

I T E R

VOL • XVIII
ENCUENTROS

ISBN 978-956-7062-54-6

ISSN 0718-1329

Diógenes de Sínope, la polis y la justicia:
deconstrucción teatral del imaginario
político griego

PATRICIO JERIA SOTO



Diógenes de Sínope, la polis y la justicia: deconstrucción teatral del imaginario político griego¹

PATRICIO JERIA SOTO

Licenciado en Filosofía – Universidad de Chile

UCINF, Santiago, Chile.

pjeria73@hotmail.com

“De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre”²

“Decía [Diógenes] que sólo hay un gobierno justo: el del universo”³

“Para vivir solo hay que ser un animal o un dios –dice Aristóteles. Falta el tercer caso: hay que ser ambas cosas—un filósofo...”⁴

I Plantear un problema y adelantar intenciones

La identidad cultural griega, y el imaginario social que la apuntala, se organiza en torno a diversos elementos ligados en una trama compleja: la agricultura, la cocción de los alimentos, la monogamia, los sacrificios a los dioses, la vida urbana y las instituciones políticas, entre otros. El resultado de esta representación en la época clásica son las nociones complementarias de *polis* y ciudadano, éste es considerado el átomo fundante de la sociedad; se entiende que la comunidad de ciudadanos

¹ Este trabajo está dedicado a la Sra. Giuseppina Grammatico, que fue una gran maestra y una gran persona en mi vida. Como todo homenaje póstumo, éste llega tarde; esperemos que todavía pueda ella contemplar, con la rigurosidad y ternura que la caracterizaban, este tanteo en el alma del mundo antiguo.

constituye la *polis* y se autogobierna en base a leyes generadas por ella misma. La sociedad, es decir la *polis*, al menos en la opinión general, es una entidad *según naturaleza*, resultado de un desarrollo que pasa de la potencia al acto, cualquier desviación sería producto de un accidente o de la negligencia de los sujetos; por lo tanto, esta forma de organización no es cuestionada en su legitimidad. Entre las imágenes políticas griegas más conocidas, y aquí es donde me interesa hacer hincapié, se encuentra la idea de la 'república justa' modelada de acuerdo a la organización equilibrada, por ejemplo, de las partes del alma: o sea, casi como una entidad orgánica donde cada elemento cumple una función específica y previamente determinada; aquí no hay fractura ni fisura posible salvo un incorrecto acomodo de las piezas. Así, el conflicto viene a ser muestra de una mala organización y, por tanto, subsanable.

¿Pero qué ocurre, por ejemplo, cuando las representaciones sociales que dan coherencia y consistencia a las instituciones sufren transformaciones? Ocurre precisamente que comienzan las dudas respecto de la idoneidad o legitimidad de las instituciones, los comportamientos y las imágenes, socialmente construidas, que permiten la percepción, explicación e intervención de la realidad. Desde esta perspectiva, cobra significación Diógenes de Sínope; cuando declina el imaginario de la *polis*, y su correlato el ciudadano, el cínico patentiza y perfoma conforma / formaliza la bifurcación de los sentidos objetivo y subjetivo de la justicia: la *polis* ya no es más el espacio de desenvolvimiento de la justicia ni es, tampoco, el lugar donde el individuo pueda desarrollar una vida justa y virtuosa; Diógenes de Sínope desarticula el imaginario filosófico-político de la justicia⁵.

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

³ Diógenes Laercio, *Vidas de los Filósofos Ilustres*, libro VI, 72 8-9, traducido por C. García Gual en *La secta del Perro*, Alianza, Madrid, 1990. Se consultó el texto griego de la edición italiana, Diogene Laerzio, *Vite e Doersona en mi vida*. Como todo homenaje póstumo, éste llega tarde; esperemos que todavía pueda ella contemplar, con la rigurosidad y ternura que la caracterizaban, este tanteo en el alma del mundo antiguo. *trine dei più Celebri Filosofi*, Bompiani, Milano, 2005.

⁴ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los Ídolos*, aforismo 3 de Sentencias y Flechas.

⁵ En lo que respecta a este texto distinguiré, de manera implícita, a la justicia en su significación *objetiva*, es decir aquella que dice relación con un ordenamiento público-social-político (leyes, instituciones, normas), de aquella otra que, por oposición, podríamos llamar significación *subjetiva*, esto es la relacionada con la ética y la virtud personal. Esto no quiere decir que desconozca la íntima relación que une ambas significaciones en la tradición griega clásica y que hace difícil, sino imposible, separar ambos aspectos del concepto; y es que en la tradición política y filosófica helénica clásica, digamos hasta Aristóteles, no parece que el pensamiento conciba otra forma de vida, propiamente humana, que no sea la de la *polis*, o sea, en la comunidad organizada políticamente en un ordenamiento que permite, idealmente, el ejercicio y desarrollo de las capacidades y potencialidades, éticas y políticas, de cada sujeto hasta un nivel óptimo. Sin embargo, como ya se planteó, es justamente esta imbricación la que Diógenes de Sínope pone en cuestión.

En este breve ensayo quisiera primero acercarme a un trozo de la *Política* de Aristóteles, para extraer de allí algunas conclusiones preliminares acerca del imaginario de la *polis* y del ciudadano; en seguida, me gustaría contrastar estos 'datos' con algunas de las anécdotas de Diógenes que, pienso, ilustran las desviaciones respecto del imaginario clásico cívico-político. Finalmente, a partir de lo anterior, quisiera apuntar breves consideraciones acerca del modo como es llevada a cabo esta particular operación de desmantelamiento imaginario e ideológico.

II La *polis* justa, una imagen filosófica⁶ y lo que podemos ver en ella

El famoso pasaje de Aristóteles citado como epígrafe contiene, entre otras, la afirmación de que la ciudad es una 'cosa natural'⁷; en este sentido, el desarrollo de las comunidades se entiende como una teleología cuya realización plena es la *polis*. En segundo lugar, tenemos que notar la definición del hombre como *politikón zôon*⁸, esto quiere decir que el humano es un ser gregario, pero lo esencial es que la comunidad humana se basa en la posesión del *logos*, palabra y razón, para la definición de las reglas de convivencia y para la determinación de justo e injusto; ahora bien, justamente la participación comunitaria de tal característica es la que potencia el desarrollo propiamente político de la naturaleza gregaria o colectiva del ser humano, y esto es lo que permite diferenciar a la sociedad humana de un grupo de animales⁹. Seguidamente, se adelanta otra afirmación: aquel que, por exceso o defecto de su naturaleza, no puede vivir en sociedad, *id est* políticamente, no es propiamente humano. Notemos de partida que el Estagirita no concibe, anacronismo mediante, un origen contractualista de la sociedad civil y política, tal y como lo entenderá la filosofía moderna, es decir, que la sociedad sea producto de la voluntad de los sujetos y no el desarrollo de una potencia natural; en segundo lugar, nótese que lo humano está definido por su carácter político-social, o en términos griegos por la cualidad de *ciudadano*, cuyo opuesto contradictorio es el *no ciudadano*: el *ápolis*, cuyas características lo definen como una amenaza para los hombres¹⁰. Según esto, el individuo

⁶ Filosófica en tanto proviene del discurso filosófico.

