzamos en el

⁷⁰² Hadot 2006, 241. Cf. p. ej. *ibid.* 238-241; 246; 308-309. «Il existe dans l'Antiquité toute une tradition philosophique que l'on trouve chez Platon, Aristote, Polémon, Épicure, Zénon, Épictète, Plotin, et qui refuse d'identifier la philosophie au discours philosophique. Sans doute, il est bien évident qu'il ne peut y avoir de philosophie sans un discours intérieur et extérieur du philosophe. Mais tous ces philosophes dont j'ai parlé se considèrent philosophes, non pas parce qu'ils développent un discours philosophique, mais parce qu'ils vivent philosophiquement», Hadot 1998², 228.

⁷⁰³ Grau 2009, 171. Grau, en efecto, parece hacer suyas las tesis de Hadot en este punto de su trabajo, cf. *ibid.* 170-171. Razón por la cual es aún más sorprendente el retraimiento que demuestra en otras ocasiones en torno al valor de los testimonios de la Biografía griega y, en especial, del potencial filosófico de Diógenes Laercio, cf. p. ej. *ibid.* 76-77; 508; 537.

⁷⁰⁴ Hadot 1998, 125-158.

subsiguiente análisis. Conviene, por tanto, que en primer lugar reproduzcamos íntegramente el pasaje, para proceder posteriormente a comentarlo:

«Y ninguna parte está separada de la otra otra, según dicen algunos de ellos, sino que están combinadas. También su exposición la hacen mixta. Otros, en cambio, colocan primero la lógica, en segundo lugar la física, y en tercero, la ética; entre ellos está Zenón, en su *Sobre la razón*, Crisipo, Arquedemo y Éudromo. Ahora bien, Diógenes de Ptolemaide comienza por la ética, mientras que Apolodoro considera la ética en segundo lugar, y Panecio y Posidonio comienzan por la física, según afirma Faniás, el discípulo de Posidonio, en el libro I de sus *Lecciones sobre Posidonio*. Cleantes, por su parte, habla de seis partes: dialéctica, retórica, ética, política, física y teología. Pero otros afirman que éstas no son partes del discurso, sino de la filosofía misma, como Zenón de Tarso»

Καὶ οὐθὲν μέρος τοῦ ἐτέρου ἀποκεκρίσθαι, καθά τινες αὐτῶν φασιν, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτά. καὶ τὴν παράδοσιν μίκτην ἐποίουν. ἄλλοι δὲ πρῶτον μὲν τὸ λόγικον τάττουσι, δεύτερον δὲ τὸ φυσικόν, καὶ τρίτον τὸ ἠθικόν· ὧν ἔστι Ζήνων ἐν τῷ Περὶ λόγου καὶ Χρῦσιππος καὶ Ἀρχέδημος καὶ Εὐδρόμος.

Ὁ μὲν γὰρ Πτολεμαεὺς Διογένης ἀπὸ τῶν ἠθικῶν ἄρχεται, ὁ δ' Ἀπολλόδωρος δεύτερα τὰ ἠθικά, Παναίτιος δὲ καὶ Ποσειδώνιος ἀπὸ τῶν φυσικῶν ἄρχονται, καθά φησι Φαινίας ὁ Ποσειδωνίου γνώριμος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Ποσειδωνείων σχολῶν. ὁ δὲ Κλεάνθης ἐξ ἑξ ἑξ μέρη φησί, διαλεκτικόν, ῥητορικόν, ἠθικόν, πολιτικόν, φυσικόν, θεολογικόν. ἄλλοι δ' οὐ τοῦ λόγου ταῦτα μέρη φασίν, ἀλλ' αὐτῆς τῆς φιλοσοφίας, ὡς Ζήνων ὁ Ταρσεύς.⁷⁰⁵

Para distinguir adecuadamente las nociones de “filosofía” y “discurso filosófico” en este pasaje es oportuno dividir el texto en al menos tres partes:

- a) El primer segmento incluiría desde el inicio del pasaje hasta el punto que hay justo antes del ἄλλοι, es decir: «ninguna parte está separada de la otra, según dicen algunos de ellos, sino que están combinadas. También su exposición la hacen mixta». Esta afirmación contiene la que opinamos es la clave principal

⁷⁰⁵ D.L. VII 40-41.

para comprender todo el texto. En especial hay que remarcar la última frase, relativa a la enseñanza de las partes de la filosofía, «su exposición la hacen mixta». Esto es clave porque, a partir de aquí, el texto que sigue puede interpretarse como un aporte de distintas opiniones estoicas en torno al orden que se debe seguir en la introducción escolar a la filosofía, es decir, del programa didáctico por el que se puede iniciar a los interesados en el discurso filosófico o de las opciones por unas determinadas «presentaciones “pedagógicas” del sistema estoico de las partes de la filosofía»⁷⁰⁶ que propone cada autor. Así, mientras «según algunos», *καθὰ τινες*, se deben enseñar las distintas partes de la filosofía en conjunción, «otros», *ἄλλοι*, proponen comenzar y continuar la enseñanza siguiendo un orden determinado y consecutivo de las partes.

- b) Estas distintas posturas frente al curriculum de enseñanza del discurso filosófico estoico es lo que se expone en la segunda parte del texto, que va de *ἄλλοι* hasta la referencia al *De las escuelas de Posidonio*, *τῶν Ποσειδωνείων σχολῶν*, de Faniás. Este último título nos hace pensar que, efectivamente, todo el texto puede referirse a una cuestión de interpretación “escolar” de la enseñanza del discurso filosófico. A su vez, entre los varios órdenes de formación propuestos por distintos representantes de la escuela estoica, encontramos otra referencia al libro de Zenón *Del discurso*, *Περὶ λόγου*, que, así traducido, podría acabar de apoyar el sentido de una referencia principal del pasaje no tanto a la filosofía propiamente dicha como al discurso filosófico.
- c) Finalmente, la última parte del texto aporta la referencia definitiva a la distinción estoica entre la “filosofía” y “el discurso filosófico” que ya hemos comentado anteriormente.

Así pues, podemos concluir que la discusión estoica acerca de la prioridad de cada una de las partes de la filosofía, tal y como se refiere en este pasaje de Diógenes Laercio, tiene que ver con un debate en torno a los curricula de enseñanza o

⁷⁰⁶ Hadot 1998, 135.

exposiciones pedagógicas de la filosofía y, por tanto, está en relación directa con el discurso filosófico, en una exposición de sentido analítico y programático, antes bien que constituir una discusión acerca de la filosofía misma.⁷⁰⁷ Para Hadot, estas divisiones analíticas y pedagógicas del discurso filosófico no ponen en cuestión la cohesión orgánica fundamental que tiene la filosofía en el pensamiento estoico, ni siquiera en cuanto a los mismos métodos de enseñanza y, por tanto, del discurso, sino que en todo momento convienen con una idea de unidad de la filosofía en concordancia con la unidad e inseparabilidad de la realidad.⁷⁰⁸ Así, se esfuerzan también los estoicos en que la enseñanza de la filosofía sea integral, incluso en el método de enseñanza de cada etapa, poniendo en contacto constante las tres disciplinas de la Lógica, la Física y la Ética,⁷⁰⁹ con tal de corresponder a esta unidad orgánica de la filosofía⁷¹⁰ y promover un camino interior de transformación filosófica en el individuo.⁷¹¹ Razón de más, por tanto, por la que no debe restarse fuerza, en el conjunto de la filosofía estoica, a la idea de un objetivo común y primordial, que puede identificarse, de forma general, con “la buena vida”, la vida, en este caso, del filósofo –o el ideal de sabio– estoico.

⁷⁰⁷ Un testimonio paralelo muy semejante al pasaje de Diógenes Laercio y que refuerza esta precisa línea de interpretación, se encuentra en S.E. *Adv. math.* VII, 17-19 (vid. Hadot 1998, 143). Vid. también Plu. *de Stoic. repugn.* 1035 a.

⁷⁰⁸ Vid. Hadot 1998, 135-137.

⁷⁰⁹ Vid., en este caso, I. Hadot 1969, 52-56. Cf. Hadot 1998, 144-145.

⁷¹⁰ Hadot 1998, 150.

⁷¹¹ Hadot 1998, 151. Según Hadot (1998², 211), «on peut dire que, dans leurs principes, dans leurs choix fondamentaux, toutes les écoles philosophiques de l'Antiquité ont refusé de considérer l'activité philosophique comme purement intellectuelle, comme purement théorique et formelle ; ils la considéraient comme un choix, qui engageait toute la vie et toute l'âme. (...) Le philosophe ne forme pas seulement alors à un savoir parler, à un savoir discuter, mais à un savoir vivre au sens le plus fort et le plus noble du terme. C'est à un art de vivre, à un mode de vie qu'il convie ses disciples. / Il s'ensuit que le discours du philosophe peut prendre la forme, non seulement d'un exercice destiné à développer l'intelligence du disciple, mais celle d'un exercice destiné à transformer sa vie».

6.1. El fin de la filosofía para los estoicos en Diógenes Laercio

La afirmación de que la filosofía busca proveer ante todo de un modelo de vida, es algo que, no obstante, no hay que dar aún por descontado en el Libro VII de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Según las razones que hemos aportado, parece acertado establecer que, en primer lugar, las explicaciones teóricas que ofrece Diógenes Laercio entre VII 38 y 160 corresponden a un largo *excursus* por el que expone no tanto el sentido mismo de la filosofía estoica como los postulados fundamentales de su teoría y, por tanto, su “discurso”, en los ámbitos y según la distinción analítica que se establece entre Lógica, Ética y Física. Esta larga descripción participa de una particularidad constitutiva de la filosofía estoica, tan dada a extenderse en la exposición de su propio *logos*.

Para Gigante la interacción «entre *bios* y filosofía asume un característico desarrollo en el VII libro (...) y el criterio excerptorio es practicado, al menos en un apartado de la doctrina estoica, en la dúplice forma general/particular, sumaria/específica. (...) La exposición de la doctrina, aunque es predominante, está, sin embargo, por siempre subordinada al *bios*». ⁷¹² En efecto, cabe esperar que los supuestos teóricos que se exponen entre VII 38 y 160 son relevantes para la consecución del objetivo de la filosofía tal y como se concibe específicamente en el pensamiento estoico. De forma parecida, también el Libro X anuncia Diógenes Laercio las Máximas Capitales y otros contenidos fundamentales de la teoría filosófica de Epicuro «de manera que tú (s.c. el lector: se supone que la dama φιλοπλάτων) puedas conocer al hombre en todas sus facetas y poder tener criterios para entenderlo». ⁷¹³

El objeto de la filosofía estoica, su configuración última y, en esto, también la razón de ser de sus discursos teóricos, es algo que podemos rastrear en los contenidos del mismo libro VII, en relación directa con la forma de vida de cada filósofo. No es necesario que nos detengamos mucho más en este punto, pues tampoco es el cometido

⁷¹² Gigante 1986, 77-78.

⁷¹³ D.L. X 29. Cf. D.L. X 128.

de nuestro trabajo hacer un repaso exhaustivo de la filosofía estoica en Diógenes Laercio,⁷¹⁴ pero sí es preciso señalar cuál es al menos el fin de la labor filosófica para los estoicos, tal y como se recoge en Diógenes Laercio. La cuestión de cuál sea «el fin», τέλος, aparece sin mayor aclaración como una constante en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. En efecto, no se establece, de entrada, si se trata del fin de la vida, de la filosofía o de ambas, pero seguimos definiendo que precisamente la filosofía, al menos tal y como se representa en Diógenes Laercio, tiene que ver con un ejercicio que implica a la totalidad de la vida del hombre. Si se prefiere, se puede considerar como el fin último sin más apelativos que un cierto sentido de consumación para el animal racional, λογικός.⁷¹⁵ En cualquier caso, ya Hope había señalado que, en Diógenes Laercio, «una de las concepciones más importantes en varios sistemas éticos era la del "fin"». ⁷¹⁶ En el caso de la escuela estoica, la formulación de este fin primordial puede variar dependiendo de cuál sea el filósofo, confirmando el conocimiento que tenemos del estoicismo como un fenómeno de pensamiento ecléctico, complejo y en constante revisión. Así pues,

«Zenón fue el primero que dijo en su *Sobre la naturaleza del hombre* que el fin es vivir en armonía con la naturaleza, lo que significa vivir conforme a la virtud, pues a ésta nos conduce la naturaleza. Del mismo parecer son también Cleantes en su *Sobre el placer*, Posidonio y Hecatón en sus libros *Sobre los fines*. Además, igual es vivir conforme a la virtud que vivir conforme a la experiencia de los acontecimientos naturales, como afirma Crisipo en el libro I de su *Sobre los fines*, pues nuestras naturalezas son partes de la del universo. Por eso es un fin vivir siguiendo la naturaleza, lo que significa vivir conforme a la naturaleza de uno mismo y conforme a la del universo, no haciendo nada de lo que acostumbra a prohibir la ley común, que es precisamente la recta razón que recorre todas las cosas y se identifica con Zeus, que es el director del gobierno de los seres. Y en esto

⁷¹⁴ Vid. Mansfeld 1986, donde se comienza con una perspectiva de análisis eminentemente historiográfico de la fiabilidad de muchas de las afirmaciones que atribuye Diógenes Laercio a los primeros filósofos estoicos.

⁷¹⁵ Vid. D.L. VII 86.

⁷¹⁶ Hope 1930, 189.

mismo consiste la virtud del hombre de espíritu dichoso y el buen curso de su vida, cuando todo se realiza conforme a la armonía entre el espíritu que hay en cada cual y la voluntad del gobernador del universo. Así, Diógenes afirma expresamente que el fin es actuar racionalmente en la elección de aquello que es conforme a la naturaleza; y Arquedemo, que es vivir cumpliendo todos los deberes.

»Crisipo, por su parte, entiende por naturaleza —siguiendo a la cual se debe vivir— la común y, en particular, la humana. Cleantes, en cambio, admite sólo la naturaleza común, que es la que se debe seguir, y ya no también la particular.

»Y también que la virtud es una disposición concordante <con ella>, y que es elegible por sí misma, no por algún temor, esperanza o alguna circunstancia externa; y que en ella se encuentra la dicha de espíritu, en tanto que el alma está hecha para la concordancia de la vida entera»⁷¹⁷

Por su parte, Aristón de Quíos, contado entre los estoicos pero con cierto afán de disidencia,⁷¹⁸

«afirmó que el fin era el vivir en la indiferencia ante lo que es intermedio entre la virtud y el vicio, sin admitir cualquier tipo de distinción entre esas cosas, y portándose de igual modo ante todas. Pues el sabio es semejante al buen actor que, tanto si representa el papel de Tersites como el de Agamenón, desempeña cada uno convenientemente»⁷¹⁹

Y Hérilo aún «que el fin era la ciencia, lo que consiste en vivir refiriéndolo siempre todo a una vida acompañada de ciencia y no extraviada por la ignorancia».⁷²⁰

⁷¹⁷ D.L. VII 87-89.

⁷¹⁸ Cf. D.L. VI 103. Vid. Apéndice 5.

⁷¹⁹ D.L. VII 160.

⁷²⁰ D.L. VII 165. Por lo demás, incluido también en este Libro VII, «Dionisio, el Tránsfuga, dijo que el fin era el placer», D.L. VII 166, pero no por nada se le llamaba el Tránsfuga, sino que: «Tras apartarse de Zenón se pasó a los cirenaicos, y entraba en los burdeles y se entregaba a otros placeres sin disimulo», D.L. VII 167. Esto se corresponde mejor con su afirmación acerca del fin, hasta el punto de que no parece adecuado tratarlo entre los estoicos.

Conviene observar que la variación entre las distintas formulaciones se debe, ante todo, a que en la respuesta acerca del «fin», τέλος, se introduce también en cierta indicación acerca de cuál sea el medio más adecuado para alcanzar dicho fin: razonando bien, cumpliendo todos los deberes, siendo indiferente, actuando correctamente en cualquier situación o conforme a la ciencia, etc. Estas variaciones puede que se establezcan en concordancia con el área de conocimiento que se considere fundamental para la consecución de este fin. Pero lo que, en cualquier caso, resta inamovible en estas enunciaciones es que el sentido de la formulación del fin es también, para los filósofos estoicos, el de una excelencia en la praxis, comprometida con una específica forma de vida que diferencia al que es filósofo del que no lo es. Al fin y al cabo, también Zenón, fundador de la escuela, se decidió a estudiar los autores antiguos con el objetivo de vivir de la mejor manera posible⁷²¹ y también parece que estimaba superior la práctica a la teoría.⁷²² De esta manera se entiende también que Diógenes Laercio siguiera incluyendo a la escuela estoica entre las escuelas «de la ética», τοῦ δὲ ἠθικοῦ, en el proemio de su obra.⁷²³

Así pues, si algo resta en firme tras el análisis que hemos hecho de los contenidos del Libro VII de Diógenes Laercio, es que también, en el caso de la filosofía estoica, a pesar de su clara tendencia a la construcción teórica, el objetivo último de toda especulación filosófica es la conformación de una práctica vital y personal por la que se identifican de nuevo vida y filosofía.

7. Conclusiones

Una vez que se desacredita la base historiográfica de las sucesiones,⁷²⁴ no queda en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* una simple dispersión de materiales dispuestos según la utilidad de la información de cada fragmento. Por el contrario, la naturaleza

⁷²¹ D.L. VII 2.

⁷²² Cf. D.L. VII 7-8; 10; 26; Grau 2009, 172.

⁷²³ D.L. I 18.

⁷²⁴ Cf. Goulet 1992, 170.

misma de los contenidos, la conjunción y el tratamiento que se le da a los pasajes y las explicaciones que aporta el propio Diógenes Laercio indican la existencia de otro sentido de la exposición en torno a una concepción amplia de la filosofía que se transmite a través de las representaciones laercianas de los filósofos. Las intuiciones más despiertas de Gugliermi en esta dirección se encuentran en unas pocas páginas en la parte final de su trabajo sobre *Diogène Laërce et le Cynisme*, justo antes de las conclusiones y en gran medida desconectadas de ellas. En este lugar Gugliermi ofrece sólo una escueta aunque importante indicación de una posible perspectiva de análisis y comprensión de la obra de Diógenes Laercio.⁷²⁵ En general, el trabajo de Gugliermi está orientado a desacreditar los contenidos y cualquier tipo de interés historiográfico de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* para la investigación filosófica, en concreto para la reconstrucción de la filosofía cínica, pero en su breve repaso de «La philosophie comme art de vivre»⁷²⁶ se observa de forma inesperada otra posible intención de Diógenes Laercio que otorga un nuevo sentido a su obra: una voluntad de rechazo hacia los contenidos y las fórmulas filosóficas de su época, en la que, bajo el influjo aún de la Segunda Sofística, se intensifica un proceso de academización del discurso filosófico incluso en el ámbito de la ética,⁷²⁷ unido a un aumento del clientelismo de los filósofos con respecto a las clases aristocráticas.⁷²⁸ Frente a esta tendencia de la época, que abunda en el discurso metafísico que desarrollarán principalmente las escuelas neoplatónicas y neopitagóricas, destaca la obra de Diógenes Laercio como una muestra y reivindicación de la antigua unión de vida y filosofía en una experiencia práctica de progreso personal hacia la virtud.⁷²⁹

Estas apreciaciones, que Gugliermi expresa casi a modo de apuntes apartados del tono general de su libro, constituyen el punto de partida para una investigación que se propone el análisis de Diógenes Laercio desde una perspectiva distinta, que no se

⁷²⁵ Vid. § II 5.2.

⁷²⁶ Gugliermi 2006, 220.

⁷²⁷ Gugliermi 2006, 221. Cf. § I 2.2.

⁷²⁸ Gugliermi 2006, 224 y 225.

⁷²⁹ Gugliermi 2006, 220-224.

instaure sobre la validez de su estructura de Sucesiones y su valor meramente historiográfico, sino que otorgue sentido a sus contenidos como obra no sólo *para* la Historia de la Filosofía sino también *de* Historia de la Filosofía. En este estudio se explican los fundamentos de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* en una línea de comprensión del sentido unitario de la obra, y se analiza no su valor *para* la historiografía (esto sigue siendo sobre todo tarea del historiógrafo y del filólogo) sino, propiamente, su valor filosófico, trabajo que corresponde al historiador de la filosofía, en tanto que analista en el ámbito de la interpretación filosófica. Esta es, además, una línea de investigación de la que apenas se ha dado cuenta en la historia de los estudios laercianos y se encuentra sólo en donde los filólogos tocan límite en su análisis de Diógenes Laercio, a modo de notas o comentarios breves, dispersos y más bien intuitivos, pero que los mismos filólogos, desde hace décadas, parece que están reclamando.⁷³⁰

Tras una lectura completa de la obra es posible extraer algunas conclusiones acerca de la noción de filosofía que merece la mayor simpatía de Diógenes Laercio. Como resaltara Hope en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* hay «una alta consideración de

⁷³⁰ También Gigante, en algún momento puntual, hace reveladoras declaraciones en este sentido: «Diogene (s.c. Diógenes Laercio) entra e ricerca i grandi veri precettori di ogni epoca, i maestri dell'universo: un tentativo di restaurazione, un incentivo umanistico, un ripristino del sapere filosofico, un ritorno alle fonti della sapienza, ma anche un moltiplicarsi di modelli contro il fanatismo o il privilegio monopolistico della verità – mi riferisco al duplice silenzio sul neopitagorismo platonizzante e sul cristianesimo –», Gigante 1986, 25. En realidad, como hemos indicado en otra ocasión, el trabajo de Gigante de 1986 parece muy “tocado” ya por las nuevas expectativas que abre el análisis de Mejer (1978) en reconocimiento de la originalidad del libro de Diógenes Laercio y, de hecho, llama la atención que para Desbordes (1990, 315), el de Gigante con Mejer sea un «faux débat». Finalmente, también Grau se suma en alguna ocasión a las intuiciones de Gugliermi y dedica encomiastas palabras de reconocimiento a la originalidad y el valor de Diógenes Laercio para su época, vid. Grau 2009, 530-534. Sin embargo, como también sucede en el estudio de Gugliermi, las intuiciones más prometedoras de Grau en este sentido quedan finalmente ahogadas por la confusión de los juicios que expresa acerca del valor general de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* en otros muchos apartados.

la filosofía como suministradora "de un modo de vida"». ⁷³¹ Si éste es el fundamento sobre el que compone Diógenes Laercio su obra, tampoco puede comenzar por otro lado el estudio filosófico de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Desde esta perspectiva, en efecto, no se trata tanto de investigar la fiabilidad del sustrato historiográfico de Diógenes Laercio, como de hacer una lectura amplia del sentido de la obra en su conjunto. Haciéndose eco del término usado por Hope en el título de su libro de 1930, también aquí el «espíritu» de la obra de Diógenes Laercio debe guiar el método de análisis de sus contenidos. En esta senda, aun cuando desestimáramos el esquema de sucesiones que propone (debido a la falta de fiabilidad de la base historiográfica de su propuesta) ⁷³², restaría al menos un criterio organizativo interno que resulta esencial para la comprensión de la perspectiva filosófica de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Nos referimos a la noción de escuela-*αἵρεσις* en Diógenes Laercio, el cual se encuentra profundamente implicado con el sentido fundamental de la obra: se trata, en definitiva, de dar testimonio y ofrecer el ejemplo de distintos modelos y elecciones personales de vida filosófica.

Saliendo al paso de quienes puedan inducirse a decepción, hay que advertir de entrada que las obras antiguas de doxografía «sólo reproducen aquello que un pensador o una escuela afirmaron, pero no dicen por qué las afirmaron, es decir, no explican, como querríamos los modernos, los fundamentos especulativos y las justificaciones teóricas de las doctrinas» ⁷³³. Esto es algo que, para Grau, tampoco llega a hacer, por suerte, Diógenes Laercio, pues de este modo parece que *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* puede ofrecernos «una imagen no muy alterada de los filósofos y sus doctrinas tal y como las concebían las fuentes que utiliza» ⁷³⁴. Sin embargo, esta

⁷³¹ Hope 1930, 169. «In the interest of the attainment of the good life the great *desideratum* was a philosophy of life», *ibid.* 189.

⁷³² Cf. Goulet 1992, 170.

⁷³³ Grau 2009, 77; 82. Cf. Frede 1992, 312.

⁷³⁴ Grau 2009, 77. «Només cal pensar en les deformacions que Aristòtil, més interessat en el seu propi sistema de pensament que no pas en la reproducció fidel de les doctrines precedents,

afirmación debe ser matizada y ampliada, pues, en nuestra opinión, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* puede entenderse algo más allá, como un precedente antiguo de lo que, siglos más tarde, se reconocerá como disciplina bajo el nombre de Historia de la Filosofía.

Como antecedente de la Historia de la Filosofía podría destacarse, en primer lugar, a Aristóteles en el Libro A de la *Metafísica*. Sin embargo, es una ventaja de la exposición de Diógenes Laercio frente a la de Aristóteles que, pese a su menor potencial especulativo, no lleva a cabo una exposición de la filosofía anterior para anunciar y ajustar la historia de la filosofía anterior en previsión de su propio sistema doctrinal, cosa que, en época moderna, reeditará Hegel, acabando de imponer un sentido teleológico y evolutivo en la interpretación de la historia del pensamiento. A diferencia de estos dos filósofos, Diógenes Laercio,⁷³⁵ aun cuando tenga una concepción personal de la filosofía y también sus propias afinidades, no sostiene una doctrina filosófica determinada y exclusiva por encima de otras, sino que propone ante todo aprender del ejemplo del pasado en la medida en que este sigue siendo actual, y esta es, sin duda, una virtud de Diógenes Laercio por la que reconocerlo como un buen historiador de la filosofía.⁷³⁶

En este último sentido podemos concordar con Grau en reconocer la suerte que tenemos de conservar el testimonio de Diógenes Laercio, debido al carácter en cierto modo imparcial de su obra. Sin embargo, no es cierto en absoluto que Diógenes Laercio carezca de sentido crítico, acusación infundada por la que se ha querido ver en él a un

va imprimir en la doxografía presocrática, tal com va quedar demostrat des de Cherniss», idem. Cf. Grau 2009, 329.

⁷³⁵ Cf. Gigante 1972, 44; 1973, 129; 1994, 737.

⁷³⁶ Virtud que reconoce también Gigante en una de sus últimas impresiones acerca de Diógenes Laercio, después de las cuales, no obstante, no añadirá ya nada nuevo: «non si pose barriere ideologiche o condizionamenti di scuola, ma non riuscì sempre a prevalere nell'ordinamento del materiale diligentemente e appassionatamente raccolto», Gigante 1986, 101.

erudito sin otra pretensión que la mera compilación⁷³⁷ o, en el peor de los casos, a un simple copista. Aun cuando podamos reconocer en él una cierta neutralidad que le honra en su tarea de historiador de la filosofía, lo cierto es que Diógenes Laercio muestra distintos grados de reconocimiento de la calidad personal, vital y filosófica de los personajes retratados, y una prueba de que su opinión se sostiene sobre un criterio filosófico fuerte es que avanza el reconocimiento de la forma de vida y pensamiento del cinismo como una efectiva escuela-αἵρεσις filosófica, con la misma dignidad que cualquier otra.

Así pues, en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* puede que fallen las líneas de contacto establecidas en forma de Sucesiones, e incluso la literalidad historiográfica de las representaciones, pero no así el vínculo que une a los filósofos, si se aborda desde una comprensión de la noción de filosofía que insinúa el autor, pues incluso el elemento “doctrinal” aglutinante de la αἵρεσις filosófica es, en en la obra de Diógenes Laercio, la manifestación de unos determinados caracteres filosóficos antes bien que la coincidencia en un contexto teórico de los distintos postulados.

En cualquier caso, más incluso que la discusión acerca de las escuelas filosóficas (propuestas como otro marco de exposición comprensiva del ejemplo filosófico de cada uno de sus miembros), a Diógenes Laercio le interesa sobre todo la valoración del ejemplo vital de los más reconocidos filósofos, en tanto que modelos personales y ejemplos de la práctica de la filosofía. En definitiva, la razón por la que un modo de vida filosófico puede constituir el índice de una escuela de pensamiento es que la filosofía, en Diógenes Laercio, es valorada, cuando menos, como propiciadora de una forma de vida, esto es, de esas distintas formas posibles de llevar una vida filosófica. Asimismo, la filosofía es también, ante todo, una acción y una opción vital.

7.1. La ética como núcleo esencial de la filosofía en Diógenes Laercio

⁷³⁷ Cf. Reardon 1971, 15; 28; Gigante 1973, 108; 1986, 97; Grau 2009, 62-63.

Si una cosa puede mantenerse sin lugar a dudas en el análisis de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, es que en ella la filosofía se acerca a la vida. En esto destaca la naturaleza del filósofo como un individuo en cuyo carácter se reconoce más que en ningún otro la coherencia entre vida y pensamiento. Tanto es así que los filósofos mismos son juzgados como más dignos o indignos de este nombre por su actitud ante la vida, su conducta y su integridad personal, y su figura es censurada finalmente, positiva o negativamente, según los modos en que se concede que han muerto, haciendo justicia o no a su ejemplo vital. La exploración de esta noción de filosofía, en efecto, no incluye sólo la exposición de cómo viven los filósofos, sino también, de forma especial, de cómo dejan la vida. La actitud filosófica, se demuestra de manera crucial en el momento en que se comprende que debe sobrevenir la muerte. En ese momento se acaba de evidenciar quién es digno de ser reconocido como 'filósofo'. Esto es así porque en el ejercicio de la filosofía, tal y como se presenta en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, se persigue, ante todo, la buena vida en un sentido ético, en cualquiera de las formas en que se proponga, dependiendo de una u otra corriente de pensamiento. La dedicación a la filosofía, en suma, es el medio por el que se alcanza la excelencia personal, pues es en este esmero de aspiración a la sabiduría beatífica que, juzgada con propiedad, es facultad solamente de la divinidad, que se consigue que aparezca el hombre en su sentido más pleno, en comunión y en actitud armónica con las circunstancias de la vida, la naturaleza y la muerte.

El camino de plenitud consiste, sin embargo, en una empresa individual, pese a que haya escuelas y sucesiones de filósofos. Implica una elección personal y un compromiso. Filósofo es, en definitiva, aquél que se esfuerza personalmente por la virtud, es decir, por vivir de la mejor manera posible, sin desatender sus propias condiciones de vida, tanto humanas (géricas) como sociales y personales, eligiendo en ello el camino más apropiado para su propio desarrollo.⁷³⁸ De este modo, la virtud

⁷³⁸ El reconocimiento de los límites, de cualquier tipo que sean; desear según lo necesario y liberarse de lo innecesario; querer y actuar según lo debido, atendiendo a un criterio de corrección ética fundado en los elementos de reflexión anteriores; en esto consiste la prudencia que implica el ejercicio de la filosofía, por la que se mide, en cualquier caso, el nivel máximo de

es práctica y personal, de carácter, no instrumental; su utilidad no es propiamente la de servir para un provecho consecuente, pues la virtud coincide de hecho con el vivir de la mejor manera posible y, por tanto, la práctica de la virtud, el camino de la filosofía, es un fin en sí mismo. La filosofía es también, por esto mismo, un bien útil y su utilidad consiste en que proporciona una buena vida a quien la practica. Filosofar, en definitiva, consiste en esforzarse por vivir mejor, en el ejercicio de la virtud.

Concedido que en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* existe una prioridad del aspecto práctico y vital y de configuración del carácter propio de cada persona, se puede entender también que Diógenes Laercio radique su concepción de la filosofía ante todo en el apartado de la Ética, ya sea entendida como una forma primordial de la filosofía, como una manifestación efectiva de la experiencia del filósofo o como el auténtico fin de todo discurso filosófico.⁷³⁹ Esto último depende ya, en buena medida, de las explicaciones concretas que ofrezca cada una de las escuelas-αἰρέσεις, las cuales, en todo caso, siguen siendo consideradas por Diógenes Laercio principalmente en su referencia al apartado de la Ética. Así pues, aun cuando pueda hablarse de escuelas “físicas” o “dialécticas” de filosofía, prácticamente todas ellas deben incluirse también en la reflexión ética y, de hecho, como escuelas «de la ética» parece que, ante todo, deben considerarse en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.⁷⁴⁰

Sócrates se establece también en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* como una figura de importancia capital. En verdad, Sócrates, contado como punto de inflexión de la filosofía, entre los pensadores de la *physis* y los teóricos de la dialéctica, ocupa un lugar central en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, hasta el punto de que no es desmesurado considerar que con él eclosiona definitivamente la filosofía, entendida como una actitud fundada en una característica sabiduría reflexiva y en una humildad

progreso posible en vistas a la consecución de la virtud, que sigue siendo siempre humana, aun cuando más cercana que ningún otro estado de existencia a lo que se puede suponer de una naturaleza divina.

⁷³⁹ Cf., en referencia directa a la cuestión de la *χρεία*, Kindstrand 1986, 242-243.

⁷⁴⁰ Cf. D.L. I 18.

muy humana que se constituye como un invento originariamente griego, frente a otro concepto más universal de sabio y sabiduría.

La parte de la filosofía que corresponde a la Física no puede ser considerada por sí sola filosofía, pues de otro modo también podría defenderse que los egipcios, entre otros pueblos bárbaros, habían inaugurado la filosofía antes que los griegos. Del mismo modo, la Lógica o la Dialéctica, por sí solas, tampoco son filosofía, pues en tal caso se reduciría ésta peligrosamente a un mero ejercicio de erística.⁷⁴¹ La dialéctica, en general, versa sobre la estructura del discurso y como tal ha de valorarse, pero no es suficiente para practicar una auténtica filosofía, pues ha de coronarse con una postura ética comprometida y con la consecuente práctica de una buena vida. De otro modo, también los rétores y la gran masa de los sofistas deberían ser considerados filósofos por Diógenes Laercio y no es así, descontando, en todo caso, a alguno de los más grandes, como Protágoras,⁷⁴² que recibe un reconocimiento especial en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* y puede ser considerado, por tanto, entre el resto de filósofos. De Protágoras, no obstante, se dice que, «prescindiendo del significado, discutía sobre las palabras y dio nacimiento a la especie banal de los actuales erísticos»,⁷⁴³ lo cual debe ser entendido, evidentemente, como un reproche hacia su figura, aun cuando, acto seguido, se le conceda también haber sido «el primero en inaugurar la forma socrática de los argumentos».⁷⁴⁴ No obstante, respecto de la mayoría de rétores y sofistas pueden recordarse las palabras que se le atribuyen a Aristón, para quien «los argumentos dialécticos son parecidos a telas de araña, las cuales, aunque aparentemente muestran

⁷⁴¹ Cf. D.L. II 30.

⁷⁴² D.L. IX 50-56.

⁷⁴³ D.L. IX 52.

⁷⁴⁴ D.L. IX 53. Es significativo considerar también que, según cierta información, Sócrates fue el primero en enseñar retórica, D.L. II 2, una afirmación que, para Grau (2009, 327), «ha de ser considerada fruit de la tradició hostile contra el filòsof, típica de la Comèdia, en què Sòcrates és equiparat a la resta dels sofistes com a mestre a l'hora de fer prevaler el discurs més feble.» Cf. Aristòfanes, *Nub.* 112-118; F. JACOBY, *FgrHist*, IIIb, p. 90; A. ANGELI, «I frammenti di Idomeneo di Lampsaco», *Cronache Ercolanesi* 11, 1981, pp. 58-60, 92.

algo artístico, son inútiles».⁷⁴⁵ Por supuesto, la opinión de Diógenes Laercio no parece llegar a estos extremos, pues no tiene inconveniente en reconocer en la Dialéctica una parte importante de la filosofía, aun cuando pueda ser insuficiente por sí misma para el desarrollo de la virtud. Lo que está claro, sin embargo, es que la Ética sí puede ser considerada por sí sola filosofía en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*: así lo demuestra, por ejemplo, la defensa a ultranza que hace Diógenes Laercio del cinismo como escuela de pensamiento filosófico en igualdad de condiciones que cualquier otra. En efecto, los cínicos deben ser considerados filósofos de pleno derecho aun cuando no desarrollen más que, si se quiere, una dialéctica mínima, apenas discursiva, centrando casi exclusivamente su filosofía en la Ética.

La entidad que se otorga al cinismo en la obra de Diógenes Laercio hace que valga la pena que, en el próximo capítulo, hagamos un esfuerzo de exposición de la filosofía cínica según se ofrece en Libro VI de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Otra razón principal para hacer este repaso es que ninguna otra escuela filosófica hace relucir el espíritu de la obra de Diógenes Laercio como la escuela cínica. El testimonio de los primeros filósofos cínicos, del que Diógenes Laercio es el principal transmisor de la Antigüedad, ejemplifica y concentra el valor de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* como una obra de Historia de la Filosofía radicada en una particular concepción de la filosofía que prioriza la Ética sobre cualquier otro discurso filosófico.

Por todo lo dicho, nuestra lectura del Libro VI de Diógenes Laercio servirá, por tanto, no sólo para ejemplificar que *Vida y opiniones de los filósofos ilustres* es totalmente viable como manual de Historia de la Filosofía (para la reconstrucción de las distintas propuestas filosóficas de la Antigüedad al menos desde una concepción de la filosofía como filosofía de vida), sino también para acabar de remarcar la función de Diógenes Laercio como crítico y analista de la filosofía y, por tanto, un autor nada falto de valor y criterio por ejemplo a la hora de defender la entidad de la experiencia cínica como la de una efectiva escuela de filosofía.

⁷⁴⁵ D.L. VII 161.

III. LA FILOSOFÍA CÍNICA DESDE LA PERSPECTIVA DE INTERPRETACIÓN DE DIÓGENES LAERCIO

1. Introducción

Así como se construye un manual de Historia de la Filosofía a partir de una lectura y análisis de la obra de cada autor, sintetizándola con la intención didáctica de hacer comprensibles sus tesis principales a los no expertos, a la hora de aprender de la exposición de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, para establecer también su valor en tanto que obra de sentido unitario para la Historia de la Filosofía, nos encontramos ante la difícil situación de tener que hacer el camino a la inversa, es decir, debemos intentar formarnos una imagen lo más detallada posible de la filosofía griega a partir de la síntesis realizada por Diógenes Laercio.

Imaginemos que de pronto se perdieran o, simplemente, no tuviéramos constancia de las obras originales de algunos de los autores medievales, modernos o contemporáneos y, a partir de ese momento, tuviéramos que aproximarnos a su pensamiento a través de poco más que un único aunque completo trabajo de exposición e interpretación de muchos de esos testimonios de la historia de la filosofía. El escenario, así planteado, resulta dramático; pero, al parecer, este es, precisamente, el lugar en el que nos encontramos para el estudio de buena parte de la filosofía griega más antigua, para la que, en muchos casos, contamos como principal soporte de interpretación *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Diógenes Laercio, por supuesto, no es en absoluto responsable de este problema, bien al contrario, podemos alegrarnos de disponer de su trabajo como orientación y de que sea comparativamente bueno, en relación con lo mucho o lo poco que, por lo demás, disponemos. Tratemos, pues, de continuar trabajando sobre ello de la mejor manera, en atención constante a la prudencia y el buen sentido científico que nos aportan también disciplinas como la filología y la historiografía.

En este capítulo nos proponemos hacer una introducción al sentido de la filosofía cínica, comenzando por una exposición de algunos de los puntos más comunes en que,

a nuestro juicio, ha sido peor comprendida incluso en la reciente Historia de la Filosofía. En nuestra opinión, para alcanzar una suficiente y completa comprensión de la filosofía cínica basta con seguir la línea marcada por Diógenes Laercio, quien, además de ser la fuente principal para la reconstrucción del pensamiento cínico más antiguo, constituye también un sustento y una perspectiva coherente para valorar en su unidad el fenómeno filosófico griego. Siguiendo este presupuesto, que hemos defendido y argumentado en los capítulos anteriores, aspiramos en adelante a completar nuestra imagen de los inicios de la filosofía cínica partiendo fundamentalmente de la base de reflexión de Diógenes Laercio, y sólo en contadas ocasiones recurriremos a otras fuentes alternativas, que generalmente serán señaladas a pie de página.

Como hemos visto anteriormente,⁷⁴⁶ es mérito del autor de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* haber sido un originario defensor de la dignidad y autenticidad del cinismo en tanto que escuela filosófica, haciendo gala en su defensa de un criterio filosófico firme en discusión con la opinión de otros autores antiguos. La importancia de este hecho no debe ser minimizada, pues la postura de Diógenes Laercio, como antiguo historiador de la filosofía, en torno a la constitución y el valor propio de la escuela cínica, debe ser tomada en cuenta también en la modernidad filosófica por los especialistas de la Historia de la Filosofía. En efecto, debido al pobre reconocimiento que ha recibido el pensamiento cínico por parte de las principales tendencias de la investigación al menos hasta las últimas décadas del siglo XX, aún hoy es oportuno seguir insistiendo en la defensa del estatuto filosófico del cinismo tal y como lo propone Diógenes Laercio. Esta falta de la investigación moderna no desluce, por supuesto, meritorios trabajos como el de D. R. Dudley: *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A.D.*, de 1937 y algunos otros, principalmente de estudiosos alemanes.⁷⁴⁷ Sin embargo, estos trabajos tienen un carácter excepcional en la Historia de la Filosofía de hasta el último cuarto del siglo XX.

⁷⁴⁶ Vid. § II 5.

⁷⁴⁷ Vid. p. ej. Fritz 1926.

Una destacada impulsora de la recuperación de la filosofía cínica como objeto de investigación contemporánea es la Dra. Goulet-Cazé, autora, entre otros estudios, de *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71* (1986), y promotora de un histórico congreso en este ámbito de trabajo bajo el título *Le cynisme ancien et ses prolongements* (Paris, 22-25 juillet 1991). Las actas de este congreso se publicaron en 1993 y a partir de él derivó también la publicación de un completo volumen colectivo de obligada referencia en el estudio de la filosofía cínica: *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy* (1996).⁷⁴⁸

Después de retomado, a raíz de estos eventos, el reconocimiento de la valía filosófica del cinismo antiguo, sigue siendo destacable que la propia Goulet-Cazé haya escrito aún otro artículo sumario bajo el título de «Les cyniques dans l'Antiquité, des intellectuels marginaux ?» (2010)⁷⁴⁹ en el que vuelve a reivindicar el estudio del cinismo antiguo como el de una auténtica escuela filosófica. En concordancia con el espíritu reivindicativo de este último trabajo de Goulet-Cazé y en atención a la base de exposición e interpretación ofrecida por Diógenes Laercio, ofrecemos también nosotros, en adelante, una aproximación al pensamiento cínico, yendo de menos a más en la concreción de algunos detalles de su filosofía.

En nuestra opinión, la defensa que hace Diógenes Laercio de un sentido específico de la filosofía y, en consecuencia, también del valor filosófico del cinismo, constituye uno de los ejemplos más remarcables de la entidad del autor de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* como analista de la filosofía antigua, y es por este motivo que abordar aquí una exposición de la filosofía cínica sobre la base de interpretación de Diógenes Laercio ahonda aún más en el reconocimiento de su aporte para la Historia de la Filosofía.

⁷⁴⁸ En edición española: Branham R. B.–Goulet-Cazé, M.-O. (eds.) (2000), *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona: Seix Barral.

⁷⁴⁹ Entre los trabajos de Goulet-Cazé hay que destacar también otro, *La contestation de la loi dans le cynisme ancien* (2008), de gran interés para disipar algunas confusiones comunes en la interpretación de la filosofía cínica.

Sin embargo, antes de comenzar con nuestra lectura de la filosofía cínica según la orientación marcada en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, conviene aprovechar las conclusiones que hemos alcanzado en capítulos anteriores para establecer los criterios que deben regir la interpretación y reconstrucción de las formas filosóficas que aparecen en Diógenes Laercio, también en atención al análisis filológico e historiográfico del texto. Los que siguen son, por tanto, tres principios metodológicos que guiarán nuestra lectura de la filosofía cínica a partir del trabajo iniciado por Diógenes Laercio:

- En primer lugar, desestimaremos un testimonio ofrecido en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* sólo cuando la crítica filológica o historiográfica coincida en que el testimonio constituye una clara equivocación o presenta un problema grave de autenticidad o verosimilitud.
- Por el contrario, respetaremos el testimonio de Diógenes Laercio, interpretándolo en consideración de su propia óptica y sensibilidad filosófica como autor dentro del género de la Historia de la Filosofía, cuando no exista un acuerdo suficiente entre los miembros de la comunidad científica para desconfiar de la información que nos ofrece.
- Por último, en la exposición que haremos de las doctrinas de los filósofos cínicos, hay que advertir que en ningún caso pretendemos establecer o descubrir una verdad taxativa de la Historia de la Filosofía sobre la materia. A fin de cuentas, apelamos a un juicio acerca de nuestra profesión por el que «el historiador (el historiador de la filosofía, en especial) interpreta los textos, y no tiene por qué entrar en sus funciones hacer de *medium* y revivir a los muertos».⁷⁵⁰ Con todo, hay que reconocer que el libro de Diógenes Laercio constituye una aportación para la Historia de la Filosofía que ha influido ya, efectivamente, en nuestra propia concepción de muchos de los filósofos y escuelas filosóficas que en él aparecen, de modo que, aun cuando el contenido de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* no constituyera una verdad de la historia, seguiría siendo un germen relevante de la

⁷⁵⁰ Bares 2008, 37.

historia de nuestra verdad acerca de buena parte de la filosofía griega, y así –y sólo así, en todo caso– serán consideradas las informaciones y opiniones que ofrezca.

En comparación con las modernas historias de la filosofía, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* es una obra menos elaborada y conceptualmente precisa. Sin embargo, por medio de la representación analógica de los contenidos, en el uso que hace Diógenes Laercio de la anécdota, la información que refiere no se limita únicamente a la literalidad del texto, sino que se amplía a la comprensión de las distintas escenas que sugiere en un ámbito más amplio de interpretación filosófica. Precisamente de esa riqueza añadida de la obra de Diógenes Laercio queremos dejar constancia aquí, ofreciendo una muestra de hasta qué punto puede ser fructífera la exposición de los retratos de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, en especial en lo que se refiere a la filosofía cínica y sus principales protagonistas, como bases de una legítima reconstrucción y explicación de la filosofía griega.⁷⁵¹

Dicho esto, pasamos a valorar, en primer lugar, la imagen del cinismo que se ofrece en muchas exposiciones generales –en especial historias de la filosofía– que aún hoy día manejamos como recursos de primera consulta. Estas son exposiciones al alcance de cualquier persona mínimamente interesada en la historia del pensamiento filosófico que, al margen de otras posibles lecturas especializadas, cofiguran, por tanto, la interpretación más extendida del cinismo antiguo. Atender a esta valoración de los filósofos cínicos que se encuentra en las modernas historias de la filosofía nos parece especialmente adecuado, en primer lugar, porque hemos mostrado en los primeros

⁷⁵¹ En referencia directa a la cuestión de la *χρεία*, para Kindstrand (1986, 242) «was originally intended a philosophical message, and popular especially with the Cynics. Consequently we can assume that it dealt with ethical and practical questions, being less suited to a discussion of more technical problems». O también Pérez (2004, 89-90): «La anécdota podía referirse a cualquier filósofo, pero tenía una relación privilegiada con aquellos cuyas huellas habían quedado esencialmente en palabras y acciones memorables. Entre éstos destacaban, además de Sócrates, Diógenes de Sínope y sus seguidores, los cínicos. (...) Tratándose de otras doctrinas filosóficas, la anécdota puede ser un obstáculo para la comprensión, pero en el caso de los cínicos, una gran parte de la lección se expresa en palabras memorables y ejemplos chocantes».

capítulos de la tesis que el valor de Diógenes Laercio no es tan sólo el de una fuente de suma importancia para la Historia de la Filosofía sino también el de un peculiar y antiguo historiador de la filosofía, y, en segundo lugar, seguir insistiendo en la reconstrucción laerciana de la filosofía cínica es necesario para recalcar el alcance analítico de Diógenes Laercio y su reivindicación de la filosofía cínica frente a la opinión de otros analistas antiguos y modernos. Con ello esperamos acabar de demostrar que Diógenes Laercio aporta mucho más, como autor, de lo que le ha sido reconocido desde la actitud tradicional de la investigación.

2. Apreciación común del cinismo antiguo en la modernidad⁷⁵²

Debido a su oposición a una forma de vida al uso –una vida implantada según la costumbre ciudadana, en la observancia de los dictámenes de la convención política, de la ‘buena educación’ y de la religión popular–, los cínicos han sido también frecuentemente desatendidos, cuando no demonizados, a lo largo de la historia del pensamiento, sobre todo por parte de algunos de los representantes de la filosofía escolástica y sus continuadores y, de forma especial, en el ámbito de lengua hispana. El grado de denigración del concepto del cinismo antiguo ha sido tal que algunos autores modernos han propuesto acuñar los términos ‘*kynismo*’ y ‘*kynico*’, más próximos a la forma de las palabras griegas originales, para referirse y diferenciar a estos filósofos griegos de lo que hoy, por el contrario, y tras siglos de desprestigio vertido sobre el término, se conoce vulgarmente como una actitud ‘cínica’.⁷⁵³ En esta línea de

⁷⁵² En algunos casos, los trabajos que referimos en este punto no han sido consultados en su edición original. A no ser que indiquemos unas páginas concretas del texto, los citamos aquí por el apellido del autor o director, sin especificar el año de la edición consultada, tratando de respetar el año de aparición de la obra. Las referencias precisas de los trabajos reseñados aquí pueden consultarse sin confusión por el apellido del autor en el apartado final de *Bibliografía*.

⁷⁵³ En el *Diccionario de la Lengua Española* de la RAE, el «cinismo», en la primera acepción del término, se reconoce como: «Desvergüenza en el mentir o en la defensa y práctica de acciones o doctrinas vituperables»; en la segunda acepción: «Impudencia, obscenidad descarada»; y aún en

recuperación del sentido filosófico de los términos «cínico» y «cinismo», en 1983, escribió Sloterdijk su ensayo de *Crítica de la razón cínica*. Su objetivo en esta obra era, no obstante, componer un ensayo de reprobación de los valores imperantes de la sociedad contemporánea.⁷⁵⁴

Sin embargo, tanto los filósofos cínicos como, en general, los denominados «socráticos menores» no han gozado de buen trato ni apenas reconocimiento de parte de la moderna Historia de la Filosofía. En el mejor de los casos han pasado inadvertidos o como una apostilla entre miles de páginas. Del descrédito cristiano del cinismo se encuentran ejemplos paradigmáticos desde el siglo XIV hasta el XVIII,⁷⁵⁵ y, si bien es posible encontrar simpatizantes de los primeros cínicos entre pensadores comprometidos con la fe católica o protestante, como fue el caso de Erasmo de Rotterdam,⁷⁵⁶ incluso en épocas recientes se han podido tildar sus actos de «ridiculeces» con las que daban «a la Filosofía un tono desgarrado y populachero, llevado hasta extremos repulsivos», andando sucios y desgreñados, «sin lavarse y sin afeitarse», y destacando que, mostrando menosprecio por «los respetos humanos» y despreocupándose de la mujer y de los hijos, unían «la impudencia más desvergonzada (...) con un descarado hedonismo»;⁷⁵⁷ lo que constituye, sin duda alguna, no más que otra de las imágenes vulgares del cinismo.

Al margen de la influencia de la moral católica, en el siglo XX, Copleston les dedica a los filósofos cínicos apenas tres páginas en su extensa *Historia de la filosofía*; Abbagnano tan sólo dos, a Antístenes y a Diógenes, y ninguna referencia por ejemplo a

la cuarta, aunque en desuso: «Afectación de desaseo y grosería». Sólo en la tercera acepción se da cuenta del origen y el sentido técnico del término para referirse a la doctrina de los filósofos cínicos.

⁷⁵⁴ Vid. p. ej. Sloterdijk 2003 (texto original en alemán de 1983), *passim*. También Onfray (2002, en la traducción castellana del original de 1993) insiste en una distinción entre el cinismo como una categoría y actitud filosófica y otros tipos de «cinismo vulgar» (vid. *ibid.* 199ss.).

⁷⁵⁵ Vid. Matton 2000 (1996).

⁷⁵⁶ Vid. *Adagia*, 2201 («Sileni Alcibiadis»), III iii 1.

⁷⁵⁷ Fraile 1976, 272-274.

Crates o al resto de filósofos cínicos de cualquier época, en su *Historia de la filosofía*. Un trato aún más pobre aún reciben por parte de Hirschberger; trato parecido al que les concede Faggin. Pese a todo, esta escasa atención es de valorar, pues en la *Historia de la filosofía* de Châtelet ni siquiera se les dedica un apartado específico, como tampoco en la de Mosterín ni, como puede esperarse, en otras más reducidas como la *Historia universal de la filosofía* de Störig.

Existe al menos una excepción a esta norma de pobreza en el tratamiento que dan a los cínicos los distintos manuales. Se trata de la *Historia de la Filosofía* de Bréhier, cuya edición original data de 1931. En el tomo 1² se dedica a un apartado completo a «Los Socráticos» y, entre ellos, un subapartado específico al cinismo en el que, sin entrar en demasiada polémica, ofrece una exposición distinta de esta escuela que es a un tiempo edificante, crítica y reveladora. Guthrie, por citar otro caso amable, no tuvo tiempo de tratar de los cínicos en su *Historia de la filosofía griega*, si bien se encuentra una introducción muy digna a la figura de Antístenes en su volumen III, en el apartado que dedica a la explicación de la sofística.

Cabe contar también, por supuesto, con el valioso trabajo monográfico de Dudley: *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A.D.*, de 1937.⁷⁵⁸ Pero, salvando este caso y el de Bréhier, tampoco en las especializadas historias de la filosofía griega desempeñan los filósofos cínicos un papel mucho más significativo ni acertado. Para Capelle, los cínicos, como todos los «socráticos menores», «desarrollaron de una manera particular los pensamientos del maestro, mezclados con opiniones sofísticas»;⁷⁵⁹ por lo demás, «la vieja oposición fundamental “Nomos-Physis” (eticidad y naturaleza) (...) será llevada por él (s.c. Diógenes el Cínico) hasta el extremo, (...) oponiéndose a la base fundamental de la Polis griega»,⁷⁶⁰ y poco más nos dice de ellos. Dilthey, en su breve *Historia de la filosofía*, se refiere también a todos los socráticos

⁷⁵⁸ Cf., en época más cercana, los trabajos específicos de Navia 1990; 1996; 2001. Este último autor, sin embargo, pese a lo trabajado de su exposición, no nos descubre apenas nada nuevo. Su análisis es en todo momento correcto pero muy conservador.

⁷⁵⁹ Capelle 1958, 301.

⁷⁶⁰ Capelle 1958, 309.

“menores” de una manera muy concisa, en un apartado que dedica a Platón, identificándolos como «Socráticos, pero no del todo».⁷⁶¹ En referencia directa a Antístenes, Armstrong dice que «forma parte del grupo de los “socráticos menores”, pensadores intelectualmente inspirados por Sócrates que, por carecer de la capacidad metafísica y de la amplitud de penetración que poseía Platón, se contentaron con exagerar algún aspecto de la personalidad o de los métodos de su maestro».⁷⁶²

Hoy en día sigue sorprendiendo encontrar, incluso en una obra rigurosa como el *Dictionnaire des Philosophes Antiques* afirmaciones poco medidas como las que siguen: «en la doxografía relativa a Diógenes, se encuentra un espacio nuevo para la sexualidad ἐν φύσει, un espacio ganado a fuerza de eliminar en el hombre la condición humana y devolverlo al estado originario del animal, incluso al de la bestia salvaje».⁷⁶³ Cuando menos, se ha podido considerar también que su ejemplo y sus formas de vida promueven, desde la base, un marcado carácter antisocial, y esto porque en ciertos casos, como en la *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, se ha supuesto que: «Los fines que persigue el filósofo cínico son en verdad muy sencillos de comprender y no necesitan demostración».⁷⁶⁴ Al amparo de este tipo de suposiciones se pueden hacer, en efecto, introducciones poco afortunadas y superficiales de los principios que rigen la ética cínica. Por lo demás, afirmaciones como estas declaran la imprecisión e incluso la desmesura con las que se juzgan aun hoy en día los objetivos y las formas de la filosofía cínica también en ambientes académicos especializados.

Entre los manuales más modernos que ofrecen una aproximación a la filosofía cínica no está de más destacar la de González Escudero–Domínguez (2007). Esta exposición, pese a ser muy general, constituye una buena síntesis de la filosofía cínica que no deja

⁷⁶¹ Dilthey 1956, 48. Por lo demás, también el Cap. III de *Socrates and The Socratic Schools*, de Zeller-Reichel (1885, 237), tenía el llamativo título de «The imperfect followers of Socrates», en el que se establece un marcado contraste con la figura de Platón.

⁷⁶² Armstrong 1984, 192.

⁷⁶³ García González-Fuentes González, s.u. «Hipparchia de Maronè», *DphA* III (2005) 748. Cf. Goulet-Cazé 2008, 412.

⁷⁶⁴ Oliver Segura 1997, 205.

de descubrir posibles vías de interpretación, pero en la que, sin embargo, hay que advertir de la libertad de ciertas afirmaciones y de las arriesgadas relaciones de interpretación que establece entre algunas referencias. Se trata, por tanto, de una aproximación sugerente, aunque salpicada aquí y allá de interpretaciones libres de ciertos pasajes, conceptos y autores, y, por tanto, mejorable.

Tras este breve repaso de algunos tratamientos de la filosofía cínica en el ámbito más general de la Historia de Filosofía contemporánea, nos proponemos aportar a continuación una reconstrucción de la experiencia del cinismo desde la perspectiva propuesta por Diógenes Laercio. En este recorrido iremos de menos a más, de lo aparentemente más superficial del cinismo a su sentido filosófico. Comenzaremos, pues, por contextualizar algunos de los caracteres más llamativos de la actitud cínica que han servido para interpretar un cierto salvajismo en la conducta de estos filósofos, de manera que para algunos puedan rayar incluso lo antifilosófico.

3. De la connotación de los procesos fisiológicos a la filosofía cínica

«Los intelectuales prueban que se puede ser absolutamente brillante y no tener ni idea de la realidad. Lo cierto es que el cuerpo no miente, como muy bien sabemos»⁷⁶⁵

3.1. Del pedo, la orina y el esputo

«Metrocles, hermano de Hiparquia (...) era tan afectado que una vez, en medio de un ejercicio, se soltó un pedo y del disgusto se encerró en su casa deseando morir de inanición. Crates, al enterarse, (...) fue a su casa y, después de comer altramuces a propósito, le convenció con sus razonamientos de que no había hecho nada malo, pues habría sido un prodigio que, por naturaleza, no se hubiesen liberado ventosidades. Finalmente lo reanimó soltándose también un pedo para consolarlo con una acción

⁷⁶⁵ Woody Allen en *Annie Hall*.

idéntica. A partir de entonces lo escuchó y llegó a ser un hombre entendido en filosofía.»⁷⁶⁶

De esta forma se nos presenta a Metrocles el cínico en Diógenes Laercio. Siguiendo este testimonio, Metrocles llegó a ser filósofo por el proceso de reinterpretación que logró hacer de un suceso socialmente vergonzante y gracias a la análoga e inestimable intervención de Crates, su maestro de iniciación en el cinismo. Es justo decir, por tanto, que se puede llegar a ser cínico por un pedo de diferencia. Pero no por uno cualquiera, sino sólo, como acabaremos de comprender en adelante, por un pedo consentido en público por el recto entendimiento.

Como es sabido, Diógenes el Cínico, de quien se dice que Crates fue su más renombrado seguidor, debió ser también un verdadero experto en el arte de transgredir la norma social de “las buenas costumbres”, y seguramente podemos incluir en esto el uso de la flatulencia. En los testimonios recogidos por Diógenes Laercio se le representa en alguna ocasión gustando sonoramente del manjar predilecto de los primeros cínicos, los altramuces, *θήρμοι*,⁷⁶⁷ y no sería de extrañar que hiciera alarde público de las magníficas propiedades aerofágicas de este grano (que conocemos como «buen alimento para el ganado»)⁷⁶⁸ incluso al frente de alocuciones públicas de rétores y políticos,⁷⁶⁹ para espanto de los ciudadanos. Tanto es así que, en diversos lugares, se le atribuye a Diógenes una obra de título *Pórdalo*,⁷⁷⁰ nombre que se forma a partir del verbo *πέροδομαι* y el sustantivo *ποροσή*, “flatulencia”. La traducción

⁷⁶⁶ D.L. VI 94.

⁷⁶⁷ Vid. D.L. VI 48. Cf. D.L. VII 26.

⁷⁶⁸ Vid. *Diccionario de la Lengua Española* de la RAE s.u. «altramuz».

⁷⁶⁹ «Haciendo un joven una exposición pública, Diógenes, tras llenar de altramuces el pliegue delantero de su vestido, los engullía frente a él. Al volver la muchedumbre la vista hacia Diógenes, dijo que le sorprendía que le dejasen abandonado para fijarse en él», D.L. VI 48; cf. D.L. VI 27; 57. Vid. Grau 2009, 175-179.

⁷⁷⁰ D.L. VI 20, VI 80.

sería, por tanto, algo así como el *Pedorrero*, título que a tenor de las costumbres cínicas parece adecuado.

Pero si hablar de los cínicos exige hablar de gases expulsados por el cuerpo,⁷⁷¹ hablar de Diógenes, principalmente de él, también incita a referirse a distintos tipos de fluidos. En efecto, se cuenta que en una comida, «algunos le arrojaron huesos como a un perro y él, mientras se marchaba, orinó sobre ellos, como un perro».⁷⁷² Y es que Diógenes, como el buen “Can” que era entre los cínicos, al parecer carecía de la sensibilidad necesaria para asumir el tabú de ciertos usos fisiológicos en determinados contextos sociales, pues también en otra ocasión: «Haciéndole entrar uno en una lujosa casa, y habiéndole prohibido escupir, tras expectorar, (s.c. Diógenes) le escupió en la cara y le dijo que no había encontrado un lugar peor».⁷⁷³ Ya que la anécdota sugiere que el señor de la casa y receptor del moco sintió la necesidad de advertirle, de entrada, de que cejara en un posible intento de expectoración en su casa, la habilidad de Diógenes con el escupitajo debía ser proverbial en su tiempo.

3.2. Del sexo, el género y el matrimonio

Los primeros «cínicos» adoptaron este nombre por el gusto de que los llamaran perros o «perrunos».⁷⁷⁴ El perro era, por así decir, el tótem de su escuela, pero no sólo eso, también constituía un modelo efectivo para la configuración de la conducta humana. Así también, como un perro, Diógenes el Cínico acostumbraba a satisfacer sus

⁷⁷¹ Al inicio del apartado I.9, «El pedo», de la Segunda Parte de su *Crítica de la razón cínica*, Sloterdijk (2003, 240) advierte: «No podemos obviar el tema. Es más, es inevitable. Lo siento por todos los lectores sensibles, pero el pedo no se puede omitir en absoluto. Quien no quiera hablar de él también tendría que callar sobre el culo. El tema lo exige».

⁷⁷² D.L. VI 46.

⁷⁷³ D.L. VI 32. Otras fuentes dicen esto de Aristipo, cf. D.L. II 75.

⁷⁷⁴ Cf. D.L. VI 13, VI 34, VI 45, VI 46, VI 55, VI 60, VI 61, VI 77, VI 78. Vid. § III 4.2. y, para distintas interpretaciones del origen del término «cínico» vid. Elias *in Cat.* 111, 1-32. (Martín García, 139-140).

necesidades en cualquier lugar, y todas ellas –«las de Deméter y las de Afrodita»–⁷⁷⁵, sin importarle quién estuviera presente. Sabemos también que Crates y su compañera Hiparquia copulaban en público,⁷⁷⁶ a la vista de todos, y que, evidentemente, no les importaba mostrar su desnudez ante cualquiera.⁷⁷⁷

Por otra parte, los cínicos establecían con idéntica naturalidad una equidad en las reelaciones entre ambos sexos. Para empezar, Antístenes, como predecesor inmediato del cinismo y supuesto maestro de Diógenes, declara que «la virtud de un hombre y de una mujer es la misma»,⁷⁷⁸ e Hiparquia, quien vestía y vivía del mismo modo que su compañero Crates,⁷⁷⁹ ejemplifica este estado de igualdad hasta el punto de que se la cuenta, ya en su tiempo, como una auténtica «filósofo» más entre los cínicos.⁷⁸⁰

La figura de Hiparquia es excepcional en la historia de la filosofía griega, pues en ningún otro caso que sepamos se ha ofrecido, en la Antigüedad, una dignidad y un reconocimiento mayores a una mujer como integrante de una escuela filosófica, en igualdad de condiciones que cualquier otro miembro.⁷⁸¹ En verdad, el cinismo destaca por ser una de las pocas corrientes filosóficas antiguas que hace vocación expresa de la igualdad en dignidad de hombres y mujeres. Esta igualdad se hace efectiva como una condición natural siempre y cuando los individuos no se encuentren atrapados por los *clichés* que impone el inconsciente popular sobre ellos en tanto que miembros de un

⁷⁷⁵ D.L. VI 69. Las de Deméter en relación con la comida y las de Afrodita, con el amor.

⁷⁷⁶ D.L. VI 97. Cf. Apul. *Flor.* 14, 6.

⁷⁷⁷ Cf. D.L. VI 96, VI 97-98.

⁷⁷⁸ D.L. VI 12. Llama la atención, en el contexto de reconocimiento de la virtud en la mujer, que en el catálogo de obras que se le atribuyen a Antístenes figure un trabajo de título *Aspasia*, la influyente compañera de Pericles, D.L. VI 16. Vid. Susemihl 1900.

⁷⁷⁹ D.L. VI 96-97.

⁷⁸⁰ Vid. D.L. VI 98. Diógenes Laercio acaba su testimonio sobre Hiparquia con la expresión την φιλοσοφου, es decir, con un artículo femenino y un sustantivo, como era en griego antiguo, estrictamente masculino.

⁷⁸¹ Cf. D.L. III 46; IV 2; Aparicio 2009; Ménage 2009.

distinto género, sobre todo en el caso de la denigrante minusvalía que se le supone al signo de lo femenino y que hace a la mujer más sensible a la tiranía de la costumbre.⁷⁸²

Habida cuenta de esta indistinción de dignidad entre hombre y mujer, se puede entender también que a Diógenes le espantara cruzarse con emperifollados afeminados que ocultaban su condición natural, innecesariamente, bajo vestidos engalanados e intensos perfumes. Esto, por otra parte, es algo que se puede prestar a discusión y causar extrañeza, pues hay que reconocer que el caso de Diógenes es bastante particular en este punto. En efecto, parece que Diógenes reprobaba sistemáticamente a los afeminados. En una ocasión: «A un joven bellamente acicalado que le interrogaba, le contestó que no le diría nada antes de que, desnudándose, mostrara si era una mujer o un hombre»,⁷⁸³ y en otra ocasión, al ver «a un joven afeminado, le dijo: “No te avergüenza pretender ser peor que lo que eres por naturaleza? Pues ella te hizo hombre y tú te fuerzas a ser mujer”». ⁷⁸⁴ En primer lugar, no es de extrañar que demostraran estar en contra de la ocultación de la condición natural de cada persona,⁷⁸⁵ pues esto se une a una crítica general del cínico a la artificiosidad y al fingimiento, en contraposición con la honestidad del vivir y del pensar en libertad, sin estar atado por prácticas sociales de disimulo.⁷⁸⁶ Sin embargo, en relación con el apartado de la sexualidad, hay que reconocer que algunas de las actitudes de Diógenes el Cínico nos ponen ante un caso de difícil justificación.

Por supuesto, respecto a cualquier tipo de comportamiento de los filósofos cínicos, no hay razones para que se tenga que imponer una interpretación políticamente

⁷⁸² Se dice que, al refutar a Teodoro el Ateo con un sofisma, la despojó del vestido intentando ridiculizarla: «Hiparquía ni se quedó consternada ni se perturbó como una mujer, sino que al decirle él: “¿Ésta es / la que ha abandonado la lanzadera junto al telar?”, le replicó: “Yo soy, Teodoro. ¿Pero te parece que he tomado una mala decisión sobre mí misma, si el tiempo que debía perder con el telar lo he dedicado a la educación?”», D.L. VI 97-98.

⁷⁸³ D.L. VI 46.

⁷⁸⁴ D.L. VI 65.

⁷⁸⁵ Cf. § IV 6.4.

⁷⁸⁶ Vid. D.L. VI 54; § III 4.5.2.

correcta, esto es, al estilo de lo que hoy consideramos lo aceptable en relación, en este caso, al trato ofrecido a la mujer o a la homosexualidad. En efecto, es posible que los cínicos hicieran uso de un argumento trasnochado para nosotros por el que se considerara la homosexualidad como una práctica antinatural y, por tanto, censurable, y no es preciso aquí justificarlos o excusarlos. Sin embargo, se pueden buscar explicaciones alternativas al trato que le da Diógenes a todo lo que envuelve a la feminidad. En efecto, parece adecuado pensar que mucho de lo considerado bajo el signo tradicional de lo femenino, en tanto que símbolo, estigma y, en definitiva, artificio socialmente construido y generalizado, podía ser también para los cínicos representativo de lo más débil de la condición humana. Sin embargo, el caso de Hiparquía demuestra a las claras que el pensamiento cínico no le suponía a la mujer la obligación natural de cargar con los lastres de debilidad y sometimiento que se imponen como una coacción cultural.⁷⁸⁷ Así, 'lo femenino' (incluyendo atributos como la supuesta delicadeza y la fragilidad, la sumisión, la represión de impulsos naturales, la ocultación del propio cuerpo, la falta de una educación formal y la suposición de una menor inteligencia) no le atañen propiamente a la mujer, según demuestra este ejemplo paradigmático de Hiparquía, sino que se considera sólo bajo el signo de la debilidad y pobreza espiritual que en efecto acompañan a una sociedad como la de su tiempo, que interpretan como un refinamiento fútil y decadente. Así pues, por naturaleza,⁷⁸⁸ a la mujer, perteneciente a un mismo género humano (con independencia de otros atributos y funciones biológicas específicos), también le sería dado actuar a todos los efectos y en todo momento relevante de la vida como lo pueda hacer un hombre. Así pues, la mujer debe ser juzgada bajo el mismo signo de la virtud que, sólo como un prejuicio culturalmente establecido, ha sido reconocido ancestralmente en la figura del varón.

⁷⁸⁷ Cf. p. ej. Pomeroy 1987; Jufresa 1994; Cantarella 1996; Mossé 2001; Nieto 2005.

⁷⁸⁸ Cf. p. ej. D.L. VI 38; 71. Vid. § III 4.6.

3.2.1. Pagar y cobrar a cambio de sexo⁷⁸⁹

Algo que tampoco pasa inadvertido en la conducta de los cínicos es la ácida acometida de algunos de ellos, principalmente Crates, hacia las prostitutas. De un lado, el cinismo presenta a la prostituta común (πόρνη) como una opción preferible a implicarse con *heteras*,⁷⁹⁰ y también como una vía de escape a los estúpidos enredos del compromiso matrimonial.⁷⁹¹ El refinamiento de las *heteras*, unión de coquetería y elegancia en el hablar y en el vestir, no era ni mucho menos del gusto de los cínicos, sino que las reconocían como unas “buscaproblemas” para la mayoría de los hombres que, obnubilados muchas veces por un loco y ridículo concepto del amor,⁷⁹² y debido a una desviación malsana de sus impulsos sexuales, entraban como corderos al degüello⁷⁹³ en un juego de fuerzas propio de unas complejas relaciones de dominación.⁷⁹⁴ Desde este punto de vista, irse con una prostituta se observaba por parte de los cínicos como una alternativa justificable para satisfacer sencillamente los apetitos sexuales naturales. En consecuencia, parece que Crates llegó a llevar a su hijo con una prostituta para instarle a que evitara caer en el innecesario embrollo del

⁷⁸⁹ Vid. Aparicio 2009.

⁷⁹⁰ Vid. D.L. VI 88-89.

⁷⁹¹ Vid. D.L. VI 4.

⁷⁹² Crates decía que «las relaciones de los que cometen adulterio son trágicas y tienen como premio exilios y crímenes, y las de los que van con heteras, cómicas, y a partir del libertinaje y embriaguez provocan locura», D.L. VI 89. Vid. D.L. VI 51; 86; Clem.Alex. Strom. II, XX 107, 2-3. (Martín García, 175-176). Cf., si bien, D.L. VI 11.

⁷⁹³ «Al ver (s.c. Diógenes) que un vencedor de los juegos olímpicos observaba atenta y repetidamente a una hetera, dijo: “Mira cómo un carnero poseído por Ares ha doblado la cerviz por una muchachita cualquiera”. Decía que las heteras hermosas son semejantes a un mortífero hidromiel», D.L. VI 61. Cf. D.L. VI 63; 66; 89.

⁷⁹⁴ «Decía (s.c. Diógenes) que las heteras de los reyes son reinas, pues piden lo que a ellas les parece», D.L. VI 63.

matrimonio.⁷⁹⁵ Esto se extrae también de la expresión que se le atribuye a Antístenes por la que, al ver una vez «a un adúltero que huía, exclamó: “¡Qué desgraciado! De qué gran peligro podías haber escapado por un óbolo”». En efecto, el óbolo bien puede representar el pago debido en aquel tiempo a una prostituta cualquiera por sus servicios, y aun cuando aquí la figura de la prostituta se opone sobre todo a la del matrimonio (como una forma cultural y degenerada de sublimar los impulsos naturales de apareamiento), también incide en la idea de que los apetitos sexuales se pueden satisfacer de forma mucho más sencilla de lo que establece el complejo generado por el uso social imperante.⁷⁹⁶

Pero, al margen de la comparación con las *heteras*, sabemos también de Crates que: «Vituperaba a propósito a las prostitutas, ejercitándose él mismo en los insultos».⁷⁹⁷ Los motivos por los que hacía esto no son fáciles de comprender a tener de las reflexiones que hemos aportado anteriormente, pero, haciendo un repaso de distintos pasajes acerca de sus relaciones con prostitutas, parece razonable pensar que, por otra parte, para los cínicos, en su defensa de una vida natural, tampoco debía tener mucho sentido que se negociara un pago por algo como el sexo que se puede realizar con total

⁷⁹⁵ El testimonio establece lo siguiente: «Eratóstenes dice que tuvo (s.c. Crates) de Hiparquia, de la que hablaremos, un hijo, de nombre Pasicles; cuando dejó de ser efebo, lo llevó a la casa de una prostituta y le dijo que esa era la boda de su padre», D.L. VI 88. Junto con el matrimonio, también el amor romántico es considerado entre los cínicos una «ocupación de desocupados», D.L. VI 51, fuente de no pocas locuras y ridiculeces, vid. D.L. VI 88-89, y fácil de apaciguar por medio del simple cumplimiento con el apetito sexual natural.

⁷⁹⁶ Así también puede entenderse que Crates establezca que, en realidad, habría que concederle un talento, la máxima unidad monetaria en la Grecia antigua, a la prostituta, puesto que, visto de este modo, el suyo es un gran servicio para el bien del hombre en sociedad: «Hay también un diario de cuentas (s.c. de Crates) muy comentado que dice así: “Da diez minas al cocinero, un dracma al médico, / cinco talentos al adulador, humo al consejero, / un talento a la prostituta, un trióbolo al filósofo”», D.L. VI 86.

⁷⁹⁷ D.L. VI 90.

naturalidad.⁷⁹⁸ A su vez, dado que el cinismo proveía a cualquier persona, fuera hombre o mujer, una forma de vida digna y feliz exenta de cualquier atadura convencional, esto es, la forma de vida cínica, se puede entender que no consideraran ético que una mujer se acogiera al prejuicio o a la represión social establecida para sacar provecho económico del sexo. Este último motivo parece especialmente apropiado para explicar el desprecio de Crates hacia las prostitutas, en contraste con el ejemplo de libertad que daba en concreto su compañera de vida y filosofía Hiparquia.

Por otra parte, de Diógenes el Cínico se cuenta que se masturbaba habitualmente en público y sin ningún pudor decía: «¡Ojalá que frotándome la barriga se calmase también el hambre!».⁷⁹⁹ En efecto, al igual que cualquier otro tipo de apetito, para un cínico las cuestiones sexuales se reducen a un problema simple de satisfacción de impulsos naturales, como sucede con la necesidad de alimento. Si no se consideran de este modo, los apetitos sexuales pueden convertirse en foco de problemas psicológicos socialmente inducidos, puesto que el mal, para un cínico, es sólo *moral*⁸⁰⁰ (esto es, *cultural*) y no algo natural. El sexo, en definitiva, es un acto al que también le debe acompañar una máxima expresión de la libertad y sencillez de la naturaleza humana.⁸⁰¹ Sin embargo, tampoco lícito propiciárselo por cualquier medio, pues parece que algunas formas de sexualidad “degenerada” son también consideradas por los cínicos un producto de la mala gestión, culturalmente inducida, de los apetitos. Así, por ejemplo, Diógenes hacía blanco de sus cáusticas reprobaciones a los pederastas corruptores de menores⁸⁰² y de sus enseñanzas más atentas a los jovencitos en situación

⁷⁹⁸ Por lo demás, en Ateneo (XIII 54) se cuenta, a propósito de las relaciones de Aristipo con prostitutas, que al parecer Diógenes obtenía también estos servicios de alguna de ellas, sólo que de forma gratuita.

⁷⁹⁹ D.L. VI 46; 69.

⁸⁰⁰ En efecto, recurrimos aquí deliberadamente a la palabra «moral», que tiene su origen en el término latino *mores*, cuyo significado es el de ‘costumbre’.

⁸⁰¹ Vid. § III 4.5.2.

⁸⁰² Vid. D.L. VI 51; 68.

de riesgo.⁸⁰³ En efecto, estos eran quienes principalmente se encontraban en el delicado punto de inflexión en el que su desarrollo natural podía doblegarse por la represión de la costumbre ciudadana y la degeneración del vicio, desviando sus impulsos hacia una compleja maraña de tortuosos enredos psicosociales.⁸⁰⁴

3.3. Del cuidado del cuerpo

Onfray ha considerado que la descripción que hace Teofrasto en *Char.* VI corresponde al retrato de un cínico en la conciencia más común del término. Se trata de un hombre, para Onfray,

«que maldice y tiene una reputación deplorable. Es sucio, bebe y nunca está en ayunas. Cuando puede hacerlo, estafa y golpea a quienes descubren el engaño antes de que puedan denunciarlo. Ninguna actividad le repugna: será patrón de una taberna y, si es necesario, encargado de un burdel, pregonero e incluso, si se quiere, recaudador de impuestos. Ladrón, habituado a las comisarías y a los guardias civiles, a menudo se lo encuentra, locuaz, en la plaza pública, a menos que se convierta en abogado de todas las causas, aunque sean las más indefendibles. Prestamista con fianza, tiene además la soberbia de un mañoso y no cuesta mucho imaginarlo como el gángster emblemático: "Puede vérselo haciendo su ronda –escribe Teofrasto–, entre los taberneros y los vendedores de pescado o salazones, para cobrar sus ganancias". Para completar el cuadro, no olvidemos que el cínico deja sin sentir vergüenza que su madre se muera de hambre...»

⁸⁰³ Vid. D.L. VI 46; 52; 53; 59; 65; 68.

⁸⁰⁴ Una de las enseñanzas que puede extraerse de esta actitud combativa hacia la pederastia es que, para los cínicos, la naturaleza humana debía considerarse a la vez algo racional y a desarrollar, de manera que los más jóvenes debían ser protegidos, al no haber tenido oportunidad de desarrollar aún su buen juicio.

»Como se comprenderá, este cinismo no es el nuestro. Ésta es la acepción más difundida y común. El cinismo de Diógenes, el filósofo oriundo de Sínope, es antes bien una farmacopea contra este cinismo vulgar». ⁸⁰⁵

Como sucede con el resto de características, pese a lo que pudiera esperarse de la imagen habitual del cinismo, el cuidado del cuerpo es un punto fundamental entre los principios del pensamiento cínico. Desde este punto de vista, Diógenes fue un claro precursor del *Mens sana in corpore sano* y practicaba, como también Crates, un intenso pero equilibrado ejercicio físico para el endurecimiento del cuerpo en vistas a la consecución de la virtud y a la salud, ⁸⁰⁶ entrenamiento necesario, por lo demás, para vivir en las duras condiciones de vida que exigía la disciplina cínica, en la que hay que saber soportar con sencillez todo tipo de sinsabores, de modo que no afecten a la felicidad anímica del sabio.

En efecto, cuerpo y alma parece que se encuentran íntimamente ligados para los cínicos, en la forma de una interrelación de continuidad entre la parte material y la parte más sutil del ser humano. A la parte o función anímica puede que le corresponda más directamente el desarrollo de la virtud en tanto que seres humanos, pero no hay razón para suponer que ésta pueda o deba prevalecer sobre el sustrato material del hombre, o desarrollarse sin la intervención de ambas partes, ni, por supuesto, subsistir ni mostrarse ajena al cuerpo en modo alguno para los cínicos, de modo que no puede proponerse que existiera en el cinismo una conciencia estricta de dualismo antropológico. ⁸⁰⁷ A esta armonía de cuerpo y alma le corresponde precisamente la

⁸⁰⁵ Onfray 2002, 31.

⁸⁰⁶ Vid. D.L. VI 70; 91. No obstante, el régimen de ejercicios de Diógenes debía ser bastante extremo a la vez que extraño a ojos de sus conciudadanos si damos crédito a la información de que: «En verano se revolcaba sobre la arena ardiente y en invierno se abrazaba a estatuas cubiertas de nieve, ejercitándose en cualquier lugar», D.L. VI 23. Vid. Goulet-Cazé 2001².

⁸⁰⁷ Algunas referencias al alma, ψυχή, en los testimonios de los primeros cínicos se encuentran en D.L. VI 5; 27; 59; 65; 67; 70. No parece, sin embargo, que constituyera un tema importante ni, por supuesto, polémico de su pensamiento, el cual se encuentra claramente orientado a la práctica y a la vida cotidiana en contra de la especulación metafísica.

práctica de ejercicio, la ascesis cínica, que requiere esfuerzo y práctica constantes, con el objetivo siempre puesto en la virtud y felicidad del sabio. Diógenes sostenía que hay una doble *ascesis*: la psíquica y la corporal, y que ambas no se encuentran desligadas, sino que «la una sin la otra son incompletas, porque la buena salud y la fuerza se encuentran, en no menor medida, entre las cualidades más importantes tanto para el alma como para el cuerpo».⁸⁰⁸

En cuanto al ejercicio físico, es ilustrativo recurrir también al ejemplo de cómo se encargó Diógenes de la educación de los hijos de su amo Jeníades, pues lo hizo de tal manera que, «en la palestra, no permitió que el maestro de gimnasia los ejercitase atléticamente, sino sólo en función de su buen color y buena salud»,⁸⁰⁹ dando a entender, también a raíz de sus múltiples críticas a los atletas, que el entrenamiento del cuerpo, pasado un cierto límite, constituía para un cínico un exceso tan contraproducente como cualquier otro esfuerzo innecesario de la cultura de la *polis*.

Finalmente, en contra de la imagen tradicional del cínico, cabe indicar además que hay razones para pensar que debían ser razonablemente limpios y saludables en su aspecto, siempre, claro, en la medida en que esto es posible en una vida callejera. De todos modos, sabemos que acudían, además de al gimnasio,⁸¹⁰ a los baños públicos,⁸¹¹ y que una vez, ante un baño que estaba sucio, haciendo gala de su ingenio incisivo, Diógenes preguntó: «Y los que se lavan aquí, ¿dónde se lavan?». ⁸¹² Aún así, se puede discutir hasta qué punto frecuentaban estos lugares de limpieza para algo más que fastidiar a los que allí se encontraban, pues al menos ninguno de los testimonios

⁸⁰⁸ D.L. VI 70. A este respecto remitimos al excelente trabajo de interpretación de Goulet-Cazé: *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, 195-229..

⁸⁰⁹ D.L. VI 30.

⁸¹⁰ Vid. D.L. VI 13; 30; 77; 91.

⁸¹¹ Vid. D.L. VI 40; 46; 47; 52.

⁸¹² D.L. VI 47.

referidos por Diógenes Laercio nos describe a Diógenes el Cínico o a alguno de sus seguidores en una clara actitud de lavado.⁸¹³

4. La filosofía cínica. Una exposición general a partir de Diógenes Laercio⁸¹⁴

El primer capítulo de *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, de Onfray, lleva por título «Emblemas del perro».⁸¹⁵ En él, Onfray retomará las llamativas imágenes de la masturbación⁸¹⁶ y la flatulencia,⁸¹⁷ entre otras, para continuar con el intento de construcción y revitalización contemporánea de una razón cínica en el pensamiento filosófico.⁸¹⁸ Sin embargo, es preciso ahora que, en la profundización de su significado, abandonemos progresivamente la superficialidad de estos emblemas más llamativos y extravagantes del cinismo.

Tras haber introducido y justificado algunos de los elementos por los que han podido ser considerados los cínicos unos desharrapados e insidiosos personajes de la historia del pensamiento, pasaremos a continuación a afianzar una panorámica de su filosofía, a fin de que se puedan comprender mejor sus verdaderas intenciones y principales postulados, así como su legítima inclusión en la lista de los filósofos antiguos, tal y como se representan en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Hacer esto sobre la base de interpretación ofrecida por Diógenes Laercio no implica detrimento hacia su obra, menos aún si se la considera entre otras obras de su época con cierto valor doxográfico. Bien al contrario, que la obra de Diógenes Laercio, en la que se incluye un esfuerzo de sistematización, interpretación, justificación y explicación de la

⁸¹³ Aunque, pese a que seguramente se trate de un tópico biográfico acerca de varios filósofos antiguos (cf. D.L. II 68; 102; vid. § I 3), parece que Diógenes podía lavar las verduras antes de comerlas, vid. D.L. VI 58.

⁸¹⁴ Cf. sobre todo Dudley 1937; Branham–Goulet–Cazé 1996; Navia 1996.

⁸¹⁵ Onfray 2002, 35ss. (versión original francesa de 1990).

⁸¹⁶ Onfray 2002, 55ss.

⁸¹⁷ Onfray 2002, 97ss.

⁸¹⁸ Cf. Sloterdijk 2003 (versión original alemana de 1983).

filosofía griega, sirva para seguir profundizando en nuestro estudio de las formas y las raíces del pensamiento occidental, declara que se trata de un trabajo excepcional y justifica que haya sido un texto de larga tradición incluso como manual de filosofía griega, libro de cabecera de múltiples filósofos a lo largo de los siglos⁸¹⁹ y que continúe siendo, aún hoy, un documento capital para el estudio de la filosofía, tanto de período helenístico como desde sus orígenes. Por lo demás, ningún manual de filosofía, por completo que sea, agota el potencial interpretativo de la Historia de la Filosofía. Al contrario, todo buen manual sirve de base para desplegar con mayor profundidad el potencial interpretativo de la Historia de la Filosofía, y esto es precisamente lo que intentaremos hacer aquí al continuar el camino iniciado por Diógenes Laercio en su exposición de la filosofía cínica. En ello recurrimos a los distintos recursos y avances de la moderna Historia de la Filosofía acerca de la cuestión que nos ocupa. Sin embargo, en todo momento creemos hacer justicia también al espíritu de exposición de Diógenes Laercio, radicado en su particular concepto de la filosofía como una forma de vida, de manera que se declara con ello la afortunada recreación que hace Diógenes Laercio de la filosofía cínica, incluso para los cánones de exigencia actuales, en este manual de la filosofía griega que es *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.

4.1. Introducción a la filosofía cínica

Entre los cínicos antiguos (alrededor del siglo IV a.C.) encontramos algunos de los personajes más peculiares de la historia de la filosofía. Más que Antístenes, Crates e Hiparquía y, por supuesto, por encima de otros como Metrocles, Menipo, Mónimo, Menedemo u Onesícrito, el más renombrado es, sin duda alguna, Diógenes el Cínico. Asimismo, Diógenes es el protagonista de las más conocidas representaciones del filósofo cínico en la historia de la iconografía, y se le puede ver en numerosas situaciones –ciertas o no, pero reveladoras en todo caso de su carácter– ataviado

⁸¹⁹ Para un recorrido aproximado sobre la presencia del libro de Diógenes Laercio en la historia de la filosofía posterior, vid. Hope 1930, 9-32; Hicks 1964, xxxii-xxxvi; Gigante 1972, 46-49; 1973, 109-117.

únicamente con el manto característico del filósofo cínico, el τριβων, e instalado, a la vista de todos, en una gran tinaja,⁸²⁰ “buscando un hombre” con una linterna,⁸²¹ o incluso dirigiéndose de forma descarada al gran Alejandro para que se quitara de en medio, pues, subido a su esplendoroso caballo, le tapaba el sol que tan plácidamente estaba tomando en el Craneo.⁸²²

Junto con Diógenes, cabe destacar a Antístenes, a quien se le reconoce como amigo y discípulo directo de Sócrates –presente junto a él incluso en sus últimas horas en prisión, antes de ser ejecutado–,⁸²³ al tiempo que es designado por las fuentes como el maestro o inspirador del propio Diógenes.⁸²⁴ Antístenes marca precisamente el punto de inflexión por el que se ha considerado que el cinismo puede ser una vertiente del socratismo, si bien esto admite aún hoy en día discusiones de difícil resolución. La dificultad radica en parte en la escasez y la falta de fiabilidad histórica de los testimonios que disponemos, pero, sobre todo, en la particularidad del carácter filosófico del cinismo, más dado a la práctica directa y a la intervención incisiva, o, como es de esperar, a la redacción de pequeñas obrillas irónico-burlescas de las que poco sabemos,⁸²⁵ antes que a la elaboración de grandes escritos con una lógica

⁸²⁰ Vid. D.L. VI 23. Existen pinturas de Diógenes en su tinaja de Ricci (1700 c.), Gêrome (1860), Waterhouse (1882), etc.

⁸²¹ Vid. D.L. VI 41. J. En pintura: Ribera (1637), Jordaens (1642), Rosa (1650 c.), Gresly (1712-1756), Tischbein (1780), etc. Cf. grabado de Caraglio (1525 c.).

⁸²² «Tomaba el sol en el Craneo, cuando Alejandro, poniéndosele delante, le dijo: “Pídeme lo que quieras”. Diógenes le contestó: “Deja de hacerme sombra”», D.L. VI 38. Cf. Simp. *in Epict.* 15. Esta fuente biodoxográfica de Diógenes Laercio no indica que en la escena Alejandro estuviera montado sobre su caballo, pero así lo han querido inmortalizar en algunas representaciones iconográficas, cf. bajorrelieve de Puget (1680 c.). Para otros casos, vid. bajorrelieve de Villa Albani, Roma, o las pinturas de Crayer (1650), Loeb (1898), Matthews (1914), etc.

⁸²³ Vid. Pl. *Phd.* 59b.

⁸²⁴ Vid. D.L. VI 6; 15; 18; 21.

⁸²⁵ Cf. Campos Daroca-López Cruces, 1992; 1998-1999; López Cruces 2003; 2008; Fuentes González 1991 (1998).

concienzuda. Pero quizás sea esta misma disposición a la práctica y a la ética lo que une a los cínicos con Antístenes y, a través de él, también con Sócrates.

Desde la Antigüedad se ha discutido si se debe considerar a Antístenes el iniciador del cinismo o si más bien conviene reconocer en esto a Diógenes el Cínico.⁸²⁶ En general, se puede establecer que hay que entender a Antístenes como un antecesor del cinismo, como un pensador proto-cínico, aunque hay que advertir que se deben a él – en una fase socrática de su pensamiento– la mayoría de las aportaciones teóricas de las que posteriormente pudo derivar esta primacía de la práctica directa en el estilo filosófico del cinismo. Las afirmaciones antisténicas, en efecto, armonizan bien con las prácticas cínicas,⁸²⁷ aunque el carácter personal de Antístenes fuera bastante más moderado que el de Diógenes el Cínico.

Los cínicos aparecen en un momento en el que la *polis* griega comienza a acusar a marchas forzadas el principio de su propia desaparición como centro de la actividad y universo de sentido del ciudadano griego, de manera que, cada vez más, se hacen necesarias formas de regencia y credos alternativos para la vida personal. Es por este motivo que el cinismo se ofrece como una opción distinta y se opone en gran medida a la pujanza de la religión y el misticismo que debía ser propia de su tiempo.⁸²⁸ Son muy significativas las anécdotas que ponen a Diógenes y, en especial, a Crates frente a Alejandro, como destructor de las *poleis* griegas en su afán imperialista. Así, por ejemplo: «A Alejandro que le preguntó (s.c. a Crates) si quería que se reconstruyera su patria, le contestó: “¿Por qué hay que reconstruirla? Pues igualmente un Alejandro la destruirá de nuevo”», insistiendo en que, en verdad, «tenía por patria la mala reputación y la pobreza inexpugnable al azar y que era ciudadano de Diógenes, que no había sido insidiado por la envidia».⁸²⁹ A esta característica condición de expatriados se suma la consecuente cualidad de extranjeros (o de mestizos, como Antístenes, hijo de

⁸²⁶ Vid. D.L. VI 13; 22. Cf. Dudley 1937, 1-16; Giannantoni 1993; Long 2000, 50-51; Goulet-Cazé 2000b (1996); Gugliermi 2006.

⁸²⁷ Vid. § IV 7. Cf. Apéndice 5.

⁸²⁸ Vid. p. ej. Goulet-Cazé 2000a (1996), 70ss; Apéndice 4.

⁸²⁹ D.L. VI 93. Vid. también D.L. VI 32; 68; 88.

padre ateniense y probablemente de una esclava tracia)⁸³⁰. Esta condición, común a la mayoría de los filósofos cínicos,⁸³¹ debió marcar profundamente la orientación de su filosofía, hasta el punto de que frente a su situación carente de toda salvaguarda, apuestan los cínicos por la sola asistencia de la razón en una constitución integral de vida y pensamiento contra toda constitución hipócrita o inauténtica en el seno de la *polis*.

4.2. Orígenes y sentidos del término *cínico*

Cuenta una anécdota que Diógenes de Sinope, exiliado en Atenas y abocado a una situación de extrema pobreza, «al observar un ratón que corría de un lado a otro y que no buscaba un sitio para dormir, ni se preocupaba por la oscuridad, ni deseaba nada de lo que se consideran goces, descubrió (s.c. Diógenes) una solución a su situación»,⁸³² entregándose de esta forma a la vida sencilla que aprendió también como seguidor de Antístenes (vid. D.L. VI 21), a quien se le denominaba con el sobrenombre de «Perro simple».⁸³³ La reacción de Diógenes a esta situación de dificultad, de caída en desgracia y de fracaso (como podía ser concebida por la mayoría), es la de una reinterpretación de los términos del suceso como oportunidad, y así es como Diógenes descubre en su

⁸³⁰ Vid. D.L. VI 1.

⁸³¹ No está de más recordar aquí también la fama de pragmáticos que tenían los tracios en época antigua «en forma de sentit comú davant de l'excés teòretic del filòsof», Grau 2009, 158. Vid. Pl. *Tht.* 174a; cf. D.L. I 34. Esto puede servir como representación del carácter de Antístenes y, posteriormente, de todos los cínicos. Antístenes, hijo de un ateniense y de una tracia, podía encarnar entonces en las fuentes biográficas la unión de dos virtudes: la capacidad especulativa y la conveniencia práctica, en contraste, quizás, con un exceso de especulación en Platón. Supuestamente, Sócrates, a quien le hacía ver que Antístenes era de madre tracia, le contestaba: «¿tú crees que sería tan noble si hubiera nacido de dos atenienses?», D.L. II 31; cf. VI 1.

⁸³² D.L. VI 22. Vid. Steiner 1976.

⁸³³ αὐτός τ' ἐπεκαλεῖτο Ἀπλοκύων, D.L. VI 13.

nueva condición la forma de la virtud y la fundación del estilo de vida cínico. No obstante, Diógenes tomará como paradigma de su ejemplo no tanto al ratón que, según se cuenta, le sirvió de inspiración inicial, como al perro, *kyon*,⁸³⁴ y de entre ellos, por motivos obvios, el perro callejero, género con el que se identificó plenamente, a juzgar por las anécdotas (muchas de ellas exageradas) que hemos conservado acerca de esta relación; y, de hecho, como *κυνικός* (“perruno”) fue reconocido y vituperado muchas veces por el resto de ciudadanos.

La figura del perro como símbolo de su filosofía y carácter, tanto si fue por propia elección o por voluntad de asentimiento ante la imposición de los juicios –en principio despreciativos– de la mayoría, no es, en cualquier caso, nada inoportuna. El perro, en efecto, es, de entre los animales, quizás el más próximo en convivencia y entendimiento al hombre, si bien sigue representando el referente de la naturaleza frente al contexto de la cultura y sociedad humanas en el que es acogido. El perro, en cualquier caso, orina, defeca y copula en público, prácticas, entre otras necesidades, que no serían en modo alguno toleradas por la moral tradicional de la época, como tampoco en tantos otros ámbitos sociales antiguos y modernos. Así pues, el perro es adoptado también por el filósofo cínico como el paradigma, ejemplo o simple metáfora de la correcta vida natural que debe ser aceptada, como un bien, en el seno de la *polis*. Que la actitud de la que hacen gala los cínicos, sustentados en el paradigma del perro, contravenga la moral popular y las costumbres y normas establecidas se debe, de forma evidente en la opinión de estos filósofos, a que las reglas de la *polis* están enviadas y, consecuentemente, no tienen ningún sentido en el desarrollo del bienestar y el potencial auténticamente humano (ni en el ámbito social ni, sobre todo, a escala tanto particular como genérica, en el progreso personal de cada individuo).

⁸³⁴ No obstante, junto con el perro encontramos también en el imaginario cínico referencias a otros animales, que usan unas veces como modelos positivos y otras como negativos: caracoles y langostas, D.L. VI 1; caballos y asnos, D.L. VI 7; 8; ratones, D.L. VI 22; 40; gallos desplumados, D.L. VI 40; animales de rebaño, D.L. VI 41; 92; leones, D.L. VI 45, 75; escarabajos y tarántulas, D.L. VI 44; y aún otros que encontramos referidos en distintas fuentes antiguas. Vid. Flores Júnior 2005; Goulet-Cazé 2008, 412 n. 33.

Otro posible origen del nombre de la escuela cínica, que también apunta Diógenes Laercio,⁸³⁵ es que se tomara del nombre del gimnasio Cinosarges, lugar donde podían reunirse los cínicos y donde se dice que platicaba, en primer lugar, Antístenes sobre filosofía. *Κυνοσάργεις* significa literalmente “perro blanco”, lo que justifica que algunos creyeran que el nombre “cínico” procede del nombre de este gimnasio.⁸³⁶

Conviene apuntar además, al hilo de esta versión, que el perro es protagonista de al menos uno de los títulos de las obras de Antístenes, en referencia directa a temática homérica y, en concreto, odiseica: *Sobre Odiseo y Penélope. Sobre el perro*.⁸³⁷ Todo apunta a que se hace referencia al perro de Odiseo, fiel compañero que aguardó a su amo hasta su vuelta a Ítaca y que, momentos antes de morir por la edad y la enfermedad, fue el único que reconoció a Odiseo a su llegada.⁸³⁸ El nombre del perro, Ἄργος, sugiere una relación con el nombre otorgado al gimnasio en el que Antístenes impartía sus enseñanzas, *Κυνοσάργεις*. Con ello se acaba por cerrar, además, la estrecha relación que parecía guardar con la figura del perro el propio Antístenes, de quien se dice que era conocido precisamente por el sobrenombre de «Perro simple», Ἀπλοκύων;⁸³⁹ y a través del perro se afianza también en el origen la conexión de Antístenes con la filosofía cínica.⁸⁴⁰

⁸³⁵ D.L. VI 13.

⁸³⁶ D.L. VI 13. Un relato mítico cuenta que el nombre del gimnasio se originó porque un perro, en un sacrificio, se hizo con un trozo de carne que llevó hasta aquel lugar, fuera de los muros de Atenas, cerca del Iliso y de las puertas de entrada a la ciudad. Junto al gimnasio había, además, un templo dedicado también al mismo Heracles. Vid. Paus. 1.19.3; Hsch. s.u. Cynosarges; Sud. s.v. *Cynosarges*. El Cinosarges era además el único gimnasio ateniense que podía ser utilizado por hijos bastardos, νόθοι, y los de madre extranjera, vid. Plu. *Tem.* 1, como era el caso de Antístenes. Cf. Billot 1993.

⁸³⁷ D.L. VI 18.

⁸³⁸ *Od.* XVII, 290-327.

⁸³⁹ D.L. VI 13.

⁸⁴⁰ El Liddell-Scott propone entender el sobrenombre de Antístenes, Ἀπλοκύων, en alusión directa a la información que se aporta inmediatamente a continuación en Diógenes Laercio y

En cualquier caso, entre las virtudes del perro⁸⁴¹ se encuentran valores muy del gusto de los cínicos: el remarcado principio de sencillez y la humildad material en las formas de vida, la autonomía, la nobleza, la lealtad, la sinceridad, la capacidad de reconocer y de denunciar de forma evidente y directa al indeseable,⁸⁴² la falta de pudor con la fisiología (en contra de los modales de la época),⁸⁴³ la confianza en la capacidad del propio esfuerzo y la fortaleza física⁸⁴⁴ para gozar de una buena salud y valerse en la vida, la disposición del ánimo y la conducta –sin lamento– conforme a la especificidad de cada situación, por penosa que sea, pero también la falta de reconocimiento de patria concreta alguna, más que, si acaso, en la forma de la amistad hacia el congénere que comparte su misma actitud y convicciones⁸⁴⁵ y de la cual deriva su reconocido y originario sentido del *cosmopolitismo*,⁸⁴⁶ fundacional para la historia del pensamiento occidental hasta nuestros días.⁸⁴⁷

que hace referencia al simple manto que caracterizaba el estilo de vida cínico: «según dice Diocles, fue el primero que plegó en dos su manto y era lo único que usaba», D.L. VI 13.

⁸⁴¹ Cf. Ammon. *in Cat.* 1, 13-2, 8. (Martín García, 139-140)

⁸⁴² «Al preguntársele qué hacía para que se le llamase “perro”, respondió: “Muevo la cola a los que me dan, ladro a los que no me dan y muerdo a los malvados”», D.L. VI 60.

⁸⁴³ Vid. p. ej. D.L. VI 46.

⁸⁴⁴ «Al preguntársele qué clase de perro era, respondió: “Cuando tengo hambre, un maltés; cuando estoy saciado, un moloso, de esos que, aunque son muchos los que los elogian, no se atreven, por el esfuerzo, a salir de caza con ellos. Del mismo modo, no podéis convivir conmigo por miedo a los sufrimientos”», D.L. VI 55.

⁸⁴⁵ Vid. p. ej. D.L. VI 105. Cf. Fuentes González 2003.

⁸⁴⁶ Si bien es un lugar común reconocerle a Diógenes el Cínico, siguiendo el testimonio de Diógenes Laercio, la responsabilidad de haber acuñado este término, hay que advertir que también en D.L. II 99, por poner un caso, se le atribuye a Teodoro el Ateo que afirmara que «nuestra patria es el universo», εἶναί τε πατρίδα τὸν κόσμον. Vid. § III 4.6.

⁸⁴⁷ Por lo demás, en Elías, *in Cat.* 1-32, se encuentran hasta cuatro posibles interpretaciones del origen del término “cínico” aplicado a estos filósofos, pero que no trataremos aquí porque sobrepasa el objetivo de nuestra reconstrucción de la filosofía cínica con base en la lectura de Diógenes Laercio.

4.3. Una filosofía de la acción frente al discurso y la especulación

Los cínicos se caracterizan por despreciar todo aquello que consideran hablar por hablar, esto es, cualquier discurso teórico que no revierta de manera clara y sencilla en la conformación de una praxis personal y un progreso vital que han de ser dirigidos por la conciencia personal. En la base de esta actitud podemos reconocer a Antístenes en la indicación de que «la virtud está en los hechos y no necesita de grandes discursos ni conocimientos».⁸⁴⁸ En su expresión mordaz –concisa y contundente–, que ha servido de inspiración para dar nombre a un tipo de género «serioburlesco», *σπουδογελοιοιον*,⁸⁴⁹ el cínico se mueve entre una forma de ironía más que evidente –sobre todo en el juego de palabras que hace usando expresiones y pasajes de la literatura popular– y la sinceridad más cruda y severa, de modo que, en cualquier caso, el cínico nunca se muestra falso ni se anda con tapujos. En esto, Diógenes es, sin duda, el prototipo de cínico, al considerar un grandísimo bien para el hombre la «libertad de palabra», *παρορησία*.⁸⁵⁰ En el centro de sus críticas a distintos tipos de discursos y saberes o, más bien, de su desprecio cáustico y llano a la palabrería, se encuentran ámbitos tan propios de la formación tradicional griega como la Física, la Geometría, la Lógica y la Música,⁸⁵¹ además de la instrucción en el refinamiento retórico (cuyos protagonistas son objetivo de gran cantidad de ataques de los cínicos)⁸⁵² y el adiestramiento y las competiciones

⁸⁴⁸ τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων, D.L. VI 11. Cf. *Gnomol.Vat.* 743, n. 12; *Gnomol.Mon.Lat.* XXVII 2. La referencia a los «grandes discursos», *πλείστων λόγων*, puede enmarcarse en la línea de desprecio que manifiesta el propio Sócrates hacia la *macrología*, por ejemplo en el *Protágoras* de Platón (vid. 328d ss.). Por lo demás, la aseveración de Antístenes recuerda también poderosamente al posterior y famoso proverbio latino «Facta, non verba».

⁸⁴⁹ Vid. p. ej. Campos Daroca-López Cruces, 1992; Martín García 2008, 15.

⁸⁵⁰ D.L. VI 69.

⁸⁵¹ Vid. D.L. VI 38; 73; 103-104.

⁸⁵² Vid. D.L. VI 27; 34; 39; 47; 48; 57.

atléticas (en tanto que preocupación por un cuidado exagerado del cuerpo).⁸⁵³ Así pues, atletas, músicos,⁸⁵⁴ astrónomos,⁸⁵⁵ gramáticos,⁸⁵⁶ rétores y otros filósofos de corte más teórico, pero también políticos y poderosos de todo tipo –muy especialmente tiranos y demagogos– y sus servidores,⁸⁵⁷ son blanco habitual de la atrevida y mordaz locuacidad del cínico, en su crítica general a todo lo que consideran un esfuerzo inútil o degenerado.

El pensamiento cínico se concentra, como único ámbito de fundamental importancia para la constitución de una práctica de vida integral y virtuosa,⁸⁵⁸ en la reflexión ética.⁸⁵⁹ La ética de los cínicos se ofrece como alternativa a todo otro objeto y aspiraciones de la formación tradicional, aristocrática y especializada, que consideran innecesarios e incluso viciados. A ello le opone el cínico un interés personal y sincero por el autodesarrollo y la conformación del propio carácter,⁸⁶⁰ el ejercicio (también el ejercicio físico, en su justa medida) y el esfuerzo constante por mantener la armonía de vida⁸⁶¹ en el manejo de un pensamiento fresco e independiente, reconocible, más que en ninguna otra escuela, por una palabra simple –que en general se ciñe a lo evidente–⁸⁶² y por una expresión muchas veces irónica e incluso hiriente, pero reveladora y certera⁸⁶³ en su afán por denunciar lo sobrante⁸⁶⁴ para la naturaleza del hombre.

⁸⁵³ Vid. D.L. VI 27; 30; 33; 43; 49; 60; 61; 70.

⁸⁵⁴ Vid. p. ej. D.L. VI 48; 70.

⁸⁵⁵ Vid. p. ej. D.L. VI 39.

⁸⁵⁶ Vid. p. ej. D.L. 27.

⁸⁵⁷ Vid. p. ej. D.L. VI 25; 29; 44; 45; 46; 50; 60.

⁸⁵⁸ Vid. D.L. p. ej. VI 10-12; 27; 64; 70-71; 104.

⁸⁵⁹ Vid. D.L. VI 103.

⁸⁶⁰ Vid. p. ej. D.L. VI 27; 64. Cf. Casadesús 2008.

⁸⁶¹ Vid. p. ej. D.L. VI 2; 11; 23; 34; 49; 70-71; 91.

⁸⁶² Cf. § IV 4.

⁸⁶³ Cf. Grau 2009, 381.

⁸⁶⁴ Vid. p. ej. D.L. VI 37; 44; 71.

Debido al rechazo que hacen de los estudios generales (de la Matemática, la Lógica, la Música, etc., que formaban parte de la *paideia* tradicional) y a su propuesta de concentración de las energías del pensamiento en el ámbito de la ética⁸⁶⁵ (como vía directa de consecución de la virtud y único ámbito fundamental para la filosofía), desde antiguo se ha reconocido al cinismo bajo la imagen de ser un «camino corto» o «atajo hacia la virtud».⁸⁶⁶ Atajo por cuanto propone, según es la experiencia efectiva de sus principales representantes, una conversión radical, rápida e incluso inmediata de la persona y de las propias formas de vida a las exigencias de la filosofía, que no todos son capaces de resistir.⁸⁶⁷ No existe en la propuesta cínica propedéutica alguna para un acceso a la virtud y a una forma de vida filosófica, y mucho menos en ninguna disciplina teórica, pues consiste en un acto de decisión, de compromiso vital que depende tan sólo del atrevimiento en el cambio de las propias formas de existencia, en la asunción de lo correcto, suficiente, natural y evidente a la razón humana en cada situación. Pero el modo de vida cínico constituye un “atajo” también porque, siendo fieles a esta metáfora, la filosofía –y la filosofía cínica más que ninguna– requiere de una voluntad⁸⁶⁸ y de una fortaleza extraordinarias y constantes para que el camino pueda ser transitado con éxito y sin que el cuerpo y la mente desfallezcan.⁸⁶⁹

⁸⁶⁵ D.L. VI 103.

⁸⁶⁶ ὅθεν καὶ τὸν κυνισμὸν εἰρήκασι σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν, D.L. VI 104. Vid. D.L. VII 121; Ps.-Diog. *Ep.* XXX. La tradición ha caracterizado el cinismo como un “camino corto” o “atajo” hacia la virtud en contraste con el estoicismo, escuela con la que se ha querido establecer desde antiguo una relación de continuidad y que representaría un camino “largo” de la filosofía como método de acceso a la virtud. Cf. Apéndice 5.

⁸⁶⁷ Vid. D.L. VI 6; 22; 35; 56; 82; 87; 94; 96-97; Dumont 1987, 89-90; 93.

⁸⁶⁸ «Autre nouveauté, et de taille : c'est avec les cyniques que la volonté fait son entrée dans la morale. Diogène propose en effet une méthode spécifique et originale, l'ascèse, directement fondée sur ce que nous appelons la volonté», Goulet-Cazé 2010, 13. Novedad que para Goulet-Cazé se funda en Antístenes, vid. *ibid.* 1986, 141-150.

⁸⁶⁹ Vid. Dumont 1987.

A su vez, la concepción que tiene el cinismo de la filosofía, anclada en la experiencia vital y personal, se opone a aquello que, en su opinión, se dedican a hacer otros filósofos, en especial Platón y los platónicos.⁸⁷⁰ Los cínicos establecen una fuerte rivalidad con Platón, fácil de comprender si pensamos que podían considerarse, frente a Platón, unos auténticos herederos del espíritu socrático por la vía de Antístenes.

Frente al idealismo de Platón y a las sutilezas intelectuales de sus escritos, los cínicos hacen gala –sin complejos– de una postura realista y, por decirlo así, “intuicionista” en el modo de entendimiento del mundo que les rodea y que se extiende de forma directa a su modo de actuar y relacionarse con las circunstancias externas. Es muy conocida, por ejemplo, la escena por la que Diógenes (otros dirán que fue Antístenes)⁸⁷¹, ante quien defendía por medio de demostraciones lógicas la tesis, de ciertos aires parmenídeos, de que el movimiento no existe, simplemente se puso a andar, escena que se reconocerá de inmediato como fuente de inspiración de la popular expresión castellana: «El movimiento se demuestra andando». Este tipo de situaciones se repiten en los testimonios biodoxográficos de una manera especialmente sangrante y combativa respecto a algunos de los postulados y discusiones sugeridas en los diálogos de Platón, pues, en la conciencia epistémica de los filósofos cínicos, la inmediatez y corrección de los sentidos y el conocimiento directo de las cosas por la vía de la experiencia, la intuición y la cualidad perceptible de cada objeto y realidad,⁸⁷² choca frontalmente con otras explicaciones de hondo calado platónico por las que se intenta defender que estas realidades mundanas, imperfectas, adquieren validez y sentido únicamente por una deducción intelectual de la que hay que tomar conciencia a partir de los mismos procesos perceptivos, si no únicamente desde el ejercicio de una lógica especulativa de definición *diairética*, hasta la captación –rememoración– de la Forma universal. Los cínicos debían de reconocer en este tipo de explicaciones una verdadera palabrería sin sentido que ocultaba la auténtica sencillez de los hechos y de la vida humana, si bien, si hacemos caso de los testimonios, parecían conocerlas con la

⁸⁷⁰ Cf. § IV 7.

⁸⁷¹ Cf. D.L. VI 39 – Elias *in Cat.* 18-22.

⁸⁷² Cf. § IV 4.

suficiente profundidad como para poderlas criticar, pues, en verdad, lejos de ser presa de una vulgar ignorancia, en su oposición a tales enredos del discurso y de la filosofía especulativa demostraban los filósofos cínicos mantener una firme y nada ingenua confianza en su palabra y su razón cínica.

La ética cínica se caracteriza, por otra parte, por el desprecio de la mayoría de costumbres ciudadanas, pues éstas son consideradas sinrazones de una moral inútil para la búsqueda de la virtud natural que da sentido a la vida y que es propia del hombre sin aditamentos.⁸⁷³ De este modo es como los cínicos adoptan el apelativo de ‘perrunos’, pretendiendo ensalzar, por medio de este referente animal, virtudes que, sin embargo, observan que están en la base de la naturaleza humana y que han sido pervertidas por el estado de refinamiento cultural innecesario al que se somete el hombre en sociedad.

4.4. La naturaleza cínica o la fuerza de Heracles

La propuesta cínica para una vida buena consiste, en cierto modo, en tomar ejemplo de la espontaneidad y sencillez con la que viven los animales –y, de entre ellos, los perros, los más cercanos y amigos del hombre–, aunque conforme a la naturaleza específicamente humana, con tal de acordar las formas de la vida personal a los preceptos más sencillos y evidentes de la razón natural,⁸⁷⁴ desechando en todo momento aquello que se revele ante su examen como inconsistente, innecesario o nocivo. Por encima de todas las características del perro se encuentra, no obstante, el atributo propiamente humano de la razón,⁸⁷⁵ tan demandado por los filósofos cínicos

⁸⁷³ Cf. p. ej. D.L. VI 44; 71. Ciertamente, en su proceso de desvertebración helenística, la *polis* griega ofrecía un amparo de sentido e integración cada vez menor al ciudadano.

⁸⁷⁴ «C'est comme si les cyniques avaient dépassé la prise de conscience politique pour aboutir à une réflexion plus générale sur la nature humaine et sur le moyen de trouver la clef du bonheur», Marie-Odile 2010, 9.

⁸⁷⁵ «La référence importante à l'animal dans les textes cyniques ne doit pas toutefois nous amener à commettre un contresens. Les cyniques ne demandent point à l'homme de régresser à

como instrumento suficiente para determinar lo necesario y bueno en contra de lo excesivo y sobrante para el hombre: en definitiva (y ésta parece ser también una invocación común entre los cínicos, en especial Diógenes y Crates), «para la vida hay que estar provisto de razón o de una soga»,⁸⁷⁶ imagen que recuerda, aunque de manera más dura y contundente, a aquellas palabras de Sócrates en la *Apología* de Platón (37e-38a) por las que el filósofo declara que una vida sin examen no vale la pena vivirla, pues no se trata de vivir simplemente la vida, sino de vivir bien.⁸⁷⁷ Se propone, pues, sublimar la razón dentro de cada cual por medio de la sabiduría de la naturaleza, de modo que el entendimiento conduzca nuestra propia vida con independencia de lo establecido por la costumbre.

Las convenciones y costumbres ciudadanas, en la medida en que entran en contradicción con el principio de sencillez de la ética cínica, son consideradas no sólo superfluas, sino también cargas insensatas que conducen al hombre a una vida dominada por la avaricia y la mezquindad, la dependencia de todo tipo de instancias y, por tanto, la invalidez personal, el temor y, en definitiva, conmina a la persona a padecer una vida miserable e inauténtica que la aleja de su verdadera capacidad de libertad (de autocracia personal y autosuficiencia).⁸⁷⁸

l'état animal, ce qui de toute façon serait impossible puisque la nature humaine se caractérise par le λόγος que l'animal ne possède pas. Les Cyniques d'ailleurs revendiquent leur statut d'être rationnel. Toutefois ils envient la félicité des animaux (...) ils envient également la simplicité constitutive de leur bonheur», Goulet-Cazé 2008, 412.

⁸⁷⁶ συνεχές τε ἔλεγεν εἰς τὸν βίον παρεσκευάσθαι δεῖν λόγον ἢ βρόχον, D.L. VI 24. Cf. Menipo en § II 5.1.; D.L. VI 86; 100. Atribuido a Antístenes por Crisipo en Plu. *De Stoicorum repugnantiis* 14, 1039 e-1040 a.

⁸⁷⁷ Pl. *Cri.* 48b. Cf. D.L. VI 65: «A uno que le decía (s.c. a Diógenes el Cínico): “No sirvo para la filosofía”, le respondió: “Entonces, ¿por qué vives, si vivir bien no te interesa?”».

⁸⁷⁸ Vid. § III 4.5.

Las prácticas religiosas y el misticismo son otra de las convenciones⁸⁷⁹ que se consideran innecesarias e incapacitantes en la constitución de la persona, si no vías indignas e inútiles de evasión de la responsabilidad con uno mismo.⁸⁸⁰ Distintos credos, ritos y supersticiones son otro de los principales objetivos de las ácidas denuncias de los cínicos, tanto que los más devotos fieles de la religión y el rito son tratados por Diógenes el Cínico incluso con crueldad,⁸⁸¹ y el menosprecio por las formas de la religión popular se convierte, por el mismo motivo, en un rechazo general del cinismo al respeto debido a los templos, a sus custodios y a lo que contengan,⁸⁸² así como a otras prácticas como el enterramiento,⁸⁸³ el tabú del canibalismo⁸⁸⁴ y el de la misma muerte (la cual, al suponer no más que un absoluto estado de inconsciencia en el que ni se padece ni se siente, no puede entenderse en modo alguno como un verdadero mal).⁸⁸⁵

Si atendemos al catálogo de obras que se le concede a Antístenes, se observa que, en posible herencia de la tradición sofística, en el pensamiento antisténico hay un lugar de consideración para la reflexión acerca de la condición humana, ilustrada muchas veces por tipos alternativos de caracteres homéricos y vinculada, quizás, a otros títulos como

⁸⁷⁹ «Diógenes trata de mostrar que la religión popular y sus prácticas derivan del *nomos* y no de la *physis*», Goulet-Cazé 2000a (1996), 85.

⁸⁸⁰ Vid. Apéndice 4.

⁸⁸¹ «A Asclepio le ofreció un matón que, lanzándose sobre los que estaban postrados boca abajo, los golpeaba», D.L. VI 38. Cf. *ibid.* 37; 42; 63.

⁸⁸² Vid. D.L. VI 45; 64; 73.

⁸⁸³ «Al preguntársele (s.c. a Diógenes el Cínico) si tenía una esclava o un esclavo, contestó: “No”; pero, al replicársele: “Si te mueres, ¿quién te enterrará?”, respondió: “Quien necesite mi casa”», D.L. VI 52. «Algunos dicen que, al morir, ordenó que lo arrojasen sin enterrar para que cualquier animal pudiera participar de él o que al menos lo metieran en un hoyo y amontonaran encima un poco de polvo (otros que lo arrojaran al Iliso) para que fuese útil a sus hermanos», D.L. VI 79.

⁸⁸⁴ Vid. D.L. VI 73.

⁸⁸⁵ D.L. VI 68.

*Sobre la naturaleza, Sobre la vida y la muerte, Sobre el placer, etc.*⁸⁸⁶ El caso paradigmático de discurso sobre estos modelos encontrados es la contraposición que hace Antístenes de las figuras de Ayante y Odiseo, en el momento en que se debate quién es más merecedor de portar consigo las armas del difunto Aquiles.⁸⁸⁷ Sin embargo, frente a las razones populares y la superstición y –en un nivel más general de crítica– frente al efecto debilitante del fenómeno civilizador⁸⁸⁸ se alza ante todo la figura originaria de Heracles, el heroico semidiós de los doce trabajos, *πόντοι*, que representa los valores de la autonomía y la libertad, junto con la confianza en la capacidad del propio esfuerzo, *πόνος*, y que supone, por tanto, una reivindicación de la propia naturaleza humana.⁸⁸⁹ Heracles será, en efecto, el héroe del cinismo por antonomasia,⁸⁹⁰ y, de hecho, también

⁸⁸⁶ Vid. en especial D.L. VI 17 y en general también 15-18. Acerca del valor de la obra homérica y de sus personajes se refieren *Sobre Homero, Sobre Odiseo, Sobre Odiseo y Penélope, etc.* No obstante, cualquier deducción que podamos hacer acerca de sus contenidos es sólo hipotética, pues apenas nada conservamos con seguridad de estos escritos, si bien algunos investigadores, como Brancacci, llevan a cabo un laborioso esfuerzo de reconstrucción de los contenidos de las obras de Antístenes a partir de los pocos testimonios indirectos que conservamos.

⁸⁸⁷ Vid. D.L. VI 15; Goulet-Cazé 1992.

⁸⁸⁸ Fenómeno que podría quizás ser representado en la figura de Prometeo: «Si le mythe dit que Zeus châtie Prométhée pour avoir trouvé le feu et en avoir fait don aux hommes, c'est, selon Diogène, parce que ce don fut pour les hommes le commencement et le point de départ de la mollesse et du luxe», *διὰ ταῦτα δὲ δοκεῖν αὐτῷ καὶ τὸν μῦθον λέγειν ὡς τὸν Προμηθεῖα κολάζοι ὁ Ζεὺς διὰ τὴν εὕρεσιν καὶ μετάδοσιν τοῦ πυρός, ὡς ἀρχὴν τοῦτο καὶ ἀφορμὴν τοῖς ἀνθρώποις μαλακίας καὶ τρυφῆς. οὐ γὰρ δὴ τὸν Δία μισεῖν τοὺς ἀνθρώπους οὐδὲ φθονεῖν αὐτοῖς ἀγαθοῦ τινοῦ*, D.Chr. *Dis.c.* VI 25. Cf. Plu. *Aquane an ignis utilior* 2, 956 B.

⁸⁸⁹ Vid. Halliwell 1990.

⁸⁹⁰ Junto con él, por extensión, hay que incluir también a Télefo (hijo del propio Heracles y de Auge), pues, tal y como se propone también en la biodoxografía referente a Crates: «Antístenes dice en las *Sucesiones* que, al ver (s.c. Crates) en una tragedia que Télefo tenía una cestita y era pobre por lo demás, se pasó a la filosofía cínica», D.L. VI 87. A su vez, frente a Heracles y su legado, desempeña un papel antiheroico Prometeo, en tanto que introductor del factor

el cínico, en las hazañas que evoca para la tradición oral y literaria, se encuentra entre la figura del filósofo y el héroe de leyenda.

Este triunfo de la voluntad y la fortaleza de los cínicos, que se establece desde Antístenes, parece que podían reconocerlo, además de en Heracles, también en Sócrates.⁸⁹¹ Al análisis de la figura de Heracles parece que dedica Antístenes al menos tres escritos de los que, sin embargo, como viene siendo habitual, apenas nada conservamos. Aún así, sus títulos no dejan de ser significativos. Las obras son: *Heracles el mayor* o *Sobre la fuerza*;⁸⁹² *Heracles o Midas*, y *Heracles o Sobre la prudencia o la fuerza*.⁸⁹³ En la primera se incide, precisamente, en relacionar al gran Heracles con la fuerza, *ἰσχύς*, que le permite hacerse cargo por sí mismo de los trabajos, *πόννοι*, que le son encomendados. Esta fuerza y vigor motivacional, *ἰσχύς*, es precisamente la que se asocia también con Sócrates,⁸⁹⁴ asociación que se completa seguramente en el pensamiento de Antístenes desde el momento en que, en el tercero de los títulos aportados, se discute la relación que se establece, a partir de la figura de Heracles, entre la prudencia o sensatez, *φρόνησις*, y la fuerza, *ἰσχύς*.⁸⁹⁵ En cuanto al segundo título, *Heracles o Midas*, si atendemos a la fama que obtuvo entre los griegos la figura y la riqueza de Midas, rey de Frigia, se puede suponer que en él se reforzara la oposición típica del pensamiento cínico entre el poder natural del hombre (que correlaciona con la fuerza, la autonomía y, en definitiva, la virtud) y la debilidad que promueve, por el contrario, la opulencia.

tecnológico y civilizador. Vid. D.Chr. Dis.c. VI 25; Plu. *Aquane an ignis utilior* 2, 956 B. Cf. Goulet-Cazé 1986, 144-155; 2008, 413.

⁸⁹¹ Vid. D.L. VI 11.

⁸⁹² D.L. VI 16.

⁸⁹³ D.L. VI 18.

⁸⁹⁴ En efecto, para Antístenes, la virtud «no necesita de nada que no sea la fuerza socrática», *μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος*, D.L. VI 11.

⁸⁹⁵ Por supuesto, se podría dudar de si el primero y el tercero de los títulos señalados podían corresponder en realidad a una misma obra, pero esto es algo que escapa a nuestro conocimiento.