⁷ τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ... *Política*, I 2 1253 a, 2.

⁸ Op. cit., I 2 1253 a, 3.

⁹ "Pero la palabra (*λόγος*) es para manifestar lo conveniente (*συμφέρον*) y lo perjudicial (*βλαβερόν*), así como lo justo (*δικαίον*) y lo injusto (*ἀδίκον*). Y esto es lo propio (*ἴδιον*) del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido (*αἴσθησις*) del bien (*ἀγαθού*) y del mal (*κακού*), de lo justo (*δικαίου*) y de lo injusto (*ἀδίκου*), y de lo demás, y la participación comunitaria (*κοινωνία*) de estas cosas constituye la casa y la ciudad" *Política*, I 2 1253 a, 11-12., traducción citada; sin embargo, suprimo 'y de los demás valores' para respetar el texto original καὶ τῶν ἄλλων.

¹⁰ Dice Aristóteles, citando a Homero, que el insociable es: ἀφῆπτωρ, es decir sin vinculación familiar ni social; ἀθέμιστος, sin vinculación ni obediencia respecto a un sistema de justicia y ἀνεστίας, es decir sin un vínculo cívico, sin raigambre; y, además, amante de la guerra y similar a una pieza aislada en el juego, op.cit., I 2 1253 a, 5.

encuentra su *espacio natural* en la ciudad y en las instituciones que ella alberga; toda la serie de organismos que componen la base administrativa de la ciudad-estado está pensada para permitir la participación del ciudadano en los asuntos de gobierno. En esta lógica política, no existe ninguna instancia de poder por sobre la comunidad de hombres libres: todos mandan y todos obedecen, las decisiones de cualquier índole deben tomarse de común acuerdo y por mayoría de votos. La ley, legitimada por la aprobación de la comunidad, es soberana en la *polis*; no existe ninguna forma de poder válida que no esté expresada en esta normativa. La ciudad y el gobierno justos serán, para Aristóteles, ese espacio que, por su organización, proporciona a sus miembros lo necesario para su bienestar, desarrollo, autonomía y felicidad; quedémonos con esta imagen: la *polis* como el hábitat del hombre, como el lugar de lo humano, como el entramado de relaciones materiales y simbólicas que dinamizan la esencia del *politikón zôon*.

Lo que he realizado anteriormente no es, como se habrá notado, una reconstrucción rigurosa de los argumentos filosóficos en torno a la *polis*, el ciudadano y justicia tal y como los plantea Aristóteles, y es que no me interesa aquí esa tarea; como lo indica el título de esta sección lo que busco son *imágenes*, entendiendo éstas como representaciones mentales, socialmente construidas, que organizadas en un conglomerado coherente estructuran la experiencia social, tanto en lo relacionado con comportamientos como en lo que se refiere a la cosmovisión de una colectividad. Esta relación dinámica de lo real y lo imaginario es lo que constituye la memoria colectiva de un pueblo, en la que se combinan los hechos, las imágenes y los espacios, significados y simbolizados para otorgarles contenidos y determinar su influencia sobre la formas de comprensión y acción de los sujetos que interactúan en una sociedad o, en un sentido más amplio, en una tradición cultural¹¹, ya se entienda ésta en su versión literaria, simbólica, mítica y/o iconográfica, por ejemplo. Desde esta perspectiva, los argumentos filosóficos en torno a la *polis* justa y al ciudadano también están permeados por el imaginario, del cual se nutren a fin de hacer culturalmente reconocibles, y retóricamente consistentes, las

¹¹ Como en su momento señaló Vidal-Naquet respecto de Grecia antigua, importa hacer énfasis en la relación que une las formas de pensamiento y las formas de sociedad, mostrar sus entrecruzamientos y mutua dependencia; el resultado de esta pesquisa es una matriz discursiva particular, una organización imaginaria diríamos nosotros, sobre lo real, la naturaleza, los dioses, los hombres y los animales, que puede llamarse griega. Véase a este respecto P. Vidal-Naquet, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, Ediciones Península, Barcelona, 1983, especialmente las pp. 9-32.

tesis asentadas¹²; en este sentido, no está de más recordar que el fragmento citado de la *Política* de Aristóteles remite a Homero para la caracterización de ese sujeto que *no es* humano. Así vistas las cosas, algunos aspectos del discurso filosófico sobre la justicia se insertan en una tradición cultural que pone el énfasis en lo que podríamos llamar la *ideología* de la *polis* y del ciudadano, es decir toda la serie de construcciones conceptuales, representaciones sociales y prácticas sociales, incluida la educación, que subyacen al funcionamiento de la ciudad-estado; en otras palabras, el sostén simbólico de la política en la época clásica es una red de conceptos e imágenes de las que el discurso filosófico toma prestados elementos que, a su vez, resignifica y reordena de acuerdo a sus intereses. Por lo mismo, ahora, voy a centrar mi atención en ciertos aspectos, simbólicamente productivos, de la representación social de la ciudad clásica: en primer lugar, la *polis*, como ideal de hábitat humano, y la serie de relaciones espaciales que pueden establecerse dentro de la ciudad misma y entre ésta y lo que la rodea; luego, el *nomos*, como ordenamiento social y/o legal, pero sobre todo como norma que define, y separa, lo humano de lo no humano¹³, construyendo una imagen de *lo civilizado*, espacio propio de la justicia, y su opuesto. Todo ello, será puesto en relación con las anécdotas de Diógenes de Sínope, pues considero que en éstas podemos ver con claridad el juego de oposiciones entre el imaginario político griego clásico y una práctica filosófica que lo subvierte.

III Refutación imaginaria

La ciudad se define en términos de límites y contrastes, no sólo físicos sino también simbólicos: las murallas y las tierras de cultivo que rodean a la polis constituyen el 'marco cultural' de la civilización, todo lo que queda fuera de este perímetro está más allá de la sociedad humana; en esta lógica, todo espacio no cultivado o habitado¹⁴ es naturaleza agreste (*ἄγρος*), y todo lo que en ella se mueva será extraño, distinto y/o

¹² Respecto al carácter 'dialógico' de la filosofía aristotélica se ha destacado, entre otros elementos, la utilización de la 'imagen' como recurso argumentativo y expositivo, y se ha dicho en este sentido: "Este recurso manifiesta la preocupación de Aristóteles por no encerrarse en una mera exposición dogmática. El uso de imágenes puede ser interpretado como un uso dogmático, pero cabe también ver en ellas un afán dialógico: yo proporciono una imagen i a un sujeto S porque yo (sujeto T) y mi interlocutor (sujeto S) compartimos la imagen i. De otro modo no tiene sentido la imagen o símil. El uso de la imagen es un intento por buscar un punto en común, una experiencia compartida, a partir de la cual entablar el diálogo" H. Zagal y S. Aguilar-Álvarez, *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*, Publicaciones Cruz O. S. A., México, 1996, pag. 15.

¹³ Ambos elementos están de tal forma imbricados en la estructura del imaginario griego que, obviamente, su exposición por separado es un mero recurso discursivo.

¹⁴ En el sentido de antrópicamente intervenido.

marginal. El ideal de vida humana será entonces el del agricultor que es, a la vez, el ciudadano¹⁵; en él se concentran los atributos de la civilización: sedentarismo, cultivo de la tierra, sacrificios, cocción de alimentos y política. La ciudad se levanta, en el imaginario, como espacio ordenado donde cada elemento ocupa una función y una posición respecto a los otros elementos: mujeres-hombres, niños/jóvenes-adultos, ciudadanos-extranjeros, esclavos-hombres libres¹⁶; incluso dentro de las murallas el ordenamiento simbólico delimita fronteras respecto de lo 'privado' y lo 'público', de lo que puede ser visto o realizado a la vista de todos y lo que no deber ser mostrado o contemplado. Sin embargo, no hay que perder de vista que lo social-cívico-político, el orden *justo*, se constituye en un espejo constante con una alteridad que amenaza con desestabilizar el ordenamiento de la *polis*: allende las murallas, en los espacios abiertos de la naturaleza, las categorías del imaginario se diluyen y pierden sentido¹⁷, ¿qué ocurriría si *el afuera* se instalara en el centro de la ciudad?

Desde cierta perspectiva, la imagen del cínico Diógenes es pura *movilidad*, su espacio es el *camino*, su actividad el *deambular*, su función *desmontar* y *descolocar* las piezas del juego cívico-político; así vistas las cosas, Diógenes es, literalmente, un *excéntrico*, esto pues las prácticas sociales griegas relativas al espacio remiten, al menos en la época clásica, a unas estructuras de pensamiento que privilegian la organización en torno a un *centro*, a partir del cual se define toda la disposición simbólica de los lugares y roles socio-políticos. Participar del centro, ser integrado en la comunidad, es algo que se ejemplifica en las prácticas culinarias relativas a la cocción de los alimentos y la comida colectiva: el sacrificio a los dioses es una representación del establecimiento de vínculos no sólo

¹⁵ Recuérdese que estamos hablando en términos de representación social y que ésta es, siempre, más consistente que la práctica social; la imagen social refleja y refracta, selecciona y destaca, insistentemente, ciertos aspectos de la realidad y de la práctica social que aparecen como centrales y paradigmáticos. Como recuerda Vidal-Naquet: "En el mundo de la ciudad (por oposición al mundo de Hesíodo), el campo salvaje, el *agros*, sigue existiendo en forma de zonas fronterizas... Desde un punto de vista ideal, en la ciudad se ha suprimido la distinción entre lo urbano y lo rural, hecho del cual Platón extrae como consecuencia que cada uno ha de habitar al mismo tiempo en el centro y en la periferia", op. cit., p. 26.

¹⁶ En el caso de Platón sabemos hasta donde llega todo esto, siguiendo la analogía entre individuo o, más propiamente, el alma del individuo y la *polis*, se propone un modelo de estado en el cual cada sujeto ocupe un lugar y una función determinada, de acuerdo a sus condiciones particulares (éticas, intelectuales y psicológicas, diríamos modernamente); esta organización, que permite el funcionamiento eficaz del estado, y facilita el desarrollo pleno de sus miembros, es una *polis* justa, pero asimétrica y verticalmente ordenada. Retengamos esta imagen: cada cual ocupa un lugar y el individuo se somete al estado, tal y como en un organismo, o en el cuerpo, los miembros poseen su función y sentido en relación con un todo.

¹⁷ Cfr. R. Buxton, *El imaginario griego*, Cambridge University Press, 2000, Madrid, especialmente pp. 87-115.

entre los comensales y los dioses, sino también entre los miembros de los distintos *oikos*¹⁸; son estos lazos sociales los que el cínico rechaza al comer en solitario, en lugares no aptos para ello y, sobre todo, al comer carne cruda¹⁹. Pero además, se dice que Diógenes tenía la costumbre de entrar al teatro cuando la función había finalizado y, peor aún, dando codazos a los que salían, interrogado sobre sus motivos respondió así: “*Eso es lo que trato de hacer toda mi vida*”²⁰, para entender esta extraña actitud, y la frase que la reivindica, hay que entender que el escenario de Dionisos es el campo donde se despliegan los valores de la *polis*; este espacio sagrado es uno de los lugares públicos donde, precisamente, la vida humana y ciudadana adquieren sentido: en el teatro la ciudad se muestra a sí misma y se reafirma mediante un artificio estético-imaginario. Diógenes no sólo llega tarde al espectáculo y se pierde la función, sobre todo el cínico entra a la fuerza y empujando; al hacerlo, está desafiando a la ciudad, está rechazando los elementos sociales fundantes de la cultura cívica y democrática de la Grecia clásica; Diógenes *no quiere*, definitivamente, ver el espectáculo; esto es otra muestra de la voluntad del cínico de oponerse al imaginario cívico-político griego²¹.