En apoyo a estas hipótesis, sabemos que Antístenes propugnó «que el esfuerzo es un bien por medio del gran Heracles y de Ciro,⁸⁹⁶ extrayendo un ejemplo de los griegos y otro de los bárbaros»,⁸⁹⁷ aparte de que, en refuerzo de la autocracia cínica, se entiende también que el provecho que se extrae de la filosofía para Antístenes es precisamente llegar a hacerse capaz de estar con uno mismo,⁸⁹⁸ sin depender apenas de nada más externo a la propia persona.⁸⁹⁹

4.5. Φιλαργυρία y libertad

Junto con la condición de expatriados e inmigrantes que hace de la vida de los cínicos una elección casi heroica en la antigua Grecia (al depender casi únicamente de sí mismos), hay una característica coincidente en las biografías de los cínicos en torno a la peculiar relación que la mayoría establecieron con el dinero y la propiedad antes o en el momento mismo de convertirse a la filosofía. En efecto, se puede reconocer fácilmente que la relación con la pobreza material y el conflicto con el dinero es otro de los motivos con los que ha querido la tradición reconocerlos, en su carácter filosófico, como miembros de una misma escuela.⁹⁰⁰

⁸⁹⁶ Rey de los persas a quien, en efecto, Antístenes dedica también hasta cuatro títulos en el catálogo de obras que conservamos, D.L. VI 15-18.

⁸⁹⁷ D.L. VI 2.

⁸⁹⁸ D.L. VI 6.

⁸⁹⁹ Esto forma parte también de la conocida «elección de Heracles»: «There remains, as the allegory indicates, an irreducibly personal element of responsibility: Heracles, now in control of his own life (αὐτοκράτωρ), goes out to a secluded spot, to ponder alone. Without this element – whose locus is the individual consciousness of, and deliberation on, matters of pleasure and pain, honour and shame, good and evil– the story would lose its essential significance of the understanding and evaluation of human living», Halliwell 1990, 33.

⁹⁰⁰ Cf. Grau 2009, 169; 211-212.

El exilio y la extrema pobreza no fueron condiciones de la vida de Antístenes, según lo precisan las fuentes biográficas.⁹⁰¹ Sin embargo, también parece que, al menos después de su conocimiento de Sócrates, debía vivir en un régimen de considerable austeridad, cercano al que practicara su gran amigo y maestro, a juzgar por el desprecio expreso que hace del lujo y la opulencia.⁹⁰²

Que Diógenes vivió la mayor parte de su vida en una situación de extrema pobreza es en cambio evidente. Conocida es de todos la historia por la que se dio comienzo a su andadura filosófica: Diógenes, hijo del responsable de la banca de Sinope, se vio envuelto en su juventud en un caso de reacuñación ilegal de moneda, teniendo finalmente que huir al exilio.⁹⁰³ Instalado en Atenas, tuvo que enfrentarse a una miseria absoluta que, sin embargo, resignificó al decidir entregarse a la vida sencilla, por la inspiración que le procuró –supuestamente– observar cómo vivía feliz un ratón⁹⁰⁴ y tras conocer, precisamente, el ejemplo de Antístenes.⁹⁰⁵

Crates, por su parte, al parecer se desprendió de sus ricas propiedades.⁹⁰⁶ Es dudoso si esto lo hizo forzado tras ser arrasada Tebas, su ciudad natal, por Alejandro,⁹⁰⁷ pero la

⁹⁰¹ Vid. D.L. VI 1.

⁹⁰² Vid. D.L. VI 6; 8; 10. Cf. no obstante, la doble posibilidad de interpretación que ofrecen los testimonios de D.L. II 36; VI 8, tanto en la observación de su aparente austeridad, tal y como era observable en su manto, como en la posibilidad de crítica.

⁹⁰³ D.L. VI 20-21. Vid. Casadesús 2008.

⁹⁰⁴ D.L. VI 22. Vid. Steiner 1976.

⁹⁰⁵ D.L. VI 21.

⁹⁰⁶ Vid. D.L. VI 87-88.

⁹⁰⁷ En efecto, el testimonio que se inicia en D.L. VI 88: «afirma (s.c. Diocles) que la casa de Crates fue [†] por Alejandro, y la de Hiparquía, por Filipo», podría refrendar la interpretación de que su casa fue destruida por Alejandro, en combinación con el hipotético encuentro que posteriormente tendrían: «A Alejandro que le preguntó si quería que se reconstruyera su patria, le contestó: “¿Por qué hay que reconstruirla? Pues igualmente un Alejandro la destruirá de nuevo”», D.L. VI 93. Sin embargo, el primer pasaje está corrupto y esta relación no es fácil de asegurar. En cualquier caso, tampoco son incompatibles las dos posibilidades: que su casa fuera arrasada y que él decidiera desprenderse finalmente de todas sus propiedades, pues también a

tradición dicta que esto lo hizo por propia voluntad y que decidió también entonces entregarse al estilo de vida cínico; tomó como ejemplo a Diógenes el Cínico⁹⁰⁸ y reforzó su firme oposición a vivir y a comportarse como un ciudadano cualquiera.⁹⁰⁹

De Mónimo, en Corinto, de quien poco sabemos a excepción de que era empleado de la banca local, se dice también que, admirado por el ejemplo de Diógenes, simuló un brote de locura y empezó a desperdigar todo el dinero que tenía a su cargo hasta que su amo lo despidió, disponiéndose entonces a seguir al de Sinope y luego también a Crates.⁹¹⁰

Hiparquía, fascinada por la personalidad de Crates, y pese a que éste pusiera todo su empeño en disuadirla a petición de los padres de ella, decidió sin embargo renunciar a todos sus privilegios como hija de una buena familia de Maronea y adoptar el estilo de vida del que desde entonces sería –Crates– su compañero de vida y de filosofía.⁹¹¹

En cuanto al tipo de relación que establecen los filósofos cínicos en su historia vital con la propiedad, la riqueza y, en concreto, con el dinero, es muy particular el caso de Menipo, prestamista usurero⁹¹² y personaje protagonista de Luciano de Samosata en sus *Diálogos de los muertos* e inspirador de las *Sátiras menipeas* de Varrón. En efecto, pese a ser contado tradicionalmente entre los cínicos, hay razones suficientes en el carácter y en la conducta de Menipo que relatan las fuentes para dudar seriamente de si puede

raíz de la fatídica intervención de Alejandro sobre Tebas pudo decidir Crates deshacerse del resto de sus riquezas para entregarse a la vida sencilla del cinismo. Vid. § III 4.5.3.

⁹⁰⁸ Esta es la opción por la que se decanta claramente Diógenes Laercio, si bien admite dudas, pues «Hipóboto dice que no fue alumno de Diógenes (s.c. el Cínico), sino de Brisón de Acaya», D.L. VI 85.

⁹⁰⁹ Tratamos el caso concreto de Crates en el apartado III 4.5.3.

⁹¹⁰ D.L. VI 82.

⁹¹¹ D.L. VI 96-97. También por mediación de Crates se introdujo a la escuela cínica Metrocles, el hermano de Hiparquía, renunciando a la filosofía peripatética hacia la que inicialmente se había sentido atraído, D.L. VI 94.

⁹¹² Vid. D.L. VI 99.

ser contado no sólo entre los cínicos, sino también incluso si puede ser considerado un filósofo; nos referimos, en concreto, a su afán por el lucro y el apego que demuestra tener por las posesiones, hasta el punto de que pudo suicidarse por desesperación al perder sus riquezas siendo víctima de un asalto.⁹¹³ De hecho, resulta significativo que en Diógenes Laercio no se le reconozcan ni maestro ni discípulos, y si a esto le sumamos el duro juicio que hace de él Diógenes Laercio en el epigrama que le dedica,⁹¹⁴ se diría más bien que Menipo constituye una representación caricaturesca y seguramente maledicente, pero en todo caso opuesta a lo que en verdad debe ser considerado un filósofo cínico en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Pero la diferencia del caso concreto de Menipo respecto de los cínicos ya la hemos comentado en otro contexto, con motivo del criterio de inclusión escolar de los filósofos en la obra de Diógenes Laercio.⁹¹⁵

4.5.1. La propiedad privada en la filosofía cínica

A pesar de su falta de apego a la propiedad y, en especial, de su rechazo de las riquezas y los lujos, hay que advertir que no se puede considerar que los cínicos fueran contrarios a la propiedad privada.⁹¹⁶ Para estos librepensadores, que estiman ante todo y en todos los ámbitos de la vida la autarquía personal (el dominio autónomo de sí, junto con la autosuficiencia) como un bien principal, la propiedad privada es también

⁹¹³ D.L. VI 100.

⁹¹⁴ Idem.

⁹¹⁵ § II 5.1.

⁹¹⁶ Los cínicos no se corresponden con lo que en términos denominaríamos “comunistas” ni “anarquistas”, pues no constituyen un grupo político y tampoco un movimiento social o contracultural organizado de ningún tipo. Quedan descartados, pues, también los términos “hippie”, “okupa”, o “libertario”, aun cuando quizás éste último apelativo sería el que, debido a su vaguedad polisémica, más se les podría ajustar. Cf. Goulet-Cazé 2008, 418.

legítima y se hace efectiva de forma natural en tanto que derecho de uso,⁹¹⁷ como se deriva sobre todo de los testimonios que conservamos acerca de Diógenes el Cínico sobre esta cuestión. En definitiva, para un cínico, nada parece ser de nadie –o mejor dicho, está ahí para cualquiera que lo necesite–⁹¹⁸ mientras no sea usado o aprovechado por alguien, ya se trate de un instrumento, de comida, ropa,⁹¹⁹ un terreno o un lugar donde habitar;⁹²⁰ pero en el momento en que un objeto en cuestión es de utilidad para alguien que lo aprovecha, parece evidente que con tal gesto se lo ha apropiado, si bien sólo hasta que, de nuevo, deje de usarlo.⁹²¹

Los objetos, de esta forma, no se encuentran determinados por un sentido exclusivo de la propiedad en tanto que posesión permanente de alguien y con independencia de si la usa o no. Los objetos pasan de mano en mano y son de quien de ellos se beneficia en cada momento, siendo posteriormente abandonados para cualquier otro que los necesite. Así, los cínicos tampoco se prestan las cosas, sino que directamente se reclaman o son tomadas en el momento en que dejan de servir a alguien, aun cuando éste no las ceda, pues sólo mientras son usadas con utilidad pueden ser consideradas propiedad de quien las usa, y luego vuelven a quedar libres de apropiación, sin dueño alguno establecido.⁹²²

Por otro lado, sería un error terrible para un cínico, y muy común entre el grueso de los ciudadanos, aferrarse a algún tipo de posesión, pues esto es para el cinismo sólo

⁹¹⁷ Concepción que puede recordar a modernas postulaciones de una ley natural del derecho y de la propiedad o *iusnaturalismo*. Vid. *Two Treatises on Government* de Locke (1689), en especial II, Cap. V.

⁹¹⁸ Vid. D.L. VI 37; 72; 73.

⁹¹⁹ D.L. VI 62.

⁹²⁰ D.L. VI 23.

⁹²¹ «A uno que le reclamaba (s.c. a Diógenes el Cínico) un manto, le dijo: “Si me lo regalaste, es mío; pero si me lo prestaste, lo estoy usando”», D.L. VI 62.

⁹²² La propiedad privada es sólo algo coyuntural, transitorio y así Diógenes el Cínico, D.L. VI 46, no pide limosna, sino que, por un principio de razón simple, exige o reclama el dinero a quien lo tiene de sobra cuando él verdaderamente lo necesita.

otro generador de dependencia que esclaviza al hombre al no dejar ver su auténtica autosuficiencia natural y cosmopolita. En definitiva, la posesión acaba poseyendo y haciendo dependiente al poseedor y, para un cínico, hay que proveerse solamente de los útiles que se observen como estrictamente necesarios o, como dice Antístenes, conviene hacer de la misma manera que «para un viaje deben prepararse provisiones de tal clase que puedan flotar junto al náufrago».⁹²³ De este modo, un manto, un bastón y un pequeño hatillo o zurrón, con alguna que otra cosa más, son suficientes para un cínico. En cuanto a lo demás, como dice Crates, «toda la tierra es ciudad y casa / preparada para acogernos»,⁹²⁴ y para Diógenes no es necesaria ni tan siquiera una copa, vaso o escudilla, como pudo comprobar al ver que un niño bebía agua con las manos y que otro comía lentejas directamente del hueco de una hogaza de pan.⁹²⁵

En concordancia con el concepto que hemos expuesto de la propiedad privada, los cínicos demostraban, a su vez, ser amigos convencidos de lo público, pero en un sentido especial, nada chabacano. Público, en el sentido de “apropiable”, podemos entender precisamente todo aquello que no esté comprometido por el uso que de ello hace cualquier otro hombre, en vistas a su utilidad como instrumento de una austera felicidad. Por su parte, los cínicos no poseían nada más que aquello que necesitaban; pedían, tomaban o hacían uso de cuanto requerían para su sustento (así, por ejemplo, Diógenes el Cínico habitaba en una gran tinaja que había en el Metroon)⁹²⁶. Pero Diógenes también rechaza el robo, entendido como tomar aquello que es un verdadero bien (útil y en uso) para otro, e increpaba a los ladrones.⁹²⁷

⁹²³ D.L. VI 6.

⁹²⁴ D.L. VI 98.

⁹²⁵ «Viendo una vez que un niño bebía con las manos, arrojó la copa fuera de la alforja diciendo: “Un niño me ha vencido en simplicidad”. Arrojó también la escudilla al observar igualmente que un niño, después de haber roto el recipiente, colocaba las lentejas en el hueco de un pedazo de pan», D.L. VI 37.

⁹²⁶ D.L. VI. 23.

⁹²⁷ Vid. D.L. VI 52.

Baste, por tanto, en este punto, así como en el resto de la filosofía cínica, el precepto de hacer simplemente lo justo, lo imponga o no la ley o las convenciones socialmente instituidas. Sin embargo, puede que también fuera oportuno para los cínicos en algún caso introducir algo de *physis* en el *nomos*⁹²⁸ como un estruendo, o como una nota fuera de tono,⁹²⁹ para despertar y liberar al ciudadano de la contención que se le impone como una inercia irracional;⁹³⁰ una apuesta cínica que por momentos puede implicar la toma de medidas drásticas, manifiestamente transgresoras y, sobre todo, poco o nada pudorosas.

4.5.2. Libertad frente a esclavitud

Por lo dicho hasta el momento, el cinismo podría definirse como una filosofía del desapego. En efecto: ni las propiedades, ni los lujos ni riquezas, ni el cuidado por la opinión popular ni la fama, ni el poder, ni la religión, ni la preocupación por el porvenir o por la suerte que le haya tocado a cada uno, ni, por supuesto, el amor romántico; ninguna de estas cuestiones son asuntos dignos de atención para un cínico. Tampoco lo es el placer en general, que hace a muchos desdichados⁹³¹ al someterse a la tiranía del deseo.⁹³²

⁹²⁸ Vid. Casadesús 2008.

⁹²⁹ Vid. D.L. VI 35.

⁹³⁰ Aun con todo, no es necesario buscar en el cinismo una vocación pedagógica más destacada que la que pueda tener cualquier filósofo, con la particularidad de que el filósofo cínico sigue viviendo en la ciudad de una forma claramente estafalaria y chocante. Precisamente por esta característica del cínico, muchas de las escenas en las que se los representa corrigiendo de un modo u otro a personas ajenas a la filosofía podrían interpretarse como una simple reacción frente al rechazo y a la estupefacción que reciben por parte de muchos de los ciudadanos de la *polis*, con los que siguen conviviendo.

⁹³¹ Vid. sobre todo D.L. VI 71.

⁹³² En este sentido decía Diógenes que «los criados son esclavos de sus amos y los malvados, de sus deseos», D.L. VI 66.

Es en este sentido que los filósofos cínicos son ejemplo de máxima libertad, pues, en la medida en que la necesidad de su naturaleza humana se lo permite, no desean ni dependen de nada ni de nadie a excepción de ellos mismos, razón que los hace semejantes, según su propia opinión, a lo que se ofrece como definición de la divinidad.⁹³³

Frente a los usos esclavizantes de la vida ciudadana, Diógenes decía «que llevaba el mismo carácter de vida que Heracles, al no preferir nada más que la libertad».⁹³⁴ Este modo de vida independiente del filósofo cínico, al margen de las creencias heredadas de la *polis*,⁹³⁵ es lo que permitía mantener a Diógenes aquello que precisamente juzgaba como «lo mejor para los hombres», τί κάλλιστον ἐν ἀνθρώποις: la *παρρησία* o libertad de palabra,⁹³⁶ sustentada en la libertad de conciencia y acción lograda por el filósofo cínico.

La *παρρησία* cínica, entendida como una virtud por excelencia del filósofo, no se detiene ni siquiera ante el riesgo que podría suponer despreciar abiertamente a poderosos, gobernantes y tiranos.⁹³⁷ La relación de igual a igual que establece en este

⁹³³ «Proponen también vivir sencillamente, sirviéndose de alimentos que se puedan conseguir por uno mismo y únicamente de capas, despreciando la riqueza, la fama y la nobleza. Por ello algunos se sirven exclusivamente de hierbas, de agua fresca, de abrigos ocasionales y de tinajas, como Diógenes, que solía decir que es propio de los dioses no necesitar nada y, de los que son semejantes a los dioses, estar necesitados de pocas cosas», D.L. VI 105.

⁹³⁴ D.L. VI 71.

⁹³⁵ Incluso la misma distinción entre géneros se revela como otra de las fantasías esclavizantes de la *polis* para la filosofía cínica, pues obliga a una mujer a actuar con un recorte de libertades mayor que el de cualquier hombre por el simple hecho de su condición sexual. Vid. III 3.2.

⁹³⁶ D.L. VI 69.

⁹³⁷ Vid. p. ej. D.L. VI 25; 29; 44; 45; 46; 50; 60. Cf. Grau 2009, 340-361.

caso Diógenes (y posteriormente también Crates) con Alejandro Magno en los testimonios aportados por Diógenes Laercio es paradigmática.⁹³⁸

El cínico se enfrenta, pues, sin temor, desde su individualidad y en tanto que autosuficiente, a todo tipo de convenciones sociales, con indistinción de la importancia que les otorgue la mayoría. Esta actitud provoca también la ἀδοξία que aparece como un valor entre otras consideraciones de Antístenes sobre la virtud.⁹³⁹ El término ἀδοξία, que en general es traducido por “mala fama”, podría ser entendido mejor, respetando la composición en α privativa del término griego, como “ausencia de fama”. Considerarlo así es especialmente oportuno para comprender el contexto de vacío social propiciatorio en el que se encuentran los cínicos. En efecto, la mala fama confirma la posición de excelencia del cínico frente a una mayoría de necios⁹⁴⁰ y, en tanto que apátridas, es también la mala reputación el centro desde el que no encuentran obstáculos para el pleno ejercicio de su sentido del cosmopolitismo⁹⁴¹ y de su renombrada libertad. Precisamente porque se encuentra excluido de los privilegios, pero también del poder subyugador de la costumbre, se le brinda al cínico la oportunidad de actuar libremente y con toda justicia,⁹⁴² y así es como también Crates consideraba que «tenía por patria la mala reputación y la pobreza inexpugnable al azar», siendo, en todo caso, «ciudadano de Diógenes».⁹⁴³

⁹³⁸ «Tomaba el sol (s.c. Diógenes) en el Craneo, cuando Alejandro, poniéndosele delante, le dijo: “Pídeme lo que quieras”. Diógenes le contestó: “Deja de hacerme sombra”». D.L. VI 38. Vid. *ibid.* 45; 60; 63; 68; 93. Cf. Grau 2009, 360.

⁹³⁹ D.L. VI 11.

⁹⁴⁰ Cf. D.L. VI 32; 41; 60.

⁹⁴¹ Vid. § III 4.6.

⁹⁴² «A quienes desean ser inmortales, les decía (s.c. Antístenes) que es necesario vivir piadosa y justamente», D.L. VI 5. Vid. D.L. VI 12; 16; 28.

⁹⁴³ D.L. VI 93. El elemento negativo constituye, pues, el medio propiciador de un cosmopolitismo abierto al mundo y claramente positivo. La negatividad proviene de fuera y la exclusión de los cínicos se transforma, según la recta razón, en la verdadera positividad de su propuesta ética. Así también, los cínicos transforman la pobreza de recursos en libertad mediante la defensa de la sencillez, la frugalidad y la autosuficiencia. Vid. Spinelli 1998, 57; 59.

La virtud en la que se ejercitan los cínicos,⁹⁴⁴ al modo de un ciudadano que se debe a la ley de su ciudad, se encuentra, sin embargo, más allá del trato social, pues no se logra en una educación institucional, sino a través del esfuerzo personal por la crítica de los falsos valores, la mejora del carácter y la resistencia orgullosa de la maledicencia,⁹⁴⁵ siendo, a su vez, el halago de la mayoría signo de haber hecho algo mal.⁹⁴⁶ Por estos motivos, ya desde Antístenes «la mala fama es un bien, como el esfuerzo»,⁹⁴⁷ y Diógenes se extraña «de que los músicos afinasen las cuerdas de la lira, pero tuviesen desafinado el carácter del alma»,⁹⁴⁸ al no ejercitarse en la virtud.⁹⁴⁹

Al hacer repaso de las experiencias de conversión a la filosofía de los cínicos –según las relatan los testimonios biodoxográficos–⁹⁵⁰ se advierte que en su pensamiento el hombre se hace libre y, por tanto, feliz, en el momento en que despierta a la conciencia de su situación y, venciendo el miedo, se hace responsable de sí mismo,⁹⁵¹ consistiendo la libertad en tal estado de autosuficiencia y autocracia que se encuentra por encima de las circunstancias exteriores, de modo que, como le sucedería a Diógenes durante buena parte de su vida, el hombre puede ser libre incluso si se encuentra en situación de esclavitud.⁹⁵² En efecto, el concepto de libertad que determina Diógenes con su ejemplo es el de una libertad interior no atada por las condiciones externas, fueran cuales fueran las que le tocaran vivir. Diógenes no se consideraba esclavo de Jeniades

⁹⁴⁴ Vid. D.L. VI 104.

⁹⁴⁵ Vid. D.L. VI 3, 7.

⁹⁴⁶ Vid. D.L. VI 5. Insistiendo en el carácter nocivo de la adulación, vid. D.L. VI 8; 51; 92.

⁹⁴⁷ τήν τ' ἀδοξίαν ἀγαθὸν καὶ ἴσον τῷ πόνῳ, D.L. VI 11.

⁹⁴⁸ D.L. VI 27. Vid. D.L. VI 65.

⁹⁴⁹ Por el contrario, invierten los ciudadanos sus energías en empresas inútiles y reprobables por su vanidad y ambición desacordes con la virtud; vid. p. ej. D.L. VI 24; 44.

⁹⁵⁰ Vid. D.L. VI 6; 22; 56; 82; 87; 94; 96-97.

⁹⁵¹ Vid. § III 4.7.

⁹⁵² «Cleómenes dice en su obra titulada *Pedagógico* que sus *discípulos* querían rescatarlo, pero que él dijo que eran unos ingenuos, pues los leones no son esclavos de quienes los alimentan, sino que los que los alimentan lo son de los leones. En efecto, temer es propio de un esclavo, pero las fieras salvajes son temibles para los hombres», D.L. VI 75.

en Corinto, sino proveedor o amo de su amo, puesto que la dependencia es más bien inversa: el amo depende del esclavo, no al revés, configurando así, nada menos que veintitrés siglos antes, un claro esbozo y precedente de la famosa dialéctica hegeliana del amo y del esclavo.⁹⁵³

En las anécdotas que describen su estilo de vida y la manera en que afrontó las aparentes dificultades de su situación, Diógenes demuestra que cualquier hombre⁹⁵⁴ puede seguir siendo libre en cualquier contexto siempre y cuando aúne conciencia y valor, esto es, ausencia de temor, encontrándose entre la lista de temores de los ciudadanos: el miedo al porvenir y a la fortuna; a la pérdida de las posesiones; a la vergüenza frente a la opinión y acción de los demás; e incluso el temor ante el poder de los dioses. Estos temores ciudadanos, que alimentan la pujanza de un insano sentido del pudor y de la falsedad, de la religión y la superstición y la conciencia de esclavo, se corresponden con los principales lastres culturales que hay que evitar para un cínico.

Pese a todo, los primeros cínicos tampoco dejaron de vivir en el entorno de la ciudad –ni Antístenes, ni Diógenes, ni Crates, ni Hiparquía, ni ningún otro que sepamos–, aun cuando, ciertamente, vivieran en ella como perros antes que como hombres a la vista de la mayoría de los ciudadanos. Pero se consideraron a ellos mismos más libres que aquéllos, pues usaban de las ventajas de una vida en sociedad sólo en los casos en que fuera estrictamente necesario (esto es, las menos de las veces) y despreciaban y denunciaban con descaro todo lo que fuera superfluo y, por tanto, nocivo para una vida de máxima sencillez y felicidad.⁹⁵⁵

⁹⁵³ Cf. D.L. VI 30; 36; 55; 74; 75. Goulet-Cazé (1992, 3978-4039) explica el sentido de la venta de Diógenes como esclavo en su sentido filosófico, sin necesidad de recurrir a una discusión de la veracidad historiográfica de este hecho.

⁹⁵⁴ Y, en esto, como demuestra Hiparquía, cualquier mujer.

⁹⁵⁵ En verdad, es ilustrativo traer aquí a colación el dicho de Antístenes recogido en Estobeo (IV 4, 28) por el que la distancia que conviene tomar respecto de los asuntos de la *polis* es la misma que la que tomamos frente a un fuego: ni demasiado cerca, para no quemarse; ni demasiado lejos, para no helarse, Ἀντισθένης ἐρωτηθεὶς. πῶς ἂν τις προσέλθοι πολιτεία, εἴπε 'καθάπερ πυρὶ, μήτε λίαν ἐγγύς, ἵνα μὴ καῖς, μήτε πόρρω, ἵνα μὴ ῥιγώσης'.

4.5.3. Φιλαργυρία, propiedad y libertad cínicas. El caso de Crates

Una de las características más representativas del filósofo cínico es la completa austeridad material con que dirige su vida. Con ello, el cínico demuestra que la naturaleza otorga de por sí todo lo necesario para que, por medio de esfuerzos sencillos, se alcance una plenitud de existencia que hace superfluo acudir a otro tipo de sofisticaciones que, por el contrario, tan sólo generan dependencia y debilidad. El descubrimiento de la bondad filosófica de este principio básico de austeridad marca un punto de inflexión en la mayoría de biografías de los filósofos cínicos.

Diógenes Laercio nos informa de que el principal seguidor de Diógenes el Cínico, Crates, hombre de fortuna, se deshizo de su patrimonio, siendo éste el modo en que se inició en el modo de vida cínico. La manera precisa en que Crates hizo aquello no queda del todo clara, sino que adpta distintas versiones, tal y como es habitual en los testimonios de las construcciones biográficas antiguas. La primera información que nos ofrece Diógenes Laercio es que «Antístenes dice en las *Sucesiones* que, al ver en una tragedia que Télefo tenía una cestita y era pobre en lo demás, se pasó a la filosofía cínica. Convirtió su propiedad en dinero –pues era de los distinguidos– y, tras reunir unos doscientos talentos, los repartió entre los ciudadanos».⁹⁵⁶

En este pasaje, el abandono de sus propiedades implica, pues, la conversión directa a la filosofía cínica. Este hecho es de especial significación si atendemos a cuál era el valor otorgado al patrimonio familiar en la cultura griega antigua. El término empleado en el manuscrito original⁹⁵⁷ es οὐσία, un término de gran tradición en la historia de la filosofía al menos hasta el escolasticismo medieval. El concepto de οὐσία procede, como sustantivo, del participio τὸ ὄν –femenino οὖσα – del verbo ser, εἶμί. Tiene, por tanto, el sentido pleno de «ser». Pese al valor filosófico que llegó a adquirir, siendo traducido siglos más tarde por «substancia» o «entidad» (a raíz de la interpretación latina de los textos de Aristóteles), conviene recordar que el concepto de

⁹⁵⁶ D.L. VI 87.

⁹⁵⁷ En concreto, el correspondiente a la edición de Long.

οὐσία mantenía en griego, en el lenguaje popular, el significado de «posesión», «propiedad».⁹⁵⁸ Οὐσία, en definitiva, representaba aquello que uno realmente es (de ahí la larga andadura del término en el discurso ontológico de todos los tiempos), a la manera de aquello que lo define y lo diferencia en tanto que miembro de un linaje ancestral. Cabe destacar, además, que cuando se hacía referencia a la οὐσία se consideraba principalmente una propiedad material de entidad reconocida antes bien que cualquier otro valor espiritual o simbólico, como pueda ser, por ejemplo, incluso el dinero.

Al ser Crates «de los distinguidos», ἦν τῶν ἐπιφανῶν, en su ciudad natal, probablemente habría heredado su rica hacienda por vía paterna, siendo obligación moral del varón conservarla y, si cabe, aumentarla, en vistas a la preservación del prestigio familiar. Así pues, con su acción, Crates pudo despreciar doblemente el legado de su patrimonio, ya que, según una de las fuentes, en primer lugar lo convirtió en dinero, esto es, lo transformó en un bien sin identidad desde el punto de vista de la estirpe, para repartirlo, en segundo lugar, entre sus conciudadanos.⁹⁵⁹ Sin embargo, otra fuente incluida en Diógenes Laercio, Diocles, afirma que en realidad «Diógenes le convenció (s.c. a Crates) de que dejara su propiedad para pasto de las ovejas y, si tenía algún dinero, que lo arrojara al mar»,⁹⁶⁰ de manera que podría no ser cierto que vendiera su patrimonio, ni que repartiera el dinero entre la ciudadanía. El testimonio de Diocles tiene el atractivo de establecer ya en el inicio un vínculo directo entre Crates y Diógenes. Pero sucede todavía que otro relator, Demetrio de Magnesia, «afirma que (s.c. Crates) confió su dinero a un banquero acordando que, si sus hijos resultaban ser ciudadanos comunes, se lo entregara; pero, si filósofos, que lo repartiera entre el pueblo, pues, al practicar la filosofía, no tendrían necesidad de nada».⁹⁶¹ Esta última versión es interesante puesto que de ella pueden extraerse dos conclusiones de importancia para el asunto que tratamos: i) en primer lugar, que en la ética cínica de

⁹⁵⁸ Cf. Liddell-Scott *Greek-English Lexicon* s.u. «οὐσία».

⁹⁵⁹ Vid. D.L. VI 87.

⁹⁶⁰ D.L. VI 87.

⁹⁶¹ D.L. VI 88.

Crates parece establecerse una oposición entre el «ciudadano particular», el ἰδιώτης, y el «filósofo», y que, en segundo lugar, ii) Crates debía considerarse un «filósofo», puesto que él mismo se deshizo de sus propiedades, incluido el dinero.

No es razonable pensar que en este pasaje se juegue con una ironía por la que Crates pudiera despreciar en realidad a aquellos que se consideran filósofos, disponiendo para sus hijos que, si crecían henchidos de humos filosóficos, se les negara el legado de su patrimonio. En primer lugar, es evidente que Crates no se podía considerar un ἰδιώτης, pues, en efecto, los cínicos no eran ciudadanos de la *polis*, ni, en cualquier caso, unos ciudadanos comunes, y, en segundo lugar, Crates demuestra en otras ocasiones un claro aprecio por la filosofía. Al parecer, Crates defendía que «se debe filosofar hasta el punto de que parezca que los generales son acemileros».⁹⁶² De la filosofía afirmaba, además, que había sacado de provecho: «Un cuartillo de altramuces y no preocuparse de nada»,⁹⁶³ siendo éste, el de la renombradas simplicidad, autarquía y *aphobia* cínicas, el segundo motivo por el que no considerar la unión de filosofía y pobreza material un motivo de ironía en el pensamiento de Crates. Como él mismo refiere, siempre a través de los testimonios de Diógenes Laercio: «Poseo cuanto aprendí, reflexioné y las venerables cosas / que me enseñaron las Musas; pero la vanidad engulló muchos ricos bienes».⁹⁶⁴ Finalmente, volviendo a la necesidad de desestimar que Crates ironizara cuando expresaba su desprecio por la riqueza material en favor de la filosofía, hay que destacar también que el encomio de la filosofía es común a otros grandes cínicos, comenzando por el propio Diógenes.⁹⁶⁵

⁹⁶² D.L. VI 92.

⁹⁶³ D.L. VI 86.

⁹⁶⁴ D.L. VI 86. Otra fuente ajena a Diógenes Laercio refuerza el carácter de Crates indicando que, en lugar de desear, como Solón, «posesiones honradamente adquiridas», compara éstas con la riqueza para un escarabajo o una hormiga, y, en cambio, se limita a pedir «una participación en la justicia y la riqueza que sea inofensiva, fácil de transportar, fácil de adquirir y de valor para la virtud», Iulian. *orat.* IX 17 p. 199 c-200 B = SSR 2, V H 84.

⁹⁶⁵ Vid. D.L. VI 7, VI 24, VI 49, VI 56, VI 63, VI 65, VI 94.

En cualquier caso, que los hijos de Crates pudieran ser despojados de su herencia por ser afines a la filosofía y el dinero repartido entre el vulgo (representado principalmente como ἰδιῶται), no declara solidaridad alguna de Crates hacia sus conciudadanos, sino un desprecio del valor otorgado al poder económico y al emblema de la posesión que era común en la sociedad de su tiempo. Frente a estos falsos valores de la moral ciudadana, se ensalza, por el contrario, la autonomía del individuo en la filosofía, al liberarlo de la esclavitud de la costumbre y del peso de la moral heredada.⁹⁶⁶ Para un cínico, sencillamente, un filósofo no necesita del dinero y las riquezas para su felicidad, sino sólo de la fortaleza de carácter que lo define frente a cualquier posible adversidad.⁹⁶⁷ Con su gesto de “desapropiación”, en el paso a la filosofía cínica, Crates conseguía, además, hacer honor a su nombre al hacerse por fin «dueño de sí mismo»,⁹⁶⁸ declarando de forma innegable que sólo un *idiota* se aferraría ciegamente a su patrimonio, haciéndose dependiente de él.

4.6. Κατὰ φύσιν / κατὰ κόσμον: el cosmopolitismo cínico

«Para vivir solo hay que ser un animal o un dios, dice Aristóteles. Falta el tercer caso: hay que ser las dos cosas, “filósofo”»⁹⁶⁹

⁹⁶⁶ Cf. Goulet-Cazé 2008, 407.

⁹⁶⁷ Kalouche (2003) define el cinismo como una forma de vida en pugna de respeto y superación frente a los envites de la Fortuna, *tyche*. Cf. Goulet-Cazé 2008, 415-416.

⁹⁶⁸ «Para ser dueño de sí mismo [revisar el lugar de la frase], en verano llevaba un manto velludo, / pero en invierno un harapo», D.L. VI 87. Estos versos corresponden a un pasaje de comedia atribuido al comediógrafo Filemón y el adjetivo ἐγκρατής, «fuerte», «dueño de sí mismo», constituye claramente un juego de palabras con el propio nombre de Crates, de manera que, como algunos traductores han hecho (Hicks, Gigante, Piqué), la frase ἴν' ἐγκρατής ἦ se podría entender como: “para parecerse a Crates”.

⁹⁶⁹ Nietzsche 1979, *El crepúsculo de los ídolos*. Cf.: «Al preguntársele (s.c. a Antístenes) qué provecho había sacado de la filosofía, respondió: “Poder estar en compañía de mí mismo”», D.L. VI 6.

El del cosmopolitismo es uno de los conceptos fundacionales de la cultura occidental que parece tener su origen en la experiencia filosófica del cinismo. El lugar y el sentido del cosmopolitismo en la filosofía cínica es algo que ha interesado a un número destacado de investigadores que no alcanzan a entender en nuestra opinión la sencillez y riqueza del concepto en su totalidad. Sin embargo, para conseguir una completa comprensión de este asunto de radical importancia en la filosofía cínica ni siquiera es estrictamente necesario trascender la exposición de Diógenes Laercio, la cual es suficiente de por sí para entender los términos fundamentales del cosmopolitismo cínico.

Según se lee en Diógenes Laercio, Diógenes el Cínico acostumbraba a decir «que le habían acontecido las maldiciones de las tragedias, porque, ciertamente, estaba / “Sin ciudad, sin casa, privado de patria / pobre, vagabundo, viviendo al día”». ⁹⁷⁰ Es probable que el filósofo cínico jugara aquí con una ironía, pretendiendo dramatizar como una maldición lo que en verdad consideraba un fundamento de su virtud filosófica. Para defender esta interpretación se pueden destacar, en primer lugar, las afirmaciones que acto seguido se atribuyen a Diógenes en Diógenes Laercio, por las que «oponía el coraje al azar; la naturaleza, a la ley; la razón, a la pasión» ⁹⁷¹ y que suponen una determinación de principios en contraste con su aparente lamento inicial. Con todo, algunos estudiosos se han apoyado en estos versos de tragedia para defender una entidad negativa en la propuesta cínica de cosmopolitismo, en tanto que implican la no pertenencia a *polis* alguna. ⁹⁷² John Moles, por el contrario, nos recuerda que la principal declaración del cosmopolitismo cínico es formalmente positiva. ⁹⁷³ En

⁹⁷⁰ D.L. VI 38. Desconocemos a qué tragedia pertenecían los versos que cita supuestamente Diógenes el Cínico.

⁹⁷¹ ἔφασκε δ' ἀντιτιθέναι τύχη μὲν θάρσος, νόμῳ δὲ φύσιν, πάθει δὲ λόγον, D.L. VI 38.

⁹⁷² Vid. p. ej. Giannantoni 1990 vol. 4, 544-545; Goulet-Cazé 1982, 230-231; 2008, 422ss.; Schofield 1991, 144-145; Rist 1969, 59.

⁹⁷³ Moles 2000, 146-147; 1995, 135.

efecto, Diógenes afirma ser *κοσμοπολίτες*,⁹⁷⁴ lo cual no se expresa a modo de privación, sino como ciudadanía efectiva. Y también Crates se declara «ciudadano de Diógenes»,⁹⁷⁵ reforzando el carácter positivo de la formulación inicial del Can. Pese a lo paradójico de estas declaraciones, no hay razón para desatender su valor afirmativo por el hecho de que algún otro pasaje pueda indicar un cierto sentido de oposición o negatividad.

Moles, por su parte, ha propuesto sostener el carácter positivo del cosmopolitismo cínico sobre la base de un supuesto «ideal internacionalista»,⁹⁷⁶ insinuaciones de una «comunidad de los sabios»⁹⁷⁷ o la conjetura de una «lealtad a la humanidad entera»⁹⁷⁸, aunque para ello haya tenido que hacer uso, por momentos, del «principio del *ben*

⁹⁷⁴ D.L. VI 63. Diógenes es el filósofo más antiguo del que se dice –precisamente en Diógenes Laercio– que usó este término. No obstante, hay que advertir que en D.L. II 99 se dice también que Teodoro el Ateo afirmaba que «nuestra patria es el universo», *εἶναί τε πατρίδα τὸν κόσμον*. Cf. otros precedentes, contrastando o no con la filosofía cínica, en D.L. II 7; Pl. *Grg.* 508a; Lana 1951; Ramírez 1998. Sea como sea, Filón de Alejandría (20/15 a.C-45/50 d.C. aprox.) es el primer filósofo en cuyos escritos conservamos una descripción detallada de los términos del *cosmopolitismo*. Seguramente influido por su conocimiento de las doctrinas del estoicismo helénico, Filón se refiere en este aspecto de su filosofía a una ciudadanía universal por la que el bárbaro no ha de ser juzgado por su origen, sino por su distancia de la virtud, siendo en esto todos los sabios, con independencia de su nacionalidad, conciudadanos de una misma *polis*: «estimándolos en verdad cosmopolitas, y considerando el mundo entero como su ciudad natal, la virtud misma los determina como tales, ya que a ella le ha sido confiado establecer una constitución para su *polis* común», *Spec.Leg.* II, 12.45; y también: «la ciudad propia de los sabios es la virtud, y aquel que es incapaz de participar de ella es expulsado y se convierte en hombre desterrado», *Leg.Alleg.* III, I, 1; cf. *Spec.Leg.* II, 17.73. Vid. Garay 2000.

⁹⁷⁵ ἔχειν δὲ πατρίδα ἀδοξίαν καὶ πενίαν ἀνάλωτα τῇ τύχῃ καὶ Διογένους εἶναι πολίτης ἀνεπιβουλεύτου φθόνῳ, D.L. VI 93.

⁹⁷⁶ Moles 2000, 147.

⁹⁷⁷ *Ibid.*, 151.

⁹⁷⁸ *Ibid.*, 150. Vid. *ibid.* 151 n. 35. Cf. Nussbaum 1997, 29; 53 n. 11.

trovato». ⁹⁷⁹ En general, consideramos que estos pueden ser, en todo caso, elementos derivados de un principio lógicamente anterior que rige el cosmopolitismo cínico originario. Por tanto, dejando a un lado estas suposiciones, en lo que sigue se defiende una interpretación positiva del cosmopolitismo primitivo que supere el tono teatral, y aparentemente negativo, de la citación trágica de Diógenes: «Sin ciudad, sin casa, privado de patria», y que explique la posibilidad de un internacionalismo cínico a partir de otro testimonio, también de la tragedia, de Crates: «No tengo por patria ni una única torre, ni un único techo, / sino que toda la tierra es ciudad y casa / preparada para acogernos». ⁹⁸⁰ En concreto, partiendo de Diógenes Laercio, se propone una interpretación del cosmopolitismo que descubra a sus primeros partidarios como seguidores de un orden ético que, en términos generales, se identifica con el κόσμος y se encuentra por encima de la convención, de manera que el cínico puede habitar cualquier ciudad, pues sus innecesarias restricciones apenas le conciernen.

El significado de κόσμος en época de los cínicos no impide esta interpretación. En su análisis del término, Charles Kahn nos recuerda que en la primera literatura griega «κόσμος, κοσμέω y sus derivados denotan en general cualquier ordenación o disposición de partes que es apropiada, bien dispuesta y efectiva. La idea primaria es la de algo físicamente logrado tanto como moralmente o socialmente “correcto”», utilizando habitualmente las expresiones adverbiales κόσμῳ ο κατὰ κόσμον. ⁹⁸¹ Asimismo, «κόσμος es la palabra invariablemente usada por los autores posteriores para designar la concepción orgánica del mundo natural». ⁹⁸²

⁹⁷⁹ Moles 2000, 143. Para otras propuestas “positivas” aunque sucintas de interpretación del cosmopolitismo cínico, vid. Hoïstad 1948, 141-143; Sellars 2007, 5.

⁹⁸⁰ D.L. VI 98. En este caso, los versos son atribuidos por Diógenes Laercio al propio Crates.

⁹⁸¹ Kahn 1985, 220s. Para otros usos relacionados, vid. p. ej. Hom. *Od.* II 212-220; Hes. *Op.* 306-307.

⁹⁸² *Ibid.*, 219.

En primer lugar, los cínicos demostraban ser buenos conocedores de la poesía arcaica tradicional, tal y como se deduce de los testimonios de Diógenes Laercio.⁹⁸³ Así pues, también pueden incluir en su declaración de cosmopolitismo una concepción tradicional de lo ordenado *κατὰ κόσμον*. Por otra parte, se pueden encontrar usos parecidos del término *κόσμος* en múltiples referencias entre los siglos V y I a.C.,⁹⁸⁴ ampliándolo en un sentido científico y filosófico más elevado. En especial, en época de los primeros cínicos, Platón se refiere al *κόσμος* en un conocido pasaje del *Gorgias* como aquel patrón universal por el que, «Dicen los sabios», se reúne «al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres» en comunidad, amistad, buen orden (*κοσμιότητα*), moderación y justicia,⁹⁸⁵ en oposición al vicio de una ciudadanía dominada por una falsa conciencia. Parece, pues, que el sentido de *κόσμος* en tanto que orden “positivo”, incluso desde el punto de vista ético y político, seguía vigente en el lenguaje filosófico de la época.

Algunos investigadores han señalado el menosprecio cínico de la cosmología y otras ciencias afines, constituyendo un posible obstáculo para la consideración científica del *κόσμος* en su pensamiento.⁹⁸⁶ Sin embargo, este menosprecio se encuentra en un contexto de crítica de la desmesura, el abuso de la elucubración y la desatención de lo verdaderamente importante.⁹⁸⁷ A su vez, la valoración cínica de todo lo relacionado

⁹⁸³ Los cínicos parecían tener gran habilidad para adaptar los contenidos de la literatura arcaica a sus propios intereses filosóficos. Vid. D.L. VI 17-18; 52; 53; 55; 57; 59; 63; 66; 67; 90; 95; 103; 104.

⁹⁸⁴ Vid. p. ej. Ar. *Au.* 1331; Hp. *Mul.* 151.3; *Prog.* 20.21; Pl. *Smp.* 223b; *Prt.* 322c; *Ti.* 30b; Arist. *Mu.* 398b 23; *Cael.* 280a 21; X. *Mem.* I 1, 11; Th. III 77, III 108; D. *Or59* 80.7; *SVF* II 168.

⁹⁸⁵ Pl. *Grg.* 508a.

⁹⁸⁶ Vid. p. ej. Moles 2000, 149.

⁹⁸⁷ Vid. D.L. VI 11; 28; 39; 73; 103-104. También Sócrates, si hacemos caso del testimonio de Jenofonte, desaprobaba aprender geometría hasta llegar a figuras difíciles de entender, porque no lo encontraba útil, y, en cambio, decía que convenía aprenderla para aplicarla a cuestiones prácticas, pues «al prestar atención a la medida, se sabe tanto el tamaño del terreno, como se conoce cómo se ha medido», X. *Mem.* IV 7, 2-3, pudiendo así medir también (mesurar) el carácter propio.

con el concepto de κόσμος es fundamentalmente ética, antes que científica o metafísica. En efecto, para Antístenes, «la virtud está en los hechos y no necesita de grandes discursos ni conocimientos»,⁹⁸⁸ pero sí de los justos y necesarios,⁹⁸⁹ así también Diógenes insinúa una lógica de la naturaleza cuando la opone a la ley⁹⁹⁰ y afirma que «es necesario que, para vivir felizmente, en lugar de los esfuerzos inútiles, se elijan los que están de acuerdo con la naturaleza»,⁹⁹¹ pues decía que «los dioses han concedido a los hombres una vida fácil, pero que esto se les oculta, porque tratan de procurarse pastelillos de miel, *perfumes* y cosas semejantes».⁹⁹² Esto supone una propuesta de vida κατὰ φύσιν que incluye, efectivamente, una cierta posición antiintelectualista en el pensar y, sobre todo, un eminente valor práctico y ético de la filosofía, pero también el descubrimiento de la naturaleza dentro de una idea de orden y medida⁹⁹³ y, de este modo, incluso una relación de proximidad con los dioses.⁹⁹⁴ El sabio cínico se asemeja por su régimen de vida más que ningún otro hombre a la divinidad,⁹⁹⁵ si bien no llega a

⁹⁸⁸ τὴν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων, D.L. VI 11.

⁹⁸⁹ Vid. § IV 6.4.

⁹⁹⁰ D.L. VI 38.

⁹⁹¹ δέον οὖν ἀντὶ τῶν ἀχρηστών πόνων τοὺς κατὰ φύσιν ἐλομένους ζῆν εὐδαιμόνως, D.L. VI 71.

⁹⁹² D.L. VI 44.

⁹⁹³ En efecto, para los cínicos existe claramente una armonía natural entre el sistema biológico que constituye el ser humano y el orden cósmico, si bien no se preocupan de estudiar el detalle de esta relación, sino de aplicar sus consecuencias prácticas y vitales.

⁹⁹⁴ Por desgracia, no conservamos los textos en los que Antístenes abordaba la cuestión de la naturaleza, D.L. VI 15 y VI 17. En cualquier caso, parece claro que el principio cínico de una vida κατὰ φύσιν no implica una teoría física o cosmología desarrollada bajo la noción de *cosmopolitismo* (tal y como puede encontrarse por ejemplo en el estoicismo), sino sólo una cierta concepción ética en relación con el término κόσμος y sus derivados que podía haber sido recogida incluso del imaginario colectivo en tiempo de los cínicos.

⁹⁹⁵ Cf. D.L. VI 5; 37=72; 51; 105.

ser divino.⁹⁹⁶ De hecho, la utilización en el lenguaje cínico de la expresión *κατὰ φύσιν* en lugar de *κατὰ κόσμον*, podría venir a reservar este menor grado de plenitud a los que, aun siendo sabios de algún modo, sólo pueden desarrollar su virtud en la medida que le corresponde a un hombre. Así también, en cualquier caso, el modo de la realidad cotidiana lograda *κατὰ φύσιν* se establece en una cierta medida del *κατὰ κόσμον*.

En este sentido, se dice que, para Diógenes, «el único gobierno recto es el del cosmos».⁹⁹⁷ Esto supondría un magnífico apoyo para enlazar el sentido específico de *κόσμος*, en tanto que orden y corrección, con un principio positivo de ciudadanía cínica. Sin embargo, el pasaje ha sido discutido por algunos estudiosos, arrojando dudas razonables acerca de su autenticidad. En concreto, Schofield lo compara con proposiciones estoicas con las que guarda una estrecha familiaridad y acaba refiriendo el comentario de algunos escoliastas, como Filodemo, que, en su valoración conjunta de principios cínicos y estoicos, podrían haber dado lugar a una confusión de pasajes. Esto, pues, hace dudar de la atribución de aquella afirmación de una ciudad cósmica, recta y ordenada, y permite que Schofield considere a Crisipo, eminente representante de la Stoa, como su posible autor.⁹⁹⁸

⁹⁹⁶ «En quelque sorte, les dieux sont des sages immortels et les sages des dieux mortels», Hadot 1995, 343. Vid. Hadot 1991 [1998], 12-18. Cf. Grau 2009, 518.

⁹⁹⁷ *μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ*, D.L. VI 72.

⁹⁹⁸ Cf. Schofield 1991, 141-145. Aunque atañe mucho más indirectamente al tema que nos ocupa, también ha sido muy discutida la autenticidad del famoso silogismo sobre la ley que se ofrece igualmente en D.L. VI 72: «Sobre la ley decía que no es posible el gobierno de una ciudad sin ella: decía, en efecto, que sin ciudad no habría ningún provecho de la urbanidad; la ciudad es urbanidad; sin ciudad no tiene ningún provecho la ley; luego la ley es urbanidad». Para Goulet-Cazé (1982), el silogismo es claramente estoico y aduce a su favor una posible confusión con Diógenes estoico en la base doxográfica de Diógenes Laercio. Schofield (1991, 130ss.) se muestra conforme con Goulet-Cazé. Cf., por el contrario, Moles 1995, 136. Vid. Apéndice 3.

Cabe decir, no obstante, que los motivos para desacreditar ciertas referencias como cínicas constituyen sólo dudas más o menos razonables.⁹⁹⁹ Que desde antiguo hayan podido atribuirse a los padres del cinismo afirmaciones de hondo calado estoico sin contradicción aparente, puede deberse a la existencia de una prefiguración de ciertos postulados estoicos en su filosofía. Asimismo, el hecho de que algunos testimonios cínicos puedan recordar a distintas postulaciones estoicas, puede ser considerado una prueba del pensamiento de fondo que existe en distintas corrientes filosóficas por la necesidad de buscar un orden vital más allá de la *polis*, que, ya en época de los cínicos, comienza a desvertebrarse como horizonte de sentido para la población helena. El concepto de κόσμος en el pensamiento cínico es, por supuesto, menos elaborado que en el pensamiento estoico,¹⁰⁰⁰ pues, en verdad, el cinismo es una postura filosófica más sencilla, si se quiere más vital y, en cualquier caso, menos dada, por principio, a la elucubración teológica y metafísica que el estoicismo.¹⁰⁰¹ Sin embargo, esto no implica que el cinismo carezca de una buena sensibilidad hacia determinados conceptos filosóficos, sobre todo si estos conservan una fuerte connotación ética referida a lo largo de la tradición en la que fueron formados.¹⁰⁰² Pero, dejando a un lado estas

⁹⁹⁹ Vid. D.L. VI 14, 104. Con una opinión similar a la nuestra, vid. Moles 1995, 135. Creemos que no tiene por qué ser “estoizante”, en el sentido de una interpretación metodológicamente injustificable, decir que en la base del pensamiento cínico hay una cierta idea de orden, en la línea de una determinada ética vital que se considera κατὰ φύσιν. «La teoría de esta universal, supraestatal ley de la φύσις era corriente cuando Antifonte el Sofista escribió su Ἀλήθεια, y el problema de la relación de νόμος (...) y φύσις fue tomado por los cínicos de los sofistas. Si atribuimos a Diógenes la creación de la expresión τοῦ κόσμου πολίτης (Luc. Vit. auct. 8) podemos también atribuirle los enfoques teóricos en los que la palabra descansa. Esto no implica que en Diógenes estos enfoques hubieran asumido ya una fija y exclusiva forma estoica», Hoistad 1948, 142. Como intento de aproximación del cosmopolitismo cínico con el estoico, vid. Sellars 2007, 1-29.

¹⁰⁰⁰ Vid. p. ej. Finkelberg 1998, 21-26.

¹⁰⁰¹ Vid. Apéndice 5.

¹⁰⁰² Por otra parte, el estudio de la veracidad histórica de algunos de los testimonios presentados como cínicos y la consideración de una posible reconstrucción estoica de ellos se

consideraciones, aun si renunciamos a los fragmentos más conflictivos en *Vida y doctrina de los filósofos ilustres*, se sigue sosteniendo un fundamento positivo del cosmopolitismo cínico, en coherencia con el resto de expresiones de su pensamiento.

4.6.1. Correspondencia entre individualismo y cosmopolitismo cínicos

Decía Crates que «tenía por patria la mala reputación y la pobreza inexpugnable al azar y que era ciudadano de Diógenes, quien no había sido insidiado por la envidia».¹⁰⁰³ Esta peculiar declaración de ciudadanía, respecto de quien, a su vez, se consideraba «cosmopolita», aporta al cosmopolitismo cínico un marcado sentido personal antes que su afinidad con una supuesta comunidad de lo humano.¹⁰⁰⁴

Este esfuerzo personal por la virtud y un buen régimen de vida, influido o no por sus circunstancias de exiliados, explica el descrédito que les merece la nobleza de nacimiento¹⁰⁰⁵ y el orgullo patrio. Antístenes, «despreciando a los atenienses que se vanagloriaban de haber nacido en su tierra, les decía que no eran en nada más nobles que los caracoles y los saltamontes».¹⁰⁰⁶ En efecto, «el sabio no vive en la ciudad según las leyes establecidas, sino según la ley de la virtud».¹⁰⁰⁷ Desde esta óptica, en modo alguno puede un hombre jactarse de ser un digno ciudadano sólo por haber nacido entre los márgenes convencionales de la *polis*, sino en función de si sus actos son *κατὰ φύσιν*, puesto que «la virtud está en los hechos».¹⁰⁰⁸ Los límites territoriales no son más que otra ley establecida por convención y no por observancia de aquélla, natural y

encuentra bastante limitado, para empezar, por la dependencia que acusa la investigación de los materiales aportados por el propio Diógenes Laercio.

¹⁰⁰³ D.L. VI 93. Vid. D.L. VI 5.

¹⁰⁰⁴ Cf. Sinclair 1951, 254.

¹⁰⁰⁵ Cf. D.L. VI 72; 105.

¹⁰⁰⁶ D.L. VI 1.

¹⁰⁰⁷ καὶ τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς, D.L. VI 11.

¹⁰⁰⁸ D.L. VI 11.

cósmica, de la virtud, siendo los cínicos verdaderos “ciudadanos sin fronteras”¹⁰⁰⁹, al ser su *politeia* un estado de justicia y una actitud personal en armonía con un orden superior.¹⁰¹⁰ En este orden de cosas toma sentido también que «a uno que decía (s.c. a Diógenes): “Los habitantes de Sinope te condenaron al exilio”, le respondió: “Y yo, a quedarse”». ¹⁰¹¹ En efecto, que Diógenes condenara a los sinopenses «a quedarse» en su ciudad refuerza la idea de que, para dedicarse a la filosofía y disfrutar de sus bienes beatíficos, es necesario trascender los límites de la *polis* y superar el sentimiento de arraigo a la patria, posibilidad que niega Diógenes a sus antiguos conciudadanos al dejarlos sin nadie que, con sus reproches, les advirtiera de ello.

Así pues, la virtud, en tanto que nobleza de carácter, debe ser aprendida,¹⁰¹² pues no viene dada en ningún caso por el nacimiento. Los más comunes de los ciudadanos, al pensar lo contrario, descuidan su participación de una *polis* más digna y feliz. En D.L. VI 72, a la afirmación de que «el único gobierno recto es el del cosmos» la precede inmediatamente el desprecio de Diógenes por «la nobleza de nacimiento, la fama y todas las cosas semejantes, diciendo que son ornamentos del vicio». Esta concatenación de ideas insinúa que lo dispensado socialmente por el nacimiento puede conducir al vicio, en tanto que favorece el desentendimiento por el esfuerzo personal, impidiendo así la consecución de la virtud y la expresión de la naturaleza genuina del ser

¹⁰⁰⁹ En vistas al desarrollo de la virtud, la cual es única, frente a la diversidad de “las leyes establecidas”, y se reconoce a fuerza de un duro trabajo de crítica y relativización de lo acostumbrado, hay que superar tanto la petulancia ciudadana como el ámbito estricto de una *polis* opuesta a otras; vid. D.L. VI 73. Así es como, consecuentemente, se entiende que toda la tierra es «ciudad y casa / preparada para acogernos», según Crates, D.L. VI 98.

¹⁰¹⁰ En definitiva, «la *politeia* cínica, el “estado” cínico, no es otra cosa que un “estado” moral: o sea el “estado” de ser cínico», Moles 2000, 150; si bien ya se ha indicado en cuánto dista nuestra exposición de la de Moles.

¹⁰¹¹ D.L. VI 49. Vid. D.L. VI 20-21.

¹⁰¹² «(S.c. Antístenes) demostraba que la virtud se puede enseñar», διδακτὴν ἀπεδείκνυε τὴν ἀρετὴν, D.L. VI 10. Cf. D.L. VI 8.

humano.¹⁰¹³ Así pues, requieren los ciudadanos ante todo de una cura de la ignorancia a la que están sometidos en la forma de la moral ciudadana y se intensifica, además, en el pensamiento cínico, el reconocimiento de la individualidad y la formación del carácter propio¹⁰¹⁴ en oposición a la limitación alienante de la convención y las costumbres.

Se le preguntaba a Antístenes en cierta ocasión qué provecho había sacado de la filosofía, y él respondió: «Poder estar conmigo mismo».¹⁰¹⁵ Este poder estar con uno mismo implica, pues, reconocerse en el κόσμος, dando el paso de lo individual a lo universal y divino de forma inmediata al hacer valer lo necesario: la naturaleza y la justicia cósmica que se encuentra por encima de la norma ciudadana, parcial, convencional, innecesaria.

En conclusión, existen elementos suficientes para defender, apelando a un principio de coherencia interna, que el cosmopolitismo cínico guarda relación con una propuesta de construcción de una vida individual conforme a la virtud natural. Atendiendo a esta forma de filiación personal, el cosmopolitismo cínico puede entenderse, pues, como la consecución de una identidad individual en alineación con un orden superior del κόσμος, de lo dispuesto de manera justa y mesurada, de modo que una forma de vida κατὰ φύσιν implica, en definitiva, vivir en la medida de un orden estipulado κατὰ κόσμον que sólo atiende a lo necesario y es por ello verdaderamente libre; es decir, un modo de vida semejante a la divinidad.¹⁰¹⁶

¹⁰¹³ Vid. D.L. VI 30; 46; 71.

¹⁰¹⁴ Vid. Casadesús 2007, 47-63.

¹⁰¹⁵ D.L. VI 6. Afirmación que puede considerarse cercana a la sabiduría délfica tradicional del «Conócete a ti mismo», Γνώθι σαυτόν.

¹⁰¹⁶ Son múltiples las referencias de los cínicos a la divinidad. Sin embargo, aun cuando no en todos los casos pueda encontrarse un tono burlesco en sus invocaciones, como indica Goulet-Cazé (422, n. 78): «Le Cynique ne croit pas aux dieux et s'il se déclare semblable aux dieux parce qu'il n'a pas de besoins, c'est plus une façon de parler qu'il veut suggestive pour ses contemporains qu'une preuve de ses croyances religieuses (le Cynique me paraît être foncièrement agnostique)».

4.6.2. De la ley y la costumbre: la débil posición del νόμος

El estilo de vida filosófica que pone en práctica el cinismo de época clásica despliega una serie de aspectos que no conviene desatender y que muy a menudo han sido motivo de confusión para muchos intérpretes. En la *Enciclopedia iberoamericana de filosofía* se entiende que: «Los fines que persigue el filósofo cínico son en verdad muy sencillos de comprender y no necesitan demostración. (...) los cínicos no ven las leyes como lazos de amistad entre los hombres sino como ataduras que nos aprisionan y nos privan de la primitiva libertad. (...) Por eso el cínico debe romper con la leyes (*νόμοι*), con las costumbres (*νομίσματα*) y con el pudor (*αἰδώς*) para vivir como los animales y recuperar la primitiva vida del hombre conforme a la naturaleza»¹⁰¹⁷. Con estas declaraciones se hace una introducción poco afortunada de los principios de «sencillez», «libertad» y «vivir conforme a la naturaleza» frente a «la ley» y «la costumbre» en la ética cínica. Su principal inconveniente es que estos principios se expresan de manera demasiado simplificada y poco contrastada.

En cuanto a las leyes, es obligado referirse de nuevo a Antístenes cuando afirma «que el sabio no vive en la ciudad según las leyes establecidas, sino según la ley de la virtud»,¹⁰¹⁸ y también a Diógenes, por su declaración de que «el único gobierno recto es el del cosmos»¹⁰¹⁹ y porque decía oponer los preceptos de la naturaleza a la ley de la *polis*.¹⁰²⁰ En función de esto, los cínicos pueden ser considerados en efecto «cosmopolitas»: además de porque entienden que el orgullo patrio no es más que otro de esos estúpidos obstáculos de la sociedad,¹⁰²¹ porque también son libres al

¹⁰¹⁷ Oliver 1997, 205-206.

¹⁰¹⁸ D.L. VI 11.

¹⁰¹⁹ D.L. VI 72.

¹⁰²⁰ «Decía tales cosas y se mostraba practicándolas al reacuñar realmente la costumbre y no dar tanta importancia a los preceptos de la ley como a los de la naturaleza», D.L. VI 71. Cf. D.L. VI 38.

¹⁰²¹ Vid. p. ej. D.L. VI 1; 49.

considerarse fieles sólo a una forma de gobierno más justa y superior que hace indistinto el lugar concreto donde se nazca, se viva o se muera. Una patria universal y personal de la que todo ser humano sin fronteras ni restricciones puede participar y que concuerda armónicamente con el orden, *κόσμος*, natural, es decir, con la sencillez y limpidez de actuación no adulterada por las costumbres, sofisticaciones y, en definitiva, restricciones de la vida en la *polis* que no responden a esta otra lógica evidente y plenamente persuasiva.¹⁰²²

No obstante, tampoco hay razón para pensar que los cínicos pretendieran llevar a cabo un sabotaje sistemático de las leyes y costumbres de la *polis* por el solo hecho de serlas. No aspiran a implantar o inducir a nada parecido a una anarquía, pues en primer lugar no forman parte de un movimiento social¹⁰²³ o un grupo político organizado. Por el contrario, el principio rector de todo obrar, para un cínico, es la razón humana, tal y como se expresa en la conciencia liberada de cada individuo, y sólo individualmente dirigen sus palabras y demás demostraciones ejemplares de la virtud.