Por otro lado, si bien no se puede concebir a la *polis* como un espacio que prohíba el desplazamiento, no es menos cierto que este movimiento siempre es, desde una perspectiva simbólica, de un centro a otro; el espacio socio-político es, de hecho, un entramado de centros que pueden comunicarse y fluir entre sí, de la casa a la plaza y de la plaza al tribunal o de una casa a otra en el matrimonio, pero siempre guardando la salvedad de pertenecer a un centro²². Diógenes, en cambio, no está arraigado a ningún centro, carece fijación simbólica, incluso su ‘casa’ es siempre transportable: sea que arrastre su tinaja de un lugar a otro, o que lleve todo lo que necesita en un morral, *su* centro siempre se difumina en la movilidad; incluso cuando Diógenes apela a la lógica pública de la

¹⁸ En *Vidas...*, VI, 29, 8-9, Diógenes critica los banquetes sacrificiales por considerarlos un exceso contrario a la salud, *κατὰ τῆς ὑγιείας*.

¹⁹ Diógenes no suele asistir a banquetes, ni tampoco es invitado a menudo, y cuando se integra a uno de estos sucesos su participación es desastrosa: *Vidas...*, 33, 2-3, en un convite lo golpean por su aspecto; 46, 9-11, se comporta ‘como perro’ y orina a los comensales. En 34, 2-3, se niega a asistir a un banquete y en 63, 3, no quiere cooperar para la comida común; por oposición al banquete colectivo, Diógenes aparece, las más de las veces, mendigando, solitariamente, por el ágora.

²⁰ *Vidas...*, VI, 64, 10-11.

²¹ D. L., VI, 24, 3-4. Los espectáculos teatrales, dice el cínico, son grandes espectáculos para necios, ... *μεγάλα θαύματα μωροῖς*.

²² Cfr. J-P Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, 1985, Barcelona, específicamente el capítulo III, *La organización del espacio*. También del mismo autor, *La muerte en los ojos*, Gedisa, 2001, Barcelona.

polis, al no ocultar nada y hacerlo todo en 'el medio', es decir en público, está borrando de manera radical los bordes que supone la lógica interna del 'espacio público': el centro delimita y organiza en torno de sí el espacio, definiéndolo en relación consigo mismo, separando aquello que quedará al borde, es decir, en lo privado; Diógenes no reconoce esta oposición fundante y por exceso destruye desde dentro el espacio público y político²³.

El cínico viaja de una ciudad a otra y, al parecer, vagabundea constantemente; de hecho, sus atributos indumentarios típicos son el bastón, *βακτηρία*, el morral, *πήρα*, y el manto, *τρίβων*, con estos elementos básicos puede dormir y comer en el camino y, sobre todo, no depender de nadie para tomar el rumbo que desee²⁴. Desde este punto de vista, Diógenes es un *ápolis*, un hombre sin ciudad, sin ataduras cívicas ni sociales²⁵, sin un lugar propio en el concierto de la sociedad y es que el

²³ Bajo esta misma lógica podríamos entender la valoración y el uso de la *parresia* por parte de Diógenes, cuyo fin es desbaratar el orden convencional, este 'decirlo todo' esa 'sinceridad' desconoce y niega los márgenes de lo que puede y debe ser dicho, incluso en términos de desverguenza. Recordemos que en la ideología política de Atenas se combinan tres nociones básicas: 1.- todos los atenienses son iguales, por ser descendientes de un mismo rey mítico; 2.- luego, todos deben ser libres y, por ende, 3.- gozar de los mismos derechos a gobernar y ser gobernados. De lo anterior se deriva la idea de que el único gobierno legítimo sería aquel donde los ciudadanos sean los que se autogobernan; a partir de esta consideración básica se extraen cuatro principios fundamentales de la representación que los propios atenienses construyen sobre sí mismos: *eleutheria*, *isonomia*, *isegoria* y *parresia*. Así, la libertad, la igualdad ante la ley, el derecho a expresar la opinión personal y la libertad de palabra (en traducciones aproximadas de los términos griegos), constituyen el tejido ideológico de la democracia ateniense, que caracteriza y diferencia a esta *polis* frente a sus hermanas. En el ámbito público, esto se traducía en la autodeterminación política y la facultad de usar la palabra en las asambleas colectivas; en lo privado, se proyectaba en la posibilidad de libre expresión de ideas y en la libertad para educarse y desarrollarse de acuerdo a las inclinaciones personales. Sin embargo, esto no implica que no existiera una censura y un control, al menos de intención, sobre la circulación y difusión de las ideas; en este sentido anota L. Gil "... fue en Atenas donde por primera vez se realizaron intentos serios de poner cortapisas legales a la libertad de palabra y de magisterio, e incluso de establecer una censura literaria, como reacción lógica contra los excesos del librepensamiento y la 'sinceridad' de las gentes. El objetivo era proteger a los individuos, al estado y a la religión de las lesiones que pudiera inferirles la irrefrenada *parresia*..."

²⁴ De Diógenes se dice que comenzó a usar bastón por necesidad, pero que después no lo dejó más y que lo llevaba en sus viajes junto al morral, cfr., *Vida...*, VI, 23. Muchas de las famosas anécdotas nos lo presentan yendo de una ciudad a otra, haciendo una vida en 'el camino', *καθ' ὁδόν*; el hecho de viajar, y descubrir la diferencia cultural, es una nota común al filósofo y la historiador, sin embargo en Diógenes prima la idea del desarraigo: Diógenes no pertenece a ninguna *polis*, no es meramente el viajero que se ausenta de su patria sino, más bien, un *nómada*.

²⁵ En este sentido no hay que olvidar que la autoconciencia, y la relación con la tierra patria, son fundamentales en la conformación ideológica, propia de la época clásica, de una imagen del ciudadano como campesino-guerrero. Diógenes ironiza sobre su condición citando unos versos trágicos: "Sin ciudad, sin familia, privado de patria, /pobre, vagabundo, tratando de subsistir día a día"; no se puede ignorar la semejanza con los versos homéricos, citados por Aristóteles, que caracterizan al 'que no puede vivir en sociedad': "sin tribu, sin ley, sin hogar". Pero, en este caso, Diógenes invierte, irónicamente, el sentido negativo del exilio y el desarraigo asociándolos con la autarquía y la vida, frugal y natural. Cfr., por ejemplo, *Vidas...*, VI, en primer lugar: 38, 5-6; 49, 1 y ss.; 63, 1; 21, 11, entre otros.

camino, estirando sus brazos a lo desconocido y salvaje, se abre a un espacio que no es centro ni cierre sino pura movilidad, lugar donde los opuestos se encuentran. Es en este lugar indeterminado, espacio de transición y transformación, donde Diógenes pasa gran parte de su tiempo, por eso, el cínico está en el lado de la naturaleza y, específicamente, en la animalidad, pues en las afueras de la ciudad los límites se difuminan y lo que no se junta normalmente se confunde en el espacio abierto: es en este escenario donde Diógenes se sienta a compartir carne cruda con sus comensales caninos y es aquí, justamente, donde lo encuentran sus amigos una vez que ha muerto²⁶. Carne cruda, nomadismo, salvajismo y animalidad, Diógenes combina, en su persona y conducta, los atributos opuestos a lo *culturalmente correcto*, disloca con este gesto el orden humano y difumina las fronteras entre lo animal-naturaleza y la cultura-humanidad y, además, desplaza la atención desde el centro hacia la periferia; si bien es cierto que resaltar lo anómalo y lo opuesto refuerza la identidad ideológicamente construida, en el gesto del cínico hay una diferencia, Diógenes inserta en la ciudad la marginalidad, la violencia y el salvajismo, e instala en su centro aquello que no debe ser visto, aquello que invierte las relaciones y las conductas sociales normales²⁷.

Insistamos en este punto, si la naturaleza puede ser entendida como espacio de imbricación y ambigüedad, entonces Diógenes naturaliza el espacio abstracto de la *polis*, pues según cuentan solía hacer todo en público y ocupaba cualquier lugar para cualquier cosa: dormir, comer o masturbarse, ningún acto tiene un lugar específico, un marco sociocultural definido, en la óptica cínica²⁸; con estos gestos revientan los muros de la *polis*, perdiendo la ciudad su lugar privilegiado como espacio de desarrollo del hombre y de despliegue de la justicia. Diógenes no utiliza el centro simbólico de la ciudad, el *ágora*, sino para comer o para masturbarse, no asiste a los lugares de educación sino para burlarse o sabotear los discursos, con ello interrumpe el flujo de la palabra política y anula su facultad para decidir lo correcto y distinguir lo justo de lo injusto; negando la comunicación transparente el cínico niega la coherencia y consistencia del entramado simbólico de la ciudad, en consecuencia el

²⁶ En una de las varias versiones de la muerte de Diógenes, *Vidas...*, VI, 77, 10.

²⁷ A diferencia del mito, que desplaza a un lugar *imaginario* la alteridad problemática; pero también a distancia del rito, que integra y normaliza, vía simulación, la marginalidad extraordinaria. Piénsese en estos términos, por ejemplo, el consumo de carne cruda en los ritos dionisíacos y en el caso de Diógenes y se verá, claramente, la diferencia entre ambos gestos.

²⁸ *Vidas...*, VI, 22, 6-7, παντὶ τόπῳ ἔχρητο εἰς πάντα; y entre otros, 69, 4-5, ἐν τῷ μέσῳ, donde se expresa que no hay distinción, simbólica y cultural, entre la sexualidad y la alimentación, por ejemplo.

hábitat del hombre ya no puede ser más la *polis* y sus instituciones²⁹. El cínico se vuelve entonces *cosmopolitês*: un habitante del universo, que es el espacio simbólico donde se ha desarrollado el hombre en un orden que no responde ni corresponde con las categorías de la civilización y la política³⁰; y es en este momento cuando Diógenes nuevamente trastoca los límites culturales clásicos, si ya se confundió con lo animal y borró las fronteras de lo público y lo privado, ahora el sabio se eleva al rango de los dioses pues, como afirma Diógenes, los hombres buenos son *imágenes* de los dioses, y como ellos son los únicos dueños y amos verdaderos de todo, pues no necesitan de nada, luego el sabio es dueño de todo y el único que puede realmente mandar y gobernar a otros³¹. En este sentido, creo, se debe entender la frase de Diógenes respecto al gobierno correcto o, si se quiere, justo: la única *politeía* que cumpliría con esa característica sería el orden del cosmos³², la *physis* que se da su propia regla de funcionamiento y que nada tiene que ver con el *nomos*, que es construcción cultural³³.

²⁹ Toda la *polis*, sobre todo en la democrática, está construida simbólicamente en torno del centro que sostiene el equilibrio entre los distintos elementos de la comunidad. La justicia misma, como equilibrio, está representada por el centro y el espacio circular que lo rodea; en esta lógica, el centro es el lugar de la discusión abierta, de *isonomía*, de la reversibilidad del poder.

³⁰ Diógenes aparece, en ocasiones, preconizando el canibalismo y, en mayor medida, la no cocción de los alimentos; el antropófago es, al menos desde Hesíodo, el opuesto *per se* del hombre civilizado, del propiamente humano, que cultiva la tierra, cuece sus alimentos, adora a los dioses y que, sobre todo, tiene una vida organizada en torno a una idea de justicia que le prohíbe, simbólica y empíricamente, agredir injustificadamente a sus semejantes. El hombre que come carne humana pertenece, propiamente, a otro tiempo y/u otro lugar, es el ejemplo vivo de la otredad absoluta.

³¹ *Vidas*... VI, 51, 1, Τοὺς ἀγαθοὺς ἀνδρας θεῶν εἰκόνας εἶναι; véase también el famoso 'siglismo' de 37, 5-7, repetido en 72, 3-4: τῶν θεῶν ἔστι πάντα φίλοι δὲ οἱ σοφοὶ τοῖς θεοῖς κοινοὶ δὲ τὰ τῶν πλῶν πάντα ἄρα ἔστι τῶν σοφῶν, donde la argumentación se mueve desde θεῶν a φίλοι pasa por σοφοὶ y vuelve a θεοῖς, para concluir en la comunidad de bienes de los amigos. Sobre quién es el que debe gobernar habría que revisar innumerables pasajes sobre la esclavitud, la autarquía y la continencia, así como sobre el temple del individuo, sin embargo las ideas que apuntalan al cínico son simples: la autarquía es la única verdadera libertad, consecuentemente el único hombre libre es el que no depende de nadie sino de sí mismo, luego la simpleza y la frugalidad constituyen el ideal de vida. Todo aquello que no sea superfluo es natural, bueno y justo, por ende el modo de vida justo es aquel que se acompaña al ritmo de la naturaleza; en VI, 44, Diógenes dice que los hombres han 'ensombrecido' (*apokekryphthai*) la 'vida fácil' (*blon nádion*) que les han dado los dioses, ya que la han llenado de placeres superfluos. El hombre se 'complica' la vida mediante un gesto de ocultamiento, oscurecimiento y/o invisibilización de la *physis* que, dado el uso de la voz media del verbo ἀποκρύπτω, redundante en un perjuicio para sí mismo.

³² El texto, *Vidas*, VI, 72, 9, dice ὀρθτὴν πολιτεῖαν. Al respecto García Gual señala que el *cosmopolitismo* de Diógenes, tiene tintes negativos: ha de entenderse como la negación de los vínculos cívicos más que como una pretendida integración de la humanidad en armonía; Diógenes niega cualquier atadura civil y social, y para ello recurre a la oposición Naturaleza-Cultura, y en esta dicotomía, ningún producto del *nomos* puede tener características positivas.