Diógenes, el más radical de todos los cínicos,¹⁰²⁴ acusa duramente a los pederastas, además de a los hipócritas, a los aduladores, a los vanidosos, a los incontinentes, a los mentirosos y desleales, a los violentos, y recrimina a los jóvenes gamberros por su irracionalidad.¹⁰²⁵ Por otra parte, Crates, a su vez, es apodado «Abrepuestas», pues

¹⁰²² Incluso la gestualidad vigente en tiempos de Diógenes recibe su parte de crítica de mano de los cínicos. Así por ejemplo, decía Diógenes, seguramente con una irónica expresión de sorpresa e incompreensión en el rostro, que «muchos están locos por un dedo de diferencia, pues si alguien camina extendiendo el dedo medio, se considerará que está loco, pero si el índice, no», D.L. VI 35.

¹⁰²³ En contra de lo que puede deducirse de la exposición de Donzelli 1970.

¹⁰²⁴ Platón pudo decir de él que le parecía un «Sócrates enloquecido», *Σωκράτης μαινόμενος*, D.L. VI 54. Sin embargo, esta respuesta de Platón no se encuentra en los manuscritos B, P, F de Diógenes Laercio y sólo aparece en los manuscritos más recientes, d, g, t. Long la mantiene entre corchetes. La misma frase se encuentra en Ael. *VH* XIV 33.

¹⁰²⁵ Para este último caso vid. p. ej. D.L. VI 45; 52.

entraba libremente en cualquier casa para censurar directamente a los que allí habitaban por sus vicios.¹⁰²⁶

La crítica de los cínicos, por tanto, se dirige de forma personal, aunque sin piedad, únicamente al seguimiento que hacen los ciudadanos de aquellas leyes o costumbres que carecen de sentido para una vida saludable a todos los niveles; los cínicos, en definitiva, arremeten contra los que ceden a los esfuerzos inútiles, los gustos envidiosos, las pompas y los prejuicios que, sin razón, distraen del camino que conduce a la virtud. En lugar de la anarquía instalan, pues, en su propia conciencia y la conducta personales y en las de cada individuo que se deje permeabilizar por su ejemplo, los principios de una razón desprovista de insensatez y de toda carga inútil, propias de una cultura ciudadana.

Se diría que la regencia de la vida del individuo bajo lo establecido por las leyes y directrices de la costumbre constituye para un cínico un estadio infantil, poco evolucionado del ser humano. En efecto, Diógenes reclama la asistencia de hombres, no de escoria,¹⁰²⁷ busca un hombre a plena luz del día con un farol¹⁰²⁸ en el ágora y dice incluso encontrar niños en Esparta (es decir, algo así como “proto-hombres”), pero hombres de verdad en ningún lado.¹⁰²⁹ En atención a las claves que nos aportan los textos, y de forma paralela a como, de hecho, se produjo el cambio en sus propias vidas, parecería que, para un cínico, el índice de la madurez efectiva de un ser humano consiste en haber superado esa dependencia irreflexiva de la ley escrita y de la costumbre de la *polis*, del dictamen de una instancia exterior –aun cuando puede que necesaria en etapas infantiles del desarrollo–, para descubrir por sí mismo, en tanto que individuo dotado de inteligencia y con la educación suficiente y necesaria,¹⁰³⁰ las claves justas y los preceptos sencillos que se muestran al entendimiento como buenos y

¹⁰²⁶ D.L. VI 86.

¹⁰²⁷ D.L. VI 32.

¹⁰²⁸ D.L. VI 41. Cf. D.L. VI 60.

¹⁰²⁹ Ἐρωτηθεὶς ποῦ τῆς Ἑλλάδος ἴδοι ἀγαθοὺς ἄνδρας, “ἄνδρας μὲν,” εἶπεν, “οὐδαμοῦ, παῖδας δ' ἐν Λακεδαίμονι.”, D.L. VI 27. Cf. D.L. VI 59.

¹⁰³⁰ Vid. D.L. VI 30-31. Vid. § III 4.7.1.

verdaderos.¹⁰³¹ Para un cínico, pues, un hombre nunca es libre por vivir en sociedad, sino sólo cuando consigue hacerse responsable de sí mismo, esto es, cuando hace lucir la inteligencia que lo hace hombre, liberándola de la dependencia maquinal del complejo y espurio entramado institucional de una vida en sociedad, y consigue vivir de forma auténtica en concordancia con:

- a) los preceptos que le impone únicamente su naturaleza humana (específica y distintiva y, en este sentido, propia de todo hombre);
- b) los límites necesarios y las posibilidades que reconoce en tanto que integrado en un cosmos más amplio e inalterable, regido por sus normas –sin pretender forzar, pues, ni temer en nada a la fortuna–¹⁰³²; y
- c) sus capacidades particulares, sin perder de vista que para Diógenes «los inválidos no son los sordos ni los ciegos, sino los que no tienen zurrón»,¹⁰³³ esto es, los que no se atreven, en cualquier caso, a entregarse a la vida sencilla del cinismo, la cual se corresponde, precisamente, tanto con la naturaleza del κόσμος como con la del hombre incluido en él.¹⁰³⁴

En definitiva, para los cínicos, los hombres son infelices sólo por su insensatez, pues en realidad tienen a su alcance, en su misma naturaleza, todos los medios necesarios

¹⁰³¹ En términos contemporáneos podemos decir que la filosofía cínica responde a un verdadero propósito de ilustración, del que, en cualquier caso, tiene que hacerse cargo uno mismo. Cf. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* de Kant (1784).

¹⁰³² Vid. Kalouche 2003.

¹⁰³³ Αναπήρους ἔλεγεν οὐ τοὺς κωφοὺς καὶ τυφλοὺς, ἀλλὰ τοὺς μὴ ἔχοντας πήραν, D.L. VI 33.

¹⁰³⁴ Según estas normas rectoras de la conducta del filósofo cínico es correcto afirmar que en la conciencia del cinismo cabe también lo que se dice de Aristipo (otro socrático que pudo ser reconocido por el mismo Diógenes el Cínico con el sobrenombre de «Perro real», βασιλικὸν κύνα, D.L. II 66; vid. Steiner 1976): «Preguntado (s.c. Aristipo) una vez qué ventaja tienen los filósofos, dijo, "si se anularan todas las leyes, viviríamos igual"», D.L. II 68. Cf. Aristóteles en D.L. V 20 y EN 118a 1-10.

para lograr una existencia plena, representada por la autosuficiencia que demuestra poseer el sabio cínico.¹⁰³⁵ Y con la ley, entendida como la convención social escrita (objetivada) bajo la protección oficial de los poderes públicos, parece ser que mantiene una relación de distancia, si bien no de enfrentamiento efectivo; así pues, sus acciones inciden principalmente sobre aquel campo semántico y político del νόμος no sancionado por la ley, dejando ésta intacta, pero denunciando de la vida ciudadana toda aquella imposición del hábito que pudiera considerar espuria, sobrante, redundante, recargada, excesiva para la correcta conducción de una buena vida cosmopolita, al estilo de la de Diógenes. Por el contrario, los cínicos deben ser considerados, según su propio concepto, ciudadanos seguidores y anunciadores de la razón natural, del orden, de la justicia y medida del κόσμος, cuya armonía no incluye el exceso ni el defecto.

Así pues, el talante destructivo de los cínicos no era en absoluto indiscriminado y, en verdad, no sería correcto argumentar que con sus actos pretendieran la quiebra definitiva del sistema social establecido –como pueden haber inducido a pensar muchos estudios poco escrupulosos–¹⁰³⁶ antes que su reforma interna, desde el

¹⁰³⁵ «Muchas veces vociferaba (s.c. Diógenes) diciendo que los dioses han concedido a los hombres una vida fácil, pero que esto se les oculta, porque tratan de procurarse pastelillos de miel, perfumes y cosas semejantes. Por eso, a uno que un criado le estaba atando los zapatos, le dijo: “Aún no eres feliz, si no te suena también las narices; esto te ocurrirá cuando hayas perdido las manos”», D.L. VI 44. «Il ne faut certainement pas voir dans ce témoignage l’expression de la part de Diogène d’une vision providencialiste qui considérerait que les dieux (*alias* la nature) se préoccupent de fournir à l’homme tout ce dont il a besoin», Goulet-Cazé 2008, 414.

¹⁰³⁶ Una honrosa excepción es el trabajo de Goulet-Cazé (2000), quien, en el libro de título *Los cínicos*, nos sorprende con esta magnífica advertencia: «Las anécdotas y aforismos de Diógenes manifiestan su cáustica crítica a propósito de los ladrones, adúlteros y licenciosos. En otras palabras, Diógenes no atacó los principios generales de la moral popular griega. Antes bien, el blanco de su ataque a lo convencional fue su hipocresía e incoherencia. Veía que las mismas normas convencionales se invocaban tanto para proscribir la conducta antiética como para tolerarla, y que la práctica convencional sancionaba lo que el precepto asimismo convencional

compromiso ético con la mejora de la conducta de cada persona. Los cínicos hacen gala de un empeño constante de crítica y de configuración de sus propios hábitos de vida en una medida de razón, κόσμος y, por tanto, excelencia; pero esto no lo hacen por principio en contra de la ley sino con independencia de lo establecido por la convención ciudadana. Es cierto que por encima de la ley y la costumbre de la *polis* ponen el primado de la virtud –en la imagen de la naturaleza,¹⁰³⁷ pero aparte del fatídico percance de Diógenes con la justicia, al incurrir en un delito de falsificación de moneda en su Sinope natal, no tenemos noticia de que ni él ni ninguno de los primeros cínicos hubieran transgredido la ley de la *polis* al incurrir en otro acto delictivo, o, mejor dicho: a pesar de la insolencia habitual que revierten hacia las costumbres de los ciudadanos, no tenemos constancia de acusación o de proceso judicial alguno hacia ninguno de ellos después de ese momento constitucional en la vida de Diógenes.

Los cínicos, por tanto, como objetivo de su acción filosófica, no pretenden forzar la quiebra del sistema de leyes políticas; ni siquiera se proponen contravenirlas por sistema, aunque en sus actos se sucedan habitualmente situaciones de excepción a la moral ciudadana. Su intención es tan sólo redescubrir la razón natural como guía de la conducta ética y reacuar, por tanto, el valor de la ley según los dictámenes de justicia y necesidad de esta razón natural, si bien en esto, efectivamente, se mostrarán también contrarios a cualquier precepto o costumbre establecida que contraríe la vía de acceso a la virtud, la cual se caracteriza por ser a un tiempo una ley de orden personal y universal, identificada con la naturaleza.¹⁰³⁸ Esta idea, en efecto, se encuentra ya

prohibía. La invocación de Diógenes a la naturaleza, por tanto, no debería explicarse como una crítica de todos los principios éticos que el *nomos* sancionaba. (...) Las convenciones que él trataba de erradicar mediante su discurso y el ejemplo de su propia conducta eran las que entendía como meros prejuicios irracionales y enemigas de la satisfacción de las necesidades naturales», Branham y Goulet-Cazé 2000 (1996), 54.

¹⁰³⁷ Vid. D.L. VI 38.

¹⁰³⁸ Cf. Apéndice 3.

preconfigurada en la tesis antisténica de que «el sabio no vive en la ciudad según las leyes establecidas, sino según la ley de la virtud».¹⁰³⁹

4.7. La formación de un ἔθος o carácter propio: παραχάρασσω τὸ νόμισμα¹⁰⁴⁰

Ya en Atenas, sumido en la más extrema pobreza y habiendo escuchado, supuestamente,¹⁰⁴¹ a Antístenes, Diógenes hizo de la necesidad virtud e incluso enmendó en cierta forma sus errores del pasado al reorientar su conducta y resignificar su actividad anterior; para ello, se dispuso a transvalorar y denunciar con su palabra y su ejemplo las costumbres ciudadanas fraudulentas, en la demostración del valor sencillo de la virtud cínica. Desde entonces, ‘reacuñar la moneda’, παραχάρασσω τὸ νόμισμα, esto es, cambiar su valor, que en griego antiguo incluye un doble sentido por el que también puede entenderse como ‘transmutar la convención’, se convirtió en un verdadero lema del cinismo.¹⁰⁴²

En efecto, así como se puede cambiar a fuego el carácter grabado en el metal de una moneda, se puede entender la filosofía cínica como un intento de revalorización del carácter propio de cada cosa en atención a su auténtica naturaleza. Así también, las experiencias por las que dieron estos individuos el paso a la filosofía motivaron en su interior reconversión radical de su propio carácter en la línea del cinismo, y tal y como pudo ser providencial la reacuñación de la moneda en el caso de Diógenes, parece que pudo ser revelador para Antístenes conocer y haberse unido al grupo de seguidores de Sócrates, después de haber escuchado un tiempo a Gorgias el sofista.

¹⁰³⁹ D.L. VI 11. Vid. Goulet-Cazé 2008, 408.

¹⁰⁴⁰ Cf. Casadesús 2007; Flores Júnior 2000; Donzelli 1958.

¹⁰⁴¹ D.L. VI 6; 15; 21.

¹⁰⁴² «Sur le νόμος il voulait imprimer un χαρακτήρ nouveau, celui de la φύσις (il lui arrive en effet d'utiliser dans un contexte de réflexion morale ce terme grec de χαρακτήρ qui relève de la numismatique, puisqu'il signifie la marque que l'on imprime sur une monnaie)», Goulet-Cazé 2008, 406.

Diógenes, ya a edad avanzada, según relata Diógenes Laercio, a quien le reprochaba que hubiera tenido que partir al exilio, le respondió: «“Pero a causa de ello, desgraciado, me dediqué a la filosofía”»¹⁰⁴³. Diógenes, en la reinterpretación y reorientación que hace de su conducta después de su antiguo percance con la justicia, reniega abiertamente de su acto delictivo como propio de un estadio de inmadurez que en ese momento, consagrado a la filosofía, da por superado: «al criticarle uno que hubiera reacuñado la moneda, respondió: “Era entonces un tiempo en que yo era tal como tú ahora, pero tal como yo ahora, tú no lo serás nunca”. Y a otro que le recriminaba por lo mismo: “Pues también antes me meaba encima, pero ahora, no”»¹⁰⁴⁴.

La nueva experiencia filosófica de Diógenes y del resto de filósofos cínicos de primera generación consiste, en efecto, en una «reacuñación» constante de los usos superfluos de la costumbre en pro de una armonía natural; sin embargo, conviene insistir en que el cinismo no adopta en ningún momento la forma de un movimiento social organizado y no aparece como una contracultura que se constituye en contra de las posiciones y políticas adoptadas por un estado. Por el contrario, el cinismo clásico se manifiesta en todo momento como una elección personal de opciones vitales y una vía y propuesta de reforma personal conforme a la virtud. Y “conforme a la virtud” equivale, en el aspecto práctico de la filosofía cínica, a “conforme a la naturaleza propia”, alzándose en esto de nuevo el ejemplo de Heracles (y también de Sócrates) como individuo que se construye (o “deconstruye”) a sí mismo desde el empeño y el ejercicio sus propias bases naturales, pues la naturaleza de cada cual, frente a lo que puede creerse, es algo que hay que lograr mediante el esfuerzo práctico.¹⁰⁴⁵

¹⁰⁴³ D.L. VI 49.

¹⁰⁴⁴ D.L. VI 56.

¹⁰⁴⁵ Como bien observa Halliwell (1990, 32) en su análisis de la imagen literaria de Heracles en Pródico, «*εὐγένεια*, as is apparent, is not a static possession, and certainly not enough to shape all the qualities of a person’s active life. (...) This ‘nature’ is itself a dynamic potential, requiring to be tended and brought to fruition (...) through careful processes of nurture and education». «Otherwise, nature becomes degenerate, disappointing; *εὐγένεια* alone is seen to

En definitiva, el cinismo despliega, ante todo, un intento de construcción personal – entendida como «reacuñación» del valor verdadero– que implica una difícil apuesta de disolución de los vicios adquiridos y que choca frontalmente contra la herencia cultural transmitida a través de los procesos generales de socialización. La formación cínica consiste, pues, en atreverse a educarse a pesar de la enculturación padecida en el seno de la *polis*, por medio de una desapropiación de la inconsciencia cultural heredada que exige una gran capacidad de observación y de crítica. De esta capacidad personal deriva que se yergan también los cínicos como unos excelentes espías, *κατάσκοποι*, de las faltas tanto de los ciudadanos individuales como de la calidad de sus gobernantes,¹⁰⁴⁶ pero su gusto por la exageración, por el espectáculo, debe ser entendido, en cualquier caso, como el resultado de un compromiso ético añadido de educación de sus congéneres. En efecto, no conviene perder nunca de vista la reveladora afirmación, atribuida a Diógenes, a la que pocos estudiosos han atendido y por la que decía «que imitaba a los maestros del coro, pues ellos dan una nota más alta para que los demás cojan el tono justo».¹⁰⁴⁷

Desenmascarar lo impropio de una vida licenciosa y artificiosa y esforzarse por hacer lo adecuado, según lo estipula el entendimiento, era un principio rector de la conducta personal del filósofo cínico. En el método de comunicación de este principio se incluye provocar al ciudadano para propiciar su reacción, para inducirle también a

be insufficient for an excellence which men can discern and to which they can respond», *ibid.* 48.

¹⁰⁴⁶ «Dionisio, el estoico, cuenta que, al ser capturado (s.c. Diógenes) tras Queronea, fue conducido a Filipo; al preguntársele quién era, contestó: “El espía de tu insaciabilidad”», D.L. VI 43. Cf. D.L. VI 86; 102. También en el catálogo de obras atribuidas a Antístenes figura una *Sobre el espía*, Περὶ κατασκόπου, D.L. VI 17, y aún otra bajo el título *Ciro* o *Los espías*, Κῦρος ἢ κατάσκοποι, D.L. VI 18.

¹⁰⁴⁷ Μιμῆσθαι ἔλεγε τοὺς χοροδιδασκάλους· καὶ γὰρ ἐκείνους ὑπὲρ τόνον ἐνδιδόναι ἔνεκα τοῦ τοὺς λοιποὺς ἄψασθαι τοῦ προσήκοντος τόνου, D.L. VI 35. Cf. Flores-Júnior 2006, 179; Goulet-Cazé 2010, 10.

que se libere de la esclavitud de lo superfluo y crezca y madure en dignidad, «reacuñándose» como ser humano.

4.7.1. Los cínicos sobre la educación y frente la *paideia* griega

El rechazo que profesan hacia ámbitos de conocimiento y disciplinas tan propias de la formación tradicional griega como la Matemática, la Retórica, la Música o la Gimnasia atlética¹⁰⁴⁸ podría hacer pensar a primera vista que existe en los cínicos la intención de hacer saltar los fundamentos mismos de toda educación. Si se piensa de este modo, se entiende que en algún momento se haya podido argumentar que el precepto cínico por el que proponían llevar una vida *κατὰ φύσιν* deba interpretarse como un intento por devolver al hombre «al estado originario del animal, incluso al de la bestia salvaje».¹⁰⁴⁹ Sin embargo, es necesario relativizar también esta exageración que se ha hecho a veces de la propuesta y el ejemplo del *bios kynikos*.

Aún en el caso del más radical y primer representante de los cínicos, Diógenes, la educación es valorada como «moderación para los jóvenes; consuelo para los viejos; riqueza para los pobres; ornamento para los ricos».¹⁰⁵⁰ Es más, se cuenta que el mismo Diógenes se había hecho cargo de la formación de los hijos su amo en Corinto, Jeníades, para quien, a juzgar por los testimonios, no debía existir otro maestro mejor a quien confiar la educación de los suyos.¹⁰⁵¹

¹⁰⁴⁸ Vid. p. ej. D.L. VI 38; 73; 103-104.

¹⁰⁴⁹ García González-Fuentes González, s.u. «Hipparchia de Maronè», *DphA* III (2005) 748. Incluso Goulet-Cazé (2008, 412) puede caer en alguna ocasión en consideraciones similares: «Au fondement du rejet de la loi on rencontre chez Diogène une quête viscérale de la nature et la volonté de revenir à un état originel, antérieur à toute civilisation».

¹⁰⁵⁰ τὴν παιδείαν εἶπε τοῖς μὲν νέοις σωφροσύνην, τοῖς δὲ πρεσβυτέροις παραμυθίαν, τοῖς δὲ πένησι πλοῦτον, τοῖς δὲ πλουσίοις κόσμον εἶναι, D.L. VI 68.

¹⁰⁵¹ Vid. D.L. VI 74. «Eubulo cuenta, en el libro titulado *Venta de Diógenes*, que educaba así a los hijos de Jeníades: además del resto de conocimientos, a montar a caballo, tirar con arco, tirar con honda y lanzar la jabalina; luego, en la palestra, no permitió que el maestro de gimnasia los

En realidad, ya en origen, a Antístenes se le atribuyen varios escritos acerca de la cuestión educativa: *Sobre la educación* o *Sobre los nombres* («libros I, II, III, IV y V»), *Problemas sobre el aprendizaje* y aún otro trabajo con el que podían guardar relación *Sobre la opinión y el conocimiento* («libros I, II, III y IV»).¹⁰⁵² Por otra parte, Crates, como hemos indicado también en otro lugar,¹⁰⁵³ es apodado «Abrepuertas», pues entraba libremente en cualquier casa para censurar a los que allí habitaban por sus vicios y sabemos que Diógenes sobre todo demostraba guardar una gran preocupación por la formación de los adolescentes; a estos los orientaba y protegía en cuanto tenía oportunidad,¹⁰⁵⁴ e incluso aconsejaba y advertía también a sus familiares de que se preocuparan, junto con él, de su correcto desarrollo personal y de los posibles peligros a los que se enfrentan¹⁰⁵⁵ en una tierna edad en la que la voluntad y el juicio del hombre no pueden

ejercitase atléticamente, sino sólo en función de su buen color y buena salud. Los niños retenían muchos pasajes de poetas, de prosistas y del mismo Diógenes; los ejercitaba en todo tipo de método abreviado para facilitar la memoria. En casa les enseñaba a servirse, tomando una alimentación frugal y bebiendo agua; les hacía ir con el pelo rapado, sin adornos, sin túnica, descalzos y en silencio, mirando por sí mismos en las calles. También los llevaba a cazar. Ellos a su vez cuidaban de Diógenes e intercedían por él ante sus padres. El mismo Eubulo dice que envejeció en casa de Jeníades y que, al morir, fue enterrado por sus hijos», D.L. VI 30-31.

¹⁰⁵² D.L. VI 17. Cf. Brancacci 1997. Estos trabajos de Antístenes se citan además, recogidos en un tomo, junto con los siguientes títulos: *Sobre el morir*, *Sobre la vida y la muerte*, *Sobre las cosas en el Hades*, *Sobre la naturaleza*, libros I y II, *Cuestión sobre la naturaleza*, libros I y II, y *Opiniones* o *Erístico*.

¹⁰⁵³ § III 4.6.2.

¹⁰⁵⁴ En efecto, parece que Diógenes hacía uno de los blancos predilectos de sus cáusticas reprobaciones a los pederastas corruptores de menores, vid. DL VI 51; 68, y de sus enseñanzas más atentas a los jovencitos en situación de riesgo, vid. D.L. VI 45; 46; 47; 52; 53; 59; 65; 68. Todo esto sin contar con la educación que proporcionó a los hijos de su amo Jeníades, vid. D.L. VI 30-31; 74.

¹⁰⁵⁵ «Al observar (s.c. Diógenes) que un joven iba a una fiesta con unos sátrapas, apartándolo, lo condujo a sus familiares y les ordenó que lo vigilaran», D.L. VI 46.

estar aún bien conformados.¹⁰⁵⁶ Con estos casos parece claro, pues, que los cínicos no desatienden la educación entendida como un compromiso ético de formación del carácter propio,¹⁰⁵⁷ extensible incluso a una preocupación por las formas de vida de sus congéneres.

Así pues, el rechazo de las formas de la educación tradicional griega en el pensamiento cínico debe entenderse en realidad como una denuncia de tan sólo un tipo de educación entendida como sistema formal y práctica inconveniente que es costumbre de la *polis*. Así también, en el ámbito de la educación no reglada, los cínicos demuestran ser conscientes de que el hábito conforma el carácter y no dudan en denunciar con sus actos y sus palabras que los ciudadanos están mal formados por el vicio inconscientemente adquirido y los límites innecesarios de la costumbre. La condición de la forma de vida cínica, a diferencia del modo del ciudadano griego, es la libertad,¹⁰⁵⁸ la cual implica un ejercicio constante de la propia conciencia para deshacerse de los usos sociales que, de hecho, perturban la felicidad, incluyendo en esto todo tipo de prejuicios acerca de los usos y los conocimientos socialmente aceptables y más prestigiosos.

No obstante, tampoco son los cínicos unos incultos en sentido tradicional. Bien al contrario, los primeros cínicos suelen provenir de familias acomodadas y son personas formadas, cultivadas, e incluso escritores prolíficos (si atendemos a los catálogos de obras registrados por Diógenes Laercio)¹⁰⁵⁹. En sus intervenciones, tal y como nos son relatadas, es evidente que debían de ser no sólo muy ingeniosos en el uso de la palabra,

¹⁰⁵⁶ Por otra parte, como bien observa Goulet-Cazé (2008, 412): «L'enfant lui aussi est moins imprégné par les coutumes sociales et par conséquent moins déformé. C'est ainsi que Diogène reçoit une leçon d'ascèse d'un enfant qui boit dans ses mains et d'un autre qui mange ses lentilles de la même façon». En cualquier caso, el niño debe madurar, pero en un desarrollo personal armónico, libre y virtuoso, conforme al potencial auténtico de su naturaleza humana. Cf. § III 4.7.1.

¹⁰⁵⁷ Cf. Casadesús 2007, 47-63.

¹⁰⁵⁸ Cf. D.L. VI 71.

¹⁰⁵⁹ D.L. VI 15-18; 80; 83; 84; 98; 101.

sino que además es habitual encontrar alusiones satíricas a pasajes de la *Ilíada* y la *Odisea*¹⁰⁶⁰ y a tragedias clásicas.¹⁰⁶¹ Los cínicos, en efecto, toman pasajes literarios bien conocidos por los ciudadanos versionándolos y adaptándolos a situaciones en las que suenan especialmente incisivos o burlescos, de modo que aseguran un efecto impactante sobre sus oyentes, espoleando así sus conciencias. Por supuesto, se puede dudar de hasta qué punto estas referencias, puestas en boca de los cínicos, dependen de los intereses expositivos y de la inventiva literaria de la Biografía en la antigua Grecia;¹⁰⁶² sin embargo, por los datos que tenemos, no hay razón para dudar que tuvieran el bagaje cultural que se les supone a los primeros cínicos, aun cuando su intención pudiera ser precisamente la transgresión (o quizás la resignificación) del poso cultural de la *polis* griega.

4.8. Cinismo y civismo cínicos: hacia una restitución de los términos

Por lo dicho hasta el momento, empieza a ser evidente lo inadecuado de suponer que el principal objetivo del cinismo antiguo fuera llevar una forma de vida en extremo animalizada y extenderla al resto de los hombres, y tampoco es correcto pensar que con sus actos pretendieran la quiebra definitiva del sistema social establecido, sino, en todo caso, inducir a la reforma personal a cada individuo, a través del compromiso ético con la mejora de la conducta. Su concepción de lo que debería ser una *politeia*¹⁰⁶³

¹⁰⁶⁰ Textos tradicionales a los que parece ser que Antístenes dedicó varios escritos de interpretación, vid. D.L. VI 15-18; Goulet-Cazé 1992; Romeyer-Dherbey 1996.

¹⁰⁶¹ Vid. D.L. VI 38; 52; 53; 55; 57; 63; 66; 67; 85; 90; 95; 98; 103; 104.

¹⁰⁶² Cf. Grau 2009, 397.

¹⁰⁶³ Cf. D.L. VI 80, donde se le atribuye a Diógenes el Cínico la composición de un diálogo de título «Πολιτεία», en la línea o quizás en una posible respuesta al de Platón. Cf. D.L. VI 72: «Decía también que las mujeres deben ser comunes y no nombraba el matrimonio, sino que quien persuada conviva con la persuadida. Por eso, también los hijos deben ser comunes». No obstante, la atribución de su autoría ha sido puesta en tela de juicio por muchos especialistas, quienes han querido ver en ella una influencia e incluso un trasvase de doctrina estoica en la

ordenada en concordancia con la virtud se enmarca, seguramente, dentro de lo que podríamos denominar un idealismo político primitivo, una comunidad ideal de los sabios en la que cada individuo es plenamente responsable de sí mismo y consciente del otro, sin traspasar en ningún caso los límites de lo que se considera una justicia natural y sencilla de la razón.¹⁰⁶⁴

En su fuero personal, demuestran los cínicos hacer valer en múltiples ocasiones una naturaleza ajena al miedo, de autosuficiencia, fortaleza y confianza en sí mismos en que se opone a la fuerza ilegítima del gobierno de la *polis*, despreciando sin miramientos incluso a poderosos reyes y tiranos de facto. Debido a estas conductas, desde luego no eran los cínicos unos *ιδιώται*.¹⁰⁶⁵ Bajo el término de *ιδιώτης* se reconocía en aquel tiempo al ciudadano más común, dedicado por lo general al desarrollo exclusivo de su actividad e intereses privados, en desentendimiento de los públicos. El término griego *ιδιώτης* proviene del adjetivo *ἴδιος* y contiene, por tanto, una referencia a lo particular, incluyendo en sentido amplio lo que es propiedad de alguien (propiedad característica, por ejemplo). Otros términos modernos que podrían ayudar a completar el significado de *ιδιώτης* serían «personal», «individual» o «privado».

En realidad, una de las principales características de los cínicos es que no eran ni siquiera ciudadanos y, por supuesto, con su actitud tampoco habrían sido unos ciudadanos modélicos a los ojos de sus contemporáneos. Pero, pese a su condición general de extranjeros o quizás también en parte como consecuencia de ello, tampoco se consideraban unos idiotas en sentido etimológico, pues los *ιδιώται* no dejan de ser esclavos de su propia costumbre de irreflexión. Si bien los cínicos no pueden considerarse en ningún caso ciudadanos respetuosos y temerosos de la ley de la *polis*, tampoco puede decirse, a diferencia de los *ιδιώται*, que abusaran de ella en su propio interés egoísta. Frente a la masa de los *ιδιώται*, los cínicos no dan muestra alguna de hipocresía o cerrazón y, en su particularidad como filósofos, hacen caso omiso de las

interpretación del cinismo. Vid. Schofield 1991, 132-140; Dorandi 1993; Goulet-Cazé 1999, 738 n. 8; 745 n. 7; 2003; Sellars 2007. Cf. Apéndice 5.

¹⁰⁶⁴ Vid. § III 4.6.

¹⁰⁶⁵ D.L. VI 87.

leyes y costumbres que les parecen inadecuadas, diferenciándose por una preocupación por lo genérico del ser humano a través de la conformación de la propia responsabilidad. De este modo, se distinguen también los cínicos por una clara vocación de crítica de la idiotez y de la torpe ignorancia –si no deslealtad–, en la que se ve sumida la mayoría de la población de su tiempo.¹⁰⁶⁶ En definitiva, los cínicos muestran su firme interés por una revaloración del concepto de lo cívico¹⁰⁶⁷ y de lo que debe ser considerado correcto e incorrecto por una distinción de lo importante, en contraste con lo que realmente no lo es en las relaciones sociales establecidas. Y aun cuando no responden tampoco en ningún caso a la forma de un movimiento social organizado, su estilo personal y sus mismas intimidades los hacían públicos allí donde fueran, ejemplo que llamaba la atención del ciudadano al contravenir los cánones y las costumbres generalmente asumidos en la Grecia del siglo III a.C.

Por lo demás, según los datos que disponemos, los cínicos demostraban poseer una vasta cultura. También hay constancia de que pudieron ser autores y escritores prolíficos, si bien sus escritos no se conservan y, bien poco se conoce de su naturaleza.¹⁰⁶⁸ Por supuesto, parecían tener al menos un conocimiento suficiente de la obra y los argumentos fundamentales de otros grandes filósofos como Platón.¹⁰⁶⁹ Asimismo, pudieron tener en más alta estima que muchos de los más célebres ciudadanos de su época el concepto y la práctica de la justicia.¹⁰⁷⁰ Censuraron todo tipo de excesos (en la comida, en la bebida, el lujo, la molicie, etc.) y, por último, fueron

¹⁰⁶⁶ Frente a la hipocresía generalizada de la *polis*, Diógenes reconocía «a los que iban a casarse y no se casaban, a los que iban a zarpar y no zarpaban, a los que iban a dedicarse a la política y no se dedicaban, a los que iban a criar a los niños y no los criaban, y a los que, pudiendo convivir con los poderosos, no se acercaban a ellos», D.L. VI 29. Estos ejemplos manifiestan la importancia que Diógenes daba a quienes deciden finalmente no adoptar las decisiones más acostumbradas y socialmente usuales.

¹⁰⁶⁷ Vid. D.L. VI 72. Vid. Apéndice 3.

¹⁰⁶⁸ Los catálogos de obras que se les atribuyen se encuentran en D.L. VI 15-18; 80; 83; 85; 99.

¹⁰⁶⁹ Vid. §§ III 4.3. y IV 7.

¹⁰⁷⁰ Claramente en el caso de Diógenes; vid. p. ej. D.L. VI 52; 68; 72.

reconocidos, respetados e incluso admirados por algunas de las figuras más significativas de todos los tiempos, como se entiende que era, por ejemplo, la admiración que podía profesar el mismo Alejandro Magno hacia Diógenes el Cínico, pues se dice que Alejandro llegó incluso a afirmar que «si no hubiera sido Alejandro, habría querido ser Diógenes».¹⁰⁷¹

Los filósofos cínicos se denominan «perros», pero hay aspectos que hacen a los cínicos muy humanos. El cínico vagabundea, pero no se recoge en cualquier lugar apartado; su sitio predilecto, su lugar “natural”, es el ágora, a la vista de todos. El cínico pectorrea, pero lo hace a conciencia, pugnando con apreciadas declamaciones públicas en medio de grandes convenciones, pues el cínico ventosea al ciudadano refinado que lo mira con estupor. Con ello hace valer la enseñanza de que no es cívico ni honesto tolerar a quien, bajo una aparente grandilocuencia, amaga únicamente palabrería, respondiéndole tan sólo con un pedo en correspondencia al aire de sus palabras. Escupe, aunque no lo hace sobre cualquiera: el cínico dirige su moco a la cara del vanidoso. Practica el sexo a discreción (entre ellos, entre los libres de ataduras sociales), pero denuncia a los abusadores de menores en contra de la condescendencia cotidiana de la mayoría. Es callejero, pero no se desentiende del cuidado de su cuerpo, sino que hace de ello una práctica en la medida del cuidado del alma. Vive conforme a la naturaleza y, de hecho, embiste con bravura al que lo ataca, pero también se cuida de enderezar al joven y al niño, con tal de que no caigan en desgracia. Ladra, pero citando a Homero, a los sabios antiguos y a los trágicos, incluso intentando despertar con ello al idiotizado de su letargo. No conversa holgada y elegantemente, pero critica los vicios que guían gran parte de la conducta humana bajo un halo de sofisticación.

Así, a los ojos de muchos de sus conciudadanos, podían comportarse a veces como verdaderos salvajes,¹⁰⁷² pero pensaban por sí mismos y en su catálogo de

¹⁰⁷¹ φασὶ δὲ καὶ Ἀλέξανδρον εἰπεῖν ὡς εἴπερ Ἀλέξανδρος μὴ ἐγγεγόνει, ἐθελῆσαι ἂν Διογένης γενέσθαι, D.L. VI 32.

¹⁰⁷² Si bien, tampoco hay que olvidar que, a la muerte de Diógenes, pudieron levantar en su memoria «una columna y sobre ésta un perro de mármol de Paros» y que «le honraron con estatuas de bronce», D.L. VI 78.

excentricidades incidían muy especialmente en la denuncia de lo que se ha venido a considerar cívico, e incluso el *sumum* de la cultura,¹⁰⁷³ revelando cómo la ocultación de ciertos procesos fisiológicos y la ostentación de determinadas maneras consideradas comúnmente exquisitas encubre, en realidad, una aberrante pobreza personal, una vocación de esclavitud¹⁰⁷⁴ y una falta de carácter reprensible desde el punto de vista ético. Frente a estas miserias de la vida ciudadana, en el pensamiento cínico tiene un lugar privilegiado el precepto de vivir según la naturaleza, esto es, vivir según lo concedido a la naturaleza del hombre, en vistas a la consecución de la virtud (de la condición más adecuada a su naturaleza y, por tanto, a su plenitud y felicidad). Para hacer honor a la naturaleza y conseguir la armonía con uno mismo, el hombre debe desarrollarse, pues, en la manera más digna que le ha sido otorgada a su condición, haciendo uso de su razón autónoma y natural.

Por lo demás, alcanzar estas conclusiones en el seguimiento de la exposición de Diógenes Laercio y de su defensa de la filosofía cínica como auténtica escuela filosófica refuerza el valor de este autor como analista e intérprete de la Historia de la Filosofía que, en su particular manual de Historia de la Filosofía Griega, hace del cinismo un foco principal de proyección de una concepción originaria de la filosofía íntimamente hermanada con la Ética y con la vida que sirve de orientación a toda *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.

¹⁰⁷³ Como hemos visto, la crítica del cinismo a la convención y a la sofisticación metropolitana debe entenderse, pues, por la vía del desprecio de lo superfluo, innecesario y excesivo para la correcta profesión de la virtud en vistas a una buena vida. Cf. D.L. VI 11; 44; 71.

¹⁰⁷⁴ La dialéctica de amo y esclavo que establece Diógenes choca frontalmente con la noción de libertad que debía estar inscrita en el sentido común de los atenienses de su época, a quienes, con su ejemplo, Diógenes hacía ver que eran ellos los verdaderos esclavos de sus costumbres e incapacidades personales. Vid. D.L. VI 30; 36; 55; 74; 75; § III 4.5.2.

IV. ANTÍSTENES DE ATENAS. DE SÓCRATES Y LA SOFÍSTICA A LA PRÁCTICA FILOSÓFICA DEL CINISMO

1. Introducción

Que Diógenes Laercio deba ser reconocido como un autor en el ámbito de la Historia de la Filosofía no implica, sin embargo, que puedan exigírsele la precisión y el rigor que se derivan de las modernas técnicas de investigación. Aun si dejáramos a un lado que se trata de un autor de aproximadamente el siglo III dC., ni si quiera podría esperarse un altísimo grado de indagación y detalle en los contenidos de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, pues, en efecto, la obra debe ser considerada un manual (un antiguo manual) de Historia de la Filosofía, siendo éste específicamente el lugar que le pertenece dentro de la disciplina.

Diógenes Laercio tiene el mérito de ofrecer en su obra una comprensión de conjunto tanto de la filosofía griega como de sus orígenes, escuelas y protagonistas, un mérito especialmente remarcable además para su época. Sin embargo, también en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, debido a su carácter general de manual, hay ciertas cuestiones que son sólo apuntadas y no le corresponde sino a la investigación especializada intentar resolverlas en detalle. Esto sucede, por ejemplo, con el pensamiento de Antístenes, cuyas relaciones con la herencia socrática y el surgimiento de la filosofía cínica quedan sólo esbozados en la obra de Diógenes Laercio.

Antístenes ha sido recuperado recientemente por un buen número de investigadores del relativo descuido en el que se encontraba, haciéndolo, puede que por primera vez, objeto de un encomiable esfuerzo de reconstrucción de su pensamiento. Entre las principales aportaciones que se han hecho en la actualidad acerca de la obra y las propuestas de Antístenes, es preciso destacar, como la más palmaria, el esmerado trabajo del investigador italiano Aldo Brancacci, en libros y artículos acerca de multitud de aspectos de su filosofía.

Al igual que para otros filósofos de la antigua Grecia, y pese al carácter general de la obra, también en este caso es Diógenes Laercio una de las fuentes principales para la

comprensión de los principios filosóficos de Antístenes. Por desgracia, el volumen de material que conservamos acerca de su filosofía está extremadamente lejos de asemejarse a lo que poseemos, por ejemplo, para el caso de Platón. Al contrario de lo que sucede con Platón o Aristóteles, no está de más volver a recordar que las obras que se atribuyen a Antístenes en los catálogos antiguos simplemente no se conservan. Esta es una razón de peso para intentar maximizar todos y cada uno de los pocos testimonios indirectos que de ellas disponemos, sin que pueda limitarse una investigación en profundidad de la filosofía de Antístenes al material y a la exposición que ofrece *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.

Siguiendo con la introducción al pensamiento cínico que hemos hecho en el apartado anterior, y dado que Antístenes se encuentra en el centro tanto de la discusión acerca del origen del cinismo como del legado de la filosofía socrática, hemos creído necesario continuar nuestro estudio con un intento de reconstrucción de la filosofía antisténica, aunque para ello sea necesario, a partir de aquí, superar en muchos casos el límite establecido por la base de exposición de Diógenes Laercio. Hacer este último esfuerzo al final de la tesis tiene además el interés añadido de abrir las puertas a un futuro trabajo de investigación postdoctoral, ya que algunas de las cuestiones planteadas en adelante, no las menos importantes, exigen que sean tratadas con más detalle en ulteriores tentativas de resolución.¹⁰⁷⁵

2. Contenidos y dificultades para la reconstrucción del pensamiento de Antístenes

Antístenes nació y vivió en Atenas (450/445-366/365 a.C.). Aunque el padre de Antístenes, del mismo nombre, era legítimo ciudadano ateniense, su madre era de origen tracio, probablemente una esclava o liberta.¹⁰⁷⁶ El mestizaje de Antístenes

¹⁰⁷⁵ Cabe resaltar que el trabajo en el que hemos encontrado una reconstrucción de la figura y el pensamiento de Antístenes más afín a la que propondremos aquí es el de Prince 2006. Razón por la cual lo consideramos un trabajo totalmente recomendable.

¹⁰⁷⁶ Vid. D.L. II 31; VI 1; 5; Plut. *De exilio* xvii; Sen. *De constantia sapientis* xviii, 5; Clem. *Strom.* I, xv; Navia 2001, 19-20.

implicaba, por tanto, un menor reconocimiento e incluso desaprobación por parte de sus conciudadanos, que, en ocasiones, no dudaban en recordarle su origen inferior.¹⁰⁷⁷ Aún así, participó en la batalla de Tanagra (algunos proponen que debió ser más bien la de Delio),¹⁰⁷⁸ cumpliendo con honor con las obligaciones militares que le correspondían, por lo que su reputación también pudo ser notoria desde ese momento¹⁰⁷⁹ para algunos otros, entre ellos el mismo Sócrates.¹⁰⁸⁰ Su vida, en cualquier caso, debió estar siempre marcada por esta distinta condición de mestizo frente a la de sus conciudadanos y debió influir significativamente en su filosofía.¹⁰⁸¹

El pensamiento de Antístenes muestra una naturaleza sincrética. En él se distinguen al menos dos períodos, igualmente derivados de los distintos orígenes o influencias de su filosofía. No obstante, no es posible datar o deslindar de manera precisa estos dos períodos, ni es posible ofrecer un examen detallado de sus diferencias o evolución debido al escaso número de testimonios que conservamos. No obstante, podemos suponer que estas distintas orientaciones o vías posibles de inspiración para la reconstrucción de la filosofía de Antístenes debieron llegar a constituir un continuo en el que se integran todos sus diversos aspectos en un único pensamiento y experiencia filosófica.

En primer lugar, se dice que Antístenes fue alumno de Gorgias de Leontinos,¹⁰⁸² y, por tanto, entró en contacto directo con el círculo de los sofistas. De hecho, es probable que él mismo ejerciera como tal durante un tiempo.¹⁰⁸³ En esta época parece razonable atribuirle un conjunto de títulos de trabajos de naturaleza eminentemente erística o

¹⁰⁷⁷ Vid. D.L. VI 1; 5.

¹⁰⁷⁸ D.L. VI 1. Cf. Von der Mühl 1966.

¹⁰⁷⁹ Declava Caizzi (1966, 120) llega a afirmar, sin embargo, que este pudo ser el motivo por el que se le concedió a Antístenes la ciudadanía ateniense.

¹⁰⁸⁰ Vid. D.L. II 31; VI 1.

¹⁰⁸¹ En efecto, su origen no ateniense puro debió constituir uno de los valores que propiciaría en carácter y simpatía la recepción cínica de su pensamiento.

¹⁰⁸² D.L. VI 1.

¹⁰⁸³ Vid. D.L. VI 1-2. Cf. Navia 2001, 21-24.

retórica, reflexiones acerca de la capacidad lógica y representativa del lenguaje,¹⁰⁸⁴ y un buen número de recreaciones e interpretaciones de escenas, personajes y elementos significativos de la literatura homérica incluidos a su nombre en los catálogos de obras y que, en cualquier caso, de algún modo pueden haber seguido vigentes en el desarrollo de toda su filosofía.

En la lista general de títulos que se atribuyen a Antístenes, destaca asimismo el tratamiento de conceptos morales y políticos, y, por tanto, reflexiones en el ámbito de la Ética. Temas como la fuerza, la realeza, el aprendizaje de la virtud y la educación, la libertad, la esclavitud, la justicia, el amor, el placer, en combinación con figuras como la de Heracles, el bastón (del rapsoda, probablemente), el perro (de Odiseo), etc., son términos destacados en los títulos de sus obras.¹⁰⁸⁵ En realidad, parece que muchas de sus reflexiones en torno a la Ética podía ejemplificarlas con recreaciones e interpretaciones de escenas de temática homérica,¹⁰⁸⁶ si bien hay que advertir que de sus escritos bien poca cosa se ha conservado.

En lo que respecta a su vida y su experiencia filosófica, un punto verdaderamente culminante debió ser, según lo relatan las fuentes, el momento en que conoció personalmente a Sócrates, haciéndose desde ese mismo momento seguidor y buen amigo del maestro.¹⁰⁸⁷ Al parecer, Antístenes aprendió tanto del maestro que incluso animaba a sus propios alumnos (estudiantes probablemente de sus enseñanzas en principio sofísticas) a que, junto con él, se hicieran condiscípulos de Sócrates.¹⁰⁸⁸

Algunos estudiosos han considerado a Antístenes el sucesor más próximo al pensamiento socrático original.¹⁰⁸⁹ Pero, con independencia de que esto sea así o no,

¹⁰⁸⁴ Cf. Brancacci 1996.

¹⁰⁸⁵ Vid. D.L. VI 16-18.

¹⁰⁸⁶ Vid. D.Chr. *Orat.* LIII, 36, 4-5 (= *SVF* I 274); *Porph. ad Il.* 636-637; *Iul. Or.* VII 217 A; *Schol. ad Od.* α I, Winckelmann, 24-25; ε 211, Winckelmann, 26; *Sen. de Cons.* II, 2. Cf. Pépin 1976; 1993; Goulet-Cazé 1992; Navia 2001, 39 ss.; Campos Daroca 2003.

¹⁰⁸⁷ Cf. *Pl. Ap.* 34a, 38b; *Ep.* VII 324d-e; X. *Smp.* 4, 43,

¹⁰⁸⁸ D.L. VI 2.

¹⁰⁸⁹ Vid. Grote 1875, vol. III, 505; Popper 1966, 194. Cf. D.L. VI 14.

parece claro al menos que, a partir de este momento crucial de su vida en que conoció a Sócrates, Antístenes atenderá en todo momento a la naturaleza de la reflexión socrática, si bien incluye en ella unas características particulares, derivadas de sus estudios sofísticos y como antesala de una propuesta de filosofía cínica. Así pues, el pensamiento socrático de Antístenes se desarrollará en una línea claramente distinta a la que aporta, por ejemplo, Platón.

Según la reconstrucción histórica moderna de la vida de Antístenes, éste debía ser alrededor de 25 años mayor que Platón.¹⁰⁹⁰ Antístenes acompañó a Sócrates en el momento de su muerte, junto con otros amigos del maestro,¹⁰⁹¹ y hay alguna fuente tardía que se refiere a él entre los asistentes a este momento crítico de la historia del pensamiento como el alumno anciano de Sócrates.¹⁰⁹² En aquel momento Antístenes debía rondar los 50 años de edad.¹⁰⁹³

Como continuador del pensamiento socrático, Antístenes ha sido considerado el posible iniciador o antecedente inmediato de la filosofía cínica¹⁰⁹⁴ y se puede caracterizar su filosofía como una acentuación de la practicidad ética del discurso de Sócrates, estableciéndola al margen de la investigación conceptual que se atribuye al empeño socrático, si es que se parte de una interpretación tradicional de los diálogos platónicos. En efecto, parece que para Antístenes «la virtud está en los hechos y no necesita de grandes discursos ni conocimientos».¹⁰⁹⁵

Como antecedente o iniciador del cinismo, Antístenes es designado por los testimonios como el maestro del mismo Diógenes¹⁰⁹⁶ y su figura marca precisamente el

¹⁰⁹⁰ Vid. Guthrie 1988, vol. III, 296.

¹⁰⁹¹ Pl. *Phd.* 59b.

¹⁰⁹² Cf. Pl. *Sph.* 251d y Cordero, en traducción del *Sofista* de Platón en Gredos 1993, 427 n. 216.

¹⁰⁹³ Vid. Prince 2005, 76.

¹⁰⁹⁴ Vid. D.L. VI 6; 13; 23. Cf. Feliu 1977, 21 n. 12.

¹⁰⁹⁵ D.L. VI 11.

¹⁰⁹⁶ Vid. D.L. VI 6; 15; 21. Cf. Apéndice 2, ii.

punto de inflexión por el que se establece que el cinismo puede ser entendido como una vertiente de pensamiento derivada del socratismo.

Se dice que Antístenes solía desarrollar su actividad en el Cinosarges, gimnasio que se encontraba fuera de Atenas, aunque muy cerca de los muros y las puertas de la ciudad.¹⁰⁹⁷ Éste era el único gimnasio que podía ser utilizado por los *nothoi*¹⁰⁹⁸ (los hijos ilegítimos; entre ellos Antístenes, por parte de madre).¹⁰⁹⁹ Debido a las condiciones sociales propias de este emplazamiento se puede esperar que los receptores de las enseñanzas de Antístenes, en principio sofísticas, debían ser asimismo ciudadanos de no muy alta condición. *Κυνόσαργες* significa literalmente «Perro blanco», lo que justifica que algunos creen que el apelativo *κυνικός*, «perruno», aplicado a Diógenes y sus seguidores, pudiera proceder del nombre de este gimnasio.¹¹⁰⁰ Junto al gimnasio había, además, un templo dedicado a Heracles, héroe del trabajo y del esfuerzo y máximo modelo de virtud para los cínicos.¹¹⁰¹

No obstante, desde la Antigüedad se ha discutido si se debe considerar a Antístenes el auténtico iniciador del cinismo o si más bien conviene reconocer en esto a Diógenes. Se ha llegado a dudar incluso de que Antístenes y Diógenes pudieran haber coincidido efectivamente en tiempo y lugar (tal y como lo dictan las fuentes).¹¹⁰² Pese a todo, parece oportuno entender que Antístenes es el principal antecedente de la filosofía cínica, debiéndose a él, y a su herencia socrática, la mayor parte de las aportaciones teóricas a partir de las cuales pudo intensificarse esta primacía de la práctica directa en el estilo filosófico del cinismo. Las afirmaciones de Antístenes, en efecto, armonizan bien con las prácticas cínicas, aunque su carácter personal fuera más moderado que, por supuesto, el de Diógenes.¹¹⁰³ Nuestra impresión es que esta afinidad con la filosofía

¹⁰⁹⁷ D.L. VI 13.

¹⁰⁹⁸ Plu. *Tem.* 1.

¹⁰⁹⁹ Cf. Giannantoni 1993, 17 ss.

¹¹⁰⁰ Cf. D.L. VI 13; Elias *in Cat.* 1-32; Giannantoni 1993, 17-19.

¹¹⁰¹ Vid. § III 4.4.

¹¹⁰² Vid. Giannantoni 1993, 20-28; Navia 2001, 28-33; Gugliermi 2006, 96-102; Apéndice 2, ii.

¹¹⁰³ Cf. D.L. VI 18.

cínica ha sido menospreciada en los últimos años por algún gran estudioso del pensamiento de Antístenes.¹¹⁰⁴ Sin embargo, en nuestra opinión, el sentido de su filosofía deberá buscarse en todo momento desde la perspectiva que lo caracteriza sobre todo como seguidor de Sócrates, pero también como origen de la filosofía cínica y sin desatender su experiencia inicial como alumno de Gorgias o los sofistas.

Pero veamos más concretamente cómo se articulan algunos de estos distintos aspectos de su vida y su pensamiento como contenidos de una filosofía antisténica.

3. Los estudios sobre teoría del lenguaje de Antístenes

Existe una conocida competencia entre Antístenes y Platón, en tanto que principales herederos del legado socrático, cuya raíz podemos encontrarla incluso en distintas concepciones de la naturaleza y facultades del lenguaje. Una anécdota en Diógenes Laercio representa la peculiar desavenencia entre los caracteres filosóficos de Antístenes y Platón en torno a una argumentación acerca de los fundamentos lógicos del discurso:

«Se dice asimismo que Antístenes, cuando iba a leer uno de sus escritos, le invitó (s.c. a Platón) a que estuviera presente. Y, como se quisiera informar de lo que iba a leer, le dijo que acerca de que no es posible contradecir; entonces le respondió: “¿Cómo entonces escribes sobre eso mismo?”, y como le enseñaba que se contradecía escribió un diálogo contra Platón, el *Satón*. A partir de esto siguieron manteniéndose opuestos entre ellos»¹¹⁰⁵

¹¹⁰⁴ Nos referimos, en concreto, a Aldo Brancacci, el cual nos parece empeñado en un esforzado y costoso intento de reconstruir en detalle los contenidos de la filosofía de Antístenes al mismo nivel discursivo del genio dialéctico de Platón, desatendiendo en esto la alternativa ética y de práctica filosófica que revela entender el pensamiento de Antístenes como un soporte natural de la filosofía cínica. Brancacci haciendo largos discursos sobre todo acerca de la teoría del lenguaje de Antístenes se olvida quizás de que su filosofía está principalmente en los hechos, no en las palabras.

¹¹⁰⁵ D.L. III 35; *Gnomol.Vat.* 743, n. 13.

En esta escena, Platón rebate a Antístenes como se desacredita a un sofista en tantas otras anécdotas de las vidas de los filósofos, esto es, revirtiendo contra sí mismo o conduciendo al absurdo el argumento lógico del postulado principal del discurso de Antístenes. Sin embargo, a diferencia de lo que suele suceder con oradores, sofistas y erísticos, Antístenes no queda definitivamente atenazado por tal agresión, sino que, después del envite, llega a dedicarle otro escrito, en forma de diálogo, con la más que probable intención de denigrarlo. Esto puede darnos a entender, ya de entrada, que Antístenes no era simplemente un sofista, como tampoco así lo reconce la tradición, ni sus intenciones de reflexión en torno a la naturaleza del lenguaje debían ser meramente sofísticas, es decir, esclavas de una lógica vacía. Por el contrario, parece que se le reconoce a Antístenes que al menos de algún modo podía enfrentarse al mismísimo Platón.

Por la información que nos ofrece esta anécdota, no sabemos si finalmente Platón debió llegar a escuchar o atender el desarrollo pormenorizado del discurso de Antístenes y, por supuesto, de este solo pasaje poco o nada podemos extraer acerca de los argumentos por los que defendía que «no es posible contradecir». Para ir un poco más allá de una superficial interpretación del significado de esta afirmación, no nos queda más remedio que recurrir, además de a la información fragmentaria aportada por otros testimonios aislados, al horizonte de sentido que nos dibuja nuestra comprensión de la filosofía de Antístenes como heredera del pensamiento socrático, marcada inicialmente por su experiencia retórica entre el círculo de los sofistas, y como posible fundamento para el desarrollo del pensamiento cínico.

La intención y la base argumentativa de afirmar que «no es posible contradecir» se puede valorar de muy distinta manera si consideramos que se trata de una simple articulación lógica¹¹⁰⁶ (y, si se quiere, sofística)¹¹⁰⁷ o si, por el contrario, se espera que pudiera albergar algún interés de consecuencias éticas directas, como, por ejemplo, las que podrían derivarse de una crítica de la viabilidad del lenguaje y el discurso como

¹¹⁰⁶ Cf. Gillespie 1913-1914; Rankin 1970; 1979; Brancacci 1990; Navia 2001, 53-64; Mársico 2005.

¹¹⁰⁷ Cf. Rankin 1983; Blaise 1986; Celluprica 1987.

instrumentos de conocimiento.¹¹⁰⁸ Que se deba considerar más oportuna una u otra opción depende en buena medida de si se supone que esta propuesta de Antístenes corresponde a una etapa inicial de su pensamiento o si, por el contrario, encuentra su asiento en una etapa más madura de su filosofía. La segunda de las opciones de interpretación –por la que primarían las consecuencias éticas de su discurso– parece más probable si se establece, en definitiva, que debió ser defendida por Antístenes tras su “revelación” socrática.

Según la reconstrucción histórica moderna de las vidas de estos tres grandes filósofos (Sócrates, Platón y Antístenes), Platón debió entrar en contacto con Sócrates por primera vez cuando éste rondaba ya los 60 años, habiendo una diferencia de edad entre ellos de unos 45 años (cuando murió Sócrates, Platón debía rondar los 25). Entre Sócrates y Antístenes había también una diferencia de edad considerable. Se estima que Antístenes podía ser unos 20 años más joven que Sócrates y unos 25 años mayor que Platón. Los datos, en general, no son lo suficientemente precisos para contar uno o dos años de más o de menos, pero tampoco pretendemos ser aquí exhaustivos, sino que nos basta tan sólo con ofrecer unos cálculos aproximados. En cualquier caso, cuando Platón empezó a escuchar a Sócrates (teniendo unos 17 años), Antístenes podía hacer ya 15 años que conocía y platicaba con el maestro. Así pues, cuando Platón floreció como filósofo después de la muerte de Sócrates, Antístenes debía llevar más de 30 años buscando su verdad. Sin embargo, podemos esperar que el genio platónico comenzó a despuntar a muy temprana edad, de manera que Platón podía estar en condiciones de contrariar a Antístenes quizás llegando justo a la veintena (cuando Antístenes debía tener ya con unos 45 años).

Atendiendo a este marco de referencia, la escena que describe la anécdota anterior en la que Antístenes anuncia su intención de hablar acerca de que «no es posible contradecir», de ser cierta, pudo haber sucedido unos 20 años después de que Antístenes comenzara a entablar amistad y afinidad intelectual con Sócrates. Por supuesto, también pudo suceder más tarde, incluso mucho después de la muerte de

¹¹⁰⁸ Cf. Prince 2005, 82 ss.

Sócrates, pero esto no quita que el pensamiento de Antístenes debía estar ya muy marcado por su experiencia con el maestro y amigo Sócrates.

En realidad, se puede dudar de que deba aceptarse literalmente el contenido descrito por la anécdota, es decir, que represente un hecho histórico. En efecto, es muy probable –aun cuando no haya modo de confirmarlo– que se trate más bien de una forma tradicional de dejar constancia, a través de una imagen literaria, de la disputa y algunas de las diferencias que separaban a Platón y Antístenes, imagen fundada, en cualquier caso, en ciertas afirmaciones de los protagonistas, como la de que «no es posible contradecir». Así pues, el pasaje podría hacer referencia incluso a una polémica introducida entre ambos filósofos en sus propios escritos.

Hay investigadores que defienden que algunas o, en general, las tesis nominalistas defendidas por Crátilo en el diálogo platónico del mismo nombre, se pueden reconocer como propias de Antístenes (así como algunas de las enunciadas en el *Eutidemo*).¹¹⁰⁹ En el *Crátilo* se refuta como sofisma la afirmación de que «no se puede hablar falsamente».¹¹¹⁰ En efecto, si esto se entiende como una forma de interpretar el «no es posible contradecir», entonces podría constituir una crítica velada hacia la tesis de Antístenes. Aristóteles¹¹¹¹ opina sobre esta cuestión que del supuesto de Antístenes de que «no se puede decir ningún otro enunciado que no sea el propio de cada cosa» (el postulado del conocido *oikeios logos* que se atribuye a Antístenes)¹¹¹² «resultaba que no era posible contradecir y más o menos, σχεδόν, tampoco decir falsedad».¹¹¹³ Con todo, el *Crátilo* parece estar más orientado a la crítica de la teoría naturalista de los nombres (que, en posible relación con la tesis del *oikeios logos*, tampoco es ajena a la postura

¹¹⁰⁹ Vid. D.L. IX 53; Schleiermacher 1855. Sobre los seguidores de este autor vid. Méridier 1970, 44 ss. Cf. Brancacci 2001.

¹¹¹⁰ Pl. *Cra.* 385a-390d; 428b-435d.

¹¹¹¹ *Metaph.* 1024b 30-34.

¹¹¹² Vid. Rankin 1985, 32-41; Brancacci 1990.

¹¹¹³ Para una discusión acerca de qué es atribuible precisamente a Antístenes y qué no en los comentarios que hace Aristóteles, vid. p. ej. Grube 1950; Cordero 2001, 331-332.

antisténica),¹¹¹⁴ antes que a analizar si es posible o no hablar falsamente. Es sin embargo en el *Eutidemo* (283e-286e) donde se discute propiamente la cuestión de la imposibilidad de la contradicción, interpretada de nuevo en el contexto de la imposibilidad de la falsedad en el discurso.

Tanto el *Crátilo* como el *Eutidemo* son datados habitualmente en la etapa de la Academia de Platón, la que se encuentra entre su primer y su segundo viaje a Siracusa, si bien se suele establecer que el *Eutidemo* pudo ser escrito un poco antes que el *Crátilo*. Podemos estar hablando, en cualquier caso, de una larga etapa que se comprende aproximadamente entre el 385 y el 365 a.C.. Si se entiende el *Eutidemo* como punto de partida (en la letra escrita) de la discusión de Platón con Antístenes en torno a las distintas concepciones del lenguaje (si bien es cierto que Platón no cita en ningún momento a Antístenes por su nombre en estos diálogos) y lo relacionamos con el pasaje de Diógenes Laercio, identificándolo como una anécdota que pudiera venir a representar esta controversia entre ambos autores, se puede entender que la crítica de Platón a las tesis antisténicas por las que indicaba que «no es posible contradecir» se dieran también en torno a estas mismas fechas (si se quieren ampliar un poco más los márgenes posibles de la historia de esta polémica, entre el 390 y el 360 a.C. aproximadamente).

Atendiendo a estos cálculos aproximados, es razonable pensar que la disputa intelectual y la competencia que mantuvieron Antístenes y Platón debió desarrollarse, en cualquier caso, años más tarde de la muerte de Sócrates, por lo que la asimilación de las enseñanzas del maestro por parte de Antístenes está asegurada (también, incluso, si se propusiera que Platón formuló su primera crítica a Antístenes cuando contaba apenas con 20 años).