³³ Los párrafos 71-73 del libro VI de las *Vidas* constituyen, en la medida de lo posible, una muestra de argumentaciones en torno a una cierta fisonomía de la organización política ideal de Diógenes; entre otras cosas, se menciona la comunidad de bienes, de mujeres, de hijos, la supresión de tabúes religiosos, la antropofagia y, finalmente, la eliminación ciertas prácticas educativas, como la música, por considerarlas superfluas, como complemento de esto véase nota 26. Respecto a lo

IV Cuando todo está al revés

Diógenes revuelve, invierte y desordena el escenario de la *polis*; Diógenes niega las categorías básicas que definen al hombre griego y cambia de lugar las piezas del juego sociopolítico. Diógenes exagera, deforma y ridiculiza las convenciones sociales y producto de ello cuestiona el concepto de justicia tanto en su versión sociopolítica como en la relativo a la virtud individual. En consecuencia, Diógenes aparece como el que siembra la confusión, el que genera malos entendidos y como aquel que desarticula el diálogo en el ágora y la academia. Se lo puede acusar de loco, charlatán, vanidoso, exiliado y falsificador, pero siempre se las arregla para dar vuelta las acusaciones y mostrar que son sus detractores los que están ciegos y sumergidos en el error; desde esta perspectiva Diógenes aparece, más que como refutador, como aquel que 'invierte' o 'da vuelta' los discurso y las costumbres y aquí, precisamente, es donde hace aparición el sentido pleno de su tarea filosófica: como algunos renombrados filósofos antiguos, Diógenes también recibió un mensaje del dios Apolo, pero el cínico entendió mal la sentencia divina: se le recomendó 'reacuñar la moneda' y él entendió que debía 'falsificarla', a causa de esto, debió huir como desterrado. Entre las versiones que de este hecho entrega Laercio³⁴ media la correcta comprensión del sentido del oráculo, merced a su claridad, y la interpretación errónea del mismo, ligada a la ambivalencia de los términos; en efecto, el equívoco está potencialmente contenido en la *polisemia* implícita en el concepto de νόμισμα; en estricto rigor, estamos en presencia de un caso de *homonimia*: νόμισμα, puede significar tanto 'uso, costumbre, regla' como 'moneda, dinero' o, incluso 'institución'. Y es que *nómisma* está emparentada con una familia de palabras que tienen su núcleo de significado en torno al concepto de 'costumbre, uso, ley, convención' sentido que se extiende al valor de cambio y su expresión material el 'dinero'³⁵.

¿Qué sentido puede tener este episodio para lectura que aquí estamos realizando sobre las anécdotas de Diógenes? Consideremos, brevemente

que podría constituir un testimonio de la recepción de las ideas 'políticas' de Diógenes, es útil considerar un texto de Filodemo de Gádara, s. I a. C. *Sobre los estoicos*, donde el autor, que era epicúreo y enseñaba en Roma, se muestra horrorizado de los postulados diogénicos, por decir lo menos; una versión del texto puede encontrarse en José A. Martín García y Cristóbal Macías Villalobos, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, Akal, 2008, Madrid, Vol. I, pp. 273-76.

³⁴ *Vidas...*, VI, 20-21. Deliberadamente no considero las noticias respecto de la responsabilidad del padre de Diógenes en el ilícito.

³⁵ P. Oyarzún, en sus notas a la traducción del texto que nos ocupa, señala que "... τὸ πολιτικὸν νόμισμα [posee] la doble acepción de 'moneda pública' y de 'institución (o legalidad) política'". P. Oyarzún, *El Dedo de Diógenes*, Dolmen, Santiago, 1996, p. 174, n. 4.

dos interpretaciones al respecto. En un breve artículo, O. Flores Júnior, señala que la pluralidad de versiones respecto a la ‘falsificación’ constituye un ejemplo prototípico del *modo* en el cual se ha *constituido* el *cuerpo doctrinario* del cinismo; sería, justamente, una característica del cinismo su transmisión en forma de anécdotas cuya interpretación es, dentro de lo posible, *abierta*: “... el pensamiento cínico se *constituye* en la *historia* de su *transmisión y recepción*”³⁶. La falsificación de la moneda, entonces, puede ser entendida, en directa relación con su simbolismo y su significación filosófica, como *El* ejemplo de la subversión de la legalidad y las costumbres, propia del cinismo³⁷. En este sentido, Flores Júnior destaca los paralelismo con Sócrates³⁸: por un lado, el origen divino de su encaminamiento a la filosofía, por otro, el oficio *heredado* de uno de los progenitores, pero *modificado* en su aplicación filosófica: Sócrates, partero de almas no de cuerpos, Diógenes banquero que falsifica dinero³⁹. C. García Gual por su parte, opta por considerar poco fiables, en general, los datos entregados por Diógenes Laercio; las ‘biografías’ de los filósofos son, dice, “... poco más que una sarta de anécdotas y sentencias que, por lo demás, ofrecen escasas garantías de ser auténticas”⁴⁰. Sin embargo, rescata el hecho de que la *forma expositiva* escogida, la *anécdota*, calce perfectamente con el talante filosófico y, propiamente, vital del cinismo⁴¹; parece deslizarse en los comentarios de García Gual que, en el fondo, ya la vida del propio Diógenes, signada por la extravagancia y la espectacularidad, se prestaba a esta posteridad difusa y *anecdótica*⁴². En consecuencia, García Gual parece

³⁶ O. Flores Júnior, *παρὰχαράττειν τὸ νόμισμα* ou as várias faces da moneda, *Ágora*, 2, 2000, p. 32, la traducción y el subrayado son míos.

³⁷ Por esto mismo, sin embargo, la *veracidad* de lo referido se vuelve *problemática*: el carácter *plástico* de la anécdota la hace aparecer demasiado *ajustada* a la doctrina cínica, inclusive *anticipando* el desarrollo posterior del pensamiento de Diógenes y las interpretaciones sucesivas.

³⁸ *Ibid.*, p. 27, se habla de ‘coincidencias’ significativas, el subrayado es del autor.