Según esta aproximación cronológica, parece adecuado, pues, optar por una interpretación en clave ética de las intenciones de afirmar que «no es posible contradecir» teniendo que advertir, no obstante, que no sabemos a ciencia cierta qué opinión precisa podía defender Antístenes en torno a esta afirmación, pues tampoco

¹¹¹⁴ Cf. Pl. *Crat.* 435d-e – Arist. *Metaph.* 1024b 30-34; D.L. VI 17; Arr. *Epict.* I 17, 10-12.

Platón cita a Antístenes en ninguno de sus diálogos como parte postulante en argumentación alguna. Ciertamente, Aristóteles refiere¹¹¹⁵ que la afirmación era de Antístenes y también en D.L. IX 53 se establece lo mismo (que era una tesis defendida por Antístenes, aunque puede que antes por otros, como por ejemplo Protágoras)¹¹¹⁶. La tradición posterior, sobre todo los comentaristas de Aristóteles, ha resuelto, pues, que efectivamente debía ser una tesis de Antístenes. Sea como fuere, el encuentro supuesto entre Platón y Antístenes, radicado en torno a la cuestión de la posibilidad o imposibilidad de la contradicción, puede entenderse en esta anécdota como una representación tradicional de la disputa e incluso de un origen de la bifurcación de los caminos de estos dos grandes del socratismo.

Otra cosa que, no obstante, podemos entender como significativa en la anécdota es que Antístenes no responde a la crítica lógica que le lanza Platón en sus mismos términos dialécticos, sino que se limita a dedicarle una burla posterior en forma de diálogo, seguramente jugando con sorna con su misma teoría acerca del valor de los nombres. El título '*Satón*' hace alusión al nombre griego *sathe*, que designa el miembro viril, y, de este modo, parece que constituye una deformación satírica del nombre 'Platón'. Por supuesto, desconocemos también cuáles pudieron ser los contenidos reales de este aducido diálogo antisténico,¹¹¹⁷ pero ya por el título, claramente burlesco, no parece adecuado pensar que Antístenes desarrollara en el *Satón* una estrategia de discusión al mismo estilo de los métodos dialécticos de disputa y de la seriedad general que encontramos en los diálogos platónicos, sino que más bien debía parodiarlos incluso desde la transformación heterónima del protagonista del diálogo en el título.¹¹¹⁸

¹¹¹⁵ *Top.* 104b 19-21.

¹¹¹⁶ Cf. *Pl. Euthd.* 286c.

¹¹¹⁷ Cf. Brancacci 1990, 173 ss.; 2001, 32 ss.

¹¹¹⁸ En efecto, la crítica contenida a la anécdota puede llegar a introducir incluso una referencia indirecta al gusto de Antístenes por destacar y revelar el sentido propio y originario de los nombres (la tesis del *oikeios logos*, vid. Brancacci 1990); y tampoco es descabellado pensar

Por otra parte, en el *Crátilo*, y también en el *Eutidemo*, Platón podía estar intentando recrear, según su propia expectativa, una hipotética discusión con Antístenes (o con alguna de las consecuencias que le sugirieran a Platón las propuestas de Antístenes, representadas, por supuesto, por las figuras Crátilo y Hermógenes en el *Crátilo* y Eutidemo en el diálogo homónimo); un discurso que, sin embargo, por sus mismos principios y el objetivo primordialmente ético de sus palabras, parece improbable que el propio Antístenes le hubiera concedido, puesto que probablemente no lo aceptaría como un método adecuado de exposición de sus enseñanzas, así como quizás tampoco podía tenerlo –el de la discusión dialéctica– por un medio efectivo para establecer la verdad auténtica del ser de cada cosa.¹¹¹⁹ En favor de estos argumentos se puede aportar la crítica antisténica a los largos discursos,¹¹²⁰ pero sobre todo la contundente afirmación que le reconoce también Estobeo: «De Antístenes: “No se debe hacer cesar al que contradice contradiciéndole, porque tampoco nadie cura a un loco enloqueciendo”».¹¹²¹

En nuestra opinión, en efecto, es difícil aceptar que las palabras de Crátilo y de Eutidemo en los diálogos homónimos pudieran corresponderse al pie de la letra con un supuesto discurso de Antístenes,¹¹²² sobre todo si, como parece, estamos razonablemente autorizados a interpretar su afirmación de que «no es posible contradecir» como el inicio de una enseñanza de intereses principalmente éticos, al modo, quizás, de una denuncia de los límites y errores del lenguaje como instrumento de revelación de una supuesta verdad oculta de las cosas.

que el hecho de que escribiera supuestamente su crítica en forma de diálogo pudiera deberse a un juego premeditado por el que se terminaba de parodiar el estilo dialéctico de Platón.

¹¹¹⁹ Cf. Prince 2005, 82 ss.

¹¹²⁰ Stob. II 31, 76.

¹¹²¹ Stob. II 2, 15.

¹¹²² Quizás sí de algunos “antisténicos” (tal y como lo refiere a veces Aristóteles, *Metaph.* 1024b 26-34), seguidores o no de sus escritos acerca de la comprensión del valor del lenguaje de una etapa –o en clave– sofística.

Ciertamente, también en el *Crátilo* se puede reconocer una tesis que parece connatural con el pensamiento de Antístenes según la cual «el que conoce qué es el nombre (...) conocerá también la cosa»¹¹²³. Sin embargo, no nos parece razonable esperar que Antístenes comulgara con el desarrollo completo de la teoría de Crátilo tal y como se expone en el diálogo de Platón, o no al menos que decidiera defenderlo hasta sus últimas consecuencias epistémicas, si se atiende al carácter eminentemente práctico que acabará adoptando la filosofía antisténica en torno al conocimiento y al aprendizaje de una virtud sustentada en la experiencia y en la comprensión y sencilla observación del ejemplo, tal y como se expondrá más adelante.

4. Hacia una teoría del conocimiento y la racionalidad: del *logos* y al *nous*

«De Antístenes: “No se debe hacer cesar al que contradice contradiciéndole, porque tampoco nadie cura a un loco enloqueciendo”»¹¹²⁴

«Al que le decía (s.c. a Zenón de Citio) que no le gustaban muchas cosas de Antístenes, mencionando una sentencia de Sófocles le preguntó si creía que tenía alguna cosa bella. Al responderle que no lo sabía, le dijo: “¿Y no te avergüenzas ahora de que, si Antístenes ha dicho algo mal, esto lo has seleccionado y memorizado, pero si ha dicho algo bello, no has intentado retenerlo?”»¹¹²⁵

¹¹²³ «SÓC.– Quizá, Crátilo, sea esto lo que quieres decir: que, cuando alguien conoce qué es el nombre (y éste es exactamente como la cosa), conocerá también la cosa, puesto que es semejante al nombre. Y que, por ende, el arte de las cosas semejantes entre sí es una y la misma. Conforme a esto, quieres decir, según imagino, que el que conoce los nombres conocerá también las cosas. CRÁT.– Muy cierto es lo que dices», Pl. *Crat.* 435d-e. Cf. Rankin 1986, 32-62; Brancacci 1990, principalmente 227 ss.

¹¹²⁴ Stob. II 2, 15.

¹¹²⁵ D.L. VII 19.

Los intentos de Antístenes por abordar la cuestión de los límites de la lógica del discurso le valieron fuertes críticas por parte de sus contemporáneos y Aristóteles¹¹²⁶ llega a tildar de ingenuos a Antístenes y «los antisténicos» en el modo de abordar su teoría del lenguaje en tanto que instrumento de conocimiento.

Antístenes «fue el primero que definió el *logos* afirmando: “El *logos* es lo que muestra qué era o es”». ¹¹²⁷ Algunos intérpretes modernos han querido ver que, con esta afirmación, Antístenes hace suyas de algún modo las tesis eleáticas de la unicidad y la negación ontológica de la multiplicidad del ser.¹¹²⁸ Aun cuando esto sea difícil de asegurar, es sugerente pensar que, según esto, puede entenderse que para Antístenes la verdadera realidad de las cosas es en todo momento una, unívoca y simple.¹¹²⁹ A partir de aquí, las divergencias de juicio en el discurso podrían deberse no más que a una mera apariencia de conflicto inducida por las imperfecciones quizás no propiamente de los sentidos, pero sí del lenguaje. De esta forma, sólo el discurso sería engañoso y se prestaría a error, a confusión como instrumento defectuoso para la captación y conocimiento de las cosas que permanecen en su auténtica simplicidad. La verdad, a diferencia del discurso, se mantiene en todo momento como es, y sería sólo el modo especulativo del lenguaje el que induce a recrear una falsa imagen de las cosas en tanto que aparentemente ambivalentes o confusas. Así es, en efecto, como puede entenderse en último término la afirmación de Antístenes por la que «no es posible contradecir». Si la realidad de las cosas es en todo momento una y unívoca, es, de este modo, siempre cierta tal y como es, y la contradicción en el discurso no puede ser interpretada más que como otra manifestación de la falta de fiabilidad del lenguaje especulativo, que no

¹¹²⁶ *Metaph.* 1024b 26-34.

¹¹²⁷ D.L. VI 3. Cf. Solón en D.L. I 58.

¹¹²⁸ Vid. Arist. *Top.* 104b 19-23, donde, a raíz de otra explicación, se enumera como ejemplo la tesis de la no contradicción de Antístenes seguida del «todo se mueve, según Heráclito, o que *lo que es* es uno, tal como dice Meliso». Cf. Kirk 1951, 230.

¹¹²⁹ A diferencia de Platón, no habría, pues, “parricidio” alguno con respecto a Parménides por parte de Antístenes. Para una completa interpretación de las derivaciones de la definición antisténica del *logos* como opuesta a la teoría de las Formas de Platón, vid. Cordero 2001.

se acomoda a la realidad del ser, en tanto que «era o es», sino que se presta a errores que enturbian el juicio y que hacen que sea un instrumento inseguro de conocimiento de la verdad en tanto que ajena a la posibilidad de cualquier contradicción.

El valor del lenguaje debe buscarse únicamente, en tanto que útil para la relación de conocimiento del hombre con el mundo, en tanto que instrumento designativo, de indicación de lo que «era o es», reduciéndolo a lo que hoy reconoceríamos como su función locutiva, y no, en cambio, como herramienta de indagación de supuestas verdades ocultas, que complican falsamente la realidad en una lógica especulativa del discurso. A partir de aquí quizás se puede prefigurar también el cierto nominalismo que se reconoce en la base del pensamiento y la experiencia filosófica de Antístenes. Así, en efecto, puede entenderse que Antístenes defendiera que la educación debe comenzar por el estudio de los nombres, suponiendo que cada cosa tiene sus propios términos como designación. El fundamento del nominalismo antisténico consistiría en que el valor gnoseológico del logos radica en el “nombrar” la cosa, lo que «era o es», reconociéndole de este modo la entidad que de hecho tiene. Más allá de esto, Antístenes llegará a afirmar que «quienes son sensatos no estudian las letras para no distraerse con las ajenas»¹¹³⁰.

Este desprecio por las letras correlaciona a su vez con una desconfianza plena hacia la escritura y, así, a un discípulo suyo que se lamentaba porque había perdido sus apuntes, le dijo: «Tendrías que haberlos escrito en el alma y no en hojitas de papiro»¹¹³¹. En otra ocasión, a un jovencito que le preguntó qué necesitaba para frecuentarlo y aprender de él, Antístenes le respondió con un juego de palabras por el que se da a entender que aquello que en verdad necesitaba era *nous* (capacidad perceptiva, de comprensión y, en este sentido ‘inteligencia’ y memoria de reconocimiento) antes que libros o material de escritura.¹¹³²

¹¹³⁰ D.L. VI 103.

¹¹³¹ D.L. VI 5

¹¹³² D.L. VI 3. El desprecio de Antístenes por la escritura puede que se corresponda estrechamente con la famosa crítica de Sócrates a la letra escrita, Pl. *Phdr.* 275a-e, y a los largos discursos Pl. *Grg.* 461d-462a; *Prt.* 334c-335a.

Estos principios, además, combinan perfectamente con la práctica filosófica del cinismo y su desprecio por la elaboración artificiosa del discurso.¹¹³³ Aunque parezca una evidencia, la verdadera realidad es en todo momento lo que es y corresponde al hombre reconocer y acordar su vida con este modo sencillo y auténtico de la existencia que le es connatural o, por el contrario, llevar una vida inauténtica, inarmónica, complicada, inútil y, por tanto, desdichada. Para lo primero, de nada sirve pues, y de hecho es contraproducente, entregarse a una sofisticada lógica y estudio del lenguaje, dado que por sí mismo se muestra engañoso.¹¹³⁴

La interpretación de la afirmación de Antístenes de que el *logos* «es lo que muestra qué era o es» ha de tener en cuenta la ambigüedad que encierra el término *logos* en griego clásico y, por tanto, el sentido concreto que adopta aquí. Con el término *logos*, aparte de otras posibles acepciones, se puede dar a entender tanto lo que hoy en día denominaríamos *razón* (entendida como el buen juicio), como *lenguaje*, *discurso*, *enunciado* o simplemente *palabra*. Esta dualidad podemos enunciarla también como la diferencia que cabría hacer entre el *logos real* o propio de las cosas (manteniendo un sentido fuerte y eminentemente filosófico del término) y el *logos discursivo* con el que se pretende representarlas y que se construye a través de términos, nombres, conceptos y enunciados. A partir de aquí, se podría encontrar en la filosofía de Antístenes, como también la hay en el pensamiento de otros filósofos anteriores,¹¹³⁵ una diferencia entre el *Logos*, referido al ser verdadero y único de la cosa, que en este caso mostraría «lo que era o es», y una multiplicidad de *logoi* sin valor, mera palabrería y opiniones diversas, engañosas y, en último término, inútiles para la consecución de la sabiduría y la virtud.¹¹³⁶

¹¹³³ Vid. D.L. VI 27; 34; 39; 47; 48; 57.

¹¹³⁴ Esto es algo que, probablemente, no entendió Aristóteles cuando, al desarrollar su crítica contra los antisténicos, insiste en interpretar los principales postulados de Antístenes como un vano intento por explicar el sentido del lenguaje complejo como instrumento de conocimiento.

¹¹³⁵ Cf. por ejemplo Heráclito en DK 22 B 2.

¹¹³⁶ En efecto, la virtud «no necesita grandes discursos ni conocimientos», D.L. VI 11.

Pese a que la determinación de este juicio correcto acerca de la cosa parte en Antístenes de una definición del término *logos*, hay que advertir que en el resto de testimonios que conservamos de su pensamiento las referencias que se hacen al *logos* no le otorgan una gran consideración. Aparte de esta primera definición del término, no encontramos otras referencias al *logos* en la filosofía de Antístenes que podamos considerar positivas, a no ser en el estricto margen en que se interprete como equivalente a los *onoma*, en tanto que *oikeioi logoi* de cada objeto de la realidad.¹¹³⁷ Por lo demás, el término *logos* parece quedar relegado principalmente al ámbito de los largos discursos y la especulación teórica y, en su lugar, se impone la idea de *nous* referida a la capacidad de captación de la auténtica entidad de las cosas.¹¹³⁸ Así pues, esta nueva dicotomía y oposición entre *nous* y *logos* parece disolver la ambigüedad semántica del término *logos* en lengua griega, haciendo coincidir el *nous* con el sentido fuerte de la *razón* (comprensiva de la realidad) y reduciendo el campo semántico de *logos* al de la *palabra, enunciado, discurso o lenguaje*, y limitándolo, si es que no se quiere incurrir en abuso, a mostrar deícticamente «lo que era o es».¹¹³⁹

Por fin, la distinción tácita entre *nous* y *logos*,¹¹⁴⁰ puede explicar también el sentido de la imposibilidad de la contradicción, según dicta el postulado antisténico. En efecto, en una comprensión *noética* de la cosa, esto es, desde una perspectiva práctica del conocimiento entendido como la percepción y reconocimiento inmediato de su entidad a través de una inteligencia sensitiva, no hay lugar para la contradicción, pues las cosas se revelan claras y sencillas a la razón, al *nous*, en el momento en que se dan tal y como de hecho son.

¹¹³⁷ Vid. Pl. *Crat.* 435d-e; Arist. *Metaph.* 1024b 30-34; D.L. VI 17; Arr. *Epict.* I 17, 10-12.

¹¹³⁸ Vid. § IV 4.

¹¹³⁹ D.L. VI 3.

¹¹⁴⁰ Cf. Goulet-Cazé 1986, 145.

5. De la retórica sofística a una ética de la verdad natural de las cosas

Es posible que en algún momento de su vida Antístenes pretendiera mostrar las limitaciones gnoseológicas del lenguaje por medio del lenguaje mismo. Pero este intento cae en contradicción lógica con los propios postulados que intenta demostrar acerca del lenguaje: en efecto, si, como parece que sostiene Antístenes, el lenguaje no puede ser tenido por un instrumento de demostración de una supuesta verdad profunda de las cosas, tampoco será seguramente un medio apropiado para descubrir ni siquiera su mismo límite de incapacidad.

En este estado de imposibilidad, sin embargo, conocer a Sócrates pudo aportar una orientación más precisa a la experiencia filosófica de Antístenes. Gracias al reconocimiento del modelo ético de Sócrates, Antístenes pudo tener la oportunidad de redireccionar o resignificar sus posibles empeños en el discurso lingüístico y deducir del escepticismo o relativismo lógico que sirvió al movimiento sofístico de fundamento de su arte retórica consecuencias éticas distintas a los usos interesados de los sofistas.¹¹⁴¹ Así pues, para Antístenes la filosofía requerirá la inteligencia y el empeño necesarios para desarrollar la percepción precisa y auténtica por la que se reconoce el error de la lógica del discurso al tiempo que se comienza a comprender la simplicidad

¹¹⁴¹ En realidad, hay haber dos posturas encontradas entre los investigadores en torno a si debemos considerar que Antístenes dedicó grandes esfuerzos a la investigación lógica: algunos estudiosos, en seguimiento de la primera apariencia de los testimonios, suponen que así fue y se afanan por explicar las consecuencias que se derivan de las afirmaciones que conservamos de Antístenes en el ámbito de la lógica del lenguaje, vid. Rankin. 1970; 1979; Brancacci 1990; 1993; 1996; 2001; Mársico 2005 ; otros, sin embargo, se decantan más bien por entender que en el pensamiento de Antístenes no se ofreció un gran espacio al desarrollo del discurso lógico, vid. Grube 1950; Cordero 2001; Prince 2005, pues, en efecto, parece razonable reconocer su filosofía como un esfuerzo eminentemente ético. El principal foco de atención de esta polémica lo constituye la discusión de hasta qué punto deben ser consideradas propias de Antístenes o más bien de Aristóteles y sus comentaristas algunas de las opiniones que se ofrecen acerca de este tema en los textos aristotélicos, cf. Gillespie 1913-1914; Grube 1950; Celluprica 1987; Brancacci 1993; Cordero 2001.

armónica de la virtud para con la realidad. En definitiva, el objeto último de la filosofía para Antístenes, como para la mayoría de los filósofos griegos, es la consecución de la virtud.¹¹⁴² La filosofía se entiende, por tanto, como un camino de virtud, siendo ésta suficiente por sí misma para la felicidad,¹¹⁴³ y es la forma concreta en que se propone este camino lo que caracteriza específicamente la propuesta filosófica de Antístenes.

5.1. La comprensión noética del ejemplo de virtud. Homero, Heracles y Sócrates

Gracias a la formación que obtuvo de los sofistas, con su revaloración de los clásicos arcaicos, Antístenes parece haber descubierto que Homero ofrece distintos arquetipos personales que vale la pena confrontar, discutir y tomar en consideración para aprender de ellos las cualidades más necesarias para la mejora del carácter propio conforme a la virtud. Así, al modo de un aparente ejercicio retórico (recuérdese, por ejemplo, el *Encomio a Helena* o la *Defensa de Palamedes* de Gorgias), es conocida la oposición que hace Antístenes del discurso de Ayante y el de Odiseo,¹¹⁴⁴ en la discusión acerca del valor de la distinta virtud de cada uno en defensa de sus derechos de posesión de las armas del difunto Aquiles.

Haciendo uso de estos recursos para análisis y orientación, la filosofía consiste en un trabajo de autoconstrucción y acomodación de la propia vida cuyo consecuente de felicidad se traduce en la imagen de poder llegar a convivir con uno mismo,¹¹⁴⁵ es decir, con lo que verdaderamente uno es después de haber realizado el esfuerzo necesario para lograr ser lo mejor que puede, despojándose de todo lo sobrante. Este es el modo en que, a su vez, puede decirse que el hombre, en la medida en que su humanidad se lo permite, alcanza a participar de la inmortalidad, por cuanto ha logrado hacerse sabio y

¹¹⁴² D.L. VI 104.

¹¹⁴³ D.L. VI 11.

¹¹⁴⁴ Vid. Martín García 2008, 151-156. Cf. Goulet-Cazé 1992; Romeyer Dherbey 2001.

¹¹⁴⁵ D.L. VI 6.

autónomo y lograr la plenitud –que sólo le concierne en último término a la divinidad– en una justa y piadosa medida.¹¹⁴⁶

En este contexto, la inteligencia requerida por Antístenes para aquellos que pretenden emprender un camino de progreso filosófico no es la de una facultad dianoética de la razón –debido a la inutilidad que es connatural a la lógica del discurso–, sino más bien una inteligencia noética, referida al *nous* en un sentido cercano al que posee precisamente en la tradición homérica: una inteligencia práctica, intuitiva, de captación viva de la realidad en cada momento y presta a la acción adecuada atendiendo a las condiciones precisas de cada situación, virtud que se equipara en el hombre sabio a la sensatez (*phronesis*).¹¹⁴⁷

El método para desarrollar esta habilidad es, asimismo, un camino de aprendizaje, no falto de exigencias y esfuerzos (*ponoi*),¹¹⁴⁸ pero fundamentado en una dinámica muy sencilla. Antístenes, «preguntado por uno qué tendría que hacer para ser bueno y noble, le contestó: “Si aprendes de los que saben que se pueden evitar los males que tienes”»¹¹⁴⁹. Esta es la vía de aprendizaje para la virtud y, por tanto, desarrollo de la inteligencia práctica necesaria según Antístenes: el esfuerzo en el reconocimiento de buenos modelos de vida (de los que saben) y la observación y seguimiento de su ejemplo. Además, se diría que ser bueno y noble es algo tan propio del hombre que para conseguirlo no hace falta más que evitar los males, esto es, lo que entorpece la expresión natural de la bondad y la nobleza en el hombre.¹¹⁵⁰

Para una vida en concordancia con la virtud no se necesita el estudio de largos discursos ni la adquisición de complicados conocimientos teóricos, sino que su aprendizaje puede entenderse como un proceso de comprensión y ejercitación en el ejemplo. Las virtudes, en tanto que consustanciales al sabio, se reconocen de manera natural y directa en la observación de su carácter propio. Cosa que concuerda con el

¹¹⁴⁶ Cf. D.L. VI 5.

¹¹⁴⁷ Vid. D.L. VI 13; 18.

¹¹⁴⁸ Vid. D.L. VI 2; 11.

¹¹⁴⁹ D.L. VI 8.

¹¹⁵⁰ Cf. § III 4.6.

recelo de Antístenes –o, en todo caso, de los antisténicos–¹¹⁵¹ a admitir la existencia de esencias separadas ontológicamente definibles, así como su defensa de una correlación práctica, directa y sencilla en el uso concreto del lenguaje para conocer la realidad. En efecto, para Antístenes es un absurdo pretender que la cualidad sea una sustancia independiente del individual. La persona buena y justa es fácilmente reconocible para quien hace buen uso de su inteligencia-*nous*, liberada de prejuicios fundados inconscientemente en la costumbre, y es fácil de reconocer puesto que en tal persona son manifiestos por sus actos y por su carácter los apelativos de “justo” y “bueno”.¹¹⁵²

Tampoco el bien se capta (conceptualmente hablando), porque no es propiamente intelectual, sino que se reconoce y expresa en la configuración sencilla y plena de la naturaleza humana, en su modo más libre de impurezas, el cual, no obstante, debe ganarse a conciencia. En lo único en lo que tiene que perseverar el hombre, sea como fuere, es en el reconocimiento y el rechazo de lo sobrante para su vida. Así es como también Antístenes, en conexión con los cínicos, pudo adquirir el sobrenombre de «Perro sencillo»¹¹⁵³.

Que el trayecto hacia la virtud sea claro y sencillo de reconocer, no quiere decir, sin embargo, que sea fácil de seguir. El camino de austeridad severa por el que optará el cinismo, en seguimiento de las enseñanzas de Antístenes, es corto pero difícil y escarpado.¹¹⁵⁴ Hay que proveerse, en efecto, solamente de los útiles que se observen como estrictamente necesarios o, como dice Antístenes, conviene hacer como «para un viaje deben prepararse provisiones de tal clase que puedan flotar junto al naufrago»¹¹⁵⁵. De este modo, una manta, un bastón y un pequeño hatillo o zurrón con alguna que otra cosa más son suficientes para el sabio, anticipando Antístenes el que acabará siendo el atuendo tradicional del filósofo cínico.¹¹⁵⁶

¹¹⁵¹ Cf. Arist. *Metaph.* 1043b 23-28.

¹¹⁵² Cordero 2001, 328.

¹¹⁵³ D.L. VI 13.

¹¹⁵⁴ Vid. Diog. *Ep.* XXX.

¹¹⁵⁵ D.L. VI 6.

¹¹⁵⁶ Vid. Diog. *Ep.* XXX; D.L. VI 6; cf. D.L. VI 13; 23. Cf. X. *Smp.* III 8.

El tono en que se expresa Antístenes en torno a la consecución de la virtud es, además, casi propio de una disciplina militar, en términos de conquista y salvaguarda,¹¹⁵⁷ invocando la fuerza,¹¹⁵⁸ la resistencia¹¹⁵⁹ –también al enemigo¹¹⁶⁰, la ausencia de temor¹¹⁶¹ y, por supuesto, el valor y la libertad.¹¹⁶² Estas virtudes marciales se reconocen sobre todo en la figura de Heracles, posteriormente el héroe cínico por excelencia, héroe en todo caso del vigor y del esfuerzo, ejecutor de los *ponoi* o famosos ‘trabajos’ al que dedica Antístenes no pocos escritos.¹¹⁶³ Se diría, pues, que Antístenes acentúa la importancia del carácter y la fortaleza personal, hasta el punto de afirmar, como ya ha sido anunciado, que la virtud «no necesita de nada que no sea la fuerza socrática»¹¹⁶⁴. Sócrates, en su carácter firme y resistente, se reconoce como un Heracles en la *polis*, al tiempo que aporta a esta figura mítica de los ‘trabajos’ (los *ponoi*, los esfuerzos también destacados por Antístenes) la sensibilidad, la sensatez y, de este modo, la sabiduría que hacen que sirva de justo modelo de excelencia humana.

También para un cínico, de forma parecida a como hace Heracles, el individuo debe confiar en su propia capacidad y autosuficiencia¹¹⁶⁵ y esforzarse en resistir y vencer los males,¹¹⁶⁶ pero esto requiere una disciplina de renuncia costosa, en la que es precisamente necesaria la fuerza para mantener la resistencia también ante los

¹¹⁵⁷ Vid. D.L. VI 6; 13; Epiph. *Haer.* III 26.

¹¹⁵⁸ Vid. D.L. VI 1; 11; 15; 16; 18.

¹¹⁵⁹ Vid. D.L. VI 7.

¹¹⁶⁰ Vid. Plu. *Moralia* I 89b; cf. D.L. VI 8; 12.

¹¹⁶¹ Vid. Stob. III 8, 14.

¹¹⁶² Vid. D.L. VI 16.

¹¹⁶³ Vid. D.L. VI 1; 16; 18; 104; 105. También se referirá a Ciro (vid. D.L. VI 2; 16; 18), el rey persa de grandes hazañas militares, extrayendo con ello un ejemplo de virtud también de los pueblos bárbaros.

¹¹⁶⁴ D.L. VI 11.

¹¹⁶⁵ Cf. D.L. VI 6; 11.

¹¹⁶⁶ Cf. D. L. VI 8 – Stob. II 31, 34.

placeres,¹¹⁶⁷ los deseos¹¹⁶⁸ –incluido el amor enfermizo–¹¹⁶⁹ y la codicia,¹¹⁷⁰ pasiones que fácilmente pervierten y esclavizan a la mayoría.¹¹⁷¹

5.2. Polis e individuo. El mal ejemplo de la costumbre ciudadana en el inicio de la filosofía cínica

Es ilustrativo detenernos en el dicho de Antístenes por el que la distancia que conviene tomar respecto a los asuntos de la *polis* es la misma que la que tomamos frente a un fuego: ni demasiado cerca, para no quemarnos; ni demasiado lejos, no vaya a ser que nos helemos.¹¹⁷² La *polis*, logro de la humanidad, es paradójicamente el ámbito donde también la vida humana se desvirtúa y se consume fácilmente en la costumbre: es el lugar donde se extiende la corrupción por el deseo de poder; el contexto en el que se promueve la hipocresía y la adulación y prevalece la apariencia; donde se ensaya la retórica como arte de imposición por medio de la persuasión; y donde se idolatran la voluptuosidad y los lujos inútiles y no se distingue, por fin, a los honestos de los falsos, a los buenos de los malos, ajusticiando a sabios e inocentes y protegiendo a los corruptos. Decía así Antístenes que «es extraño que del grano se separe la paja y que en la guerra se rechace a los inútiles, pero que en la vida política no se aparte a los malvados»,¹¹⁷³ pues esta indistinción ciudadana es, en definitiva, la que trae consigo la ruina de la ciudad,¹¹⁷⁴ atenazada bajo el yugo de la ignorancia y la confusión, y a

¹¹⁶⁷ Vid. p. ej. D.L. VI 3; Stob. III 18, 26; cf. Stob. III 1, 28; III 29, 65; Ath. XII 513a. Cf. Brancacci 1993.

¹¹⁶⁸ Vid. Stob. III 6, 43.

¹¹⁶⁹ Vid. Clem.Al. *Strom.* II, XX 107, 2-3; cf. D.L. VI 11.

¹¹⁷⁰ Vid. Stob. III 10, 41; 1, 28; D.L. VI 8; cf. X. *Smp.* III 8; IV 34-44.

¹¹⁷¹ Vid. Arist. *EN* 1172a 28-33.

¹¹⁷² Stob. IV 4, 28.

¹¹⁷³ D.L. VI 6.

¹¹⁷⁴ D.L. VI 5.

merced de la avaricia de quienes, en su miopía, no adoptan el compromiso de buscar el bien verdadero sino sólo el propio.

La inercia de las costumbres de la *polis*, que se impone irracionalmente desde la más tierna infancia y aún incompleta naturaleza humana, empuja al individuo a construirse mal. El reto del hombre consiste, por el contrario, en completar su naturaleza en el reconocimiento de sus propios fines y mediante el aprendizaje de la virtud.

El *nomos*, establecido a través del lenguaje incierto del discurso, es innecesario para el sabio. Frente a la perversidad de la política y las leyes ciudadanas, el filósofo debe aspirar a descubrir en sí mismo un criterio de distinción que no aporta el *nomos* de la *polis*, a desarrollar su capacidad de comprensión de lo que es bueno y sencillo por naturaleza y, desde este asiento, reconocer una ley de vida por la que valga la pena regirse, puesto que acorde con la norma de la virtud. «El sabio no vive en la ciudad según las leyes establecidas, sino según la ley de la virtud»¹¹⁷⁵ y el filósofo, en definitiva, debe aspirar a ser un auténtico rey de sí mismo,¹¹⁷⁶ autárquico, autosuficiente.¹¹⁷⁷ Esta puede ser una parte del sentido en la que puede interpretarse la afirmación por la que Antístenes «estableció él mismo los fundamentos de la ciudad»¹¹⁷⁸, identificándolos con una primacía de la ley de la virtud y la construcción personal.

La distinción entre la *ley de la virtud* y la *ley de la ciudad* recuerda también a la oposición sofística y de la época entre *physis* y *nomos*.¹¹⁷⁹ Todo apunta a que la *physis*, entendida como el ámbito en el que se descubre la virtud¹¹⁸⁰ sin mediación del discurso, puede tener para Antístenes su propia ley unívoca, no contradictoria y evidente, en concordancia con el *logos* verdadero de las cosas, reconocible por el

¹¹⁷⁵ D.L. VI 11.

¹¹⁷⁶ Vid. D.L. VI 3; 16; 18.

¹¹⁷⁷ Vid. D.L. VI 11.

¹¹⁷⁸ D.L. VI 15.

¹¹⁷⁹ Cf. Guthrie 1988, vol. III, 64 ss.

¹¹⁸⁰ Cf. Hadot 2006, 317.

nous.¹¹⁸¹ Esto enlazaría las propuestas de Antístenes con la insistencia del cinismo y, en especial, de Diógenes, en la correlación directa entre bondad, virtud y naturaleza, en oposición al *nomos*.¹¹⁸² Para poder comprobar esta conexión de las propuestas cínicas y antisténicas, es una lástima que no conservemos prácticamente ningún contenido de los libros acerca de la naturaleza que se atribuyen a Antístenes,¹¹⁸³ si bien la crítica los ha entendido habitualmente como simples comentarios de física, sin ramificaciones éticas directas.

Frente al ciudadano común, el cínico es, en cualquier caso, autosuficiente y, desde su individualidad, ejerce un juicio despierto y directo en su libertad de palabra contra muchas de las convenciones sociales. Contravenir algunos de los usos y costumbres de la mayoría trae consigo también la mala fama que para Antístenes ha de ser tenida en cualquier caso por un bien,¹¹⁸⁴ pues confirma la posición de excelencia lograda frente a una mayoría de necios que se extrañan e irritan frente a la práctica de la virtud.¹¹⁸⁵ Y de modo inverso, el halago de la mayoría signo de haber hecho algo mal.¹¹⁸⁶

La virtud en la que se ejercitan los cínicos, al modo de un ciudadano que se debe a la ley de su ciudad, se encuentra más allá del trato social establecido, pues no se adquiere por medio de la educación oficial, sino, en concordancia con los principios de la filosofía antisténica, a través del esfuerzo personal por la crítica de los valores

¹¹⁸¹ Cf. Goulet-Cazé 2008, 413. Para Antístenes, por ejemplo, «de acuerdo con la ley hay muchos dioses, pero de acuerdo con la naturaleza hay uno solo», Phld. *Piet.* 7, 3-8. Cf. Cic. *ND* I 13, 32; Clem. Al. *Prot.* VI 71, 2; Brancacci 1985-1986; Goulet-Cazé 2000a (1996), 94-96.

¹¹⁸² Vid. D.L. VI 38; 65; 71; 94.

¹¹⁸³ Vid. D.L. VI 17.

¹¹⁸⁴ D.L. VI 7; 11; cf. D.L. VI 3; 5; 8; 105 - D.L. II 36; VI 7.

¹¹⁸⁵ Por lo demás, la mala fama –o “ausencia de fama”, en un sentido más literal del término griego *adoxia*– constituye asimismo un espacio de vacío social desde el que no se encuentran obstáculos para el pleno ejercicio de la libertad, razón que conviene sobre todo a los cínicos en tanto que extranjeros.

¹¹⁸⁶ Vid. D.L. VI 5; 8.

adquiridos, la mejora del carácter y la resistencia orgullosa de la maledicencia.¹¹⁸⁷ La excelencia que reconoce Antístenes en el esfuerzo personal por la virtud y un buen régimen de vida,¹¹⁸⁸ explica el descrédito que le merece también la nobleza de nacimiento y el orgullo patrio. Antístenes, «despreciando a los atenienses que se vanagloriaban de haber nacido en su tierra, les decía que no eran en nada más nobles que los caracoles y los saltamontes»¹¹⁸⁹. En efecto, si «el sabio no vive en la ciudad según las leyes establecidas, sino según la ley de la virtud»,¹¹⁹⁰ en modo alguno puede un hombre jactarse de ser un verdadero ciudadano o una digna persona sólo por haber nacido entre los márgenes convencionales de la *polis*, sino en función de si sus actos son merecedores o no de tal reconocimiento, puesto que la virtud está en los hechos.¹¹⁹¹ Los límites territoriales y las leyes y costumbres de la ciudad en que se amparan los que se afanan en reclamar su orgullo patrio no son más que otra quimera sin base en la razón natural, otro precepto establecido por convención que no atiende a la observancia de una auténtica ley de la virtud.¹¹⁹²

Así pues, la virtud, en tanto que nobleza de carácter, no viene dada por el nacimiento, si bien puede enseñarse¹¹⁹³ en el sentido más literal del término, puesto que puede mostrarse a través de los actos, y debe aprenderse, aun cuando no se transmita en los contenidos de una formación institucional ni en la costumbre heredada, sino que debe obtenerse a través del esfuerzo personal por la mejora del carácter. Se prefigura, en cualquier caso, el reconocimiento de la individualidad y la formación del carácter

¹¹⁸⁷ Vid. D.L. VI 3; 7.

¹¹⁸⁸ Vid. D.L. VI 2; 11.

¹¹⁸⁹ D.L. VI 1.

¹¹⁹⁰ D.L. VI 11.

¹¹⁹¹ Idem.

¹¹⁹² Sobre la base de esta razón natural que se corresponde con la ley de la virtud se construye, por otra parte, el contenido positivo del cosmopolitismo cínico, por el que el filósofo debe reconocerse en realidad como ciudadano del único orden justo que se encuentra en el cosmos. Vid. § III 4.6.

¹¹⁹³ D.L. VI 10.

como base fundamental del pensamiento cínico. En efecto, cuando se le preguntaba a Antístenes en cierta ocasión qué provecho había sacado de la filosofía, respondió: «Poder estar conmigo mismo»,¹¹⁹⁴ fórmula que evoca también la famosa máxima de sabiduría délfica del «conócete a ti mismo», tan celebrada por el mismo Sócrates¹¹⁹⁵ entre otros.

6. En busca de un intelectualismo ético antisténico

«Atribuyendo a Sócrates la tesis de que todo conocimiento es una reminiscencia, se hace de él un filósofo especulativo, mientras que él era un pensador existente para quien lo esencial era existir. (...) Acentuar la existencia, lo cual implica interioridad, es lo propio de Sócrates; pero lo propio de Platón es engarzarse en la persecución de la reminiscencia y de la inmanencia»¹¹⁹⁶

Llegados a este punto es oportuno preguntarse acerca de la relación que se establece entre el conocimiento y la ética en Antístenes. Ya que se reconoce a Sócrates como maestro y más que probable inspirador de buena parte de su filosofía, analizar la base de relación que se establece entre conocimiento y ética en las propuestas de Antístenes implica casi de inmediato preguntarse acerca de qué posibilidad hay de reconocer una suerte de intelectualismo ético en su pensamiento. Investigar sobre esta posibilidad es interesante, además, porque nos permite aclarar el sentido de algunas afirmaciones de Antístenes que han supuesto un problema sostenido para la interpretación e incluso la traducción de sus testimonios en la Modernidad. Sin embargo, esto lo veremos más adelante,¹¹⁹⁷ pues preguntarse acerca de un posible intelectualismo ético antisténico

¹¹⁹⁴ D.L. VI 6. Cf. Hadot 1987, 33.

¹¹⁹⁵ Vid. Pl. *Phdr.* 229e-230a; Arr. *Epict.* III, V, 14.

¹¹⁹⁶ Kierkegaard, PS., I, 192/SKS, 7, 189.

¹¹⁹⁷ § IV 6.3.

trae consigo también otras dificultades derivadas de la definición misma del intelectualismo ético que deben ser atendidas en primer lugar.

Afrontar estos distintos problemas de la interpretación de las propuestas antisténicas nos aportará, en cualquier caso, dos ventajas, pues nos permitirá comprender mejor, por una parte, los puntos de unión de la filosofía de Antístenes con su legado socrático, al tiempo que nos acabará de abrir, por otra parte, las puertas de su conexión con el inicio de la filosofía cínica.

Comencemos, sin embargo, por abordar los problemas preliminares derivados de la definición del intelectualismo ético socrático, para llegar a comprender mejor las relaciones que se establecen entre el conocimiento y la ética en la filosofía de Antístenes.

6.1. Dificultades de la definición inicial de un intelectualismo ético socrático

El denominado «intelectualismo ético» o «moral» ha pasado a ser un lugar común en la Historia de la Filosofía por el que se identifica uno de los principales fundamentos de la ética socrática. Sin embargo, como otros lugares comunes de la filosofía, es difícil determinar el origen exacto y los límites precisos de dicha categoría. Todo indica que debe tratarse de una expresión moderna de análisis que se aplica a la interpretación de una parte de la filosofía clásica, pues, hasta donde sabemos, no se encuentra en los textos griegos antiguos que conservamos.¹¹⁹⁸ En general, se usa como

¹¹⁹⁸ Tomado cada término por separado, los diccionarios especializados dictan que la noción de «intelectualismo» se debe en primer lugar a Leibniz, quien lo hace derivar del latín *intellectus* (de *intus*: dentro y *legere*: leer) para establecerlo como una postura gnoseológica opuesta al nominalismo y al sensualismo. La forma de entender este supuesto «leer dentro» («dentro», cada vez más, de un «sujeto» moderno del conocimiento) es algo que hay que tratar con cuidado en el pensamiento griego, en el que el término más próximo a *intellectus* podría ser *vóoc*, término que, sin embargo, declara en origen un sentido de inteligencia o entendimiento práctico más genérico, de intuición y percepción abierta a la exterioridad de las cosas que se manifiestan, al modo de una «razón práctica» que auna inteligencia, voluntad y sensatez

un título más o menos vago por el que se entiende que el comportamiento éticamente correcto no sólo es posible sino que también se da necesariamente si descansa sobre el conocimiento del bien y de la justicia, destacando a Sócrates como el principal impulsor de esta concepción ética.

Para iniciar la búsqueda de un intelectualismo ético en la filosofía de Antístenes parecería lógico comenzar, por tanto, por una definición de los principios del intelectualismo ético en el pensamiento de Sócrates, amigo y, sobre todo, referente admirado de Antístenes. Sin embargo, la definición sistemática del intelectualismo ético socrático está lejos de ser una realidad. Intentar establecer lo que se ha venido a llamar “intelectualismo ético” en la filosofía de Sócrates obliga a recurrir a los testimonios de Platón, principal configurador de una teoría filosófica atribuida al mismo Sócrates, y también, por supuesto, a Jenofonte. Pero, dejando a un lado la efectiva controversia que puede reconocerse entre Jenofonte y Platón por la reivindicación y distinta interpretación del legado de Sócrates, hay que advertir que ni siquiera en el mismo Platón podemos encontrar una base suficiente para establecer una doctrina clara y precisa del intelectualismo ético socrático.¹¹⁹⁹ En los diálogos de Platón la idea de virtud y de las distintas virtudes es algo que escapa continuamente a los intentos de definición y a los esfuerzos de conocimiento, pues parece implicar una disciplina epistemológica que no es comparable al modelo establecido por ningún otro conocimiento. No existe, por tanto, un punto de comparación suficientemente firme que nos sirva de orientación y, finalmente, tampoco parece posible abarcarlo por completo desde una estricta lógica del discurso o un conocimiento teorético puro.

Con todo, en el centro del intelectualismo ético se puede establecer que existe algún tipo de relación de dependencia entre la ética y la inteligencia. En el *Menón* (87d-e) se establece en primer lugar la espina dorsal de la doctrina del intelectualismo ético,

(φρόνησις) y que se muestra, en todo caso, menos dualizada que la comprensión del intelectualismo moderno, vid. Fritz 1945, 223-228; 1946, 30-34.

¹¹⁹⁹ Para la problemática de la definición del intelectualismo ético socrático en Platón, vid. Colbert 1973. Cf., en cualquier caso, Rabbow 1960, 107 ss.; Segvic 2006. Para una exposición general de los principios de la ética socrática vid. Gómez-Lobo 1999..

defendiendo que «la virtud es un conocimiento», «por la virtud somos buenos» y «todo lo bueno es útil»; útil en tanto que lo bueno, lo éticamente correcto, se descubre también como lo bueno para sí, convirtiéndose por tanto en algo en sí mismo elegible.¹²⁰⁰ Teniendo esto en cuenta, se concluye que «todos los que hacen cosas vergonzosas y malas obran involuntariamente» y «la única acción mala es carecer de ciencia».¹²⁰¹ La interpretación más usual del camino hacia la virtud es la que se extrae tradicionalmente de Platón, de manera que el acceso a un conocimiento de las ideas del Bien y de la Justicia propiciará la conducta ética, de modo que hay que aspirar en primer lugar a la consecución de aquel conocimiento “ideal” para actuar, necesariamente, en tanto que individuos verdaderamente buenos y ejemplares.

Sin embargo, la cuestión acerca de la relación entre lo intelectual y lo ético es precisamente lo que nos disponemos a discutir aquí pero en el caso de Antístenes. Nuestra intención no es, por tanto, ofrecer una definición de lo que debemos entender estrictamente por intelectualismo ético como averiguar qué posible resolución recibe esta relación de términos (inteligencia-*vóος*, entendimiento, conocimiento, capacidad de aprendizaje, etc., con respecto a la actuación ética) en el pensamiento antisténico.

Por lo demás, una de las mayores dificultades radica en determinar la función que desempeñan la voluntad, el carácter personal, la fortaleza y la capacidad natural de cada individuo, tanto para la adquisición del conocimiento necesario para la virtud como para su puesta en práctica, y si existe en verdad una correlación directa y necesaria entre ambos términos o si, aun conociendo lo bueno, puede el hombre seguir eligiendo actuar conforme a lo malo. Este es, sin embargo, un debate (o una crítica) que escapa en buena medida al discurso socrático originario, pues, ya de entrada, hace referencia a categorías cuyo alcance es difícil de establecer en la conciencia griega

¹²⁰⁰ La virtud se elige como un bien para uno mismo, independientemente de sus consecuencias, y se elige como tal necesariamente, pero con total libertad, pues nadie que no fuera ignorante elegiría por propia voluntad aquello que no fuera su propio bien en más alto grado.

¹²⁰¹ Pl. *Prot.* 345b-e. Vid. algunas otras consecuencias de estos postulados en Pl. *Grg.* 470e y *R.* 335e. Cf. Segvic 2006.

antigua, como pueda ser el concepto de “voluntad”.¹²⁰² Pese a todo, también estos límites de la investigación del intelectualismo ético socrático se rozan al menos en la discusión acerca de su posible configuración dentro de la filosofía de Antístenes, en la medida en que se pueden correlacionar con la reivindicación cínica y antisténica del esfuerzo para la práctica de la virtud.¹²⁰³

6.2. La posibilidad y la dificultad de un intelectualismo ético antisténico¹²⁰⁴

Como continuador del pensamiento socrático, Antístenes ha sido considerado el iniciador del cinismo y la crítica ha caracterizado su socratismo como una acentuación de la practicidad ética del discurso de Sócrates, estableciéndola al margen de la investigación conceptual que se le atribuye a éste¹²⁰⁵ (si se parte de una interpretación tradicional o popular de los diálogos platónicos).

No obstante, muchos son los elementos que unen la ética de Antístenes con la de Sócrates, de manera que constituiría un error interpretar la propuesta antisténica como opuesta al intelectualismo de Sócrates¹²⁰⁶. Como también para Sócrates, en el caso de Antístenes la adquisición de la virtud requiere, ante todo, un ejercicio de inteligencia,¹²⁰⁷ siendo necesario «construir muros en nuestros razonamientos para que sean inexpugnables». ¹²⁰⁸ La virtud, una vez adquirida, no se puede arrebatarse,¹²⁰⁹ ni

¹²⁰² Vid. García-Baliño Abós 2012.

¹²⁰³ Cf. Goulet-Cazé 2001², 149-150; § IV 6.4.

¹²⁰⁴ En este apartado se pretende responder a cómo resuelve Antístenes el problema que se expone principalmente en el punto número 3) de la definición del intelectualismo ético socrático, en el apartado anterior.

¹²⁰⁵ Giannantoni 1990, IV 387.

¹²⁰⁶ Vid. Giannantoni 1990, IV 389.

¹²⁰⁷ D.L. VI 3. Cf. D.L. VI 5.

¹²⁰⁸ D.L. VI 13.

¹²⁰⁹ D.L. VI 12; 105.

puede ser entregada, al igual que la sensatez¹²¹⁰, siendo los mismos los buenos y los virtuosos¹²¹¹. Por lo demás, la virtud es también, por sí misma, suficiente para la felicidad¹²¹². Éstas y otras son características de la ética antisténica que evocan claros principios del intelectualismo y de la ética socrática más tradicionales y que exigen al menos una explicación de sus posibles relaciones.

La conexión personal de Antístenes con Sócrates se encuentra documentada tanto por la obra de Platón como por la de Jenofonte.¹²¹³ Al parecer, Antístenes aprendió tanto de Sócrates que incluso animaba a sus seguidores a que, junto con él, se hicieran discípulos suyos¹²¹⁴. Por lo demás, también algunos estudiosos han considerado a Antístenes el sucesor más próximo al pensamiento socrático original.¹²¹⁵ Pero, con independencia de que esto sea así o no, parece claro que, en Antístenes, el proceso de adquisición de la virtud no desconoce los parámetros de la reflexión socrática, si bien puede que se establezca en una vía un tanto distinta a la de otras líneas rectoras del discurso de Platón, en la antesala de una propuesta de filosofía cínica. El sentido de la filosofía de Antístenes, también en el plano de la consecución del bien y del papel del conocimiento, deberá buscarse, pues, desde la doble perspectiva que lo caracteriza como seguidor de Sócrates y como precursor o principal antecedente de la filosofía cínica.

Por razones obvias, derivadas del conocido problema de Sócrates, los índices textuales del intelectualismo ético socrático deberán buscarse en todo momento entre los pasajes de Platón y Jenofonte. Esto podría suponer un grave inconveniente para el repaso de una herencia intelectualista en el pensamiento ético de Antístenes, sobre todo en el caso de la relación con Platón, pues es motivo destacado el enfrentamiento que pudo haber entre Antístenes y Platón. Sin embargo, son también muchos los

¹²¹⁰ D.L. VI 13.

¹²¹¹ Cf. D.L. VI 8; 10.

¹²¹² D.L. VI 11.

¹²¹³ Vid. p. ej. Pl. *Phd.* 59b; *Ap.* 34a, 38b; *Ep.* VII 324d-e; X. *Smp.* 4, 43.

¹²¹⁴ Cf. D.L. VI 2.

¹²¹⁵ Cf. Glotz 1941, 423; Gomperz 1924, *passim*.

principios que entroncan la teoría ética de Antístenes con la definición del intelectualismo socrático más tradicional, tal y como los encontramos en los mismos pasajes de Platón (y también, por supuesto, en Jenofonte). Estos elementos se articulan en torno a cuestiones como la adquisición de la virtud, la evitación del mal (puede que próxima al reconocimiento y a la superación de la ingenua «ignorancia» señalada por Sócrates) y la necesidad del conocimiento para la acción. En definitiva, ciertos pasajes específicos del pensamiento de Sócrates, si bien pueden mostrar parte de la oposición real y la competencia que pudo existir entre Antístenes y Platón, en sus puntos de unión, ponen de manifiesto el sentido socrático de la posición antisténica junto con la platónica.

Por lo demás, se puede establecer, con Wolff,¹²¹⁶ que la función principal o la consecuencia de la recreación del pensamiento de un filósofo por la parte que corresponde a su discípulo es la de dogmatizar el discurso del «maestro». Esto puede que suceda, a falta de referencias escritas directas, muy especialmente en el caso de la filosofía de Sócrates¹²¹⁷, de manera que el estudio de la naturaleza específica de un posible intelectualismo ético en el pensamiento de Antístenes puede ayudarnos a concebir una de las posibles perspectivas de realización y «dogmatización» del carácter poliédrico de Sócrates.

¹²¹⁶ Wolff 1997, 34-35. No obstante, la relación de enseñanza-aprendizaje en el caso de Sócrates y sus seguidores acusa una cierta paradoja por la que los discípulos han de considerarse tales aun cuando, en verdad, se encuentren faltos de un maestro reconocido como tal (ib. 31-37).

¹²¹⁷ Además, como también aclara muy bien Wolff, que las relaciones de enseñanza-aprendizaje en el caso de Sócrates y sus seguidores acusa una cierta paradoja por la que los discípulos han de considerarse tales aun cuando, en verdad, se encuentren faltos de un maestro reconocido como tal, Wolff 1997, 31-37 principalmente.

Veamos, pues, un ejemplo de cómo puede interpretarse esta posición intelectualista en un pensador protocínico, tal y como establece la tradición que fue el caso de Antístenes¹²¹⁸.

6.3. Una relación de dependencia entre la ética y la inteligencia, la virtud y el conocimiento, en la filosofía de Antístenes

Como ha sido apuntado anteriormente, para Antístenes, «la virtud está en los actos y no necesita de largos discursos ni conocimientos»¹²¹⁹; esto no implica, sin embargo, que desatienda los conocimientos necesarios. A un joven que le preguntó qué necesitaba para frecuentarlo y aprender de él, Antístenes le respondió con un juego de palabras por el que daba a entender que aquello que realmente necesitaba el joven era νόος, «inteligencia»:

A un jovencito del Ponto que tenía la intención de frecuentarlo y que le preguntaba qué cosas necesitaba, le contestó: «Un librito nuevo, καινοῦ, un punzón nuevo, καινοῦ, y una tablilla nueva, καινοῦ»¹²²⁰

Esto, por supuesto, declara la importancia crucial que tiene el νόος (la inteligencia) para Antístenes en el proceso de aprendizaje de la filosofía. Por lo demás, uno de los testimonios más interesantes y enigmáticos para la cuestión del aprendizaje de la virtud y la inteligencia en Antístenes es el siguiente:

¹²¹⁸ En VI 13 se informa de que, según Diocles, Antístenes fue el primero «en plegar el manto», καὶ πρῶτος ἐδίπλωσε τὸν τρίβωνα, καθὰ φησι Διοκλῆς. En VI 22 se atribuye esa misma acción a Diógenes de Sinope. Como quiera que «plegar el manto» simboliza un rasgo característico del cinismo, su diversa adjudicación pone de manifiesto la controversia existente en la Antigüedad acerca de quién fue el primer cínico.

¹²¹⁹ D.L. VI 11.

¹²²⁰ D.L. VI 3; cf. D.L. VI 5; 13.

Al preguntársele cuál es el más necesario de los aprendizajes, contestó (s.c. Antístenes): «El que suprime el desaprender», “τὸ περιαιρεῖν,” ἔφη, “τὸ ἀπομανθάνειν”¹²²¹

Las traducciones de este pasaje varían según las ediciones, debido seguramente al ejercicio de interpretación que exige para su comprensión y posterior traducción. En la edición francesa de referencia del texto íntegro de Diógenes Laercio, la enseñanza más necesaria o indispensable según Antístenes es también «Celle qui évite de désapprendre», es decir: «Aquella que evita desaprender»¹²²². Así, para Goulet-Cazé, el significado de esta frase es claro: Antístenes recomienda formarse de tal manera que se pueda discernir lo verdaderamente importante para una vida buena; si se hace de esta forma, en efecto, no habrá lugar al olvido de unas enseñanzas tan relevantes para la vida.¹²²³

Sin embargo, pese a los esfuerzos realizados por la traductora francesa para diferenciar el sentido de su traducción de la de Marcello Gigante en este punto, esta última interpretación de Goulet-Cazé no parece encontrarse a mucha distancia de la opción que aporta el italiano, quien, en su traducción, considera que esta enseñanza indispensable para Antístenes es «Quella di non dimenticare ciò che si è appreso», esto es, «Aquella de no olvidar lo que se ha aprendido».¹²²⁴

A los contrastes entre las principales traducciones hay que añadir, además, otra versión del mismo testimonio recogida en la controvertida edición Marcovich del texto de *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Es la siguiente:

¹²²¹ D.L. VI 7.

¹²²² En la misma línea, aunque con una expresión más compleja, parece encontrarse la traducción inglesa de Hicks: «How to get rid of having anything to unlearn (Cómo deshacerse de tener algo que desaprender)».

¹²²³ Marie-Odile Goulet-Cazé 1999, 686, n. 1.

¹²²⁴ Goulet-Cazé, en cualquier caso, se afana en diferenciar su traducción interpretando que la intención de Gigante, o la consecuencia de su forma de traducirlo, es la reducción de la filosofía a una simple ayuda para no olvidar lo que se aprende, esto es, sencillamente, «para reforzar la memoria», Goulet-Cazé 1999, 686 n. 1.

Ὁ <αὐτὸς> ἐρωτηθεὶς, τί ἀναγκαιότατον εἶη μάθημα, “τὸ ἀπομαθεῖν, εἶπε, τὰ κακά”

A la pregunta de cuál sea el aprendizaje más necesario, respondió: «Desaprender los males»

La última traducción italiana de Diógenes Laercio, a cargo de Reale, parece seguir la edición de Marcovich del texto griego y ofrece la siguiente traducción del fragmento: «Alla domanda su quale degli apprendimenti fosse più necessario, rispose: “il dimenticare i mali”». Aquí hemos preferido mantener, en cualquier caso, la coherencia con los textos anteriores y traducir el verbo ἀπομανθάνω por «desaprender», aun cuando en las traducciones italianas pueda entenderse como «olvidar», *dimenticare*.

Por lo demás, Marcovich recurre en este párrafo a una forma distinta del pasaje tal y como se recoge no propiamente en los manuscritos de Diógenes Laercio, sino uno o dos siglos más tarde en Estobeo.¹²²⁵ Esta versión parece haber variado o avanzado un paso en la información que nos ofrece inicialmente Diógenes Laercio y su inclusión en *Vida y opiniones de los filósofos ilustres* puede considerarse injustificada.¹²²⁶ Su contenido,

¹²²⁵ Stob. II 31, 34; cf. Arsen. 502. Sin embargo, Goulet-Cazé (2001², 143 n. 18) nos pone sobre la pista de dos fórmulas anteriores a este pasaje, en Filón de Alejandría, que constituyen un importante documento para afianzar el claro regusto socrático de la afirmación atribuida a Antístenes: « On rencontre chez PHILON, *De migratione Abrahami*, deux formules qui rappellent celle d’Antisthène : ἀπομαθεῖν ἀμαθίαν (§ 149), “ désapprendre son ignorance “, et ἀπομαθεῖν τὰ πάθη (§ 151), “ désapprendre les passions “ ».

¹²²⁶ La introducción de esta versión en el texto de Diógenes Laercio, tal y como lo indica Marcovich (1999 I, 379 n. 1 y «Praefatio», xiv), se debe a diversas correcciones posteriores (P²Q y F²) de los manuscritos más antiguos (BPF). Desconocemos las razones precisas por las que se debieron efectuar estas correcciones, coincidiendo finalmente (en Q –siglo XIV–) con la versión que ofrece Estobeo (II 31, 34). Cf. Humblé 1934. Agradezco al Dr. Dorandi que tuviera a bien bien dedicarme un tiempo precioso para ofrecerme sus explicaciones, orientaciones y conocimiento acerca de la dificultad de este caso. Finalmente, en su edición aún inédita del texto completo de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* todo indica a que la primera afirmación de

en cualquier caso, no carece de interés y sentido incluso dentro de la obra de Diógenes Laercio, pues, en efecto, es similar a otro pasaje que encontramos un poco más adelante en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*¹²²⁷ y sobre el que hablaremos más adelante. Así pues, en lugar de discutir cuál de las dos versiones es la más adecuada o cuál debe ser descartada por inauténtica: si «suprimir el desaprender» o «desaprender lo malo», conviene, en primer lugar, hacer un esfuerzo de comprensión y valorar si es posible aunar el sentido de ambas versiones.

Para empezar a articular una explicación conjunta de estas distintas traducciones y versiones, procederemos a identificar el valor que adquiere cada término y las distintas correlaciones que se establecen en un único razonamiento,¹²²⁸ en atención, por supuesto, a otras afirmaciones fundamentales del pensamiento ético de Antístenes:

- 1) Como contexto previo, podemos, sin duda, correlacionar la virtud con lo bueno,¹²²⁹ pero, además, también la virtud y lo bueno se conectan con la verdadera nobleza: sabemos que Antístenes (como después Diógenes el Cínico)¹²³⁰ despreciaba la nobleza de nacimiento¹²³¹ y, por contrapartida, opinaba que los mismos eran los nobles y los virtuosos. De esta forma, hay que juzgar la «nobleza» por la virtud y no la virtud por la nobleza de nacimiento.¹²³² Quede

Antístenes “τὸ περιαιρεῖν,” ἔφη, “τὸ ἀπομανθάνειν” que aparece en los textos permanecerá entre cruces, considerando que debe tratarse de un pasaje corrupto, debido a que, en su opinión, la aposición de dos verbos no tiene un sentido gramaticalmente aceptable en griego clásico.

¹²²⁷ D.L. VI 8.

¹²²⁸ La base de contraste principal es entonces la siguiente: «el aprendizaje más necesario» = «el que suprime el desaprender» (D. L. VI 7 [BPF]) / «desaprender lo malo» (D.L. VI 7 [Q]; Stob. II 31, 34).

¹²²⁹ Vid. D.L. VI 11-12; 14.

¹²³⁰ D.L. VI 72.

¹²³¹ D.L. VI 1; cf. D.L. II 31.

¹²³² D.L. VI 8. Cf. Goulet-Cazé 2001², 142.

establecido, por tanto, que virtud, bondad y nobleza son términos que van de la mano y esencialmente positivos en la ética de Antístenes.

- 2) La virtud, para Antístenes, se puede enseñar¹²³³ y, por tanto, también puede o, incluso, debe ser aprendida, requiriendo para ello esfuerzo¹²³⁴ e inteligencia.¹²³⁵ Así pues, el aprendizaje, en una medida de virtud, es también un término positivo en este esquema de relaciones. Lo que hay que aprender, ante todo, es lo bueno.
- 3) Lo malo es evidentemente negativo y, en definitiva, es aquello que hay que evitar, suprimir o, si se prefiere, olvidar.
- 4) El desaprender, inicialmente, parece adoptar un valor negativo, al ser asimismo lo que hay que evitar, suprimir u olvidar. Sin embargo, atendiendo al pasaje de Estobeo, observamos que el valor del desaprendizaje podría variar en función de qué sea aquello que se desaprende. Entendido así, es conveniente por ejemplo, y de hecho es el más necesario de los aprendizajes, el desaprender de los males.
- 5) En todo ello puede reconocerse una alusión indirecta a la virtud. La virtud está aquí, en efecto, señalada de una forma peculiar. Ha quedado establecido que la virtud se puede enseñar y aprender. Como sabemos también por otros testimonios, la virtud, para Antístenes, es algo que no se puede perder.¹²³⁶ Por tanto, una vez adquirida, tampoco debería poder desaprenderse. Siendo así, la virtud puede caracterizarse precisamente como aquel aprendizaje que evita, suprime o excluye la posibilidad su de desaprenderlo, y de este modo es como, en verdad, la virtud puede reconocerse también como el más importante de los aprendizajes.

¹²³³ D.L. VI 10; 105.

¹²³⁴ D.L. VI 2; 11.

¹²³⁵ D.L. VI 3.

¹²³⁶ D.L. VI 12; 105.