³⁹ Estos detalles no contribuyen sino a reforzar la idea de una *construcción* de la anécdota en cuestión, sobre todo en términos de *aproximar* los hechos y la doctrina del filósofo. A la hora de buscar apoyo factual, o histórico, a estas noticias, Flores Júnior concluye que la dificultad del problema radica en que la transmisión, conservación, transformación y evolución interna de la doctrina misma crea versiones contradictorias, que dependen, en el fondo, del énfasis particular puesto por los transmisores, y *exégetas*, en aspectos factuales o simbólicos; proceso que, a su vez, implica un *juicio* y un *uso* del material primario en torno a un *eje temático*, que tendría una base histórica. Esto quiere decir, que las versiones incongruentes entre sí son producto, no de un equívoco o de una mera deformación producto del paso del tiempo y del descuido de los copistas, sino más bien de la dinámica interna del desarrollo del pensamiento cínico.

⁴⁰ García Gual, *La secta...*, p. 13.

⁴¹ *Ibid.*, p.15.

⁴² En todo caso, finalmente prima el criterio de la duda frente a la información relativa al personaje histórico y sus hechos: no estamos en presencia de una auténtica biografía ni, mucho menos, frente a una exposición sistemática del pensamiento cínico; el Diógenes del libro de Laercio viene a ser, en consecuencia, una suerte de ‘tipo popular y chistoso’ o, en términos más serios, un ‘arquetipo’, *ibid.*, pp. 45-46.

considerar el episodio de la 'falsificación' como una *alusión simbólica* a la práctica filosófica y ética de Diógenes, en este sentido el *paracharáttein tò nómisma* vendría a ser un equivalente del *Umwertung aller Werte* de Nietzsche. Se insiste, por lo tanto, en el *carácter simbólico* del personaje y sus 'hechos', de acuerdo a esto Diógenes vuelve a ser calificado de 'tipo literario', 'casi mítico', 'ejemplar' y 'tópico'⁴³.

Diógenes, entonces, sería el filósofo llamado a desbaratar las convenciones, y el imaginario que las sostiene, y en esto habría consistido su método educativo: desaprender los patrones culturales violentando las convenciones⁴⁴. Sin embargo, importa señalar que la práctica filosófica de Diógenes, caracterizada en las anécdotas, tiene como elemento central una desarticulación del imaginario sociopolítico griego que no pasa exclusiva, ni necesariamente, por una argumentación rigurosa al modo filosófico⁴⁵, sino que más bien apunta al impacto y la conmoción inmediata fruto de la 'puesta en escena' de aquello que la representación social declara como prohibido, anómalo o, derechamente, no humano⁴⁶; Parafraseando a

⁴³ Ibid., p. 52. Así, entonces, con el relato sobre Diógenes "...queda troquelado el tipo del cínico, fácil de reconocer incluso por su indumentaria".

⁴⁴ Véase la interpretación que hace Juliano el Apóstata de la 'alteración de la convención', los textos en José A. Martín García y Cristóbal Macías Villalobos, op. cit. Vol. I, pp. 217-218.

⁴⁵ Aunque en, al menos dos ocasiones, se dice que Diógenes 'argumenta' o 'razona' de tal o cual modo, sobre todo en lo que respecta a la polémica afirmación respecto de que los sabios son los dueños de todo, *Vidas...* 37, 5, *συνελογίζετο* y 72, 1-2, *λόγους ἔρωτων*; en otras ocasiones, que me parecen decisivas para entender la actitud de Diógenes respecto a este tema, aparece la 'argumentación' como algo digno de burla: por ejemplo, 38, 13-14, donde rechaza 'empíricamente' un silogismo torcido, *συλλογισάμενον*. Pero también, y de mayor interés y peso para nuestra afirmación, habría que citar la famosa escena del 'bípedo implume', 40, 6 y ss., Platón define, *ὀρισσάμενου*, al hombre como 'bípedo implume' y Diógenes le saca todo el partido posible a la ambigüedad de los términos, mostrando el límite del lenguaje universal y abstracto; a continuación Platón se corrige, *τῷ ὄρω προσετέθη τὸ πλατυύνοχον*, y el resultado es un chiste lingüístico que no es otra cosa que una burla del método socrático-platónico de la definición de un concepto (¿qué es X, y su consecuente corrección y/o delimitación vía ironía y mayeutica). Todo esto, por lo demás, está en íntima conexión con otra anécdota en la que Diógenes aparece contrariando, cómo no, a Platón: en 53, 6-7, *διαλεγόμενου καὶ ὀνομάζοντος* aparecen como actividades propias del filósofo, cuyo paradigma es Platón, el resultado, producto y/o finalidad, de esta actividad son las Ideas, Formas o Conceptos Universales, a los que Diógenes opone los entes particulares.

⁴⁶ Sin embargo, toda la puesta en escena de cínico carecería de sentido si no se enmarcara dentro del espacio político y civil del ágora; la ciudad griega, de hecho, es toda ella un *espacio teatralizado*, es decir, construido y organizado de tal forma que todos pueden ver y ser vistos. Como se ha señalado, insistentemente en este texto, una de las categorías que definen la auto imagen de la *polis* es la combinación de elementos espaciales, arquitectónicos e ideológicos, dentro de un esquema donde la dimensión pública y tolerante de la vida griega es lo que da pie a formas de expresión artísticas, políticas y filosóficas que privilegian la libertad y el desarrollo del individuo; punto este último que, llevado al campo político, viene a marcar la diferencia esencial entre el griego y el bárbaro: la *autodeterminación* y el imperio de la ley; el mundo no griego sometido al despotismo de reyes, no conoce nada semejante a esto. Así, Diógenes nunca pierde del todo su posición como enunciante, su discurso excéntrico está, paradójicamente, instalado en la trama de sentido establecida social y

Aristóteles diremos que el cínico *imita* las acciones humanas⁴⁷ *como deben ser*, esto es según el cínico, de acuerdo a la *physis*; con esto se evidencia que el objetivo de la práctica filosófica cínica es eminentemente ético y, por lo mismo, práctico: apelando al cuerpo, el cínico atrapa al espectador para llevarlo desde la materialidad burda de la fisiología hasta la discusión de los principios que rigen la conducta de los hombres; por esto, el *cuerpo* como herramienta de iniciación filosófica y la *teatralidad* son parte esencial del discurso y la práctica filosófica del cínico. Estos elementos se dejan ver en el uso del espacio y el cuerpo en actos de 'conducta proxémica', es decir, aquellos actos que marcan una relación de inclusión o exclusión con el interlocutor-espectador, que son una característica relevante de la anécdota cínica⁴⁸; además, la prevalencia del gesto, y el cuerpo todo, como fuente de enunciación es otra nota fundamental del discurso filosófico cínico⁴⁹; diríamos casi que el cínico 'prefiere' el lenguaje visual, no verbal, a la hora de transmitir su enseñanza⁵⁰. En este sentido, el discurso cínico es, esencialmente, dramático y estético: es 'acción' e implica la 'sensibilidad' de los involucrados, en un despliegue expresivo que busca despertar la conciencia crítica⁵¹: varias son las anécdotas en las cuales el cínico provoca, mediante algún extravagante acto, la pregunta que da pie a la respuesta-