- 6) Como decimos, la virtud, lo verdaderamente bueno, una vez aprendido, ya no se pierde. Esto refuerza el carácter inicialmente negativo del desaprendizaje, puesto que no se puede aplicar a lo bueno. Con todo, la única forma en la que el desaprendizaje puede adquirir un cierto sentido positivo es por medio de una doble negación, en el momento en que el término esencialmente negativo del desaprendizaje se aplica a otro término negativo de lo malo, de manera que aquél suprime a éste: «desaprender lo malo». De este modo, «desaprender lo malo» puede entenderse también como la forma de prosperar en el aprendizaje de lo bueno.
- 7) Lo que no se encuentra estrictamente connotado en este juego de relaciones es el aprendizaje. En efecto, que se pueda enseñar o aprender la virtud no implica necesariamente que no se pueda enseñar o aprender también lo malo. Sin embargo, estos aprendizajes difieren en que, de un lado, el aprendizaje de la virtud no se pierde o desaprende; en cambio, no hay razón para pensar que no se puedan perder o desaprender los males adquiridos. De hecho, si hacemos caso del testimonio que se encuentra en Estobeo, queda bien señalado que para Antístenes no sólo se puede, sino que conviene o se debe desaprender lo malo. Así, mientras la virtud se debe aprender y no puede ser desaprendida, los males, aun cuando puedan ser de algún modo adquiridos, a su vez pueden y deben desaprenderse. Es más: el aprendizaje de la virtud puede, de hecho, identificarse con el desaprendizaje de lo malo.

En Diógenes Laercio se ofrece aún otro pasaje sobre Antístenes, para el que existe un esencial acuerdo entre las principales traducciones, que puede dar la clave definitiva de la concordancia entre el aprendizaje, la virtud, la sabiduría, la consecución del bien y la evitación del mal. Este testimonio ya había aparecido en otro lugar de nuestro trabajo y confirma la argumentación que hemos desarrollado hasta este momento. Dice así:

Según cuenta Faniás en su obra *Acerca de los socráticos*, preguntado por uno qué tendría que hacer para ser bueno y noble, le contestó: «Si aprendes de los que saben que se pueden evitar los males que tienes». ¹²³⁷

En este pasaje, los males se tienen, pero pueden ser evitados por la vía del aprendizaje. La aparición de los males, τὰ κακὰ, reafirma que se haya tomado en consideración la segunda versión del pasaje de D.L. VI 7 tal y como se encuentra también en Estobeo, pues supone un paralelo en el mismo Diógenes Laercio que justifica el valor de esta otra versión. A su vez, se introduce en este pasaje otro elemento que liga directamente la propuesta de Antístenes con una línea de pensamiento considerada tradicionalmente socrática: la importancia de los que saben.

Se pueden hacer dos lecturas de esta última contestación de Antístenes, aun cuando ambas, en cualquier caso, conduzcan a una casi idéntica conclusión: o i) hay que aprender de los que saben (de los sabios) para entender que se pueden y se deben evitar los males, llegando, de esta forma, a ser bueno, noble y virtuoso; o ii) hay que aprender no ya de los que saben en general, sino de los que concretamente saben que se pueden evitar los males que uno tiene. En cualquiera de estos dos casos tiene sentido proponer que los sabios saben o demuestran con su ejemplo que se pueden evitar los males, convirtiéndose, en todo caso, en un modelo de observación para el aprendizaje de la virtud. ¹²³⁸

Las implicaciones de esta afirmación de Antístenes son interesantes también por otro motivo, pues en cierta medida invierten el esquema de acceso a la virtud que parece proponerse en los diálogos platónicos. En éstos, la clave de la filosofía, en el ámbito de la Ética, parece consistir en una aspiración inicial al conocimiento positivo del Bien. En cambio, desde una postura antisténica, cercana a la del cinismo, la

¹²³⁷ D.L. VI 8.

¹²³⁸ Esta parece ser, en efecto, la base de toda enseñanza de la virtud en Antístenes, la del ejemplo, de modo que para alcanzar una vida en concordancia con ella no se necesita el estudio de largos discursos teóricos, sino que su aprendizaje puede entenderse como el de un proceso de comprensión y ejercitación en el ejemplo.

consecución de la sabiduría se lograría más bien por el reconocimiento y supresión de lo malo, esto es, por la detección de lo que hay que evitar y la realización del esfuerzo necesario para su desaprendizaje. Al bien no parece que se acceda en este caso por un camino puramente epistémico, esto es, por la vía de un conocimiento del concepto del bien en sí mismo, sino por un reconocimiento más bien *noético*¹²³⁹ y práctico en el ejercicio directo de la evitación de lo malo. Este sería, también para un cínico, el modo en que el bien subyacente de la naturaleza humana se desnuda de todo aderezo nocivo o innecesario. El bien, por fin, en la filosofía de Antístenes, tampoco se busca o se fuerza en el discurso epistémico, sino que simplemente se libera en el compromiso de autorrealización.

Por lo demás, en el doctrinario protocínico de Antístenes puede señalarse incluso una vía de conexión con la ignorancia y la intervención del *daimon* socráticos. El reconocimiento de la ignorancia, como juicio referido, por oposición, a lo divino, en tanto que no plenamente accesible para el hombre de carne y hueso,¹²⁴⁰ está constituido por un saber negativo que abre el camino a horizontes de libertad examinada. El *daimon* de Sócrates, por su parte, no dicta al filósofo lo que debe hacer, sino más bien lo que no debe, esto es, lo que ha de evitar; sus funciones principales son las de disuadir,¹²⁴¹ impedir¹²⁴² y, desde la prudencia del filósofo, incluso prohibir,¹²⁴³ para dar cabida al bien en todo lo demás. En definitiva, aconsejado de forma “negativa” por su *daimon*, también Sócrates alumbra la llamada de lo justo y de lo bueno en una oposición práctica a lo malo, desde la sensatez que implica el reconocimiento de su propia ignorancia.¹²⁴⁴

¹²³⁹ Vid. §§ IV 4 y 5.1.

¹²⁴⁰ Vid. Pl. *Apol.* 20d-e; 37e-38a; *Phd.* 82d-e; *Phdr.* 278d.

¹²⁴¹ Pl. *Ap.* 31d.

¹²⁴² Pl. *Phdr.* 242b-c.

¹²⁴³ Pl. *Tht.* 151d.

¹²⁴⁴ Son pocas, por no decir ninguna, las ocasiones en que se consigue alcanzar una definición positiva de los conceptos éticos en los diálogos de Platón. En efecto, la consecución del bien, tal

6.4. La definición de un intelectualismo ético antisténico

Recapitulemos pues, llegados a este punto, dando respuesta a algunas preguntas básicas sobre la caracterización de la virtud en el pensamiento de Antístenes, en tanto que correlacionable con un conocimiento que requiere inteligencia y se adquiere por aprendizaje:

- a. En primer lugar, puede cuestionarse cuáles son los contenidos que hay que aprender para descubrir o alcanzar el bien y, por tanto, acceder a una vida virtuosa. Esto es algo que, por lo demás, se desprende también de postulados que serán fundamentales para la filosofía cínica: se debe aprender, en definitiva, a recuperar los contenidos indispensables, esto es, la naturaleza “desnuda” (en consonancia con el sentido original de *to periairein*) de la bondad, de la máxima y más plena sencillez para el hombre.
- b. En relación con esto: ¿qué es lo que se tiene que rechazar, suprimir o evitar? Las formas culturales innecesarias que suponen esfuerzos inútiles¹²⁴⁵ y que interfieren y desdibujan la naturaleza simple de las cosas, implicando un desaprendizaje, en el sentido de un mal aprendizaje por el que los hombres se aparta del desarrollo de su auténtica naturaleza.
- c. Y, por fin: ¿de qué modo se aprenden o recuperan los contenidos indispensables de la naturaleza humana? Precisamente, evitando o suprimiendo aquellas formas superfluas y embrutecedoras de la cultura añadidas como una capa de inmundicia sobre ésta, es decir, desechando las formas que imponen, no un

y como se presenta entre otros lugares en la *República* (vid. p. ej. 517c), se describe más bien en términos de experiencia sensitiva antes que de captación estrictamente intelectual.

¹²⁴⁵ Cf. D.L. VI 71; 44.

olvido (pues escapar a la naturaleza no es posible)¹²⁴⁶, pero sí una ocultación y disminución efectiva de la capacidad natural del hombre.¹²⁴⁷

Desaprender, en un sentido absoluto, podría significar aprender o construirse mal, del mismo modo que puede darse una mala estructura a una casa construida a partir de los mejores materiales al añadirle otros superfluos y de mala calidad para intentar aparentar, contrarrestar u ocultar torpemente los defectos de construcción.¹²⁴⁸ Lo que hay que aprender es, en cambio, a construirse de manera sólida únicamente con elementos nobles y fundamentales, y esto, en un contexto cultural que impone sobre el individuo una inercia hacia los placeres innecesarios y los esfuerzos inútiles, significa, en primer lugar, proceder a desconstruirse para detectar y desechar definitivamente los vicios adquiridos en el proceso de enculturación. El aprendizaje de la virtud, que como tal se mantiene firme en el individuo, se establece en una relación directa con el desaprendizaje y la desaparición de lo malo y sobrante en el individuo. El progreso en el verdadero bien es irreversible, no así la imposición de lo malo, al ser no más que un embrutecimiento de lo bueno que resta subyacente. Lo bueno no desaparece, ya que, apoyándose en principios de la filosofía cínica, se encuentra anclado en la naturaleza misma del hombre y, por tanto, tiene preponderancia sobre lo malo.¹²⁴⁹

Por fin, en cuanto a la traducción del polémico pasaje que ha servido de origen a esta discusión y que hemos traducido como: «Al preguntársele cuál es el más necesario

¹²⁴⁶ Por lo demás, el «olvido» de los males que se indica en las traducciones italianas – «dimenticare i mali»– no nos parece adecuado para resolver el sentido del «desaprendizaje», pues podría entenderse que implica desatender los males, si bien parece claro que en el aprendizaje de la virtud no hay que perder de vista cuáles son los males para que puedan ser evitados.

¹²⁴⁷ Cf. D.L. VI 65.

¹²⁴⁸ Ofrecer aquí un paralelo inspirado en la construcción es oportuno ya que también Antístenes utiliza en alguna ocasión estos símiles, refiriéndose a la construcción de muros sólidos para la virtud y la convivencia, vid D.L. VI 6; 13; Stob. III 1, 28; Epiph. *Haer.* III 26.

¹²⁴⁹ Es aquello hacia lo que tiende nuestra naturaleza y, por tanto, lo que nos satisface plenamente en su cumplimiento.

de los aprendizajes, contestó (s.c. Antístenes): “El que suprime el desaprender”, “τὸ περιαιρεῖν,” ἔφη, “τὸ ἀπομανθάνειν”», en reunión científica de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega (septiembre de 2010), los Drs. Tomás Calvo y Alberto Bernabé han considerado que la respuesta de Antístenes debería leerse como una glosa, de manera que τὸ περιαιρεῖν y τὸ ἀπομανθάνειν tendrían exactamente el mismo valor, a modo de sinónimos explicativos el uno del otro. La traducción quedaría de la siguiente forma: «Al preguntársele cuál es el más necesario de los aprendizajes, contestó: “El desnudarse, dijo, el desaprender”». Esta nos parece finalmente la opción más acertada por varias razones: en primer lugar, simplifica la cuestión hasta el punto de hacer prácticamente innecesario el esfuerzo de interpretación que hemos realizado; en segundo lugar, respeta el sentido originario de *to periairein* como el de un “desnudarse” o “desvestirse”, en este caso en sentido metafórico; y, en tercer lugar, confirma en cualquier caso las conclusiones que hemos alcanzado en torno a una aparente prefiguración antisténica de los principios de la filosofía cínica como un desvestimiento de los prejuicios culturales adquiridos en los procesos de socialización de la *polis*.

Por lo demás, Antístenes se constituye a raíz de esta afirmación como un punto de enlace del cinismo con la filosofía de Sócrates, pues el mismo diálogo socrático puede interpretarse como un proceso de desaprendizaje, en el sentido del reconocimiento de la ignorancia propia asentada en el prejuicio.

Por las pruebas aportadas, es también legítimo defender que Antístenes representa un intelectualismo ético mínimo en conceptos que, con todo, no desatiende la necesidad de la inteligencia, de la reflexión, del aprendizaje y, con ello, de la adquisición de los conocimientos necesarios para evitar el mal.¹²⁵⁰ Para Antístenes, como para Sócrates, los males son debidos a un defecto de conocimiento. El progreso en el verdadero conocimiento y la virtud es imborrable, no así la ofuscación de lo malo, al no ser más que un embrutecimiento de lo bueno que resta subyacente, aun cuando sea también algo por descubrir y desarrollar. Este es el sentido en que también

¹²⁵⁰ Cf. D.L. VI 11.

Antístenes podía decir: «los males, considéralos todos ajenos»,¹²⁵¹ pues no son propias de la auténtica naturaleza humana.

En definitiva, también en Antístenes, como en Sócrates, la mala actuación se debe a un error del intelecto (a un defecto de *nous* en la filosofía antisténica), de percepción de la realidad de las cosas y de lo que le concierne en verdad al hombre. De este modo, las tesis antisténicas se mantienen fieles a una caracterización general del intelectualismo ético socrático.

No podemos, por tanto, estar de acuerdo con la conclusión que alcanza Goulet-Cazé en este punto.¹²⁵² Goulet-Cazé opina que Antístenes rompe con el intelectualismo ético socrático al insistir, junto con los cínicos, en la constante necesidad del esfuerzo para la virtud, aun cuando, de forma contradictoria, afirme también que la virtud, una vez adquirida, no se puede perder. Como hemos dicho en otro lugar, el tono en que se expresa Antístenes en cuanto a la consecución de la virtud es casi bélico, de conquista,¹²⁵³ invocando el ejercicio y el esfuerzo,¹²⁵⁴ la libertad y la resistencia.¹²⁵⁵ Se diría, pues, que Antístenes acentúa la importancia del carácter y la voluntad, hasta el punto de afirmar, en definitiva, que la virtud «no necesita de nada que no sea la fuerza, *ischus*, socrática»¹²⁵⁶. De este modo, entronca también Antístenes con lo que sería moneda habitual en el pensamiento cínico posterior: la filosofía como formación del carácter.¹²⁵⁷

El hecho de que, pese a todo, se necesite un esfuerzo constante para la virtud hace pensar no obstante a la investigadora francesa que, en el caso de Antístenes, no es

¹²⁵¹ D.L. VI 12; cf. Epiph. *Haer.* III 2, 9.

¹²⁵² Goulet-Cazé 1986, 145-150.

¹²⁵³ Vid. D.L. VI 6; 13; Epiph. *Haer.* III 26.

¹²⁵⁴ D.L. VI 1; 11; 15; 16; 18.

¹²⁵⁵ D.L. VI 7; 16; Plut. *Moralia* I 89b. Cf. D.L. VI 8; 12.

¹²⁵⁶ D.L. VI 11. Quizás podría incluso reconocerse en Antístenes, a partir de su enérgica reivindicación del *ischus*, el origen en filosofía de un concepto de voluntad. Cf. Goulet-Cazé 2001², 149-150; § IV 6.4.

¹²⁵⁷ Vid. Casadesús 2007, 47-63.

suficiente el solo conocimiento para actuar conforme al bien, pues requiere además, no sólo de un entrenamiento permanente para mantener el *ischus* socrático y así reconocer y combatir en todo momento lo malo, sino, lo que es más dramático, también de un esfuerzo de voluntad para llevar soportar los *ponoi*. Esto destaparía en el pensamiento de Antístenes el riesgo de que, aun conociendo lo bueno, se pueda decidir no hacer el esfuerzo necesario para aplicar los principios éticos. Así pues, el problema de esta aparente contradicción entre que la virtud, una vez alcanzada, no se pierda, pero que se deba combatir por mantenerla hace pensar a la estudiosa francesa que Antístenes rompe con la base del intelectualismo ético socrático.

En primer lugar, habría que preguntarse, no obstante, si el tan reclamado esfuerzo de Antístenes y los cínicos se refiere al mantenimiento de la virtud y no más bien a la consecución de cualquier otro tipo de logros o a la resistencia de los embates del destino, o de la maledicencia que provoca en los necios la práctica de la virtud del sabio.¹²⁵⁸ Pero, en cualquier caso, si en verdad existe alguna contradicción entre estos términos destacados por Goulet-Cazé, hay que advertir que también podría reconocerse en el pensamiento del mismo Sócrates una contradicción similar, pues tampoco cabe esperar que Sócrates creyera posible perder el conocimiento “recuperado” de la virtud si bien, de otro lado, insistía en que una vida sin examen – examen al que Sócrates dedicaba constantes esfuerzos– no vale la pena vivirla.¹²⁵⁹

Por lo demás, sabemos también que Sócrates se preocupaba por ejercitar tanto su resistencia física como anímica.¹²⁶⁰ El ejercicio de la virtud, en efecto, puede ser comparable al ejercicio físico, pues requiere del entrenamiento necesario para la realización efectiva y mantenimiento de las capacidades que se encuentran, de hecho, por naturaleza. Del mismo modo, una vez alcanzada la conciencia de la bondad del ejercicio no hay razones ya para abandonarlo. La nueva conciencia y actitud para la virtud no se pierde, si bien el esfuerzo sigue siendo necesario, por mucho que el conocimiento y la tendencia virtuosa se den en el individuo. De hecho, ejercitarse en

¹²⁵⁸ Cf. D.L. VI 2; 7; 11; 70-71; 74.

¹²⁵⁹ Pl. *Ap.* 37e-38a.

¹²⁶⁰ Vid. Pl. *Simp.* 220c-d; D.L. II 22; 25; 32.

una constante práctica de la virtud es precisamente lo que caracteriza al filósofo al someter sus actos al juicio de su conciencia del bien y de lo malo.

Así pues, para disolver esta aparente contradicción se puede proponer que, de un lado, se debe observar la posibilidad de un acceso permanente al sentido de la virtud (que desde el primer momento guía todos los actos del hombre que lo posee), pero la necesidad, a su vez, de esforzarse por practicar el examen en cada caso concreto para aplicar ese sentido a las distintas situaciones. De este modo también se incluye dentro del ámbito de la virtud la posibilidad de entenderla como una *φρόνησις*, de manera que la capacidad del juicio bien formado de adecuar las propias elecciones al rechazo de los males, la virtud noética que destaca en Antístenes y en los cínicos como criterio para distinguirlos, no se pierde, pero el hábito de la razón en el examen de la naturaleza de cada caso concreto requiere perseverancia y, por tanto, carácter (el *ischus* socrático), entrenamiento y esfuerzo.

7. De la experiencia socrática a una ética de vida cínica. Contrastes con Platón

En conclusión, hay que advertir que Antístenes puede combinar en su pensamiento discursos inicial o aparentemente sofísticos acerca del lenguaje y su relación con la posibilidad del conocimiento, junto con principios de moral heroica y pensamiento griego tradicional,¹²⁶¹ culminando en una práctica filosófica que bien recuerda a algunas de las principales propuestas de una ética puramente socrática. La desconfianza en las posibilidades del discurso, lejos de conducir su pensamiento a una entrega al relativismo o a una conducta de tipo escéptico, acaba concluyendo en una confianza ética en la simplicidad como método de acceso a la virtud y a una auténtica filosofía de vida. En efecto, al contrario que los sofistas, que en este punto optan por hacer un uso interesado del lenguaje como instrumento ambivalente de disputa erística

¹²⁶¹ Según lo establecen las fuentes, para Antístenes, por ejemplo, lo más dichoso que puede esperar un hombre es morir feliz, D.L. VI 5. Esta aseveración, por poner otro ejemplo, parece recoger el espíritu del pensamiento griego más tradicional, por el que no se puede juzgar de un hombre si es o ha sido feliz en su vida hasta el momento mismo de su muerte. Cf. Hdt. I 30 ss.

e imposición del propio interés (pretendiendo llamar a esto “virtud” y “justicia”), Antístenes parece inducir del carácter aporético de la palabra la inutilidad efectiva de todo largo discurso, convirtiéndose él mismo en un hombre de hechos antes que de palabras y largas disertaciones. Esto supone, por supuesto, un abandono del empeño (si es que estrictamente lo hubo en algún momento)¹²⁶² por investigar la lógica del discurso y su límite de corrección epistemológica mediante el lenguaje mismo, y una entrega, por el contrario, a la práctica de una particular ética de vida¹²⁶³ que pudo correlacionar con el inicio de la filosofía cínica.

La racionalidad ética de Antístenes se corresponde con un intelectualismo *noético*, radicado en el *nous* como reconocimiento sencillo de la realidad de las cosas tal y como se manifiestan. Esta es una condición indispensable también para una ética que hace prevalecer el esfuerzo personal por el aprendizaje y el ejercicio cotidiano de la conducta sobre la sofisticación especulativa y epistémica¹²⁶⁴ (*dianoética*), y que se enfrenta, de primeras, al intelectualismo más exclusivo que puede desprenderse de los escritos de Platón,¹²⁶⁵ esmerado en intentar resolver los distintos ámbitos de la existencia humana también en un discurso teórico puro.

Se comprende, por lo que decimos, que, aun valorando en grado sumo la inteligencia para la comprensión y el desarrollo de la razón, Antístenes declarase ver el caballo –animal muy del gusto de Platón, y que simboliza precisamente para Antístenes la presuntuosidad del autor de los diálogos–¹²⁶⁶, pero que no viera en absoluto “la caballeidad” o “la idea de caballo”.¹²⁶⁷ La crítica de Antístenes puede hacer referencia, en efecto, al sinsentido que debía suponer también para un cínico pretender,

¹²⁶² Vid. Grube 1950.

¹²⁶³ Una práctica indistinta tanto para el hombre como para la mujer, pues también Antístenes, junto con el cinismo, promulgaba que «la virtud de un hombre y de una mujer es la misma», D.L. VI 12.

¹²⁶⁴ Cf. Bréhier 1955, 272-273.

¹²⁶⁵ Cf. Brancacci 2001.

¹²⁶⁶ Vid. D.L. VI 7.

¹²⁶⁷ Simp. *in Cat.* p. 208, 28-32. Cf. Ammon. *in Porph.* p. 40, 6-10; Brancacci 1990, 175 ss.; 1993.

en el orden de la propuesta platónica de una teoría de las Formas, que de una realidad evidente y tangible pueda inducirse la existencia separada de cualidades con una entidad superior, universal e inmaterial, más reales por tanto según Platón, pero no experimentables para la inmensa mayoría. Por lo demás, como hemos visto, este rechazo hacia el platonismo no puede ser considerado crítica burda o falta de inteligencia, sino una postura filosófica bien fundada en argumentos racionales.¹²⁶⁸

Otro aspecto que puede diferenciar la concepción filosófica de Platón de la de Antístenes y, por supuesto, la de los filósofos cínicos, es que estos últimos no vuelven sus miras hacia la cuestión de la construcción política como institución comunitaria. Los problemas políticos no son objeto directo de su intervención. Su resolución sobrevendría en todo caso como un efecto derivado de una difusión de la filosofía como compromiso íntimo de progreso personal, el único camino de la filosofía, entendido, si acaso, como el de la construcción de una ciudad interior en consonancia con la virtud natural. Si cada uno cuidara de sí en la forma en que verdaderamente le conviene, entonces la ciudad dejaría simplemente de ser un problema.

Con todo, puede establecerse un paralelo, a distintos niveles, entre la estructura del pensamiento de Antístenes y la de Platón. Donde Platón identifica un mundo de Formas intelectivas (el propio de la pureza humana que se reconoce en el alma) en oposición a un mundo empírico imperfecto o enviciado, Antístenes parece que recoge de un modo particular la clásica oposición entre la *physis* o, más bien, *virtud* (una naturaleza sencilla y desnuda del hombre, que no obstante debe pelearse con el esfuerzo necesario) y *cultura-nomos*,¹²⁶⁹ entendida como un entorpecimiento de

¹²⁶⁸ Vid. *Simp. in Cat.* p. 208, 28-32; D.L. VI 53. Cf. Brancacci 1990, 173 ss.; 2001, 32 ss Cordero 2001.

¹²⁶⁹ En definitiva, se trata de la clásica distinción sofística –y también de la época– entre *physis* y *nomos*. No está de más recordar que Antístenes había sido alumno de Gorgias, D.L. VI 1. En cualquier caso, como precisaría Hadot (2006, 317), no se trata aquí propiamente de la *physis* en el sentido de una teoría física o un estudio general del universo, sino como una «física de la existencia».

aquella¹²⁷⁰. Del mismo modo, donde se establece la recuperación del saber “olvidado” en el alma por medio de un proceso de reminiscencia en Platón, encontramos en Antístenes y, en general, en la filosofía cínica posterior, el proceso de desaprendizaje de las normas sociales inútiles para la consecución de una auténtica ética de vida, en la recuperación de un conocimiento natural que también resta subyacente y que evita las interferencias y las cargas innecesarias de la cultura. Las mayores divergencias entre uno y otro planteamiento pueden considerarse derivadas de este distinto nivel de postulación, pues, en definitiva, también para el caso de Antístenes podría ser acertado afirmar que

si desde la infancia se trabajara podando en la naturaleza lo que, con su peso plumífero y su afinidad con lo que tiene génesis y adherido por medio de la glotonería, lujuria y placeres de esta índole, inclina hacia abajo la vista del alma; entonces, desembarazada ésta de ese peso, se volvería hacia lo verdadero, y con este mismo poder en los mismos hombres vería del modo penetrante con que ve las cosas a las cuales está ahora vuelta.¹²⁷¹

No obstante, Antístenes sigue siendo en todo momento mundano –aun cuando en esta mundanidad pueda encontrarse también el camino que aproxima al hombre a la naturaleza de lo divino¹²⁷²–, mientras que Platón se presta a una elucubración teórica de orden metafísico. Frente al intelectualismo de base dianoética que parece propugnar –al menos hasta cierto límite– Platón, el intelecto que requiere Antístenes a sus seguidores como condición para la obtención de la virtud sigue permaneciendo fiel en todo momento al sentido del *noos* homérico, en tanto que inteligencia práctica y perceptiva, de reconocimiento efectivo y de acción inmediata en concordancia con una percepción verdadera de las cosas tal y como se dan. Sería erróneo, en cualquier caso, interpretar también el pensamiento cínico, junto con las propuestas protocínicas de

¹²⁷⁰ Cf. Brancacci 1993, 41-42. Por decirlo así, tanto para Antístenes como, por extensión, para los cínicos, el hombre es, por tanto, bueno por naturaleza.

¹²⁷¹ Pl. *Rep.* 519b.

¹²⁷² Vid. D.L. VI 5.

Antístenes, como ajeno a un claro reconocimiento de la importancia del progreso intelectual, lo que ha venido a constituir a veces una burda caricatura histórica del cinismo.

Para Antístenes, como para Sócrates, no hay virtud sin conocimiento y justicia,¹²⁷³ pero, a diferencia de Platón, para quien era indispensable una sólida preparación científica y una búsqueda teórica de la definición y su captación en la Forma, Antístenes defiende un aprendizaje práctico de la virtud en tanto que reconocible por medio de una inteligencia noética¹²⁷⁴ simple y llanamente en el seguimiento del ejemplo. Para llevar este modo de vida filosófica libre de artificios es suficiente participar del *ischus* o la “fuerza” socrática¹²⁷⁵ –de su firmeza y su compromiso–, junto con capacidad de observación y conciencia crítica, sin que para ello sea necesario ahondar en otro tipo de saberes teóricos. En efecto, la desconfianza que parece mostrar Antístenes hacia la razón discursiva le llevará a defender que el aprendizaje de la filosofía no depende en realidad de grandes sutilezas intelectuales,¹²⁷⁶ sino de una comprensión natural del esfuerzo necesario para acomodar nuestra conducta y aspiraciones personales a una vida de sencillez y austeridad. Los argumentos de nuestra razón práctica, aún así, deben ser levantados de forma sólida y monolítica,¹²⁷⁷ en mayor medida si cabe puesto que radicados en este principio de economía intelectual, y en una línea de simplicidad y claridad por sí sola persuasiva acorde con la forma de vida que de ellos se deriva. En esto, las grandes palabras y los discursos complicados no hacen sino distraer la atención de lo importante. Antístenes, por tanto, prefigura también aquí la práctica filosófica y la particular forma de expresión del cinismo, caracterizada por un pensamiento fresco e independiente, reconocible por una

¹²⁷³ Vid. D.L. VI 5; 12; 16.

¹²⁷⁴ Sería interesante investigar a partir de aquí si pudo revitalizar Antístenes las esperanzas juveniles que había puesto Sócrates en el *Nous* (de Anaxágoras, vid. Pl. *Phd.* 97c ss.), al recuperarlo como fundamento e inicio de una auténtica ética de vida.

¹²⁷⁵ D.L. VI 11.

¹²⁷⁶ Vid. D.L. VI 11.

¹²⁷⁷ Vid. D.L. VI 13.

palabra simple y concisa –que se ciñe a lo evidente–, orientada a denunciar los males que hemos de evitar para una buena vida.

CONCLUSIONES GENERALES (versión castellana)

Es difícil llegar a conclusiones plenamente satisfactorias sobre la obra de Diógenes Laercio desde la mayoría de las actuales perspectivas disciplinares de análisis, pues, aun cuando se pretenda valorar con los estrictos recursos de cada especialidad, no se puede desatender en ningún caso, a riesgo de traicionar su naturaleza particular, que *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* tiene una entidad que sobrepasa casi cualquier tipo de constricción estructural del pensamiento científico contemporáneo.

La naturaleza de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* es, sin duda, extraordinaria. En un tiempo en el que no existía la actual distinción de disciplinas, subdisciplinas, géneros y materias científicas y académicas, es posible encontrar autores únicos y a la vez paradigmáticos, como Diógenes Laercio, que constituyen un centro en el que pueden reconocerse, entrelazados, los rastros de lo que hoy en día se establecen como diferentes áreas científicas y géneros literarios. Desde una perspectiva académica, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* nos puede parecer hoy en día un caos difícil de descifrar, pero en su momento debía expresarse como un fenómeno completo y natural, sin controversia ni contradicción en sus formas constituyentes. Por ello es exigible que la investigación no pierda de vista el conjunto de la obra como trabajo unitario, aunque atípico, sorprendente y delicioso también para nosotros los modernos.

El hecho, no obstante, es que Diógenes Laercio ha escapado hasta el momento a las distintas perspectivas de interpretación por las que se ha intentado entender como autor dentro de un determinado género literario antiguo. Si se analiza en tanto que escritor de las vidas de los filósofos, la conclusión que puede extraerse genera perplejidad, pues Diógenes Laercio no trata de la vida de los filósofos en términos meramente biográficos, ni siquiera en el sentido antiguo de la Biografía, sino que centra su exposición en *cómo* viven los filósofos, o, dicho de otra forma, expone de qué maneras puede ser un filósofo, entremezclando, generalmente por medio de la anécdota, la vida y la doxografía.

Aun cuando pudiéramos considerar a Diógenes Laercio como biógrafo o historiador, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* no sería una biografía o una historia

cualquiera, sino una biografía o una historia de los filósofos, mostrándose en ella una simpatía evidente hacia la experiencia filosófica griega que acerca su naturaleza a la de las modernas historias de la filosofía, un poco más allá incluso que de las biografías antiguas. Por lo demás, las distintas tentativas de identificarlo como un autor perteneciente a una u otra escuela de pensamiento resultan finalmente inconcluyentes.

Sin embargo, la extrañeza que genera en muchos la obra de Diógenes Laercio se convierte para nosotros en una oportunidad para identificar de forma clara y sencilla su naturaleza específica. Atendiendo al carácter a un tiempo unitario y multidisciplinar de la obra, es nuestra propuesta que Diógenes Laercio debe ser considerado no necesariamente inventor, pero sí representante de un nuevo género de aproximación a la experiencia filosófica del pasado, y esto, por supuesto, sin pretender demostrar que fuera consciente de ello, sino sólo por querer componer su propia historia y representación de los filósofos.

Seguramente, Diógenes Laercio no era consciente de la originalidad de su trabajo.¹²⁷⁸ Simplemente se expresaba como sabía y quería, y es sólo hoy en día, después de experimentada e integrada la modernidad científica y filosófica, cuando estamos en posición de reconocer en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* una obra de Historia de la Filosofía. Por lo demás, es evidente que Diógenes Laercio no es un historiador de la filosofía a la moderna, aun cuando también la moderna Historia de la Filosofía haya aceptado, por lo general, su esquema de exposición histórica de la filosofía griega.¹²⁷⁹

Sobredimensionar, en cualquier caso, la importancia del análisis historiográfico del esquema de sucesiones en el que Diógenes Laercio encuadra su exposición, deforma la significación filosófica que encierra. Coincidiendo con Gigante: «Justificar el criterio de la sucesión no quiere decir admitir su validez absoluta (...). Si la literatura filosófica de las "sucesiones" ha naufragado, la obra de Diógenes Laercio ha sobrevivido porque el criterio de las sucesiones es fundamental, pero no exclusivo».¹²⁸⁰ En efecto, aparte del valor sistemático de las sucesiones, el principio filosófico primordial de *Vidas y*

¹²⁷⁸ Cf. Mejer 1992, 3600-3602.

¹²⁷⁹ Cf. Leri 1979, 301; Goulet 1992, 178.

¹²⁸⁰ Gigante 1972, 42.

opiniones de los filósofos ilustres se manifiesta en la manera con que se da cuenta de casi todos sus protagonistas, en tanto que modelos prácticos de vida, representantes de distintas posturas éticas y actitudes filosóficas de excepción y más o menos encomiables.

Así pues, la obra de Diógenes Laercio guarda un interés completamente original que hay que recuperar desde una perspectiva alternativa de estudio: ya que, por un lado, las conexiones personales entre los filósofos que sostiene son dudosas desde el punto de vista de su veracidad historiográfica, pero, por otro lado, demuestra un grado de racionalización de los contenidos mayor aún que el de las antiguas biografías,¹²⁸¹ se sostiene que *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* debe entenderse como una reconstrucción en otro orden de comprensión de la experiencia de los filósofos, como una particular historia de la filosofía griega, esto es, al modo de una exposición y sistematización o, si se quiere, explicación y correlación, de las antiguas formas del pensamiento filosófico griego en un contexto de justificación. El hecho de que una de las principales estructuras del argumento sea la ilustración de distintas coincidencias espaciotemporales entre los filósofos (en un tradicional y heredado esquema de sucesiones) puede entenderse como un índice de que *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* constituye un trabajo aún primitivo de reconstrucción. Sin embargo, incluso las más modernas historias de la filosofía explican las doctrinas de los filósofos siguiendo en mayor o menor medida un orden temporal (histórico y vital) de coincidencias e influencias. Teniendo esto en cuenta, una manera de definir el estilo operativo de Diógenes Laercio es como un “intuitivo” trabajo de Historia de la Filosofía, en los orígenes remotos del género, en el que no importa tanto la corrección historiográfica de los hechos que se relatan como los contenidos de pensamiento representados a través de estos. Así pues, finalmente no hay nada que inste a despreciar *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* ni siquiera como trabajo científico, sobre todo si lo valoramos en el contexto de su época y desde el punto de vista de la comprensión de los argumentos y motivos de la obra.

¹²⁸¹ Cf. Grau 2009, 528.

En conclusión, frente a la dispersión de opiniones de la crítica moderna, por la que cabría juzgar a *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* como una obra de carácter heterodoxo e inclasificable, creemos haber mantenido una postura firme por la que identificar a Diógenes Laercio como un autor de Historia de la Filosofía, y a su obra como una creación más o menos concienzuda para su tiempo y con sentido unitario.

Recapitulando, los motivos que nos hacen reconocer a Diógenes Laercio y *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* dentro de nuestra disciplina son:

1. En primer lugar, precisamente el carácter interdisciplinar que tanto ha desconcertado a otros estudiosos de la obra, la cual aglutina materiales provenientes de distintos ámbitos como la Historia, la Biografía, los textos e intérpretes de la filosofía, la Literatura y la tradición oral de la Antigüedad, sin que pueda reducirse en último término a un simple compendio erudito de todos ellos.
2. Al hilo de esta naturaleza interdisciplinar de la obra, en segundo lugar, su pretensión de sistematismo, evidente tanto en la conjunción de los distintos materiales que le sirven de base, como en su empeño por identificar, definir y correlacionar las distintas escuelas filosóficas, además de explicar las particularidades y conexiones vitales y de pensamiento de cada filósofo.
3. En tercer lugar, el juicio crítico demostrado por Diógenes Laercio sobre todo en las expresiones personales que encontramos en su obra, en comentario o incluso confrontación de las opiniones de otros analistas de la Antigüedad, manteniendo un criterio firme y propio acerca de cuestiones de gran relevancia para la Historia de la Filosofía como el origen mismo de la filosofía, la constitución de las distintas tendencias y escuelas de pensamiento y los principios doctrinales que las definen, que las unen y las separan.

4. En cuarto lugar, la presencia de un método, nada desdeñable para su época, de utilización, citación y comentario de diversas fuentes especializadas para la constitución de un texto unitario.¹²⁸²
5. En quinto lugar, su vocación didáctica, que se revela en la preocupación que demuestra por conducir y hacer comprensible sus explicaciones al lector, así como por transmitir de forma sencilla las principales enseñanzas de los filósofos.
6. Y, por último, el reconocimiento de una concepción de fondo de la filosofía, en tanto que esfuerzo de indagación de cuestiones fundamentales para la vida, que actúa de motivo central del relato de las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* y que le otorga un sentido marcadamente filosófico a toda la obra.

Este último punto nos parece especialmente interesante. En efecto, aun cuando su naturaleza no sea la de un tratado o ensayo filosófico, en su criterio de selección de los pasajes y en la insistencia que hace sobre los aspectos de la vida y la personalidad de los filósofos subyace una noción específica de la filosofía que no puede seguir desatendiendo la investigación filosófica moderna. Tomando esto en consideración, Diógenes Laercio se revela de nuevo como un peculiar historiador de la filosofía, en cuyos escritos plasma una concepción propia, al tiempo que tradicional, de la experiencia filosófica, siendo esto algo que sólo puede apreciarse precisamente desde una orientación de la investigación dentro del ámbito de la Filosofía.

En definitiva, la insistencia de Diógenes Laercio en ejemplificar las diferentes vidas de los filósofos es interpretable como un empeño por entender de manera indisoluble el casamiento de vida y filosofía. La exigencia, para las distintas formas propuestas de acceso a la felicidad, de vivir filosóficamente, esto es, de pensar para vivir o de vivir como se piensa, explica la grandeza que otorga a algunos más que a otros en la relación de filósofos que aparecen en la obra. En conclusión, el libro de Diógenes Laercio adquiere mayor relevancia si se comprende como propuesta para entender la filosofía en tanto que práctica de vida, centrando la atención en la cuestión ética. La filosofía,

¹²⁸² Cf. Mejer 1992, 3599-3600.

por tanto, se encuentra en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* íntimamente conectada con un camino de desarrollo óptimo y personal de la naturaleza humana.

Partiendo de la base de que el objetivo de la filosofía es el de una preparación personal para la vida y para la muerte, Diógenes Laercio indica diversos modelos de vida filosófica, representados por distintas figuras primordiales de la filosofía, y por ello se preocupa también de la actitud y la conducta del filósofo en el trato con los otros, la familia, el amor, la comida, las costumbres y creencias ciudadanas, etc. De este modo, "filosofía", es decir, "filosofar",¹²⁸³ acaba constituyendo en Diógenes Laercio un esfuerzo continuo para la configuración de una buena y, por tanto, modélica práctica vital, de manera que la característica concepción filosófica que subyace en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* prioriza la Ética sobre cualquier otro tipo de discurso.

También es sugerente observar que, precisamente por esta comprensión de la filosofía, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* constituye probablemente un baluarte de resistencia y restitución de los antiguos modelos griegos frente a las formas que adoptan el discurso y la literatura filosóficos de su época, los cuales, aún bajo el influjo de la Segunda Sofística, arrastran un marcado carácter retórico y teorético y se integran en un intenso proceso de academización y pujanza de la especulación metafísica, representada de forma destacada por las escuelas neoplatónicas y neopitagóricas.

En contraste con estas nuevas formas del discurso filosófico que se imponen en época de Diógenes Laercio, en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* se ofrecen modos alternativos y originarios de entender la filosofía que, como decimos, hacen resaltar por encima de todo el aspecto ético y vital de la experiencia filosófica.

Todas estas conclusiones encuentran su máxima justificación en la exposición que hace Diógenes Laercio de la filosofía cínica, hasta el punto de reivindicarla como auténtica escuela filosófica frente a la opinión de otros analistas antiguos que ven en ella sólo un peculiar modo de vida. La filosofía cínica en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* demuestra ser, por el contrario, más que una simple manera de vivir, ya que

¹²⁸³ Cf. Hope 1930, 98; Grau 2009, 521-522ss.

fundamenta su práctica vital en los postulados de la razón y la reflexión y propugna el esfuerzo comprometido como vía de desarrollo personal y mejora ética del carácter.

Por lo demás, al igual que la filosofía cínica –debido a la centralidad de la Ética en sus postulados– es objeto de grandes esfuerzos por parte de Diógenes Laercio para defenderla como escuela filosófica de pleno derecho, también el tratamiento que se hace de ella en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* hay que reconocerlo como una de las mayores pruebas que demuestran el genio analítico de Diógenes Laercio como autor de Historia de la Filosofía.

Al fin y al cabo, a poco que se aplique sobre ella la competencia de la razón y la investigación filosóficas, en muchos casos es posible recurrir a *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* como si de un desplegable se tratara para el visionado y la comprensión de buena parte de la filosofía griega. En efecto, la obra de Diógenes Laercio constituye una aproximación sintética y de fácil acceso a los orígenes de la filosofía occidental y, sobre todo, a la historia tradicional de los filósofos y sus escuelas. Una obra, a la que no le faltan, en cualquier caso, las claves necesarias para poder aumentar significativamente la comprensión de los contenidos y principales propuestas (sobre todo éticas) de las distintas tendencias y personajes.

En verdad, hoy en día, a través de la mirada de Diógenes Laercio, en la obra que nos ha legado y que hemos recibido como ninguna otra acerca del fundamento y la constitución de la historia del pensamiento occidental, volvemos a ser testigos privilegiados de una tradición que se cuenta entre los siglos III a.C. y III d.C y que se recoge y preserva en esencia como una conciencia premedieval –quizás la última representación propiamente griega– del valor y el sentido tradicional de la filosofía. No es de extrañar, por tanto, que, pese a las múltiples dificultades de interpretación y limitaciones que ha conllevado su estudio, Diógenes Laercio haya servido y fascinado también a algunas de las más grandes figuras del pensamiento moderno y contemporáneo para inspirar sus propios esquemas de reflexión filosófica.¹²⁸⁴

¹²⁸⁴ Vid. Gigante 1973, 110-117.

Con todo, la sencillez de los motivos, unido a su vocación didáctica, hace que debamos valorar a *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, en tanto que obra dentro de nuestra disciplina, como un manual de Historia de la Filosofía, sin poderle exigir ni más ni menos que lo que es debido a un buen manual: brevedad y concisión suficientes, claridad en la exposición, valor informativo, ordenación de los contenidos, unidad del conjunto y que sirva de introducción y enunciación de las cuestiones fundamentales, si bien pueden quedar abiertas para ulteriores trabajos de investigación otros asuntos subsidiarios y razones de fondo que no han podido ser abordadas con total precisión debido a los límites de la naturaleza general e introductoria de la obra. Así, por ejemplo, se constata que *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* aporta una panorámica suficientemente completa de los orígenes, contenidos y trascendencia de la filosofía cínica, pero no alcanza a tratar en profundidad otras cuestiones de difícil elucidación como los contenidos y motivos precisos de la conexión de Antístenes y su filosofía con la posterior experiencia del cinismo, o hasta qué punto se constituye el estoicismo antiguo como una herencia del cinismo y del pensamiento antisténico. Estas últimas cuestiones las trataremos también en el desarrollo de nuestro trabajo, dedicando el último capítulo de la tesis al pensamiento de Antístenes para reconocerlo como heredero privilegiado de Sócrates, en contraste con el sistema filosófico de Platón y en el punto de inicio de la filosofía cínica.

Por fin, que *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, en tanto que manual de Historia de la Filosofía, no llegue a explicar con detalle algunos aspectos o sistemas de pensamiento que se encuentran en la intersección de distintas experiencias filosóficas ni resta valor a la obra en su naturaleza específica, ni implica que estos sean de menor importancia. De hecho, figuras como la de Antístenes puede que constituyan auténticos puntos de inflexión y continuidad en el desarrollo de la historia de la filosofía que exigen un esfuerzo añadido de explicación sumamente especializado, motivo que abre también nuestro actual objeto de estudio a futuros trabajos de investigación postdoctoral.

CONCLUSIONS GENERALES (version française)

Il est difficile de tirer des conclusions pleinement satisfaisantes de l'ouvrage de Diogène Laërce si l'on se place du point de vue de la plupart des disciplines d'analyses. Quand bien même on essaierait de les évaluer avec les ressources strictes de chaque spécialité, on ne pourrait ignorer en aucun cas, au risque de trahir leur nature particulière, que les *Vies et doctrines des philosophes illustres* possèdent une entité qui dépasse presque n'importe quel type de rigidité structurelle de la pensée scientifique contemporaine.

La nature des *Vies et doctrines des philosophes illustres* est sans contexte extraordinaire. À une époque où il n'existait pas la distinction actuelle entre les disciplines, sous-disciplines, genres et matières scientifiques et académiques, il est donc possible de trouver des auteurs uniques et à la fois paradigmatiques, tels que Diogène Laërce, qui constituent un centre névralgique dans lequel les traces, de ce qui seront plus tard différents domaines scientifiques et genres littéraires, peuvent être observées, entrelacées. D'un point de vue académique, les *Vies* peuvent nous apparaître, au jour d'aujourd'hui, difficiles à déchiffrer, mais à leur époque elles devaient exprimer un phénomène complet et naturel, sans controverse ou contradiction dans leurs différentes parties. Par conséquent, il est important que la recherche ne perde pas de vue que l'ensemble de l'œuvre est un travail unitaire, bien qu'atypique, surprenant et également agréable pour nous autres modernes.

Cependant, Diogène Laërce a jusqu'ici échappé aux divers points de vue de l'interprétation qui ont tenté de le comprendre comme un auteur appartenant à un genre littéraire antique déterminé. Si Diogène Laërce est analysé comme un écrivain de la vie des philosophes, la conclusion qui en résulte laisse perplexe, parce qu'il ne parle pas de la vie des philosophes en termes purement biographiques, ni même dans le sens antique de la Biographie, mais son exposition se concentre sur *comment* vivent les philosophes, c'est-à-dire, ce que c'est que d'être un philosophe, en mélangeant généralement anecdote, vie et doxographie.

Même si nous pouvions considérer Diogène Laërce comme un biographe ou un historien, les *Vies et doctrines des philosophes illustres* ne seraient pas une biographie ou une quelconque histoire, mais une biographie ou une histoire sur les philosophes, faisant preuve d'un attachement évident à l'égard de l'expérience philosophique grecque qui permet de rapprocher leur nature de celle des histoires modernes de la philosophie, et même légèrement au-delà des biographies antiques. En outre, les diverses tentatives pour identifier Diogène Laërce à un auteur appartenant à l'une ou l'autre école de pensée semblent finalement inconcluantes.

Cependant, l'étonnement que produisent sur beaucoup de personnes les écrits de Diogène Laërce est une occasion pour nous d'identifier clairement et simplement leur nature spécifique. En tenant compte du caractère unitaire et multidisciplinaire de l'oeuvre, nous proposons de ne plus nécessairement considérer Diogène Laërce comme un inventeur, mais comme un représentant d'un nouveau genre d'approche de l'expérience philosophique du passé, et cela, naturellement, sans prétendre démontrer que ce fut conscient de sa part, mais seulement le produit de sa volonté de proposer sa propre histoire et représentation des philosophes.

Certes, Diogène Laërce ne se rendait pas compte de l'originalité de son travail.¹²⁸⁵ Il s'exprimait simplement comme il savait le faire et comme il aimait le faire, et ce n'est que maintenant, après que la modernité scientifique et philosophique de son oeuvre ait été éprouvée et intégrée, que nous sommes capables de reconnaître dans les *Vies et doctrines des philosophes illustres* une oeuvre appartenant à l'Histoire de la Philosophie. Par ailleurs, il est évident que Diogène Laërce n'est pas un historien de la philosophie au sens moderne du terme, bien que l'Histoire moderne de la Philosophie ait généralement accepté le schéma de son exposition historique de la philosophie grecque.¹²⁸⁶

Accorder trop d'importance, dans n'importe quel cas, à l'analyse historiographique du schéma de successions dans lequel Diogène Laërce cadre son exposition, déformerait la signification philosophique qu'il renferme. Comme l'écrit Gigante :

¹²⁸⁵ Cf. Mejer 1992, 3600-3602.

¹²⁸⁶ Cf. Leri 1979, 301; Goulet 1992, 178.

« justifier le critère de la succession ne veut pas dire admettre sa validité absolue (...). Si la littérature philosophique des « Successions » a fait naufrage, le travail de Diogène Laërce a survécu parce que le critère des successions est fondamental, mais non exclusif ». ¹²⁸⁷ En effet, outre la valeur systématique des successions, le principe philosophique primordial des *Vies et doctrines des philosophes illustres* se manifeste à travers la manière dont il dépeint presque tous ses protagonistes, en tant que modèles de vie pratiques, représentants de diverses positions éthiques et attitudes philosophiques d'exception, plus ou moins louables.

Ainsi donc, les textes de Diogène Laërce gardent un intérêt complètement original qui doit être analysé à partir d'une autre perspective d'étude : puisque, d'un côté, les relations personnelles avancées entre les philosophes sont douteuses du point de vue de leur véracité historiographique, mais, que de l'autre, ceux-ci démontrent un degré de rationalisation des contenus encore plus élevé que celui des biographies antiques. ¹²⁸⁸ Cela suppose que les *Vies et doctrines des philosophes illustres* doivent être comprises comme une reconstruction dans un ordre différent de compréhension de l'expérience des philosophes, comme une histoire particulière de la philosophie grecque, à savoir, sur le mode d'une exposition et d'une systématisation où, si l'on veut, d'une explication et d'une corrélation, des formes antiques de la pensée philosophique grecque dans un contexte de justification. Le fait que l'une des principales structures de l'argument soit l'illustration de différentes coïncidences spatio-temporelles entre les philosophes (dans un schéma de successions traditionnel et hérité) laisse supposer que les *Vies et doctrines des philosophes illustres* constituent un travail de reconstruction encore primitif. Cependant, même les histoires les plus modernes de la philosophie expliquent les doctrines des philosophes en suivant plus ou moins un ordre temporel (historique et vital) de coïncidences et d'influences. En tenant compte de cela, on peut définir le style opérationnel de Diogène Laërce comme un travail « intuitif » d'Histoire de la Philosophie, dans les lointaines origines du genre, dans lequel la correction historiographique des événements relatés n'importe pas autant que les contenus de la

¹²⁸⁷ Gigante 1972, 42.

¹²⁸⁸ Cf. Grau 2009, 528.

pensée représentés par ceux-ci. Par conséquent, il n'y a finalement rien qui puisse susciter le mépris dans les *Vies et doctrines des philosophes illustres*, même en tant que travail scientifique, surtout si nous les analysons dans le contexte de leur époque et du point de vue de la compréhension des arguments et des raisons de ce travail.

En conclusion, face à la multitude d'opinions de la critique moderne, d'après lesquelles il conviendrait de juger les *Vies et doctrines des philosophes illustres* comme un travail à caractère hétérodoxe et inclassable, nous croyons avoir maintenu une position ferme qui vise à identifier Diogène Laërce comme un auteur d'Histoire de la Philosophie, et son œuvre comme une création, plus ou moins consciencieuse pour son époque, dotée d'un sens unitaire.

En résumer, les raisons pour lesquelles nous avons étudié Diogène Laërce et les *Vies* du point de vue de notre discipline sont les suivantes :

1. En premier lieu, le caractère interdisciplinaire qui a tant déconcerté les autres spécialistes de l'ouvrage, et qui rassemble des matériels provenant de différents domaines tels que l'Histoire, la Biographie, les textes et interprètes de la philosophie, la Littérature et la tradition orale de l'Antiquité, sans qu'il puisse être réduit en dernier lieu à un simple recueil produit par un érudit des domaines sus-cités.
2. En second lieu, en accord avec cette nature interdisciplinaire, sa prétention à systématiser, évidente tant dans la combinaison des divers matériels qui lui servent de base, que dans son obstination à identifier, définir et corrélérer les différentes écoles philosophiques, en plus d'expliquer les particularités et liens vitaux et la pensée de chaque philosophe.
3. Troisièmement, le jugement critique démontré par Diogène Laërce en particulier à travers les expressions personnelles présentes dans son œuvre, dans son commentaire ou même dans la confrontation des opinions des autres analystes de l'Antiquité, tout en maintenant un critère ferme et personnel sur des questions de grand intérêt pour l'Histoire de la Philosophie telles que l'origine même de la philosophie, la constitution des différentes tendances et

écoles de pensée et les principes doctrinaux qui les définissent, les unissent et les séparent.

4. Quatrièmement, la présence d'une méthode, en rien méprisable pour l'époque, reposant sur l'utilisation, la citation et le commentaire de diverses sources spécialisées dans le but de composer un texte unitaire.¹²⁸⁹
5. Cinquièmement, sa vocation didactique, visible à travers le soin qu'il affiche pour développer et rendre compréhensible pour le lecteur ses explications, de même que pour transmettre de façon simple les principaux enseignements des philosophes.
6. Et, finalement, la reconnaissance d'une conception substantielle de la philosophie, alors qu'un effort de recherche sur les questions essentielles de la vie, joue le rôle central du récit des *Vies et doctrines des philosophes illustres* et octroie un sens philosophique marqué à l'œuvre entière.

Ce dernier point nous semble particulièrement intéressant. En effet, même si la nature de l'œuvre n'est pas celle d'un traité ou d'un essai philosophique, dans son critère de sélection des passages et dans l'accent mis sur les aspects de la vie et de la personnalité des philosophes, elle sous-tend une notion spécifique de la philosophie que ne peut ignorer la recherche philosophique moderne. En prenant cela en considération, Diogène Laërce apparaît à nouveau comme un historien de la philosophie particulier, dont les écrits façonnent une conception propre de l'expérience philosophique, alors que traditionnellement, c'est une chose qui ne peut être évaluée avec précision qu'à partir d'une orientation de la recherche par le prisme de la Philosophie.

En définitive, l'insistance de Diogène Laërce à donner des exemples sur les différentes vies des philosophes peut être interprétée comme une volonté marquée de comprendre de façon indissociable le mariage entre la vie et la philosophie. La condition première, pour les diverses formes de propositions d'accès au bonheur, pour

¹²⁸⁹ Cf. Mejer 1992, 3599-3600.

mener un mode de vie philosophique, est, de penser pour vivre ou de vivre comme on pense, et explique la grandeur qu'il octroie à certains philosophes plus qu'à d'autres dans l'énumération apparaissant dans l'œuvre. En conclusion, le livre de Diogène Laërce est encore plus pertinent s'il est compris comme une proposition afin de comprendre la philosophie en tant que pratique de vie, en centrant l'attention sur la question éthique. La philosophie se trouve, donc, dans les *Vies et doctrines des philosophes illustres*, intimement liée à une voie de développement optimal et personnel de la nature humaine.

En partant du principe selon lequel la philosophie est une préparation personnelle à la vie et à la mort, Diogène Laërce montre différents modèles de vie philosophique, représentés par diverses figures primordiales de la philosophie, et à travers elles s'intéresse aussi à l'attitude et au comportement du philosophe dans son rapport aux autres, à la famille, à l'amour, à la nourriture, aux coutumes et aux croyances urbaines, etc. Ainsi, la « philosophie », c'est-à-dire, « philosopher »,¹²⁹⁰ finit par constituer chez Diogène Laërce un effort continu pour la mise en place d'une bonne pratique et, par conséquent, exemplaire et vitale, de manière à ce que la conception philosophique caractéristique sous-jacente dans les *Vies* donne la priorité à l'Éthique sur tout autre type de discours.

Il est également significatif d'observer qu'avec cette compréhension de la philosophie, les *Vies et doctrines des philosophes illustres* constituent probablement un bastion de résistance et de restitution des anciens modèles grecs face aux formes qu'adoptent le discours et la littérature philosophiques de leur époque, lesquels, même sous l'influence de la Seconde Sophistique, sont empreints d'un caractère rhétorique et théorique et font partie d'un profond processus d'académisation et une potentialisation de la spéculation métaphysique, représentée au premier plan par les écoles néoplatoniciennes et néopythagoriciennes.

Contrairement à ces nouvelles formes de discours philosophique imposées à l'époque de Diogène Laërce, les *Vies et doctrines des philosophes illustres* offrent des

¹²⁹⁰ Cf. Hope 1930, 98; Grau 2009, 521-522ss.

manières alternatives et originales de comprendre la philosophie qui, comme nous venons de le dire, mettent avant tout l'accent sur l'aspect éthique et vital de l'expérience philosophique.

Toutes ces conclusions trouvent leur principale justification dans l'exposition que Diogène Laërce fait de la philosophie cynique, au point de revendiquer cette dernière comme une véritable école philosophique face à l'opinion d'autres analystes antiques qui ne voient en elle qu'un mode de vie particulier. La philosophie cynique dans les *Vies et doctrines des philosophes illustres* démontre, au contraire, qu'elle est bien plus qu'une simple façon de vivre, puisque sa pratique vitale est fondée sur les postulats de la raison et sur la réflexion et défend l'effort engagé comme une voie de développement personnel et une amélioration éthique du caractère.

De plus, comme Diogène Laërce défend âprement la philosophie cynique – à cause de la centralité de l'Éthique dans ses postulats – en tant qu'école philosophique de plein droit, le traitement qu'il en propose dans les *Vies et doctrines des philosophes illustres* doit être retenu comme l'une des meilleures preuves qui démontrent le génie analytique de Diogène Laërce comme auteur de l'Histoire de la Philosophie.

En fin de compte, dès que l'on considère ces écrits d'un point de vue de la raison et la recherche philosophiques, dans de nombreux cas, il est possible d'utiliser les *Vies et doctrines des philosophes illustres* comme s'il s'agissait d'un dépliant pour visualiser et comprendre une grande partie de la philosophie grecque. En effet, l'œuvre de Diogène Laërce est une approche synthétique d'accès facile aux origines de la philosophie occidentale et, surtout, à l'histoire traditionnelle des philosophes et de leurs écoles. Une œuvre, en tout cas, qui ne manque pas d'éléments clés qui permettent, de manière significative, une meilleure compréhension des contenus et des principales propositions (notamment éthiques) des divers tendances et personnages.

En effet, aujourd'hui, à travers le regard de Diogène Laërce et les textes qu'il nous a légués et dont le témoignage à propos du fondement et de la constitution de l'histoire de la pensée occidentale reste quasi unique, nous sommes les témoins privilégiés d'une tradition présente entre le III^e av. J.-C. et le III^e apr. J.-C. et qui est recueillie et est préservée pour l'essentiel comme une conscience pré-médiévale – peut-être la dernière

représentation proprement grecque – de la valeur et du sens traditionnel de la philosophie. Rien d'étonnant, alors, que malgré les nombreuses difficultés d'interprétations et de limites que comportent cette étude, Diogène Laërce ait été utile à certaines des plus grandes figures de la pensée moderne et contemporaine, les ait également fascinées et ait inspiré leurs propres schémas de réflexions philosophiques.¹²⁹¹

Néanmoins, la simplicité des motivations et leur vocation didactique, nous oblige, au sein de notre discipline, à considérer les *Vies* comme un manuel d'Histoire de la Philosophie, sans être en mesure d'exiger ni plus ni moins que ce qui est demandé à un bon manuel : brièveté et concision suffisantes, clarté de l'exposition, valeur informative, organisation des contenus, unité de l'ensemble et qu'il serve d'introduction et d'énonciation à des questions fondamentales restées ouvertes en vue de travaux de recherche ultérieurs, de questions subsidiaires et de raisonnements de fond qui n'ont pas pu être abordés avec précision en raison des limites de la nature générale et introductive de l'œuvre. Ainsi, il semble que les *Vies et doctrines des philosophes illustres* donnent un aperçu assez complet des origines, contenus et de l'importance de la philosophie cynique, mais qu'elles ne parviennent pas à traiter en profondeur d'autres questions difficiles telles que les contenus et raisons précises du lien qu'entretiennent Antisthène et de sa philosophie avec l'expérience postérieure du cynisme, ou dans quelle mesure le stoïcisme antique constitue un héritage du cynisme et de la pensée d'Antisthène. Nous traiterons également ces dernières questions dans le développement de notre travail, en consacrant le dernier chapitre de la thèse à la pensée d'Antisthène afin de montrer qu'il est l'héritier privilégié de Socrate, contrairement au système philosophique de Platon et au point de départ de la philosophie cynique.

Enfin, en considérant les *Vies et doctrines des philosophes illustres* comme un manuel d'Histoire de la Philosophie, je ne suis pas arrivé à expliquer en détail quelques aspects ou systèmes de pensée qui se trouvent à la jonction de différentes expériences

¹²⁹¹ Vid. Gigante 1973, 110-117.

philosophiques, ni à mettre en exergue la nature spécifique de l'œuvre et, ni à impliquer que ceux-ci soient de moindre importance. En effet, des figures comme celle d'Antisthène peuvent constituer de véritables points d'inflexion et une continuité dans le développement de l'Histoire de la Philosophie qui exigent un travail plus soutenu basé sur une explication plus spécialisée, raison pour laquelle notre sujet d'étude actuel ouvre la voie à de futurs travaux de recherche postdoctorale.

APÉNDICE 1. Formas de afrontar un texto antiguo

i. Crítica filológica y estudio filosófico.

En opinión de Lynch, «entre la filología y la hermenéutica» existe una «profunda incompatibilidad». «La primera, por la naturaleza de su análisis, tiende a desmenuzar o a resaltar lo ya fragmentado, multiplicando las referencias, complicándolas aún más, a menudo sin resolverlas. La segunda, en cambio, tiende a combatir la fragmentación, al organizar las piezas según un centro imaginario que usa para constituir totalidades simuladas».¹²⁹² Esta descripción de la tarea filológica en oposición a la “hermenéutica” nos parece exagerada.

Al menos en el ámbito de la Historia de la Filosofía Antigua, la combinación de filología e interpretación filosófica es, además de posible, indispensable, pues no se entiende como una coincidencia discursiva de distintos métodos de análisis, sino como actividades complementarias. En este último sentido, y sólo en este, en efecto, «los dos tipos de lectura no pueden coincidir nunca»,¹²⁹³ si bien una completa a la otra y viceversa.

Entre la tarea del filólogo y la del investigador de la filosofía antiguas hay, sin duda, diferencias. El filólogo, en general, actúa por adición; reúne y clasifica; su baremo es el de un criterio de analogía entre los textos y su potestad, atendiendo a criterios de contraste, es la exclusión. El investigador de la filosofía antigua actúa o debe actuar después de que haya intervenido la filología y de la mano del filólogo; su labor consiste en la reconstrucción lógica del discurso y su objetivo es la comprensión de elementos diversos en una unidad integral y más o menos sistemática. Al filólogo le corresponde el saneamiento de la estructura vertical y de presentación y aporte de los textos, y al historiador de la filosofía, la exposición horizontal de su significado en el contexto general del pensamiento. Sin embargo, en historia de la filosofía antigua, la relación entre ambas disciplinas es, como decimos, de complementariedad. La investigación

¹²⁹² Lynch 1993, 87.

¹²⁹³ Idem.

filológica antecede en pureza a la interpretación filosófica en tanto que aporta una base de criba y criterios útiles para la comprensión de cada texto por separado, antes de su integración discursiva, de modo que proporciona al trabajo en historia de la filosofía un rigor científico del que, de no ser por aquélla, carecería. A su vez, el comentario filosófico de los textos puede también prestar ayuda a la investigación filológica. De hecho, en ocasiones puede incluso servir para la corrección de algunas conclusiones de la filología en relación a la forma original, la clasificación y la autenticidad de los textos, en tanto que realiza un análisis bajo un criterio diferente, el de la comprensión de los mismos en una unidad de sentido, una explicación de los contenidos y sus consecuentes significados *in extenso* que trasciende en cierta medida las dificultades derivadas de la apariencia de los textos, pues, frente a la diversidad de géneros, variantes y estilos literarios, es capaz de integrar términos aparentemente lejanos en una misma lógica discursiva.

El investigador de la filosofía está experimentado en tratar con afirmaciones y conceptos con el objetivo de establecer una mutua integración. Esto lo consigue proponiendo una estructura de interpretación con aspiraciones de totalidad, que surge a partir del entrelazado de elementos diversos, inicialmente unidades sin discriminar, en ocasiones de diferente calado informativo y que sólo en el conjunto adquieren su función y su valor de significado específico.

La tarea del reconstructor del pensamiento antiguo ha de favorecer la comprensión de cada una de las piezas en su referencia a un conjunto que, por lo demás, queda siempre abierto al proceso de interpretación, pues, a diferencia de lo que sucede al arqueólogo, el objeto de estudio de la historia de la filosofía no se encuentra nunca materialmente constituido en una unidad efectiva, bien delimitada y separada de otras, sino que se manifiesta más bien como una entidad que se nos insinúa desde el texto escrito por medio de una constante ósmosis entre ideas, referencias de distintos niveles temáticos y experiencias vitales de todo tipo.

Puesto que una reconstrucción histórica –objetiva– de cualquier forma de pensamiento pasado es, en sentido estricto, inalcanzable, ya que se incluye irremediabilmente entre los condicionantes propios de un análisis presente de la

cuestión, entonces, en vistas a su explicación en un esquema riguroso de interpretación, se hace necesaria la combinación de dos elementos: en primer lugar, una suficiente evidencia material de tipo textual, convenientemente contrastada en cuanto a su autenticidad histórica, que sirva de materia prima y piedra de toque para el análisis de la certeza de una determinada propuesta de interpretación; y, en segundo lugar, otro elemento intersticial, interpuesto, que se corresponde más bien con un proceso de reconstrucción racional, en el que se ingenia el trasvase de sentido de la información bruta recogida en el texto al contexto de posibilidad de una comprensión presente de sus contenidos.¹²⁹⁴ Esto, por supuesto, se lleva a cabo con la corrección necesaria siempre y cuando exista en todo momento un esfuerzo por no traicionar el acervo de conocimientos de tipo filológico e historiográfico del que se dispone y que envuelve el texto en cuestión, recogéndolo como su historia.

A la hora de abordar un trabajo como el que se propone a continuación, se hace por tanto indispensable atender en todo momento a las advertencias ofrecidas por filólogos y también historiadores de la Antigüedad acerca de la fiabilidad de cada uno de los textos que aparecen en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, de Diógenes Laercio. Sin embargo, no es labor del investigador del pensamiento antiguo averiguar la verdad histórica última acerca de una determinada fuente de pensamiento, si es que esto es posible de algún modo,¹²⁹⁵ sino que su labor consiste en establecer los nexos de unión para una comprensión suficientemente razonable de la “imagen” que emerge de la conjunción de materiales diversos en una obra, única, en este caso de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, tanto por su unidad en tanto que libro, como por su relevancia en el ámbito de la historia del pensamiento filosófico griego.

¹²⁹⁴ Este esquema de interpretación se inspira en la formulación establecida por Makin (1988) a partir de su recuperación de la distinción entre “reconstrucción histórica” y “reconstrucción racional” de los argumentos de los grandes filósofos del pasado que ofrece Rorty (1984, 49-56).

¹²⁹⁵ En relación con el caso de Diógenes Laercio, Mejer (1992, 3560) ha observado que «It has become increasingly clear that biography has its roots in the fifth century B. C. and thus in some cases may provide us with information which is reliable, but that it, on the other hand, is often impossible to separate factual truth from biographical fiction (*topoi*)».

Al filólogo, en la observación del dato concreto, en cuanto a su adscripción a la categoría a la que pertenece (en su labor de análisis en cierto modo micrológico), se le escapan a veces las relaciones que pueden establecer los conceptos en comunicación con otras distintas categorías y niveles de pensamiento. El estudioso de la filosofía proporciona, en cambio, el tejido intersticial necesario para que aparezca el filósofo y su pensamiento, en este caso concreto desde la materia reunida por Diógenes Laercio, y requiriendo del análisis filológico de los textos para poder discriminar aquello que es fidedigno de lo espurio, para la reconstrucción de la más auténtica entidad posible que subyace tras el objeto de estudio.

Por otra parte, el filólogo ofrece también un análisis del texto como si se tratara de una unidad natural, en un proceso de reconstrucción de su presentación original. El historiador de la filosofía, atendiendo a las advertencias del filólogo, se permite reintegrar sin embargo la diversidad de elementos destacados en la estructura filológica en una nueva unidad racional que aporte un *plus* de significado a la base material recogida en el texto, bajo un principio fundamental de coherencia, en la línea de una comprensión lo más fidedigna posible y limitada por el criterio filológico, aun cuando irremediabilmente realizada por parte de un lector moderno.

Así pues, en historia de la filosofía antigua, las conclusiones de la filología han de preceder y ser tenidas en cuenta desde el comienzo en la investigación filosófica, si bien la filosofía puede contribuir también a la revisión de las conclusiones de la filología, estableciéndose una relación de retroalimentación entre ambas disciplinas. Si de algún modo el trabajo del investigador de la filosofía es elaborar una reconstrucción –o, al menos, una interpretación o recreación precavida– de los contenidos en este caso de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, corresponde, pues, a la interpretación filosófica facilitar una explicación integral de sus contenidos que explote al máximo el límite de capacidad del texto establecido por los resultados de la disciplina filológica, a sabiendas, no obstante, de que el resultado final de la interpretación conjunta de sus apartados supondrá algo más que la mera suma de sus partes, pues no establecerá una clasificación y ordenación cerrada de los elementos, sino una conformidad abierta de

sentido en la que la integración se insinúe, a ser posible, en todas y cada una de sus unidades de significación.

ii. Otras distinciones

Historia de la filosofía e historiografía de la filosofía. La historiografía de la filosofía se entiende como subdisciplina propiamente histórica, no filosófica, y, en tanto que tal, se encuentra más próxima a la filología que a la comprensión filosófica. Su principio fundamental es el de la criba de la veracidad y la autenticidad de las informaciones recogidas en un texto. La historiografía de la filosofía considera las condiciones temporales y la certeza fáctica de las afirmaciones en el contraste con la datación y los datos de tipo social y cultural que se conocen de una época, principalmente a través otros textos. El historiógrafo mide el hecho concreto en un curso diacrónico. La historia de la filosofía, aun cuando se inscribe en el horizonte de una comprensión presente de los contenidos, parte igualmente de los textos de valor filosófico conservados del pasado; es por ello que el historiador de la filosofía puede recurrir a la historiografía con el objetivo de comprender mejor, en su contexto temporal, el sentido de un determinado discurso filosófico y afianzar, así, su discurso; pero el historiador de la filosofía, en definitiva, representa una forma pasada de pensamiento como si de un ente carente de duración se tratara, actualiza su expresión y aspira a mostrarlo tal y como fue en su tiempo, si bien haciendo sobresalir en él lo que tiene de atemporal en un contexto de comprensión presente.

Historia de la filosofía e historia del pensamiento. La historia de la filosofía versa sobre la manifestación concreta del intelecto filosófico tal y como se nos muestra en los escritos de ciertos autores y escuelas; es, por tanto, un estudio endógeno del pensamiento como obra o expresión de alguien. La historia del pensamiento estudia, en cambio, las manifestaciones intelectuales en tanto que líneas rectoras del espíritu de un momento histórico, y hace uso, por tanto, de categorías sociológicas y culturales como principios fundamentales de su investigación. Si bien la historia de la filosofía puede recurrir a

ellas de manera puntual, en tanto que puedan ayudar a la comprensión de una propuesta filosófica concreta, no es este tampoco su cometido.

Empleando un símil, es explicativo definir al historiador de la filosofía antigua como un artesano al estilo del costurero, con una evidente vocación, eso sí, de restaurador anticuario. Esta último matiz es el que une, no obstante, al historiador de la filosofía antigua con el filólogo clásico. El filólogo clásico es, ante todo, un científico, arqueólogo del arte y de otras formas de expresión escrita del espíritu humano a lo largo de su historia, y tiene encomendada la importante labor, en primer lugar, de velar por la identidad y la calidad de los instrumentos (los hilos, las agujas...) y el buen estado de los componentes que se disponen –así como organizarlos, prepararlos y lustrarlos adecuadamente– para tejer la trama de la historia de la filosofía antigua (los retales, los flecos...), de modo que el resultado sea un texto de elementos verdaderamente afines y no una amalgama informe de materiales desconjuntados. En segundo lugar, le corresponde también al filólogo clásico advertir al costurero-filósofo acerca de las particularidades materiales de los elementos e instrumentos que debe conjugar en el proceso de costura, para que sean usados no sólo adecuadamente, sino, de hecho, de la mejor manera posible, para asegurar también la calidad final del producto de costura y restauración filosófica. El historiador de la filosofía, por el contrario, es, ante todo, un técnico. El modo en que use su arte para coser finalmente la trama con los elementos aportados, confiando también en el criterio y las directrices que aporta inicialmente el filólogo, es, ante todo, responsabilidad suya, y depende, en efecto, de su maestría en el oficio de la textura.

Por supuesto, las relaciones entre ciencia y técnica no son tan sencillas, y, de hecho, en algunas ocasiones la aplicación de las conclusiones puramente científicas en el campo de la técnica descubren también nuevos criterios de corrección a los científicos por los que pueden reconsiderar sus postulados iniciales, en vistas, en último término, a reconocer en el producto final una factura, en este caso, bella, útil y correcta.

Sin embargo, no le corresponde propiamente al filólogo, sino al historiador de la filosofía reconocer y determinar el valor de una intertextura del pasado (por supuesto, siempre y cuando esta haya sido elaborada en el ámbito de la filosofía o dela misma

historia de la filosofía), pues su sentido no lo ofrece el examen de los elementos materiales que allí se encuentran de algún modo yuxtapuestos, sino la recreación del conjunto en el contexto amplio del arte y la historia del arte de la costura y la maestría de la intertextura filosófica que dicho conjunto evoca. Para poder juzgar esto, se necesita, pues, sensibilidad filosófica.¹²⁹⁶

iii. Cómo interpretar una obra de compilación

La composición de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* consiste principalmente en un agregado de informaciones aparecidas originariamente en otras obras de naturaleza heterogénea. El texto constituye una colección de distintos testimonios y opiniones, citas literales y anécdotas sobre los filósofos, y en ocasiones ofrece incluso la imagen de un conjunto de frases de tipo gnómico, como si de un corolario para el recuerdo del pensamiento de los filósofos, en clave práctica, se tratara. En este sentido, es sencillo reconocer en él un cierto carácter fragmentado. El hilo argumental por el que los distintos fragmentos adquieren una mínima coherencia unitaria es el de la exposición de una vida filosófica y el de una determinada cronología de sucesión de la filosofía griega a través de sus protagonistas. Sin embargo, su estructura de presentación de los fragmentos referidos a cada filósofo, sobre todo en lo correspondiente a la doxografía, escapa en gran medida a la idea de sistema, siendo su modo de exposición más próximo al de un principio analógico de concatenación de los motivos, reunidos bajo un criterio temático no estricto y no anunciado,¹²⁹⁷ antes bien que a un principio de

¹²⁹⁶ El panorama actual de los estudios clásicos demuestra, en cualquier caso (al menos en el ámbito español), que antes adquirirá el filólogo clásico cierta sensibilidad filosófica, que adquirirá conciencia filológica el historiador de la filosofía, ya que, comportándose muchas veces como un autopretendido “filósofo” al confundir su tarea de artesano con la de “artista”, no alcanza a actuar con el ingenio y la pericia necesarias ni como uno ni como otro.

¹²⁹⁷ En el Libro VI, por ejemplo, entre los párrafos 59 y 67, se acumulan gran cantidad de referencias en relación a la actitud de Diógenes el Cínico hacia las mujeres, los efebos, los

correlación lógica entre distintos contenidos de pensamiento. De este modo, largos períodos de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* se aproximan en apariencia a una mera yuxtaposición de fragmentos sin subordinación, como imágenes de los filósofos en torno a un anecdótico nexo de unión.

Esto no parece que deba ser considerado un demérito si atendemos a la posición expresada por Nietzsche –quien, por lo demás, inició su carrera en el ámbito de la filología clásica con el estudio de la obra de Diógenes Laercio¹²⁹⁸ en su revisión de la filosofía de la Grecia clásica:

«Narraré de forma muy sencilla la historia de aquellos filósofos: sólo quiero extraer de cada sistema ese punto que constituye un fragmento de *personalidad* y que como tal pertenece a esa parte irrefutable e indiscutible que la historia tiene el deber de preservar. (...) Mi tarea consiste en sacar a la luz aquello que estamos obligados a *amar y a venerar para siempre* y lo que más nos será robado mediante otro tipo de conocimiento posterior: el gran hombre.¹²⁹⁹

(...)

»Esta tentativa de narrar la historia de los filósofos más antiguos de Grecia se distingue de otros intentos análogos por su brevedad. Ésta se logra al recordar de cada filósofo sólo una pequeña parte de sus enseñanzas, es decir, mediante una cierta falta de exhaustividad. Pero las teorías que hemos seleccionado son aquéllas (sic.) en las que con más fuerza resuena la personalidad del hombre que las ideó; sin embargo, una relación completa de todas las posibles tesis que se atribuyen a cada filósofo, como acostumbra hacerse en los manuales, conduce, de todos modos, a una cosa segura: el oscurecimiento de lo personal. (...) Con tres anécdotas es posible configurar el retrato de un hombre...»¹³⁰⁰

afeminados y las heteras, con una densidad incomparable a la que podamos encontrar en ningún otro segmento en la vida de Diógenes (D.L. VI 20-81).

¹²⁹⁸ Cf. Gigante 1984; Barnes 1986. Vid. n. 27. Para Gigante, Nietzsche claramente «amava Diogene Laerzio», Gigante 1973, 116.

¹²⁹⁹ Nietzsche 1999, 30 (Prólogo [1874]).

¹³⁰⁰ Nietzsche 1999, 31 (Nuevo esbozo de prólogo [1879]).

En su estudio acerca de Nietzsche y su teoría del lenguaje, Lynch considera que

«lo más prudente es tratar los fragmentos que componen la prosa de Nietzsche tan sólo como indicaciones, señales que apuntan a ideas o conjuntos de ideas y no al revés, según la fórmula habitual de los comentarios sobre escritos fragmentarios, que recurren a una clave mayor externa a la escritura para desarrollar su trabajo. Debemos partir, pues, de las palabras de Nietzsche leyéndolas como indicaciones, tentativas siempre incompletas cuya radical incompletud las hace aún más elocuentes e indecibles»¹³⁰¹

Por supuesto, muchos son los elementos que separan la obra de Nietzsche de la de Diógenes Laercio. Para empezar, la distancia histórica y las intenciones que seguramente diferencian una y otra deben ser casi abismales, pero, además, en cuanto a su naturaleza fragmentada, parece difícil valorar del mismo modo una obra compuesta por fragmentos de un mismo autor y otra consistente en la agregación de extractos de orígenes diversos, aun en el caso de que radiquen sobre la referencia a un mismo personaje o, por momentos, a una imagen aproximada de un determinado filósofo. Pese todo, también en este caso es importante reconocer, en primer lugar, la importancia y también la autonomía que tiene cada fragmento en Diógenes Laercio, pues «el fragmento se abandona a la inmediatez y se deja orientar por la ocurrencia».¹³⁰² Tener esto en cuenta puede que sea incluso más importante en el caso de Diógenes Laercio, pues, al provenir de fuentes de naturaleza heterogénea y ser expuestos en su inmediatez, en yuxtaposición con otros, los fragmentos, en Diógenes Laercio, implican más que en ninguna otra obra tanto el valor que se extrae de su ocurrencia como el hecho de constituir, en buena parte de los casos, una caracterización definitoria del personaje en tanto que referido desde una determinada perspectiva. El elemento doxográfico, potenciado por la anécdota, enseña en la medida que muestra, o, porque enseña, sirve de instrumento para la educación del hombre.

¹³⁰¹ Lynch 1993, 73.

¹³⁰² Idem.

Prácticamente cualquier testimonio en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* tiene por sí mismo un contenido gnómico, una enseñanza implícita, y por sí solo da una imagen determinada del personaje que representa. En palabras de Hope, Diógenes Laercio «vio las opiniones de los filósofos como declaraciones de verdades aisladas antes que como partes integradas de formas de mirar el universo y la vida».¹³⁰³ En general, el fragmento, en su obra, no necesita completamente de otro, pues la mayoría de ellos constituyen una unidad de significado con un interés propio. Así pues, para la interpretación del texto, tampoco es conveniente recurrir de entrada «a una clave mayor externa a la escritura», sino intentar que sea en primer lugar el fragmento el que hable por sí mismo y que, en todo caso, complete su significado o lo aumente en clave interna, en la combinación y en el contraste con otros fragmentos próximos. El método de aproximación debe ser de tal manera que aspire a que, tras haber sido representado en un discurso, sea cada uno de los fragmentos el que insinúe o trasluzca el conjunto, manteniendo siempre su protagonismo, si es que se pretende ser respetuoso con la naturaleza del texto. El proceder debe ser de tal manera que cada elemento quede integrado en cada nuevo paso de la exposición, sin que en ningún caso quede mermado en su valor propio y su condición de autonomía. Por eso, también es conveniente que los propios fragmentos sean reproducidos aquí y allá y continúen destacando a lo largo del discurso de interpretación, siendo las palabras intermedias el tejido de unión que ofrece al conjunto el *plus* de significación mayor que el de la simple suma de las partes. En cualquier caso, en Diógenes Laercio tampoco se agotan los fragmentos en un todo, no quedan anulados al ser integrados y, en cierto modo, «no se articulan en sistema simplemente porque *ese todo no existe*»;¹³⁰⁴ el autor al que se

¹³⁰³ Hope 1930, 208.

¹³⁰⁴ Lynch 1993, 77-78. «La sensación de que el sentido que extrae de la lectura sitúa una parte y un todo pero no puede explicar la relación que une a dicha parte con el todo, es típica (...) Se siente una especial inorganicidad de tal modo que (...) cada parcela de sentido, remite al agrupamiento de las partes, pero no se resuelve en ese agrupamiento, no encuentra en el agrupamiento su sentido. En suma, hay un todo, pero éste se da conjuntamente con las partes, nunca con prelación a, o por resolución de las partes», Lynch 1993, 83.

refieren, incluso si es único, individual, continúa siendo un ente abierto al instante de la interpretación, de modo que es el fragmento el que sigue manteniendo en todo momento su unidad primordial de significado.¹³⁰⁵

Una consecuencia de todo esto para la interpretación de un texto compuesto por fragmentos, es que

«El comentarista tenderá a compensar las constantes frustraciones que le depara la lectura: visualizará ausencias, las registrará y las integrará como pueda en un conjunto, imaginando una coherencia temática o de motivo que más tarde expondrá como contenido de los textos analizados, pero jamás llegará a consolidar una serie temporal discreta como la de los grandes textos unitarios que demuestre cómo, cuándo y por qué una tesis deriva en otra tesis, un argumento da lugar a otro argumento y por qué de todo ello se sigue una consecuencia teórica necesaria. Incluso a pesar de que, como sucede en el caso de Nietzsche, el conjunto de los fragmentos le venga dado en forma de libro»¹³⁰⁶

Aún así, para asumir estos fragmentos en un esquema de comprensión, al estudioso de la filosofía, como indagador de temas universales e inagotables referidos en último término a la naturaleza del hombre, le corresponde llevar a cabo esta ardua tarea de composición que aspira a la consistencia y que en último término queda abierta,¹³⁰⁷ en

¹³⁰⁵ «Para que la idea de fragmento sea consistente es preciso que la lectura integre las fracciones o las piezas que constituyen la colección en forma de mónadas significantes, tengan o no un todo referido a ellas. Por ejemplo, podemos hablar de una escritura fragmentaria en Nietzsche (...) porque leemos su obra *como si* hubiera un enlace virtual en la serie discontinua que forman sus escritos, un enlace generado por el propio proceso de la lectura que, al mismo tiempo, niega y respeta el carácter singular y autónomo de cada pieza. Decimos que su escritura es fragmentaria porque, pese a la desvertebración, podemos estructurarla según un sentido global», Lynch 1993, 78-79.

¹³⁰⁶ Lynch 1993, 80.

¹³⁰⁷ Vid. Lynch 1993, 93-94.

el respeto más riguroso posible de la entidad de cada fragmento tal y como ha sido transmitido.

Evidentemente, «si la evidencia histórica es escasa y fragmentada, entonces predominará la reconstrucción racional».¹³⁰⁸ De hecho, en verdad no existe reconstrucción histórica sin reconstrucción racional, sin contemporización, y todo proceso de interpretación implica de algún modo la manifestación de quien interpreta desde su instancia y acomodación específica. Sin embargo, para la investigación, sobre todo tratándose de una reconstrucción en el ámbito de la historia de la filosofía antigua, a la que le asisten la filología y la historiografía, la naturaleza fragmentaria de un texto –o, en todo caso, compuesto como una exposición de fragmentos– no justifica en ningún caso el recurso del *ben trovato* más allá del límite que ofrece el material mismo de análisis, esto es, el límite más allá del cual se impone la firme sospecha de que, siguiendo la máxima de Skinner,¹³⁰⁹ se llega a decir algo que no podemos esperar que aceptara el autor como una correcta descripción de lo que dijo o quiso decir, atendiendo a los condicionantes que nos vienen dados por el estudio filológico e historiográfico de la cuestión. El texto, en definitiva, es ya de por sí una imagen considerablemente alejada de lo que debió ser el hecho y, en buena medida, es una fantasía literaria, de modo que conviene ajustar al máximo la investigación a una idea de conocimiento y rigor científico para que no corra el riesgo de ir acumulando, en realidad, fantasía sobre fantasía, porque al menos no es este el objetivo de una empresa de investigación científica.

¹³⁰⁸ Makin 1988, 123.

¹³⁰⁹ Makin 1988, 122. Vid. Skinner 1984.

APÉNDICE 2. Diógenes el Cínico

i. Orígenes

Diógenes el Cínico (404-323 a.C.) era natural de Sinope,¹³¹⁰ colonia griega que se situaba en la actual Turquía, disputada con el imperio persa y posteriormente bajo el dominio macedónico. Según relatan las fuentes, el padre de Diógenes, Hicesias, regentaba la banca de la ciudad y ambos se involucraron en un delito de falsificación de moneda que desencadenó la huida forzosa de Diógenes y, con ello, marcó también el inicio de su conversión a la filosofía. El hecho se cuenta de diversas maneras según las distintas fuentes; sin embargo, generalmente se relaciona con una consulta al oráculo de Delfos (o Delos), según la cual Diógenes habría consultado si debía tomar determinadas medidas monetarias como trabajador de la banca; habiendo obtenido una respuesta ambigua de parte de la Pitia, como es propio del estilo oracular, Diógenes supuso que podía reacuñar o adulterar la moneda en curso, acción por la que, finalmente, tuvo que partir al exilio, llevándose su padre la peor parte (algunos dirán que murió en la cárcel tras ser condenado por este percance).¹³¹¹

El error de Diógenes, derivado de su visita al oráculo, se explica de la siguiente forma: al conceder la pitonisa que podía alterar “la moneda” (νόμισμα) en curso, Diógenes entendió que se le permitía reacuñarla; sin embargo, la palabra *nomisma* encierra en griego antiguo una ambigüedad por la que hace referencia tanto al caso concreto de la moneda –en el supuesto de que es una convención de la ciudad– como a la convención misma, en el sentido más amplio de la palabra, cercano al de costumbre e incluso al de ley (νόμος), puesto que de origen consuetudinario.

Tras abandonar Sinope, Diógenes marchó a Atenas,¹³¹² y posteriormente estuvo también en Creta y Corinto.¹³¹³ Durante todo este tiempo, y constatado su error,

¹³¹⁰ D.L. VI 20.

¹³¹¹ D.L. VI 20-21.

¹³¹² D.L. VI 21.

¹³¹³ D.L. VI 74.

Diógenes se propuso invertir el resto de su vida en cumplir con el precepto dictado por el oráculo en su sentido correcto y, desde entonces, se dedicó en todo momento a denunciar y alterar con su conducta la pobre herencia de las costumbres de la *polis*.¹³¹⁴ Tiempo después, al ser preguntado e increpado por su originario percalce con la justicia, Diógenes revalorizará ese momento de su vida como un verdadero punto de inflexión por el que se le ofreció la oportunidad de encontrar su propio camino, tomar la determinación de dedicarse a la filosofía¹³¹⁵ y madurar como persona.¹³¹⁶

Con Diógenes como referencia, la “reacuñación de la moneda” o “la convención” (*παραχαρασσω τὸ νόμισμα*), se reconoce como un auténtico lema de la filosofía cínica, y parece haber sido base de inspiración para la “transmutación de los valores” de Nietzsche.¹³¹⁷

ii. Relación con Antístenes

Llegado a Atenas, se cuenta que Diógenes siguió a Antístenes,¹³¹⁸ quien había sido, a su vez, discípulo próximo de Sócrates.¹³¹⁹ Según lo relata Diógenes Laercio, Antístenes se resistió al principio a aceptar a Diógenes como discípulo, llegando a golpearle con un bastón para hacerle desistir en su interés, pero ante la insistencia y resistencia de Diógenes, Antístenes se vio obligado a admitirlo entre sus seguidores.¹³²⁰

Que Diógenes y Antístenes pudieran haber coincidido personalmente en Atenas es un hecho controvertido.¹³²¹ Sin embargo, la tradición ha venido a unir ambas figuras del pensamiento en una línea de sucesión que alcanza incluso hasta la fundación de la

¹³¹⁴ D.L. VI 64; 71.

¹³¹⁵ D.L. VI 49.

¹³¹⁶ D.L. VI 56.

¹³¹⁷ Vid. Casadesús 2007a.

¹³¹⁸ D.L. VI 21.

¹³¹⁹ Vid. D.L. II 47.

¹³²⁰ D.L. VI 21.

¹³²¹ Cf. Giannatoni 1993, 20-28; Navia 2001, 28-33; Gugliermi 2006.

filosofía estoica, en una singladura ya distinta.¹³²² Lo que parece claro, no obstante, es que las doctrinas de Antístenes –pese a ser mucho más moderado que Diógenes en su carácter– ilustran a la perfección y de hecho establecen las bases teóricas para el posterior desarrollo de la práctica filosófica del Can y de los cínicos.¹³²³ En efecto, se suele observar que muchas de las coincidencias en tiempo y espacio de filósofos, tal y como se relatan en la biografía griega y alejandrina, debe interpretarse en realidad como una forma de recrear la influencia efectiva y la correlación o afinidad que pudo o puede establecerse (desde un método sistemático de hacer Historia de la Filosofía) entre el pensamiento de una y otra figuras de la filosofía.¹³²⁴

Existe, pues, también desde antiguo, una disputa acerca de quién debe ser considerado el iniciador de la escuela cínica, si Antístenes o Diógenes, expresada tradicionalmente en los términos de quién dobló en primer lugar el característico “manto” (generalmente τριβων)¹³²⁵ que, empleado para distintos usos en búsqueda de la máxima simplicidad y modestia, forma parte del sencillo atuendo del filósofo cínico. En general, la crítica moderna ha venido a distinguir a Diógenes como el primer y más importante representante del cinismo y su forma de vida, reconociendo no obstante a Antístenes como un eminente precursor o antecedente de su pensamiento que enlaza, en definitiva, la práctica filosófica del cinismo con el propio Sócrates.¹³²⁶ En efecto, Antístenes fue, no sólo discípulo, sino también buen amigo de Sócrates, hasta el punto de que algunos investigadores apuestan por ver en él el reflejo más auténtico del pensamiento socrático, con prioridad incluso sobre Platón.¹³²⁷

¹³²² Vid. Apéndice IV.

¹³²³ Vid. § IV 7.

¹³²⁴ Vid. p. ej. Fairweather 1974, 263; Grau 2009, 39-41; 164-169; 232-233. Vid. § II 5.

¹³²⁵ Vid. D.L. VI 6; 13; 23.

¹³²⁶ Vid. § IV 7.

¹³²⁷ Vid. Guthrie 1988, vol. III, 295-296.

iii. Acerca de los contenidos de su filosofía

En cuanto a su producción escrita, hay testimonios que defienden que Diógenes escribió un número considerable de obras, de autoría controvertida ya desde antiguo,¹³²⁸ y de las que, no obstante, no se conserva ninguna, a excepción de referencias –la mayoría indirectas y poco fiables– a sus contenidos. Su biografía se mueve entre la leyenda y el dato historiográfico, constituyendo su ejemplo vital, en cualquier caso, un verdadero paradigma de la doctrina cínica. En general, su experiencia filosófica se narra en forma de anécdotas, recreando escenas de intensa hilaridad, y por medio de distintas afirmaciones y opiniones acerca de su peculiar modo de vida, de manera que constituye un hito para la historia de la Ética en general.

Por otra parte, hay que concederle también a Diógenes el Cínico al menos el reconocimiento de haber sido revitalizador o inspirador de un buen número de términos para el lenguaje culto y para el más común y vital de la filosofía y la concepción filosófica del mundo. Entre ellos se encuentran nociones como la de *ascesis*,¹³²⁹ *cosmopolitismo*,¹³³⁰ *parresia*¹³³¹ y, en oposición al significado peyorativo que fue cobrando la palabra algunos siglos después, el sentido genuino del ‘cinismo’ y la actitud cínica. También ha podido servir de inspiración al pensamiento de base de movimientos sociales modernos de rebeldía: el movimiento “hippy”, el “okupa”, y ha propiciado facturas iconográficas bien reconocibles en la tradición como la del sabio en el tonel¹³³² o la frase de “el movimiento se demuestra andando”.¹³³³

Por lo demás, la rivalidad entre la escuela cínica y Platón y los platónicos, en torno a la concepción de la filosofía, las formas de vida y los métodos propios de la investigación filosófica, es objeto de múltiples representaciones en la tradición, en

¹³²⁸ Vid. D.L. VI 80.

¹³²⁹ Vid. p. ej. D.L. VI 70-71.

¹³³⁰ Vid. D.L. VI 63. Vid. § III 4.6.

¹³³¹ D.L. VI 69.

¹³³² Cf. D.L. VI 23.

¹³³³ Cf. D.L. VI 39.

especial por medio de encuentros entre Platón y Diógenes, en los que ambos representantes de formas tan diferentes de entender y hacer filosofía critican sus respectivas doctrinas y prácticas vitales. Dado que Platón es, con merecido reconocimiento, el custodio del más importante testimonio que conservamos del pensamiento de Sócrates, se puede interpretar la escenificación de las confrontaciones de Platón con Diógenes como una forma de mostrar distintas maneras en competencia de entender y defender la herencia socrática como *leitmotiv* y orientación de la filosofía.¹³³⁴

Con todo, Diógenes el Cínico puede seguir pareciendo una extravagancia de la historia. Diógenes, evidentemente, debía ser consciente de la rareza de su caso al insistir en su propósito de contravenir la insensatez de la mayoría: «Entraba en el teatro en dirección contraria de los que salían. Cuando se le preguntó por qué, respondió: “Me dedico a hacer esto durante toda mi vida”»; y se cuenta que, en una ocasión, al ser preguntado Platón: «“¿Qué te parece Diógenes?”, respondió: “Un Sócrates *enloquecido*”». ¹³³⁵ La tradición biográfica también parece haberle deparado una crítica burlesca a su actitud extrema en las distintas formas de representación del momento de su muerte. En efecto, según una de las versiones, Diógenes habría muerto al no poder ingerir un pulpo crudo¹³³⁶ al intentar hacer gala de la fraternidad que le unía con sus “congéneres” los perros. De modo parecido, otra versión de su muerte nos indica que se debió al mordisco que sufrió por parte de un perro en el talón mientras se disputaban la comida,¹³³⁷ y no deja de ser irónico que fuera un perro el que atacara y dejara en evidencia la debilidad de su “talón de Aquiles”, que le costaría, en definitiva, la vida en el intento de asemejarse precisamente al perro. Es más, aún puede ser interpretada como una crítica ingeniosa y burlesca la tercera versión, y más inverosímil todavía, que se ofrece de la muerte de Diógenes, por la que habría decidido acabar él

¹³³⁴ Cf. § IV 7.

¹³³⁵ D.L. VI 54.

¹³³⁶ D.L. VI 76.

¹³³⁷ D.L. VI 77.

mismo con su vida, al considerarse ya viejo, aguantando la respiración.¹³³⁸ Con este último gesto de Diógenes se puede representar la extrema autarquía, fuerza de voluntad y libertad del filósofo (capaz de grandes proezas aún en sus últimos momentos de vida).¹³³⁹ Sin embargo, no deja de ser llamativa la contrariedad de que se atribuya el desistimiento de la vida a quien mostró en todo momento un carácter y una conciencia filosófica tan marcadamente vital y militante, hasta el punto de que, a aquel que le dijera que por qué no dejaba de insistir, siendo ya viejo como era, le hizo ver que tampoco un atleta de fondo rebajaría la intensidad de su ritmo en los últimos metros de llegada a la meta.¹³⁴⁰ En efecto, estas distintas representaciones no sólo de la muerte, sino también de la vida del filósofo, parecen enmarcarse en un ambiente de rivalidad entre escuelas opuestas, en el que se recrean y reinventan distintas anécdotas acerca de supuestos sucesos vitales del fundador o principal representante para encomiarlo o, por el contrario, para desacreditarlo o burlarse de él según sea el interés.¹³⁴¹

Aún así, lo que se revela con toda claridad en el momento en que se ahonda en su vida y sus principios de pensamiento, es que Diógenes el Cínico es un modelo indiscutible y admirable de integridad personal y coherencia de palabra y obra en la historia de la filosofía.

¹³³⁸ D.L. VI 77.

¹³³⁹ Cf. Grau 2009, 451; 452.

¹³⁴⁰ D.L. VI 34.

¹³⁴¹ Cf. Grau 2009, 335; 433; 474.

APÉNDICE 3. Un silogismo sobre la urbanidad

Existe un razonamiento atribuido por el testimonio de Diógenes Laercio a Diógenes el Cínico que no es fácil ubicar en el contexto de discusión de la relación que establece la conducta cínica con la ley ciudadana. Según este testimonio: «Sobre la ley decía (s.c. Diógenes el Cínico) que no es posible el gobierno de una ciudad sin ella».¹³⁴²

Es posible argumentar que con esta última afirmación puede salvarse la función de la ley en el pensamiento cínico (para la constitución de un gobierno de la ciudad) siempre y cuando se considere que ésta sea una ley política ejemplar e hipotética que se encontrara en correspondencia con los preceptos de virtud natural.¹³⁴³ Esto, en efecto, podría constituir un centro de reflexión construido sobre el concepto antisténico de una «ley de la virtud» en el texto de la *República* que se le atribuye a Diógenes el Cínico.¹³⁴⁴ También podría pensarse que Diógenes es irónico en estas afirmaciones. Sin embargo, cualquiera de las propuestas que se aducieran para salvaguardar la autenticidad de este testimonio serían meramente conjeturales, sobre todo porque difícilmente se explican por medio del silogismo por el que, siempre según el testimonio de Diógenes Laercio, se dice que Diógenes el Cínico desarrolla esta polémica afirmación de que sin la ley «no es posible el gobierno de una ciudad»: «decía, en efecto, que sin ciudad no habría ningún provecho de la urbanidad; la ciudad es urbanidad; sin ciudad no tiene ningún provecho la ley; luego la ley es urbanidad».¹³⁴⁵

El contenido de este silogismo ha extrañado a la inmensa mayoría de especialistas en su atribución a Diógenes el Cínico, pues no sólo es difícil de interpretar, sino que

¹³⁴² D.L. VI 72.

¹³⁴³ Al hilo de esto, hay que decir que sólo cuatro líneas después en el texto de Diógenes Laercio se comunica también la opinión de Diógenes el Cínico de que «el único gobierno recto es el del cosmos», μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ, D.L. VI 72.

¹³⁴⁴ Vid. Goulet-Cazé 2008, 408.

¹³⁴⁵ περὶ τε τοῦ νόμου ὅτι χωρὶς αὐτοῦ οὐχ οἷόν τε πολιτεύεσθαι οὐ γὰρ φησιν ἄνευ πόλεως ὄφελός τι εἶναι ἀστείου· ἀστεῖον δὲ ἡ πόλις· νόμου δὲ ἄνευ πόλεως οὐδὲν ὄφελος· ἀστεῖον ἄρα ὁ νόμος, D.L. VI 72.

también parece difícil de concordar una actitud favorable a la ley y a la urbanidad como la que se insinúa¹³⁴⁶ con el resto del pensamiento cínico. De hecho, es opinión común de los especialistas que se trata en realidad de un testimonio claramente estoico¹³⁴⁷ que pudo ser atribuido a Diógenes el Cínico por distintos motivos, entre ellos: por una confusión con el estoico Diógenes de Babilonia o quizás incluso por el empeño deliberado de entroncar la filosofía estoica con el pensamiento cínico.¹³⁴⁸

La confusión que afecta a este testimonio nos hace, en cualquier caso, desestimarlos para el desarrollo de nuestra explicación de la filosofía cínica. También es cierto que las dudas vertidas sobre éste podrían hacer dudar de algunos otros pasajes atribuidos a Diógenes el Cínico, pero en ningún caso existe una unanimidad como la que aquí encontramos por parte de la comunidad científica ni, por lo demás, hemos encontrado tampoco buenas razones para desestimar otros testimonios como auténticos o versosímiles en el contexto de la filosofía cínica. En general, pues, para el resto de testimonios incluidos en el libro VI de Diógenes Laercio, podemos hacer nuestras las palabras de Goulet-Cazé (2008, 421): «También es justo concluir que la idea, a falta de la formulación exacta, se corresponde bien con el filósofo».

¹³⁴⁶ En el argumento se utiliza el sustantivo *polis*, “ciudad”, y el adjetivo *asteion*, derivado de *astu*, también “ciudad”. Tiene el sentido primero de “propio de la ciudad” y a partir de ahí valores positivos relacionados con la urbanidad y la civilización como “educación” o “elegancia”. frente a la opción de otros traductores como Goulet-Cazé (1999, 738), que traducen “moralement belle”, se ha mantenido aquí una traducción más literal y próxima a la vida de la *polis* como “urbanidad” y “urbana” que conserva en castellano los dos sentidos, la capacidad de vivir en la ciudad y la buena educación.

¹³⁴⁷ Vid. Fritz 1926; Höistad 1948, 138-142; Gigante 1961, 454-455; Donzelli 1970; Anastasi 1972, 367-370; Schofield 1991, 132-134; Goulet-Cazé 1982; 2008, 408-410.

¹³⁴⁸ Goulet-Cazé 1982; 2008, 408-410.

APÉNDICE 4. Los primeros filósofos cínicos frente a las creencias religiosas y un proverbio pitagórico

En las últimas décadas ha sido bien reseñada la acogida que ha tenido la filosofía cínica entre los principales representantes del cristianismo desde sus inicios. Comenzando por los padres de la Iglesia y siguiendo por el humanismo cristiano, en los últimos tiempos se ha llamado la atención sobre cómo los primeros representantes de la escuela cínica han sido valorados en ocasiones por la evocación que sugieren de un ideal de ascetismo, pero también demonizados, la mayoría de las veces, desde distintos ámbitos cercanos a la fe cristiana.¹³⁴⁹ Sin embargo, es llamativo que, por el contrario, no se encuentre apenas ningún trabajo que analice cuál es la relación que establecieron los filósofos cínicos, caracterizados por contravenir en sus modos de vida la moralidad al uso, con la conciencia religiosa y sus expresiones populares. En concreto, sobre este asunto contamos, que sepamos, tan sólo con un artículo de la experta en la filosofía cínica M.-O. Goulet-Cazé.¹³⁵⁰ Pese a que su trabajo ofrece una panorámica amplia acerca de cuál fue la actitud de los primeros cínicos frente al fenómeno religioso, no alcanza, sin embargo, a comentar en detalle algunos testimonios que nos parecen significativos también por la estrecha cercanía que guardan con ciertas prácticas o convicciones que podemos reconocer como órficas e incluso con algún aspecto de la ética pitagórica.

En general podemos decir que las creencias o la mística religiosa de cualquier tipo son consideradas por los cínicos, en consonancia con el carácter propio de su filosofía, como convenciones innecesarias de la vida en la polis,¹³⁵¹ falsa conciencia y prácticas incapacitantes que lastran la responsable constitución de la persona. Tanto es así que, según Diógenes Laercio, Diógenes el Cínico «decía que cuando en la vida veía pilotos, médicos y filósofos, pensaba que el hombre es el más inteligente de los seres vivos; pero cuando, por el contrario, veía intérpretes de sueños, adivinos y a los que se les

¹³⁴⁹ Vid. Matton 2000 (1996); Dorival 1993.

¹³⁵⁰ Branham y Goulet-Cazé 2000 (1996).

¹³⁵¹ Cf. Goulet-Cazé 2000a (1996), 85.

aproximan, a los engreídos por la fama y la riqueza, pensaba que nada hay más vano que el hombre»,¹³⁵² indicándose acto seguido que continuamente decía que «para la vida hay que estar provisto de razón o de una sogá».¹³⁵³

Este último precepto de Diógenes nos puede dar una idea de cuál será la actitud del filósofo cínico hacia ciertas expresiones, prácticas y creencias que consideraban irracionales, al desearles a quienes las profesan –es más, al requerirles incluso– la muerte en caso de no cejar en su costumbre. De Antístenes también se cuenta que «iniciándose una vez en los misterios órficos, al decir el sacerdote que los iniciados en ellos participan de muchos bienes en el Hades, le preguntó: “¿Y entonces tú por qué no te mueres?”». ¹³⁵⁴ Este cáustico e irónico deseo de muerte para quien se preocupa por los misterios y el Más Allá se explica porque la primera prerrogativa del pensamiento cínico en contra del misticismo y la superstición es la de un intenso y sincero vitalismo por el que se reivindica el valor y el placer esforzado de esta vida junto con el rechazo taxativo de cualquier realidad de ultratumba, la cual sólo pueden considerarla una pamplina más que inútil e ilógica.

En contra de lo ilógico y contradictorio de ciertos actos religiosos, a Diógenes le irritaba «que se hicieran sacrificios a los dioses por la salud, pero que, en el mismo sacrificio, se celebraran banquetes contra la salud». ¹³⁵⁵ Junto con ello, Diógenes también denunciaba lo injustificado de algunas creencias claramente órficas. Así, «a los atenienses que le pedían que se iniciase, diciéndole que en el Hades los iniciados ocupan un lugar privilegiado, respondió: “Es ridículo si Agesilao y Epaminondas van a pasar el tiempo en el fango,¹³⁵⁶ mientras algunos hombres vulgares, por haberse iniciado, estarán en las Islas de los Bienaventurados”». ¹³⁵⁷

¹³⁵² D.L. VI 24.

¹³⁵³ D.L. VI 24. Cf. 65; 86.

¹³⁵⁴ D.L. VI 4.

¹³⁵⁵ D.L. VI 28.

¹³⁵⁶ Uno de los castigos previstos por la doctrina órfica en el Hades, Pl. *Phd.* 69c; *Grg.* 493a-c; *R.* 363c.

¹³⁵⁷ D.L. VI 39.

Advirtiendo la dejadez y el olvido de la propia responsabilidad que generan este tipo de convicciones: «Al ver que uno hacía aspersiones purificadoras, le dijo (s.c. Diógenes): “Desgraciado, ¿no sabes que así como haciendo aspersiones purificadoras no evitarás los errores gramaticales, tampoco evitarás los errores en la vida?”»¹³⁵⁸ Se trata, en definitiva, de una dejadez que debilita el carácter¹³⁵⁹ y que correlaciona con una auténtica y reprobable dejación moral, pues conduce a sus practicantes a una pasiva y egoísta conciencia.¹³⁶⁰

En estos testimonios se observa además una clara voluntad de Diógenes y los cínicos de remarcar en qué actitudes carecen los hombres de coherencia. Por este interés de vigilar e interpelar a sus congéneres gustan habitualmente los cínicos de autodenominarse «espías» (κατάσκοποι)¹³⁶¹ y actúan como denunciadores de la pobreza moral de los demás.¹³⁶² En ocasiones, el mejor recurso que encuentran para revelar el sinsentido de las falsas convicciones de los ciudadanos es simular que les dan la razón hasta sus últimas consecuencias, para evidenciar con ello lo ridículo de sus postulados. Algunos pasajes no dejan espacio a la mejora de su retorcida, cruel y tremendamente divertida ironía: así se dice que en cierta ocasión Diógenes «le ofrendó a Asclepio un esbirro que, lanzándose sobre los que estaban postrados, los molía a palos».¹³⁶³ En efecto, al ser Asclepio dios de la medicina y la curación, qué mejor e irónica ofrenda por la que honrar tanto al dios como a sus devotos seguidores en actitud de veneración que enviarles a un matón que, golpeándolos, los hiciera todavía más dependientes de la intervención divina en su facultad curativa. En verdad, la dependencia e incluso la conciencia de esclavo¹³⁶⁴ es otra de las principales consecuencias que denuncian los

¹³⁵⁸ D.L. VI 42.

¹³⁵⁹ Vid. VI 43; 48.

¹³⁶⁰ Diógenes «reprochaba a los hombres por sus plegarias afirmando que piden las cosas que consideran buenas para ellos y no las cosas que lo son de verdad», D.L. VI 42. Cf. VI 63.

¹³⁶¹ Vid. D.L. VI 4; Plu. 70c; 606b-c. Cf. D.L. VI 17; 18; 102; Arr. *Epict.* I 24, 6-9.

¹³⁶² Vid. D.L. VI 86.

¹³⁶³ D.L. VI 38.

¹³⁶⁴ Cf. D.L. VI 30; 36; 55; 74; 75.

cínicos de este tipo de prácticas y creencias, entendiendo que con ello se evade la responsabilidad natural de cada uno con el libre desarrollo de su propia persona.

Respecto a los dioses, y en cuanto a si existen o no, incluso desde antiguo encontramos gran divergencia de interpretaciones: hay quienes defienden que se debe considerar a los cínicos monoteístas;¹³⁶⁵ otros, más o menos cercanos a esta opinión, puntualizan en cambio que deben ser declarados panteístas;¹³⁶⁶ aún otros, que agnósticos;¹³⁶⁷ y otros todavía, que ateos;¹³⁶⁸ habiendo también quienes se esfuerzan en justificar que, fuera como fuera, constituyeron un ejemplo de piedad.¹³⁶⁹ Lo cierto es que, al ser muchas veces irónicos, es difícil saber qué pensaban exactamente acerca de esta cuestión. Sin embargo, que puedan darse tantas versiones distintas y discrepantes acerca de este punto,¹³⁷⁰ en nuestra opinión revela que probablemente la existencia o no de los dioses no era un tema que les preocupara en absoluto a los cínicos, aun cuando pudieran hacer uso de la invocación a la divinidad y la creencia popular para sus propias intenciones. De este modo pensamos que hay que entender un famoso aunque poco comentado pasaje en el que nos atrevemos a detectar, junto con la utilización de la creencia y la invocación de los dioses, también una rechifla hacia un postulado ético originario de la secta pitagórica. Se trata del conocido y sencillo silogismo de Diógenes por el que supuestamente se demuestra que todo pertenece a los sabios. En él se toman como premisas tres postulados: una creencia sobre la naturaleza de los dioses: «todas las cosas son de los dioses»; una opinión muy común entre los círculos filosóficos: «los sabios son amigos de los dioses»; un postulado clásico de la ética pitagórica: «los bienes de los amigos son comunes»; y, como conclusión: «Luego todas las cosas son de los

¹³⁶⁵ Phld. *Piet.* 7, 3-8; Cic. *ND* I 13, 32; Lact. *Inst.* I 5, 18; Clem. *Alex. Prot.* VI 71, 2.

¹³⁶⁶ Gomperz 2000, 173-174.

¹³⁶⁷ Tert. *Adu. Marc.* II 2.

¹³⁶⁸ D.L. VI 42; Arr. *Epict.* III 22, 90.1.

¹³⁶⁹ Iul. *Or.* VII 8, 212a-c; 25, 238a-239c. Cf. D.L. VI 51.

¹³⁷⁰ Vid. Goulet-Cazé 2000a (1996), 69.

sabios». ¹³⁷¹ Ni que decir tiene que en este silogismo los sabios sólo pueden ser los mismos cínicos, que, aprovechando convicciones religiosas generalizadas y argumentos del pensamiento filosófico de la época, concluyen paradójicamente en justificar su propia y característica afición por usar de aquello que necesitan sin considerar si les es propio o ajeno por ley, ¹³⁷² pues, en definitiva, se consideran en un orden superior, semejantes a los dioses. ¹³⁷³

Otro interés de destacar este silogismo es que nadie antes que sepamos había indicado que en él, a la cuestión religiosa acerca de los dioses, se le suma la instrumentalización de un principio originario de Pitágoras o el pitagorismo, es decir, que la afirmación de que «los bienes de los amigos son comunes» se corresponde probablemente con la creencia pitagórica, ¹³⁷⁴ aun cuando parece que también tuvo una amplia acogida como proverbio filosófico. ¹³⁷⁵

Por lo demás, lo cierto es que los cínicos no dudan en presentarse a ellos mismos, en tanto que ejemplos de autarquía y libertad, y al contrario de quienes se muestran dependientes del temor al designio de los dioses, como semejantes a la divinidad, libres y únicos rectores de su propia vida y destino. ¹³⁷⁶ Así pues, los cínicos no son sólo inspectores y denunciadores de la flaqueza moral de la mayoría, incluidos otros filósofos, sino que en sus propias formas de vida ofrecen un modelo alternativo de existencia digna y feliz, sin necesidad de recurrir a las supercherías que a su juicio sólo ocultan miedo, debilidad autoinducida e ignorancia.

¹³⁷¹ D.L. VI 37; VI 72. Esto parece desarrollar una idea de Antístenes: «que el sabio es autosuficiente, pues todos los bienes de los otros son suyos», D.L. VI 11.

¹³⁷² Cf. D.L. VI 46; 49; 56; 59; 67; Goulet-Cazé 1990, 2747-2749.

¹³⁷³ D.L. VI 51; 105.

¹³⁷⁴ Vid. D.L. VIII 10; Gell. I 9, 12; Iambl. *VP* 32; Porph. *VP* 20. Delatte (1922, 168) llega a afirmar que esta máxima debió ser un fundamento de las sociedades pitagóricas.

¹³⁷⁵ Vid. Pl. *Ly.* 207c; *Phdr.* 279c; *Criti.* 112e; *R.* 424a; 449c; *Lg.* 739c; *X. Mem.* II 6, 23; Arist. *EN* 1159b30; D.L. IV 53; Plu. 1102e-f.

¹³⁷⁶ D.L. VI 51; VI 105. Cf. D.L. VI 44.

En tanto que espías y denunciadores de las malas costumbres de los ciudadanos, hay un ejemplo que culmina el arte del retruécano del que hacían gala: se trata del cínico Menedemo (otros creerán que era Menipo)¹³⁷⁷ vestido en la forma en que se nos describe en Diógenes Laercio, pretendiendo parodiar la superstición de los crédulos creyentes al retratarse él mismo como un agente divino venido del temido más allá para intervenir contra las injusticias de los ciudadanos. Con este caso, de nuevo optan los cínicos por conceder la doctrina o la creencia de otros en un burlesco y teatral juego sofístico para confirmación de sus propios principios.¹³⁷⁸ Dice así:

«disfrazado de Erinis, daba vueltas diciendo que había venido del Hades como espía de las faltas cometidas para, de nuevo, comunicarlas a los *daimones* de allí. Ésta era su indumentaria: túnica gris hasta los pies, con un cinturón de color púrpura, un gorro de Arcadia en la cabeza que tenía bordados los doce signos del Zodíaco, coturnos de tragedia, una barba desmesurada y un bastón de madera de fresno en la mano.»¹³⁷⁹

Como sabemos, en la conciencia popular griega, las Erinis tienen el cometido de controlar que se cumple con el orden natural de las cosas y castigar crímenes funestos durante la vida de sus autores, siendo en todo momento implacables en su acción.¹³⁸⁰ En cuanto al pasaje, no sabemos hasta qué punto el que se describe podía ser un disfraz al uso para representar a las Erinis, pero entendemos que no y que debía tratarse más bien de una parodia estrambótica ideada por la mente de Menedemo (o Menipo).

Yendo al detalle de alguno de los motivos, indicaremos tan sólo que, aun cuando tampoco sabemos exactamente por qué Menedemo decidió vestir un gorro denominado «de Arcadia» (Αρκαδικός), no parece baladí que precisamente en Arcadia hubiera un santuario consagrado a las Erinis.¹³⁸¹ Allí se les practicaban ritos con

¹³⁷⁷ Vid. *Sud.* s.u. Φαίος.

¹³⁷⁸ Estilo de argumentación que Grau (2009 157-161) ha analizado como un tópico en la Biografía griega.

¹³⁷⁹ D.L. VI 102.

¹³⁸⁰ Cf. *Il.* IX 571; XIX 87; A. *Eum.* passim; E. *Or.* passim.

¹³⁸¹ Al menos así lo establece Pausanias (VIII 34, 1).

sacrificios animales y libaciones para aplacar su furia. Y que el sombrero de Menedemo estuviera coronado con los doce signos del Zodíaco debía acabar de representar, junto con el resto de su atuendo (túnica gris, cinturón púrpura, coturnos de tragedia, barba desmesurada y bastón de fresno), el desafortunado y pomposo exceso de la superstición en la base del culto religioso, los misterios y la astrología.

Por lo demás, con esta burla se refuerza la idea de que únicamente los filósofos cínicos son verdaderamente dignos de juzgar el modo de vida de los hombres (a la manera en que lo harían las Erinis), y se da a entender que ellos son los auténticos *daimones* mentores de los hombres.¹³⁸² La razón de este privilegio o comienda es que, con su ejemplo, siempre de este mundo, natural y aferrado a la vida, muestran que son también los más dignos de ser considerados semejantes a lo que se ofrece como una definición de la divinidad, en tanto que autónoma e intachable, y, en definitiva, al igual que las Erinis, acaban convirtiéndose los cínicos en auténticas “furias” y flagelos capaces de hacer enloquecer a los ciudadanos que reinciden en sus faltas y debilidades.¹³⁸³

¹³⁸² Las Erinis se asociarían popularmente con los *daimones* y también de Diógenes se dice que, estando al cuidado de la casa de Jeníades, éste reconoció: «Un buen *daimon* ha entrado en mi casa», D.L. VI 74.

¹³⁸³ Las Erinis pueden recibir el nombre de *Μαρίαί*; vid. Thgn. 1, 1231; A. Fr. 179; Paus. VIII 34, 1; Ou. Met. 4, 481; Q.S. 5, 450; y en la mitología latina serán asimiladas a las Furias infernales; vid. Cic. ND III 18, 46; D. H. II 75.

APÉNDICE 5. Qué une a cínicos y estoicos. En torno a un tópico historiográfico

En Diógenes Laercio, la escuela cínica y la estoica se encuentran directamente conectadas en una relación de sucesión (*diadoche*). Por un lado, Diógenes Laercio reconoce en Antístenes un antecedente claro, si no fundador, de la escuela cínica, al tiempo que precursor de la posterior filosofía estoica.¹³⁸⁴ El enlace entre la filosofía cínica y la escuela estoica se concreta históricamente en la relación de pupilaje que, al parecer, estableció el mismo Zenón de Citio, fundador del estoicismo, con Crates el cínico. Se dice, en efecto, que habiendo estado navegando desde Fenicia al Pireo comerciando con púrpura, al llegar a Atenas, Zenón se asentó con un librero. «Y como le leyera por segunda vez los *Recuerdos* de Jenofonte, con interés le preguntó dónde solía conversar ese tipo de gente. Como diera la casualidad de que pasaba por allí Crates, el librero, señalando hacia él le dijo: “acompaña a ese”. Y desde entonces escuchó a Crates».¹³⁸⁵

Así pues, durante un tiempo parece que Zenón siguió a Crates y, por tanto, se inició, o intentó iniciarse en filosofía por la senda del cinismo. Sin embargo, pronto se iban a manifestar las dificultades de Zenón para continuar con el modo de vida cínico. En efecto, según Diógenes Laercio, su condición personal no era adecuada para la vía cínica, pues, en primer lugar, no era inmune a la vergüenza,¹³⁸⁶ sino que estaba marcado por la seriedad y el recato de su temperamento,¹³⁸⁷ tenía un sentido estricto del deber¹³⁸⁸, se mantenía arraigado a su ciudad de origen, Citio,¹³⁸⁹ le daba no poca

¹³⁸⁴ Vid. D.L. VI 14; 15; 19; 104. Cf. D.L. I 14-15; Euseb. *PE* XV 13, 6-8; Ps.-Galen. *Hist.Phil.* 3; Iul. *Or.* VI 10; Cic. *de Orat.* III 16.

¹³⁸⁵ D.L. VII 3.

¹³⁸⁶ Vid. Apul. *Flor.* 14.

¹³⁸⁷ Vid. D.L. VII 3.

¹³⁸⁸ Vid. D.L. VII 25.

¹³⁸⁹ D.L. VII 12. Cf. Gabaude 1997.

importancia a la opinión de los demás sobre su conducta,¹³⁹⁰ y tenía trato con algunos gobernantes.¹³⁹¹

Junto con los rasgos de Zenón¹³⁹² incompatibles por principio con la filosofía cínica, se reconocerá también en la postura filosófica estoico desde sus inicios una inclinación a profundizar en la investigación teórica de la Física, la Lógica o la Teología, y, por tanto, a consumir el objeto de los «estudios generales» que tan ardientemente rechazaban los cínicos por considerarlos inútiles.¹³⁹³ Así pues, se acaba de deslindar fácilmente el carácter distintivo del estoicismo respecto del que es propio del cinismo.

Sin embargo, no deja de ser llamativo que, junto con el reconocimiento de la gran divergencia del talante filosófico de cínicos y estoicos, se siga aceptando en Historia de la Filosofía el tópico historiográfico por el que los estoicos serían herederos directos del pensamiento cínico.¹³⁹⁴ No se puede afirmar, no obstante, que este supuesto haya sido asumido de forma acrítica por los estudiosos modernos, dado que, en efecto, supone un problema y al menos causa extrañeza.

Rist, en su *Stoic Philosophy* (1969, 54-80), dedica un capítulo entero a tratar la relación histórica entre cinismo y estoicismo, y en su esfuerzo de comprensión abre un campo de discusión para la investigación posterior. Según Rist, en los inicios del estoicismo existe un proceso de desvinculación de los principios cínicos que comienza ya desde Zenón,¹³⁹⁵ que alcanza un punto de no retorno con Crisipo¹³⁹⁶ y que en el período imperial se traduce ya en una auténtica incompatibilidad de base.¹³⁹⁷ Aún así, Rist defiende que en general los iniciadores de la escuela estoica tematizaron y moderaron algunos de los principios del cinismo, analizándolos en sus luces y en sus sombras,

¹³⁹⁰ Vid. D.L. VII 13.

¹³⁹¹ Vid. D.L. VII 13-14.

¹³⁹² Vid. Elorduy 1972, 34. Cf. Mejer 1978, 3; 1992, 3561.

¹³⁹³ Vid. D.L. VI 73; 103-104.

¹³⁹⁴ Cf. Cic. Off. I 128; Iuu. 13, 122.

¹³⁹⁵ Rist 1969, 69-70; 72. Cf. Porter 2000, 244.

¹³⁹⁶ Rist 1969, 79-80.

¹³⁹⁷ Rist 1969, 80. Cf. Ioppolo 1997.

para su propio proceso de construcción teórica,¹³⁹⁸ y de este modo van orillando cada vez más el origen cínico. Como ejemplos explicativos de esta relación, Rist hace ver que los estoicos pretenden resolver las dudas sembradas por los cínicos sobre el contenido positivo de la virtud (1969, 59) y de la naturaleza (1969, 62-63), ya que los filósofos cínicos, aun cuando sea evidente que relacionaban ambos términos y promulgaran como objetivo filosófico –coincidente con los estoicos– el «vivir según la naturaleza», no eran ni mucho menos dados, sino más bien contrarios, a definir sus presupuestos conceptuales.

En busca de contenidos teóricos concretos, constatados por la tradición historiográfica, que unan al cinismo y al estoicismo, buena parte de la investigación moderna ha considerado apropiado dejar de lado, aunque sólo sea analíticamente, a Crates, el supuesto maestro de Zenón, para enfatizar una posible influencia de los escritos de Diógenes el Cínico sobre el fundador de la escuela estoica.¹³⁹⁹ Este empeño de la investigación parte de nuevo de los testimonios aportados por Diógenes Laercio, quien nos transmite que tanto Diógenes el Cínico como Zenón de Citio pudieron escribir sendas *Politeiai* que, al parecer, compartirían la defensa de no pocos postulados para la vida en común con un aire, en principio, claramente cínico. Tanto es así que, al parecer, desde antiguo se decía, quizás con sorna, que la *Politeia* atribuida a Zenón fue escrita «en la cola del perro» (ἐπι τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς).¹⁴⁰⁰

Al tratamiento expreso de los paralelos entre ambas *Politeiai* se han dedicado una lista de estudiosos como Baldry (1959, 14-15), Rist (1969, 59-68), Dorandi (1993; 1997), Goulet-Cazé (2003), Sellars (2007), y muy recientemente Bees (2011) y Husson (2011, 42-45; 105ss.). El análisis de estas coincidencias ha de hacerse, en cualquier caso, sobre una limitada base de referencias indirectas. Sin embargo, parece que podemos encontrar en ambas *Politeiai* la defensa de un estado ideal en el que, por ejemplo, se suprimiera la moneda, se proclamara el cosmopolitismo, tanto las mujeres como los hijos fueran

¹³⁹⁸ Vid. por ejemplo 1969, 54.

¹³⁹⁹ Cf. Alesse 2000, 36 ss.

¹⁴⁰⁰ D.L. VII 4.

comunes, y se aprobara de algún modo el incesto y la masturbación, entre otros puntos de unión.¹⁴⁰¹

Pese al trabajo realizado desde hace décadas para estudiar la posible conexión entre el pensamiento político de Diógenes el Cínico y Zenón de Citio, no nos parece un método definitivo para explicar la conexión entre las escuelas cínica y estoica. Dejando a un lado las divergentes conclusiones que alcanzan los investigadores en su consideración de este objeto de estudio,¹⁴⁰² en primer lugar no parece que ninguno de los estoicos, ni, por descontado, el mismo Zenón, practicaran en modo alguno el tipo de vida, al estilo cínico, que en sus líneas propugnaría, y tampoco parece que sus afirmaciones tengan ninguna cabida en el desarrollo posterior del discurso filosófico del estoicismo. En efecto, también la autenticidad de la *Politeia* zenoniana fue puesta en tela de juicio por algunos estoicos posteriores, cuando no fue repudiada, en el interés de preservar la ortodoxia de la escuela.¹⁴⁰³

Algunos investigadores apuntan la posibilidad de que la *Politeia* fuera una obra primitiva de Zenón escrita, efectivamente, «en la cola del perro»,¹⁴⁰⁴ y, por tanto, de un período pre-estoico.¹⁴⁰⁵ Pero cualquiera de estas razones, o todas ellas, nos sirven para dudar razonablemente de que los supuestos contenidos de la *Politeia* zenoniana,

¹⁴⁰¹ Vid. Rist 1969, 62-68 y, sobre todo, Goulet-Cazé 2003, 47-60.

¹⁴⁰² Para empezar hay que tener en cuenta que la autenticidad de todas las obras atribuidas a Diógenes el Cínico, unas más y otras menos, se encuentra desde antiguo bajo sospecha, vid. D.L. VII 80. Cf. Fritz 1926, 55-57; Dudley 1937, 25ss.; Husson 2011, 32.

¹⁴⁰³ Vid. Phld. *Stoic.Hist.* IV; Rist 1969, 64; Mansfeld 1968, 339; 349. Crisipo, no obstante, parece que la daba y la comentaba como buena, vid. D.L. VII 34. Por lo demás, también la autoría de la *Politeia* de Diógenes ha sido discutida desde antiguo, junto con la mayoría de las obras que se le atribuyen, vid. D.L. VI 80; Rist 1969, 59 n. 5. Cf. Husson 2011, 39.

¹⁴⁰⁴ Vid. por ejemplo Rist 1969, 64.

¹⁴⁰⁵ Cf., como contraria a esta opinión, Goulet-Cazé 2003, 83 ss. Otra hipótesis posible sería que la *Politeia* tuviera el valor de una simple utopía de aire cínico en el pensamiento de Zenón y en ningún caso un proyecto o una orientación de vida efectiva; sin embargo, esta opción plantea algunos problemas derivados principalmente de la modernidad de la *utopía* como género literario, vid. Schofield 1998; 2002; Husson 2011, 88-90.

abandonados o repudiados posteriormente, puedan tomarse como un punto de enlace efectivo y consistente de la escuela estoica con la filosofía cínica.

Una tercera vía de estudio de las conexiones entre cinismo y estoicismo se ha concretado en torno a la figura Aristón de Quíos. A este filósofo, contado entre las filas del estoicismo como discípulo de Zenón, se le ha llegado a identificar como un estoico disidente¹⁴⁰⁶ frente a la postura ortodoxa. Se dice de Aristón de Quíos que, en primer lugar, era contrario al estudio de la Lógica y la teorización en el ámbito de la Física, defendiendo como instrumento de la filosofía únicamente la Ética.¹⁴⁰⁷ A su vez, en el ámbito del discurso ético es conocido como un firme defensor de la teoría de la indiferencia en la elección de los intermedios entre la virtud y el vicio.

Si se entienden la virtud y el vicio como dos polos de la moral, esto es, como el contenido del bien y del mal, el pensamiento estoico ha pretendido, desde sus inicios con Zenón,¹⁴⁰⁸ discutir los preceptos que deben guiar la elección del sabio incluso en lo que se encuentra entre la virtud y el vicio y, por tanto, no puede ser definido absolutamente como un bien o un mal. De este modo, el estoicismo se propone desgranar cuáles de estos denominados "intermedios", pese a ser en cierto modo indistintos (ἀδιάφορα) desde un punto de vista ético, pueden ser preferidos por la vía de la elección racional.¹⁴⁰⁹ Entre estos intermedios pueden encontrarse incontables objetos de decisión que en la vida cotidiana no pueden reconocerse claramente como algo éticamente bueno o malo. Pero Aristón de Quíos intentará desacreditar este esfuerzo de prelación teórica de elecciones previas a la acción por el que se pretende establecer indistinguibles éticos preferibles por la razón, teorizando el modo en que la elección en estos casos se ve afectada por la relatividad de las circunstancias y que sólo el sabio sabrá valorar, en concordancia con la virtud y gracias a su buen juicio, qué debe elegir en el momento de la acción contingente.¹⁴¹⁰

¹⁴⁰⁶ Vid. Porter 2000, 216-217. Cf. Rist 1969, 77-78.

¹⁴⁰⁷ Vid. D.L. VI 103.

¹⁴⁰⁸ Vid. SVF I 203; Rist 1969, 69; 70; Goulet-Cazé 2003, 86-98.

¹⁴⁰⁹ Vid. SVF III 431-432; Rist 1969, 72-73.

¹⁴¹⁰ Vid. S. E. M. 11, 63; Phld. Po.5; Porter 2000, 225-226; 241-242.

Esta postura de Aristón de Quíos ha hecho que la investigación moderna lo reconozca como un posible valedor de la puridad del pensamiento cínico en los orígenes de la escuela estoica.¹⁴¹¹ En efecto, también Diógenes Laercio indica que los cínicos defienden, «como Aristón de Quíos, que lo que hay entre la virtud y el vicio es indistinguible».¹⁴¹² Sin embargo, cualquiera que se haya acercado con ánimo de comprensión al pensamiento de la acción del cinismo entenderá perfectamente que incluso la teorización acerca de la indiferencia de lo que se encuentra entre de la virtud y el vicio, tal y como hace Aristón de Quíos, rayaría para los cínicos prácticamente el vicio, en la evidente consideración de la inutilidad de cualquier gran tentativa del discurso teórico.¹⁴¹³

Por tanto, la conclusión que se puede extraer a partir del caso de Aristón de Quíos para argumentar acerca de la supuesta conexión entre las escuelas cínica y estoica no deja de ser sorprendente y paradójica, pues, en efecto, parece que, en primer lugar, hay recurrir a un disidente y orillado estoico, del que poco o nada ha trascendido en los contenidos del pensamiento de la escuela,¹⁴¹⁴ para defender una supuesta afinidad entre cinismo y estoicismo. Por lo demás, tanto si se acepta la alusión a Aristón de Quíos como argumento para defender tal afinidad, como si se descarta por no tener mayor relevancia dentro del estoicismo, lo único que se podría concluir es que, como dijimos antes siguiendo a Rist, de algún modo los estoicos se separan del cinismo tematizar y, por tanto, problematizar preceptos de la filosofía cínica que los seguidores

¹⁴¹¹ Vid. Moreau 1948, 32 ss.; Rist 1969, 76-77; Porter 2000, 211-212; 214-215; 239 ss.

¹⁴¹² τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγουσιν ὁμοίως Ἀρίστωνι τῷ Χίῳ, D.L. VI 105

¹⁴¹³ Cf. Goulet-Cazé 2003, 112 ss. En definitiva, lo único que podría sostenerse de forma consistente en referencia al papel de Aristón de Quíos en esta polémica cuestión es que pudo tomar ejemplo de los cínicos para intentar introducir en la escuela ciertas posturas que, sin embargo, no encuentran apoyo en el pensamiento estoico posterior ni anterior; pero parece extraño declarar, por eso mismo, que con ello se demuestre que hubiera un fundamento cínico en el origen del estoicismo.

¹⁴¹⁴ Rist 1969, 77-78.

del Can dejaron sin definición (como ejemplo, la gradación de aquellos indiferentes a la virtud que no fueron analizados por el pensamiento cínico por el mismo hecho de ser considerado algo indiferente).¹⁴¹⁵

Llegados a este punto, lo más sencillo sería asumir como bueno el dato de la sucesión de escuelas, concretado en la relación temporal de Zenón con Crates el cínico, y destacar simplemente paralelismos de contenidos entre las filosofías cínica y estoica.¹⁴¹⁶ Así pues, aun cuando sus formulaciones sean finalmente muy distintas, el estoicismo compartiría con el cinismo un interés específico por al menos tres centros de construcción del discurso filosófico:

- a. La consideración de la virtud como fin de la tarea del filósofo, y su traducción práctica como un «vivir según la naturaleza».
- b. Un sentido del cosmopolitismo.
- c. Y la valoración del esfuerzo ascético, al que le sigue la *autarkeia* y *apatheia* del sabio.

En estos ámbitos generales de conexión entre ambas escuelas se deberá considerar, sin embargo, el carácter propio del pensamiento estoico, por el que, ya desde sus inicios, se reconocerá una creciente intromisión de elementos claramente incompatibles con el ejemplo filosófico del cinismo: en efecto, al precepto de "vivir según la naturaleza" se le asociará desde Zenón un interés creciente no sólo por la teoría Física, sino también por la Teología y, de forma derivada, de la Lógica, para asegurar el correcto estudio del funcionamiento oculto de la naturaleza, algo repudiado por principio por los cínicos como una inutilidad; igualmente, tampoco la virtud escapa de los intentos de definición más escrupulosa, llegando a concretar incluso preceptos racionales para la elección de indiferentes; y el sentido estoico del cosmopolitismo

¹⁴¹⁵ Vid. Rist 1969, 57-58; Porter 2000, 211. Cf. Cic. *Fin.* III 68.

¹⁴¹⁶ Por este mismo método, también podría identificarse, por ejemplo, al anónimo autor del papiro de Derveni como un tipo de órfico o quizás algún tardopresocrático de segunda línea, estableciendo los puntos en los que coinciden ambos polos, aun cuando en otros aspectos puedan parecer divergentes.

reintroducirá progresivamente, en contraposición al cinismo, la obediencia a las leyes políticas,¹⁴¹⁷ junto con el valor del deber y de la ciudadanía, y una detallada reflexión acerca de la función del estadista. Por lo demás, la consideración del esfuerzo apropiado del sabio en relación con la consecución de la *autarkeia*, varía notablemente su sentido en el discurso estoico, al ser comprendido dentro del reencontrado ámbito de la naturaleza humana como animal político, y la *apatheia*, por su lado, tiende a convertirse más bien en una sofisticada forma de *eupatheia*, según la cual el sabio aprende a experimentar cualquier vivencia emocional manteniéndola, no obstante, bajo un estricto control racional.¹⁴¹⁸ Todo esto sin considerar otros elementos del estoicismo como su exquisito y detallado desarrollo de una teoría del conocimiento.

Así pues, se hace útil recurrir de nuevo a la imagen de Zenón contrariado frente a las exigencias del ejemplo de Crates el cínico para hacerse seguidor de su filosofía, en la comprensión de que el estoicismo se instituye sobre un carácter radicalmente distinto al de los cínicos. Se podría defender, pues, que entre cinismo y estoicismo se establece una conexión por contraste,¹⁴¹⁹ sobre una comprensión distintiva de afirmaciones aparentemente comunes, y entonces también es sugerente la identificación, de origen precisamente estoico,¹⁴²⁰ que se hace del cinismo como un «camino corto a la virtud»,¹⁴²¹ frente al estoicismo, que, por tanto, se entendería como un camino largo, más lento y presumiblemente menos escarpado a la virtud.¹⁴²²

¹⁴¹⁷ Vid. D.L. VII 121.

¹⁴¹⁸ Cf. *SVF* III 431-432; Rist 1969, 72-73.

¹⁴¹⁹ En cualquier caso, reinterpretar a su modo las doctrinas de otros es algo que, como es sabido, hacen muy habitualmente los estoicos no sólo con los filósofos cínicos (piénsese, para empezar, en la exégesis que hacen de Heráclito y de los poetas).

¹⁴²⁰ Atribuido a Apolodoro de Seleucia, discípulo de Diógenes de Babilonia y maestro de Panecio de Rodas. Vid *DPhA*.

¹⁴²¹ Vid. D.L. VI 104; VII 121. Cf. X. *Mem.* II 6 ; *Cyr.* I 6, 22 ; Ps.-Diog. *Ep.* XXX; Emeljanow 1965.

¹⁴²² Cf. Ps.-Diog. *Ep.* XXX.

Pero aún así, sigue causando extrañeza que puedan considerarse como escuelas originariamente unidas, sucesivas e incluso heredera una de la otra a estas dos formas tan diferentes de exponer y practicar la filosofía.¹⁴²³

No debe dejarse de lado que las fuentes transmitidas por Diógenes Laercio declaran también que, en sus inicios en la filosofía, Zenón siguió no sólo a Crates el cínico, sino que posteriormente escuchó también a Estilpón, megárico, y a Jenócrates y Polemón,¹⁴²⁴ académicos, por lo que queda declarado desde el origen que no bebió de una única fuente Zenón en su calidad de fundador del estoicismo.¹⁴²⁵ No obstante, Francesca Alesse nos aporta una línea interpretativa altamente reveladora para resolver la incómoda filiación entre cínicos y estoicos. En su trabajo acerca de la Estoa y la tradición socrática, Alesse enfatiza el sentido de la escuela estoica, con inicio en la experiencia de Zenón, como una vertiente filosófica originariamente antiplatónica y antiaristotélica¹⁴²⁶ que sostiene la veracidad de una reconstrucción diferente de la figura

¹⁴²³ Goulet-Cazé (2003) es quien más se ha esmerado en demostrar la proximidad de ambas escuelas en favor del testimonio de la biografía griega. En *Les Kynika du stoïcisme*, la investigadora francesa acude a múltiples testimonios de la historia del pensamiento para defender que hasta las prácticas más escandalosas del cinismo pudieron tener algún tipo de reconocimiento en el pensamiento estoico de Zenón y sus seguidores directos, Cleantes y Crisipo, aun cuando, en general, también se debatieran entre la admiración y la vergüenza ante tales contenidos, principalmente de la *Politeia* de Zenón (vid. Goulet-Cazé 2003, 19; Cic. *Fin.* III 68). Por este motivo, se trata de un trabajo que, sin duda, hay que tener muy en cuenta. No obstante, otros especialistas han considerado que los testimonios a los que se puede recurrir para defender este tipo de acogida de los *kynika* en el estoicismo, principalmente Plutarco y Filodemo, son hostiles al estoicismo y, por tanto, tendenciosos, pudiendo caer en el intento de resaltar facetas escandalosas en la Estoa, vid. Salles 2006, 142. Cf. Husson 2011, 34-38.

¹⁴²⁴ D.L. VII 2.

¹⁴²⁵ Eclecticismo que se refuerza con la evidente influencia que ejercen sobre el estoicismo también distintos filósofos presocráticos, muy destacadamente Heráclito, y que combina bien con el precepto de «impregnarse de los muertos» que, según Hecatón y Apolonio de Tiro, le dió un oráculo a Zenón cuando le preguntara qué hacer para vivir de la mejor manera, D.L. VII 2.

¹⁴²⁶ Vid. Alesse 2000, 19-20. Cf. Long 1997, 18-19.

de Sócrates y de su magisterio.¹⁴²⁷ El origen por el que se decantarían Zenón y los zenonianos, en fundación de la escuela estoica, por su propia y distinta comprensión del ejemplo socrático sería ante todo y en último término Antístenes.

De hecho, en apoyo de la tesis de Alesse, es interesante que volvamos al principio y destaquemos de nuevo cuál fue, según Diógenes Laercio, el punto inicial por el que Zenón comenzó su dedicación a la filosofía: se dice, en efecto, que después de navegar desde Fenicia al Pireo comerciando con púrpura, se asentó en Atenas con un librero. «Y como le leyera por segunda vez los *Recuerdos* de Jenofonte, con interés le preguntó dónde solía conversar ese tipo de gente».¹⁴²⁸ Y así fue como supuestamente el librero le indicó que siguiera a Crates. Lo significativo de este pasaje ahora, después de atender a la tesis de Alesse, es que el desencadenante del anhelante interés de Zenón por la filosofía fuera precisamente la lectura de los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte y, refiriéndonos a la imagen de Sócrates que se ofrece en esta obra de Jenofonte, no podemos menos que destacar que la investigación moderna ha insistido en la muy probable base antisténica del retrato jenofontiano.¹⁴²⁹ En verdad, no hay razón para dudar de que los primeros estoicos fueran también lectores directos de los trabajos de Antístenes, de los que al parecer Perseo de Citio, familiar de Zenón, pudo incluso ser editor.¹⁴³⁰

Si aceptamos que uno de los pilares sobre el que se fundó la filosofía estoica debió ser Antístenes¹⁴³¹ (como sabemos, también precedente del cinismo), son muchos los inconvenientes que se disipan en nuestra explicación tanto de la cierta relación que

¹⁴²⁷ Alesse 2000, 105 ss.

¹⁴²⁸ D.L. VII 3. En VII 31-32, Diógenes Laercio refiere también el testimonio de Demetrio de Magnesia, según el cual Zenón podía haber leído una buena cantidad de literatura socrática desde niño, alentado por su padre.

¹⁴²⁹ Vid. Caizzi 1964, 65-69; Pépin 1976, 105-107; Long 1997, 2-7; Souto Delibes 2000, 31-48; Alesse 2000, 18; 108-110.

¹⁴³⁰ Alesse 2000, 18; 139-141. Cf. *SVF* I 305.

¹⁴³¹ Cf. Phld. *Rhet.* XVIII 12-20 (= *SSR* V A 69); Alesse 2000, 56.

existe entre las escuelas cínica y estoica, así como de su divergencia, pues, en efecto, se simplifica el problema.¹⁴³²

En realidad, el carácter filosófico más moderado de Antístenes¹⁴³³ combina mucho mejor con los estoicos que el de cualquiera de los cínicos,¹⁴³⁴ si bien tanto unos como otros continuarían manteniendo una cierta relación por su origen filosófico común en el pensamiento antisténico.¹⁴³⁵ De hecho, cualquiera de los puntos señalados anteriormente como focos comunes de atención filosófica de las escuelas cínica y estoica: la virtud como fin de la filosofía, el precepto de vivir según la naturaleza, un cierto sentido del cosmopolitismo, y el valor del esfuerzo, la *autarkeia* y la *apatheia*... se encuentran ya prefigurados –y, seguramente, teóricamente esbozados–¹⁴³⁶ en Antístenes antes que en los cínicos. Es más, acudiendo al legado antisténico se pueden añadir otros elementos comunes con la filosofía estoica que, sin embargo, quedan, no abandonados, pero sí desdibujados en el pensamiento cínico, al ser este un pensamiento eminentemente de la acción sin mediaciones. Estos otros elementos son:

¹⁴³² La tradición en Historia de la Filosofía ha priorizado habitualmente el testimonio biográfico aportado por Diógenes Laercio en el que se representa a Zenón como discípulo directo de Crates, sin embargo, no ha sido tan atendido por la investigación el otro argumento de Diógenes Laercio por el que afirma, como enunciamos al principio, que Antístenes fue antecesor no sólo de la escuela cínica, sino también de la estoica, llegando incluso a identificarse a cínicos y estoicos, de hecho, como sus epígonos, vid. D.L. VI 14; 15; 19.

¹⁴³³ Se puede argüir, por ejemplo, una asunción más convencional de la institución del matrimonio por parte de Antístenes, en contraste con la posición radical de rechazo de Diógenes el Cínico. Vid. Rist 1969, 55-57.

¹⁴³⁴ Mansfeld (1986, 339) parece compartir este punto de vista. Cf. Mansfeld 1986, 349; 351.

¹⁴³⁵ En efecto, llama la atención que en la doxografía común a todos los cínicos que expone Diógenes Laercio al final de su libro VI y que prepara el camino hacia la exposición de la filosofía estoica en el libro VII, se observe una casi absoluta primacía a referencias de Antístenes y su *Heracles* como fuente tanto de la conclusión de las opiniones comunes a todos los cínicos como de la conexión con la postura filosófica posterior del estoicismo. Cf. Mansfeld 1986, 349.

¹⁴³⁶ Cf. D.L. VI 15-18.

- d. Un sensismo sustantivo en el apartado gnoseológico, unido a una reflexión de tipo nominalista acerca del lenguaje y el discurso lógico.¹⁴³⁷
- e. Un cierto monoteísmo que coliga con una religiosidad racional,¹⁴³⁸ en concordancia con la naturaleza.
- f. La mayor moderación en el carácter, por la que se entiende mejor que se lancen cabos en favor de la vida y la convivencia política.¹⁴³⁹
- g. Y, además, no poco importantes recursos metodológicos presentes tanto en Antístenes como en el desarrollo de la teoría estoica, como el análisis etimológico de los nombres, el recurso a los sentidos del lenguaje común¹⁴⁴⁰ y la interpretación en clave alegórica de los poetas.¹⁴⁴¹

En conclusión, parece más apropiado, desde un punto de vista analítico,¹⁴⁴² considerar que el estoicismo es una escuela de base antisténica¹⁴⁴³ antes que cínica, si

¹⁴³⁷ Cf. Arist. *Metaph.* 1024b 30-34; D.L. VI 3; 17; Ascl. *in Metaph.* 353, 18-25; Procl. *in Cra.* 37; Cic. *Ac.* II, 47, 145; Arr. *Epict.* I 17, 10-12; Elorduy 1972, 34-37; Brancacci 1990; Brinkmann 1997.

¹⁴³⁸ Vid. Phld. *Piet.* 7, 3-8; Cic. *ND* I 13, 32; Clem.Al. *Prot.* VI 71, 2; Elorduy 1972, 33; Brancacci 1985-1986.

¹⁴³⁹ Según Stobeo (IV 4, 28), Antístenes sostenía que la distancia que conviene tomar respecto a los asuntos de la *polis* es la misma que la que tomamos frente a un fuego: ni demasiado cerca, para no quemarnos; ni demasiado lejos, no sea que nos helemos.

¹⁴⁴⁰ Vid. A.R. *Schol.* II 569-570; Poll. VI 98-99; X 68; Phot. *Bibl.* s.u. «*Ourodóke*».

¹⁴⁴¹ Vid. D.Chr. *Orat.* LIII, 36, 4-5 (= *SVF* I 274); Porph. *ad Il.* 636-637; Iul. *Or.* VII 217 A; *Schol. ad Od.* α I, Winckelmann, 24-25; ε 211, Winckelmann, 26; Sen. *de Cons.* II, 2; Pépin 1976, 105-109; 123; 127-128 (cf. *ibid.* 1993); Campos Daroca 2003.

¹⁴⁴² Tomando las expresiones lúcidamente acuñadas por Reichenbach (1938, 7-8), podemos encontrarnos ante dos tipos de explicación de un mismo suceso, resueltas desde un *contexto de descubrimiento* o, por el contrario, desde un *contexto de justificación*. También sobre esto hay que tener en cuenta, en cualquier caso, la sugerencia de Mansfeld (1986, 318), quien recuerda que el nombre de Crates el cínico es confundido en ocasiones en la literatura antigua con el de Crates de Atenas, el académico.

¹⁴⁴³ Cf. Fritz 1972, cols. 93-95; Gigante 1993, 164.

bien con ello se conserva el punto de contacto entre ambas escuelas, la cínica y la estoica. Esta postura no es incompatible con que históricamente Zenón pudiera haber contactado con Crates en Atenas,¹⁴⁴⁴ con que pudiera haber escrito en algún momento de sus inicios en filosofía «en la cola del perro»,¹⁴⁴⁵ y que, por diversos motivos, los primeros estoicos pudieran profesar una sincera simpatía hacia los cínicos, aun cuando también mantuvieran las distancias. De hecho, se podría defender incluso que a través de estos conectaran su pensamiento con el de Antístenes, fundando Zenón de este modo –más acorde con su carácter propio y en una línea distinta de "antistenismo"¹⁴⁴⁶ no cínico¹⁴⁴⁷ el inicio de la escuela estoica, si bien esto es algo sobre lo que, quizás, habría que seguir investigando.

¹⁴⁴⁴ Cf. Alesse 2000, 87 ss.

¹⁴⁴⁵ No obstante, y pese a que un testimonio (*SVF* I 41) indica que Zenón escribió unas *Memorias de Crates*, se puede sospechar también si la supuesta relación de Zenón con Crates el cínico pudo responder más bien a una reconstrucción de la biografía antigua para ligar en forma de *diadoche* a Zenón y los estoicos con la línea marcada por el socrático Antístenes. Cf. Alesse 2000, 98.

¹⁴⁴⁶ Cf. Hahm 1977, 220; Alesse 2000, 58.

¹⁴⁴⁷ De este modo, Antístenes se revelaría como un nuevo y caleidoscópico Sócrates, en tanto que origen de escuelas de pensamiento bien diversas que, no obstante, siguen siendo, cada una a su manera, fieles al legado del maestro. Dos escuelas, la cínica y la estoica, que a su vez entroncan con un efectivo y específico origen socrático por la vía de Antístenes. Cf. Wolff 1997, 31-37.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, N. (1978): *Historia de la Filosofía. Vol. I. Filosofía antigua - Filosofía patrística - Filosofía escolástica*, Barcelona, Montaner y Simón.
- Alesse, F. (2000): *La Stoa e la tradizione socratica*, Nápoles, Bibliopolis.
- Ambaglio, D. (1983): «Diogene Laerzio e la storiografia greca frammentaria», *Athenaeum* 61, 1983, 269-272.
- André, J.-M. (1977): *La philosophie à Rome*, Vendôme, P.U.F..
- Aparicio Villalonga, C. (2007): «La visió de la dona segons els cíncics», I Congrés Català de Filosofia 21-23 marzo 2007.
- Aparicio Villalonga, C. (2008): «Diógenes Laercio IV 7 y VI 60: la provocación de Friné frente a la continencia del sabio», *Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Valencia, 22-26 de octubre de 2007.
- Armstrong, A. H. (1984): *Introducción a la filosofía antigua*. Eudeba, Buenos Aires.
- Aronadio, Fr. (1990): «Due fonti laerziane: Sozione e Demetrio di Magnesia», *Elenchos* 11, 203-255.
- Baldry, H. C. (1959): «Zeno's Ideal State», *Journal of Hellenic Studies* 79, 3-15.
- Balmès, M. (2001): «Pertinence métaphysique d'Antisthène », en G. Romeyer Derbhey (dir.) y J. B. Gourinat (ed.): *Socrate et les socratiques*, Paris, Vrin, 381-407.
- Bares, J. de D. (2008): «Historiografía filosófica en el Mundo Antiguo: el caso de Sócrates», en F. Oncina (ed.), *Teorías y prácticas de la historia conceptual*, Madrid-México, Plaza y Valdés.
- Barnes, J., «Nietzsche and Diogenes Laertius», *Nietzsche-Studien* 15, 1986, 16-40.
- Bees, R. (2011): *Zenons Politeia*, Leiden-Boston.
- Berger, K. (1984): «Hellenistische Gattungen im Neuen Testament», *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, Band II 25.2, 1231-1236.
- Bernabé, A. y Casadesús, F. (coords.) (2008): *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid, Akal.

- Billault, A. (1995): «Y a-t-il un modele classique grec du genre de la ‘vie philosophique’?», en G. Forestier y J.-P. Neraudau (eds.), *Un Classicisme ou des classicismes? Actes du colloque international organisé par le Centre de recherches sur les classicismes antiques et modernes, Université de Reims 5, 6 et 7 juin 1991, Université de Pau*, 9-17.
- Billot, M.-F. (1993): «Antisthène et le Cynosarges dans l’Athènes des Ve et IVe siècles», en M.-O. Goulet-Cazé y R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, París, P.U.F., 69-116.
- Blaise, F., et al. (1986): « Antisthène : sophistique et cynisme », en B. Cassin (dir.), *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin, 117-147.
- Bordoy, A. (2012): «Magos y egipcios: la evolución del pensamiento hacia la filosofía en Diógenes Laercio I 1-21», Actas del I Congreso Internacional de Filosofía Griega de la SIFG, Palma de Mallorca 24-26 de abril de 2008.
- Bowie, E. L. (1970), «The Greeks and their Past in the Second Sophistic», *Past and Present* 46, 3-41.
- Brancacci, A. (1985-1986): «La théologie d’Antisthenes», *Philosophia* 15-16, 218-230.
- Brancacci, A. (1990): *Oikeios logos: la filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli, Bibliopolis (trad. franc.: Antisthène, *Le discours propre*, Paris, Vrin, 2005).
- Brancacci, A. (1993): «Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène», en M.-O. Goulet-Cazé y R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, París, P.U.F., 35-55.
- Brancacci, A. (1993): «Antisthène et la tradition antiplatonicienne au IVe siècle», en M. Dixsaut (dir.), *Contre Platon. T. I : L’antiplatonisme dévoilé*, París, Vrin, 31-51.
- Brancacci, A. (1996): «Dialettica e retorica in Antistene», *Elenchos* 17, 259-306.
- Brancacci, A. (1997), «Filosofia e paideia in Antistene», in *Lezioni Socratiche*, a cargo de G. Giannantoni y M. Narcy, Napoli, Bibliopolis, 153-177.
- Brancacci, A. (2000): «Dio, Socrates and Cynicism», in S. Swain (ed.), *Dio Chrysostomus, Politics, Letters and Philosophy*, Oxford, 240-260.

-
- Brancacci, A. (2001): «Antisthène, la troisième définition de la science et le songe du *Thééthète*», en G. Romeyer Derbhey (dir.) y J. B. Gourinat (ed.): *Socrate et les socratiques*, Paris, Vrin, 351-380.
- Branham, R. B. y Goulet-Cazé, M.-O. (eds.) (2000): *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral.
- Branham, R. B. (2000): «Invalidar la moneda en curso: La retórica de Diógenes y la *invención* del cinismo», en R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé (eds.), *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, 111-141.
- Bréhier, É. (1931): *Histoire de la Philosophie*, París, P.U.F.
- Brinkmann, K. (1997): «Zénon fut-il matérialiste et nominaliste?», en E. Moustopoulos (dir.), *Chypre et les origines du stoïcisme*, París, 48-55.
- Brisson, L. (1992): «Diogène Laërce, 'Vies et doctrine des philosophes illustres', Livre III: Structure et contenu», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36.5, 3619-3760.
- Burnet, J. (1920): *Early Greek Philosophy*, Londres, A & C Black Ltd.
[Http://www.classicpersuasion.org/pw/burnet/egp.htm?chapter=sources#2](http://www.classicpersuasion.org/pw/burnet/egp.htm?chapter=sources#2)
- Caizzi, F. D. (1969): «Antistene», *Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura* 38, 26-76.
- Calvo, T. (2012): «La noción de filosofía presocrática como categoría historiográfica», *Actas del I Congreso Internacional de Filosofía Griega de la SIFG, Palma de Mallorca 24-26 de abril de 2008*.
- Campos Daroca, F. J. y López Cruces, J. L. (1992): «*Spoudaiogélon*, cinismo y poesía helenística», en *In memoriam J. Cabrera Moreno*, Granada, 37-50.
- Campos Daroca, J. (2003): «Homero y la tragedia entre Antístenes y Zenón de Citio», *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clásica* 19, 71-113.
- Capasso, Mario (1984): «Il rinnovato interesse intorno alla storiografia filosofica antica», *Cultura e Scuola* 92, 108-113.
- Capelle, W. (1958): *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid.

- Casadesús, F. (2007): «Diógenes Laercio VI 20-21: ¿En qué consistió la falsificación de la moneda (*to nomisma paracharattein*) de Diógenes de Sinope?», *Estudios Clásicos* 131, 47-63.
- Casadesús Bordoy, F. (2008) «¿Por qué se necesita un buceador de Delos para entender a Heráclito? (Diógenes Laercio II 22 y IX 12)», *Congreso de la International Association for Presocratic Studies, Utah, 23-28 de junio de 2008*.
- Casadesús, F. (2012): «D.L. I 5: ¿por qué Orfeo no puede ser considerado un filósofo?», *Actas del I Congreso Internacional de Filosofía Griega de la SIFG, Palma de Mallorca 24-26 de abril de 2008*.
- Casadesús, F. (2007): «Heráclito, el profeta del lógos», *Síntesis*, Madrid.
- Celluprica, V. (1987): «Antistene: logico o sofista?», *Elenchos*, fasc. 2, 285-328.
- Celluprica, V., (1989): «Diocle di Magnesia fonte della dossografia stoica in Diogene Laerzio», *Orpheus* 10, 58-79.
- Colbert, James G. (1973): «El intelectualismo ético de Sócrates», *Anuario Filosófico* 6, 9-28.
- Copleston, F. (1981): *Historia de la filosofía. Vol. 1. Grecia y Roma*, Barcelona, Ariel.
- Cordero, N. L. (2000): «Los atomistas y los celos de Platón», *Méthexis* XIII, 7-16.
- Cordero, N. L. (2001): «L'interprétation antisthénienne de la notion platonicienne de 'forme' (*eidos, idea*) », en M. Fattal (ed.), *La philosophie de Platon*, París, L'Harmattan, 323-344.
- Courcelle, P. (1980) : «La figure du philosophe d'après les écrivains latins de l'Antiquité», *Journal des Savants* I, 85-101.
- Cox, P. (1983): *Biography in late Antiquity. A quest for the Holy Man*, Berkeley.
- Châtelet, F. (dir.) (1972): *Histoire de la Philosophie. Idées. Doctrines*, París, Hachette.
- Decleva Caizzi, F. (ed.) (1966): *Antisthenis Fragmenta*, Varese-Milano, Istituto Editoriale Cisalpino.
- Delatte, A. (1992): *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruselas.
- Desbordes, B. A. (1990) : *Introduction à Diogène Laërce. Exposition de l'Altertumswissenschaft servant de préliminaires critiques à une lecture de l'oeuvre*, Tesis Doctoral, Utrecht, 2 vols.

-
- Desclos, M.-L. (2000): «Écrire la vie de Socrate. Analyse de quelques biographèmes», en M.-L. Desclos (dir.), *Biographie des hommes, biographie des dieux*, Grenoble, 199-214.
- Diels (1889): «Reiskii Animadversiones in Laertium Diogenem», *Hermes* 24
- Diels, H. (1858): *Doxographi Graeci*, Berlín.
- Dilthey, W. (1956): *Historia de la filosofía*, México, FCE.
- Donzelli, G. (1958): «Del *paracharattein to nomisma*», *Siculorum Gymnasium* 11, 96-107.
- Donzelli, G. (1970): «Un'ideologia "contestataria" del secolo IV a.C.», *Studi Italiani di Filologia Classica* 42, 225-251.
- Dorandi, T. (1982): «Philodemo. Gli Stoici (Pherc. 155 e 339)», *Cronache Ercolanesi* 12, 91-133.
- Dorandi, T. (1993): «La Politeia de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique», en M.-O. Goulet-Cazé y R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, París, P.U.F., 57-68.
- Dorandi, T. (1993): «La *Politeia* de Diogène et quelques remarques sur sa pensée politique», en M.-O. Goulet-Cazé y R. Goulet (éd.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 57-68.
- Dorandi, T. (1997): «La *Politeia*, entre cynisme et stoïcisme», en E. Moustopoulos (dir.), *Chypre et les origines du stoïcisme*, París, 101-109.
- Dorandi, T. (2007): *Nell'officina dei classici. Come lavoravano gli autori antichi*, Roma.
- Dorandi, T. (1992): «Considerazioni sull'index locupletior di Diogene Laerzio», *Prometheus* 18, 121-126.
- Dorival, G. (1993): «L'image des cyniques chez les Pères grecs», en M.-O. Goulet-Cazé y R. Goulet (ed.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 419-443.
- Dudley, D. R. (1937): *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A.D.*, Cambridge University Press.
- Dumont, J. P. (1987): «Les modèles de conversion à la philosophie chez Diogène Laërce», *Augustinus* 23, 79-97.

-
- Elorduy, E. (1972): *El estoicismo*, Madrid, Gredos.
- Emeljanow, V. (1965): «A Note on the Cynic Short Cut to Happiness», *Mnemosyne* IV, 18, 2, 182-184.
- Faggin, G. et al. (1965): *Historia de la filosofía*, Madrid, Rialp.
- Fairweather, Janet A. (1974): «Fictions on the Biographies of Ancient Writers», *Ancient Society* 5, 231-275.
- Feliu, S. (1977): *Socráticos menores (Cínicos, Cirenaicos y Megáricos)*, Universitat de València.
- Ferber, R. (2007): «Was und wie hat Sokrates gewusst», *Elenchos - Rivista di studi sul pensiero antico* 28.1, 5-39.
- Ferber, R., (2007): "What did Socrates know and how did he know it?", en M. Erler y L. Brisson (eds.), *Gorgias - Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia, Volume 25, 263-267.
- Festugière, A. J. (1932): «Antisthenica», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 21, 345-376.
- Finkelberg, A. (1998): «Diogenes Laertius on the Stoic definitions of κόσμος», *Scripta Classica Israelica* 17, 21-26.
- Finkelberg, A. (2000): «Diogenes Laertius on the Stoic definitions of κόσμος again: On I. Ludlam, 'The "Original Text" of D.L. 137-8'», *Scripta Classica Israelica* 19, 271-280.
- Fisch, M. H. (1937): «Alexander and the Stoics. Part I», *The American Journal of Philology* 58.1, 59-82.
- Fisch, M. H. (1937): «Alexander and the Stoics. Part II», *The American Journal of Philology* 58.2, 1937, 129-151.
- Flores-Júnior, O. (2005): «Cratès, la fourmi et l'escarbot: les cyniques et l'exemple animal», *Philosophie antique* 5, 134-171.
- Flores-Júnior, O. (2006): «Usos e abusos da Antigüidade clássica: sobre a apropriação do cinismo grego na descrição contemporânea de distúrbios psíquicos», *Aletria* enero-junio, 175-191.

-
- Flynn, Th. (1988): «Foucault as parrhesiast: his last course at the college de france», en J. Bernauer y D. Rasmussen (eds.), *The Final Foucault*, Cambridge, MIT Press, 102-118.
- Fraile, G. (1976): *Historia de la filosofía, I*. Salamanca, BAC.
- Frede, M. (1992): «Doxographie, historiographie philosophique et historiographie historique de la philosophie», *Revue de Metaphysique et de Morale* 97, 311-325.
- Fritz, K. von, (1972): «Zenon von Kiton», en Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* x², cols. 83-121.
- Fuentes González, P. P. (1990): *Las diatribas de Teles: Estudio introductorio y comentario de los textos conservados*, Tesis Doctoral, Universidad de Granada.
- Fuentes González, P. P. (2003): «¿Necesitaban de un amigo los cínicos antiguos?», *Bitarte* 31, 51-72.
- Gabaude, J.-M. (1997): «La fidélité de Zénon envers Chypre», en E. Moustopoulos (dir.), *Chypre et les origines du stoïcisme*, París, 11-14.
- Gallo, I. (1983): «Citazioni comiche nella Vita Socratis di Diogene Laerzio», *Vichiana* 12, 201-212.
- Gallo, I. (1997): *Studi sulla biografia greca*, Nápoles.
- Garay Suárez-Llanos, J. de (2000): «Bárbaros e infieles en el pensamiento de Filón de Alejandría», en J. Choza Armenta (ed.), *Infieles y bárbaros en las tres culturas*, Sevilla, Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU, vol. 1, 41-67.
- García Gual, C. (2007): *Diógenes Laercio, Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza.
- Gerstinger, H., (1954): «Biographie», *Reallexikon für Antike und Christentum* II, 386-391.
- Giannantoni, G. (1972): *Qué ha dicho verdaderamente Sócrates*. Doncel, Madrid.
- Giannantoni, G. (1986): «Socrate e i socratici in Diogene Laerzio», *Elenchos* 7, 183-216.

- Giannantoni, G. (1990): «Le dottrine morali di Antistene», en *Socrates et Socraticorum Reliquiae, IV*. Nápoles, Bibliopolis, 387-411.
- Giannantoni, G. (1990): *Socrates et socraticorum reliquiae*, Nápoles, Bibliopolis, 4 vols.
- Giannantoni, G. (1992): «Il secondo libro delle 'Vite' di Diogene Laerzio», *Aufstieg un Niedergang der römischen Welt II* 36.5, 3603-3618.
- Giannantoni, G. (1993): «Antistene, fondatore della scuola cinica?», en M.-O. Goulet-Cazé y R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 15-34.
- Giannattasio Andria, R. (1980): «Diogene cinico nei papiri ercolanesi», *Cronache Ercolanesi* 10, 129-151.
- Giannattasio Andria, R. (1996): «Diogene cinico e il furto della coppa: nota a D.L. 6, 45», *Orpheus* 17.2, 390-395.
- Gigante, M. (1953): «Epicarmo, pseudo-Epicarmo e Platone», *La Parola del Passato* VIII 3, 161-175.
- Gigante, M. (1962): *Diogene Laerzio, Vite dei filosofi*, Bari, Laterza, 1962, 2 vols.
- Gigante, M. (1972): «Chi è Diogene Laerzio?», *Cultura e Scuola* 44, 38-49.
- Gigante, M. (1973): «Diogene Laerzio storico e cronista dei filosofi antichi», *Atene e Roma* 18, 105-132.
- Gigante, M. (1984): «Gli studi di Nietzsche su Diogene Laerzio», *Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli* LIX, 67-78.
- Gigante, M. (1993): «Cinismo e epicureismo», en M.-O. Goulet-Cazé y R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 159-223.
- Gigante, M. (1994): «Diogene Laerzio», en G. Cambiano, L. Canfora y D. Lanza (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica, vol. I, tom III*, Roma, 723-740.
- Gigante, M. (1986): «Biografia e dossografia in Diogene Laerzio», en *Diogene Laerzio storico del pensiero antico, Elenchos* 7, 1-102.
- Gigon, O. (1960): «Das Prooemium des Diogenes Laertios: Struktur und Probleme», *Horizonte der Humanitas. Eine Freundesgabe für Professor Dr. Walter Wili*, 37-64.

-
- Gil, L. (1980): «El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos», *Revista de la Universidad Complutense* 1, 43-78.
- Gillespie, C. M. (1913; 1914): «The Logic of Antisthenes», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 26, 479-500; 27, 17-38.
- Glötz, G. (1941): *Histoire Grecque. Vol. III*. Paris, PUF.
- Glucker, J. (1978): *Antiochus and the Late Academy*. En *Hypomnemata* 56, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gómez-Lobo, A. (1990): «Los axiomas de la ética socrática», *Methexis* 3, 1-13.
- Gómez-Lobo, A. (1999), *La Ética de Sócrates*. Santiago, Ed. Andrés Bello (1989, México, FCE).
- Gomperz, Th. (1924): «Die sokratische Frage als geschichtliches Problem», *Historische Zeitschrift* 129, 395-419.
- Gomperz, Th. (2000 [1893-1902]): *Pensadores Griegos. II*, Barcelona.
- Goulet, R. (1997): «Les références chez Diogène Laërce: sources ou autorités?», en J.-C. Fredouille, M.-O. Goulet-Cazé, Ph. Hoffmann y P. Petitmengin (eds.), *Titres et articulations du texte dans les oeuvres antiques. Actes du Colloque international de Chantilly, 13-15 décembre 1994*, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 149-166.
- Goulet, R. (dir.) (1994-2011): *Dictionnaire des philosophes antiques*. Paris, CNRS, 6 vols.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1992): « L'Ajax et l'Ulysse d'Antisthène », en M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien (eds.) *Chercheurs de sagesse. Hommage à J. Pépin*, Études Augustiniennes, 5-36.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1982): «Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique. À propos de Diogène Laërce VI 72», *Rheinisches Museum für Philologie* 125, 214-240.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1986): *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1990): «Le cynisme à l'époque impériale», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36.4, Berlin, 2720-2833.

-
- Goulet-Cazé, M.-O. (1992): «Le livre VI de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 36.6, 3880-4048.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1993): «Le cynisme est-il une philosophie?», en M. Dixsaut (dir.), *Contre Platon, t. I : L'antiplatonisme dévoilé*, Paris, Vrin, 273-313.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2000a): «La religión y los primeros cínicos», en R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, 69-110.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2000b): «¿Quién fue el primer Perro?», en R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona: Seix Barral, Apéndice B.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2003): *Les Kynika du stoïcisme*, Stuttgart.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2008): «La contestation de la loi dans le cynisme ancien», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 61, 405-433
- Goulet-Cazé, M.-O. (2010): «Les cyniques dans l'Antiquité, des intellectuels marginaux?», *Museum Helveticum* 67, 100-113.
- Goulet-Cazé, M.-O. (coord.) (1999): *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Hachette.
- Grau Guijarro, S. (2009): *La imatge del filòsof i de l'activitat filosòfica a la Grècia antiga, Anàlisi dels tòpics biogràfics presents a les "Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres" de Diògenes Laerci*, Tesis Doctoral, Barcelona, PPU.
- Grote, G. (1875): *Plato, and the other companions of Sokrates*, 3ª ed., 3 vols., Londres, John Murray.
- Gugliermi, I. (2006): *Diògene Laërce et le Cynisme*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion.
- Guthrie, W. K. C., (1984-1993): *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid, Gredos, 6 vols.
- Hadot, P. (1987²): *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes augustinienes.
- Hadot, P. (1995): *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard.

-
- Hadot, P. (1998²): « La philosophie antique : une éthique ou une pratique », *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres.
- Hadot, P. (2006): *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela.
- Hadot, P. (1998): «La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine», *Études de philosophie ancienne*, Paris 1998, 235-257.
- Hahm, D. E. (1977): *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio.
- Hahm, D. E., (1991 y 1992) : «Diogenes Laertius VII: On the Stoics», *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt* II.36.5 y II.36.6, Nueva York – Berlín, 4076-4182.
- Halliwell, S. (1990): «Traditional Greek Conceptions of Character», en Christopher Pelling, Ch. (ed.) (1990): *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford University Press.
- Hicks, R. D. (1964): *Diogenes Laertii, Lives of Eminent Philosophers*, with critic edition of the greek text by H. S. Long, London, Oxford University Press, 1964, 2 vols.
- Hirschberger, J. (1977): *Historia de la filosofía. T.1 Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*, Barcelona, Herder.
- Hoïstad, R. (1948): *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala, Blackwell.
- Hope, R. (1930): *The Book of Diogenes Laertius: Its Spirit and Method*, New York, Columbia University Press.
- Husson, S. (2011): *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*, Paris.
- Ioppolo, A. M., (1997): «Fidelity to Zeno's Theory», en E. Moustopoulos (dir.), *Chypre et les origines du stoïcisme*, Paris, 62-73.
- Jaeger, W., *Paideia*, trad. cast., México.
- Janáček, K. (1959): «Diogenes Lartius and Sextus Empiricus», *Eunomia* 3, 50-58.
- Janáček, K. (1992): *Indice delle Vite dei filosofi di Dioegene Laerzio*, Florencia.
- Jerphagnon, L. (1980): *Vivre et philosopher sous les Césars*, Privat, Toulouse.
- Jerphagnon, L. (1981): «Le philosophe et son image dans l'Empire d'Auguste à la tétrarchie», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1981, 167-182.

- Jerphagnon, L. (1981): «Les mille et une morts des philosophes antiques. Essai de typologie», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 69, 17-28.
- Joly, R. (1956): *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruselas 1956.
- Jouanna, J. (2009): «Médecine et philosophie: sur la date de Sextus Empiricus et celle de Diogène Laërce à la lumière du *Corpus galénique*», *Revue des Études Grecques* 122/2.
- Kahn, Ch. (1985): *Anaximander and the Origins of Cosmology*, Indianápolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.
- Kalouche, F. (2003): «The Cynic Way of Living», *Ancient Philosophy* 23, 181-194.
- Kennedy, K. (1999): «Cynic Rhetoric: The Ethics and Tactics of Resistance», *Rethoric Review* 18, 26-45.
- Kienle, W. von (1961): «Die Berichte über die Sukzessionen der Philosophen in der hellenistischen und spätantiken Literatur», Berlín.
- Kindstrand, J. F. (1986): «Diogenes Laertius and the *chreia* tradition», *Elenchos* 7, 217-243.
- Kindstrand, J. F., (1984): «The Cynic and Heraclitus», *Eranos* 82, 149-178.
- Kirk, G. S. (1951): «The problem of Cratylus», *American Journal of Philology* 72, 225-253.
- Lana, I. (1951): «Tracce di dottrine cosmopolitiche in Grecia prima del cinismo», *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 29, 193-216.
- Leo, F. (1901): *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form*, Leipzig.
- Leri, D. (1979): «Diogene Laerzio e la storiografia filosofica ellenistica», *Rivista di Filosofia* 70, 299-307.
- Livrea, E., (1988): «La morte di Diogene cinico», en *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a F. Della Corte*, Urbino, 427-433.
- Long, A. A. (1997): *Stoic Studies*, Berkeley-Los Ángeles-Londres.
- Long, A. A. (2000): «La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística», en R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *Los cínicos*.

- El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, 45-68.
- Long, A. A. (ed.) (1999): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge.
- Loroux, N. (1985): «Socrate, Platon, Héraklès: Sur un paradigme héroïque du philosophe», en J. Brunschwig, Cl. Imbert y A. Roger (eds.), *Histoire et structure, à la memoire de V. Goldschmidt*, París, 93-105.
- Luzzatto, M. T. (2004): «L'impiego della "chreia" filosofica nell'educazione antica», en M. S. Funghi (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico, vol. II*, Florencia, 157-187.
- Luzzatto, M. T. (2004): «L'impiego della "chreia" filosofica nell'educazione antica», en M. S. Funghi (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, Florencia, vol. II, 157-187.
- Lynch, E., (1993): «Introducción. Cuestiones de Método», en *Dionisio dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje*, Barcelona, Destino, 49-94.
- Maass (1880): «De biographis graecis quaestiones selectae», colección *Philologische Untersuchungen* 3, Berlín
- Makin, S. (1988): «How can we find out what Ancient Philosophers said?», *Phronesis* 32, 121-132.
- Mansfeld, J. (1986): «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», *Elenchos* 1-2, Atti del Convegno *Diogene Laerzio*, 295-382.
- Mansfeld, J. (1999): «Sources», en A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, 22-44.
- Marcovich, M. (ed.) (1999): *Diogenis Laertii: Vitae philosophorum*, Teubner, Stutgardiae et Lipsiae, 2 vols.
- Mársico, C. T. (2005): «Antístenes y la prehistoria de la noción de campo semántico», *Nova Tellus: Anuario del Centro de Estudios Clásicos* 23-2, 69-99.
- Martín García, J. A. (ed.) (2008): *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Madrid, Akal, 2 vols.

- Masson, O. (1995): «La patrie de Diogène Laërce est-elle inconnue?», *Museum Helveticum* 52, 225-230.
- Mastrangelo, M. (2002): «Introduction» a «Diogenes Laertius, Life of Socrates», en William M. Calder (ed.), *The Unknown Socrates. Translations, with Introductions and Notes, of Four Important Documents in the Late Antique Reception of Socrates the Athenian*, Wauconda, Bolchazy-Carducci Publishing, 1-5.
- Mateo Gambarte, E. (1996): *El concepto de generación literaria*, Madrid, Síntesis.
- Matton, S. (2000): «Cinismo y cristianismo en la Edad Media y en el Renacimiento», en R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, 315-345.
- Megino, C., (2000): «Consideraciones sobre νόος en la *Iliada*», en *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos. Vol I*, Madrid: SEEC, 211-218.
- Mejer, J. (1978): *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, en *Hermes: Zeitschrift für Klassische Philologie Einzelschriften* 40, Wiesbaden, Steiner.
- Mejer, J. (1992): «Diogenes Laertius and the Transmission of Greek Philosophy», *Aufstieg un Niedergang der römischen Welt II* 36.5, 3556-3602.
- Méridier, L. (1970): *Platón, Oeuvres completes, V, 1er. Partie*, París.
- Moles, J. L. (1983): «Honestus Quam Ambitiosius? An Exploration of the Cynic's Attitude to Moral Corruption in His Fellow Men», *Journal of Hellenic Studies* 103, 103-123.
- Moles, J. L. (1995): «The Cynics and politics», en A. Laks y M. Schofield (eds.), *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political*, Cambridge University Press, 129-158.
- Moles, J. L. (2000): «El cosmopolitismo cínico», en R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, 142-162.
- Momigliano, A. (1986): *Génesis y desarrollo de la biografía en Grecia*, México, FCE.
- Moreau, J. (1948): «Ariston et le Stoïcisme», *Revue des Études Anciennes* 50, 27-48.

-
- Morelli, G. (1971): «Sugli epigrammi di Diogene Laerzio», *Giornale Italiano di Filologia* XXIII, 121-140.
- Navia, Luis E. (1990): *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub*. Westport, Connecticut, Greenwood Press.
- Navia, Luis E. (1996): *Classical Cynicism: A Critical Study*. Westport, Connecticut, Greenwood Press.
- Navia, Luis E. (2001): *Antisthenes of Athens. Setting the World Aright*. Westport, Connecticut, Greenwood Press.
- Nehamas, A. (1999): «The three ways of Parmenides», en *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*, Princeton, 125-137.
- Nietzsche, F. (1979): *El crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F. W. (1868): «De Laertii Diogenis fontibus», *Rheinisches Museum* 23
- Nietzsche, F. W. (1870): «Analecta Laertiana», *Rheinisches Museum* 25
- Nietzsche, F. W. (1999): *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar.
- Nietzsche, F. W. (2003): *Los filósofos preplatónicos*, Madrid, Trotta.
- Nussbaum, M. (1997): «Kant and Cosmopolitanism», en J. Bohman y M. Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, MIT Press, 25-57.
- Oliver Segura, J. P. (1997): «Cínicos y socráticos menores», en AA.VV.: *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, 14, Trotta, Madrid, 201-215.
- Onfray, M. (2002): *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós (*Cynismes. Portrait du philosophe en chien*, 1990).
- Ortiz y Sanz, J. (1951): *Diógenes Laercio, Vida de los filósofos más ilustres*, Buenos Aires, Espasa Calpe.
- Owens, G. E. L. (1983): «Ancient philosophical invective», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 1-26.
- Pajón Leyra, Ignacio (2010): «Categorías y supuestos del escepticismo pirrónico», Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid.

-
- Pajón Leyra, Irene (2009): «Paradoxografía griega: estudio de un género literario», Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Paquet, L. (1988): *Les Cyniques grecs: fragments et témoignages*, Presses de l'Universitaire d'Ottawa.
- Pasquinelli, A. (1958): *I Presocratici, vol. I*, Turín.
- Patzer, A. (1970): *Antisthenes der Sokratiker. Das literarische Werk und die Philosophie dargestellt am Katalog der Schriften*, Heidelberg, Ruprecht-Karl-Universität.
- Pelling, C. B. R. (ed.) (1990): *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford.
- Pépin, J. (1976): *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, París.
- Pépin, J. (1993): «Aspects de la lecture antisthénienne d'Homère», en M.-O. Goulet-Cazé y R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 1-13.
- Pérez Cortés, S. (2004): *Palabras de filósofos: oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua*, México, Siglo XXI.
- Pipes, R. (2002): *Propiedad y libertad: Dos conceptos inseparables a lo largo de la historia*, Madrid/México, Turner/FCE.
- Piqué Angordans, A. (1988): *Diògenes Laerci, Vida dels filòsofs*, Barcelona, Laia, 2 vols.
- Popper, K. (1966): *The Open Society and Its Enemies The. Vol I: The Spell of Plato*, 5ª ed., Londres, George Routledge & Sons.
- Porter, J. I. (2000): «La filosofía de Aristón de Quíos», en R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona, 208-250.
- Pra, M. dal (1971): «Storia e verità della filosofia», *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 26, 439-449.
- Prince, S. (2005): «Socrates, Antisthenes, and the Cynics», en Sara Ahbel-Rappe y Rachana Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Blackwell, 75-92.

-
- Ramírez Vidal, G. (1998): «Humanismo y cosmopolitismo en Antifonte», *Habis* 29, 37-50.
- Rankin, H. D. (1970): «Antisthenes a 'Near-Logician'?, *L'Antiquité Classique* 39, 522-527.
- Rankin, H. D. (1979): «'That it is Impossible to say Not', and Related Topics in Antisthenes», *International Logic Review* 10, 51-98.
- Rankin, H. D. (1983): *Sophists, Socratics, and Cynics*, Totowa, New Jersey, Barnes & Noble Books.
- Rankin, H. D. (1985): «Absolute Dog: The Life and Thought of Antisthenes», *Proceedings of the Classical Assotiation* 82, 17-18.
- Rankin, H. D. (1986): *Antisthenes Sokraticos*, Amsterdam, Hakkert.
- Rappe, S. (2000): «Tracking Cynics in Plato's *Euthydemus*», *Classical Philology* 95, 282-303.
- Reale, G. (2004): *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milán.
- Reichenbach, H. (1938): *Experience and Prediction*, Chicago.
- Relihan, J. C. (2000): «Menipo en la Antigüedad y en el Renacimiento», en R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, 346-382.
- Rist, J. M. (1969): *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press.
- Roeper (1846): «Emendationes zu Diogenes Laertius», *Philologus* 1.
- Ronconi, A. (1966): «Exitus illustrium uirorum», *Reallexikon für Antike und Christentum* VI, col. 1258-1268.
- Rorty, R. (1984), «The historiography of philosophy: four genres», in R. Rorty, J. Schneewind y Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, 49-75.
- Rose (1866): «Die Lücke im Diogenes Laërtius un der alte Übersetzer», *Hermes* 1.
- Rossetti, L. y Lausdei, C. (1979): «Socratico-laertiana», *Studi Italiani di Filologia Classica*, 51, 72-83.

-
- Rossi, L. E. (1971): «I generi letterari e le loro leggi scritte e non scritte nelle letterature classiche», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 18, 69-94.
- Rossi, P. (1975): *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, Turín, Giulio Einaudi.
- Runia, D. T., (1988): «Philosophical Heresiography: Evidence in two Ephesian Inscriptions», *ZPE* 72, 241-242.
- Runia, D. T. (1999) : «What is doxography?», en P. Van Der Eijk (ed.), *Ancient histories of medicine*, Leiden.
- Salles, R. (2006): «M.-O. Goulet-Cazé, *Les Kynica du Stoïcisme* (Franz Steiner Verlag, 2003)», *Revue Philosophique de Louvain* 104.1, 141-144.
- Schleiermacher, F. (1855): «Einleitung zur Übersetzung des *Kratylos*», en *Platons Werke*, Berlín.
- Schofield, M. (1991): *The Stoic Idea of the City*, Cambridge University Press.
- Schofield, M. (1998): «Zeno of Citium Anti-utopianism», *Polis* 15, 1-2, 139-49.
- Schofield, M. (2002): «Impossible hypotheses: was Zeno's *Republic* utopian?», en Th. Scaltsas y A. S. Mason (eds.), *The Philosophy of Zeno: Zeno of Citium and his Legacy*, Larnaka, 139-149.
- Segvic, H. (2006): «No One Errs Willingly: The Meaning of Socratic Intellectualism», en Sara Ahbel-Rappe y Rachana Kamtekar, *A Companion to Socrates*, Blackwell Publishing Ltd, 171-185.
- Sellars, J. (2000): «The Problem of Socrates», *Pli: The Warwick Journal of Philosophy* 10, 267-275.
- Sellars, J. (2003): «Simon the shoemaker and the problem of Socrates», *Classical Philology* 98.3, 207-216.
- Sellars, J. (2007): «Stoic cosmopolitanism and Zeno's *Republic*», *History of Political Thought* 28, 1-29.
- Simonetti, M. (1956): «Qualche osservazione a proposito dell'origine degli Atti dei martiri», *Revue d'Études Augustiniennes* 2, 39-57.
- Sinclair, Th. A. (1951): *A History of Greek Political Thought*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

-
- Skinner, Q. (1984): «The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives», en R. Rorty, J. Schneewind y Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, 193-221.
- Sloterdijk, P. (2003): *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela (original alemán de 1983).
- Soto Rivera, R. (1998): «El suicidio por inanición entre algunos filósofos griegos: una *epojé kairótica*», *Estudios de Filosofía* 17-18, 169-180.
- Souto Delibes, F. (2000): *La figura de Sócrates en Jenofonte*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Spinelli, E. (1998): «Φιλαργυρία. Aspectos de un antiguo debate ético», *Paideia* 42, 55-63.
- Störig, H. J. (2003): *Weltgeschichte der Philosophie*, Frankfurt, Fischer Taschenbuch.
- Stuart, D. R. (1931): «Authors' Lives as revealed in their Works», en *Classical Studies in honor of John C. Rolfe*, Filadelfia, 285-304.
- Stuart, D. R. (1931): «Authors' Lives as revealed in their Works», en *Classical Studies in honor of John C. Rolfe*, Filadelfia, 285-304.
- Susemihl, F. (1900): «Die Aspasia des Antisthenes», *Philologus* 59, 148-151.
- Tovar, A. (1984): *Vida de Sócrates*, Madrid, Alianza.
- Tsouana-McKirahan, V. (1994): «The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics», en P. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Cornell University Press, 367-391.
- Urmson, J. O. (1990): *The Greek Philosophical Vocabulary*, Londres, Duckworth.
- Usener (1892): «Die Unterlage des Laertius Diogenes», *SPAW* 49.
- Van Groningen, B. A. (1956): «General Literary Tendencies in the Second Century A.D.», *Mnemosyne* 18, 41-56.
- Vander Waerdt, P. (ed.) (1994): *The Socratic Movement*, Cornell University Press.
- Vlastos, G., (1991): *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press.
- Vogel, C. J. (1961): «What philosophy meant to the Greeks?», *International Philosophical Quarterly* 1, 35-57.

-
- Von Der Mühl, P. (1965): «Was Diogenes Laertios der Dame, der er sein Buch widmen will, ankündigt», *Philologus* 109, 313-315.
- Whitmarsh, T. (2005): *The Second Sophistic*, Oxford.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1880): «Epistula and Maassium», *Philologische Untersuchungen* 3, Berlín
- Wolf, F. (1997): «Être disciple de Socrate», en G. Giannantoni y M. Narcy (eds.), *Lezioni socratiche, Elenchos XXVI*, Nápoles, Bibliopolis, 29-79.
- Wolff, F. (1997): «Filosofia e paideia in Antistene», en G. Giannantoni y M. Narcy, *Lezioni Socratiche*, Nápoles, 29-79.
- Yonge, C. D. (2006): *Diogenes Laertius, Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, Kessinger Publishing.
- Zeller, E. y Reichel, O. J. (1885): *Socrates and the Socratic Schools*, Londres, Longmans & Co.

FILOSOFÍA, HISTORIA DE LA FILOSOFÍA Y ORÍGENES DEL
PENSAMIENTO CÍNICO EN *VIDAS Y OPINIONES DE LOS*
FILÓSOFOS ILUSTRES DE DIÓGENES LAERCIO