políticamente: él invierte los términos, los subvierte, pero jamás destruye del todo la matriz griega de sentido. Parece ser, entonces, que sólo una cultura que ha cruzado el umbral de su desarrollo pleno puede dar a luz su propia negación; Diógenes, en este sentido, debe ser entendido en su contexto histórico: aquellos tumultuosos años del ascenso macedonio y la debacle de la institucionalidad civil y política griega. Cfr. F. Hartog, *Memoria de Ulises*, FCE, Bs. Aires, 1999, capítulos III y IV.

⁴⁷ El verbo *μιμῆσθαι* aparece en VI, 35, 1, en el contexto de una suerte de explicación, por boca del propio Diógenes, respecto de su extravagante conducta: él 'imita' a los corifeos que dan un tono más alto para que el resto pueda afinar correctamente.

⁴⁸ En este sentido discrepo de M. Onfray, que habla de un 'voyeurismo pedagógico', dando a entender con esto que el cínico no da espacio de participación activa al interlocutor, quien, en realidad, viene a ser más bien mero espectador.

⁴⁹ Dicen los comentaristas antiguos que existen, por lo menos, tres tipos de anécdotas: unas sobre dichos (lógicas), otras sobre hechos (prácticas), *i. e.* acciones, las últimas son mixtas de palabra y hecho; aún cuando en los comentarios no parece haber una valoración privilegiada de un tipo sobre otro, pienso que en el caso de Diógenes, por lo menos, se da mayor énfasis y, sobre todo en temas clave, a la 'anécdota de hecho'; cfr. los textos en José A. Martín García y Cristóbal Macías Villalobos, op. cit., Vol. I, pp. 109-114. Al respecto del problema del lenguaje y la filosofía en su mutua relación con la realidad, véase mi texto *Diógenes y las problemáticas del lenguaje filosófico*, de próxima aparición en Byzantion Neá Hellás, revista del Centro de Estudios Griegos y Helénicos de la Universidad de Chile.

⁵⁰ La *praxis* cínica no es 'dramática' solamente por ocurrir a la luz pública, sino sobre todo porque está organizada como espectáculo. Dentro de esta lógica 'óptica', cabe recordar la bella metáfora usada para definir a los 'hombres buenos': estos son 'las imágenes de los dioses' (*theon eikónas*), toda la problemática de la 'mimesis' está presente aquí y, agregamos, ¿concebir la vida como una 'representación' no es esto otra muestra de la 'voluntad estética' del cínico?

⁵¹ Cfr. Karyá Mandoki, *Análisis paralelo en la poética y la prosaica; un modelo de estética aplicada*, *Aisthesis*, 34, 2001. Este artículo desarrolla algunos conceptos que me han ayudado a caracterizar la actividad filosófica de Diógenes.

exposición doctrinal; y muchas más nos lo muestran observando, mirando, viendo, y en el fondo analizando, la conducta ajena, para extraer alguna lección. Esto, pensamos, constituye la base de un método de indagación y enseñanza filosófica, en el cual el *mostrar*, el *ver* y la interacción anteceden y encaminan al *decir*⁵².

En base a estas consideraciones, podríamos concluir, hipotéticamente por cierto, que una de las características de la práctica filosófica de Diógenes consiste, precisamente, en su constante cuestionamiento del *nomos*, ante todo en su sentido de 'ley', 'norma', incluso, 'costumbre' socialmente aceptada y socialmente legitimada⁵³; pero también, para los efectos de este texto, importa pensar a Diógenes oponiéndose al *nomos* en tanto éste constituye una de las concreciones prácticas de la representación social que articula el imaginario griego cívico y político, es decir el *nomos* como el imaginario dominante. Ahora bien, hay que notar que Diógenes tensa el imaginario griego de lo civilizado y lo humano en los dos sentidos opuestos que le son contrarios: el cínico no es civilizado, en tanto al modo animal y/o bárbaro no respeta y violenta los dictados mínimos de la del *nomos* (antropofagia, incesto, por ejemplo), pero tampoco es humano en la medida que se postula como semejante de los dioses, los cuales por su naturaleza están más allá del *nomos* en el ámbito de una *dike* que se corresponde, según el cínico, con la *physis*.

⁵² No ignoramos la compleja relación que el mundo griego estableció entre 'ver' y 'oír', ni tampoco la densidad semántica de los términos griegos originales; tampoco desconocemos, la importancia que dentro de la filosofía de Platón y Aristóteles, por ejemplo, tiene la visión como fuente de conocimiento. Sin embargo, hay que insistir en la relación 'problemática' que Diógenes sostiene con el lenguaje; el cínico, cuando lo siente necesario, utiliza toda la carga de 'decir indirecto' y de 'doble sentido' que posee la palabra, lo que le permite contradecir y embromar al que lo escucha. Los sofistas, es sabido, ya habían extremado el enrevesamiento del lenguaje y explorado sus posibilidades como arma de persuasión, pero Diógenes es casi lacaniano, anacronismo mediante, al enfatizar el vínculo entre lenguaje y malentendido.

⁵³ Al menos en un lugar de las *Vidas...*, VI, 71, 9-11, se dice explícitamente que lo que hace Diógenes es 'troquelar' o 'reacuñar' la convención, ὄντως νόμισμα παραχαράττων, de acuerdo a lo que es 'naturalmente' correcto; en este sentido, cabe recordar que en 38, 7, Diógenes dice que opone la naturaleza a la ley, ἀντιτιθέναι... νόμῳ δὲ φύσιν. Me parece, en cambio, que otro texto, 56, 7, puede interpretarse metafóricamente, allí se le reprocha el haber 'falsificado la moneda', παραχαράξαι τὸ νόμισμα, pero el cínico invierte la situación y marca un antes y un después en su vida, cuyo hito es la 'falsificación' de la moneda; ¿puede esto ser entendido como una alegoría de la transformación que se opera en el sujeto por medio de la práctica de la virtud cínica?

Bibliografía

Fuentes

ARISTÓTELES, *Política*, traducido por Manuela García Valdés, Gredos, Madrid, 2000.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los Filósofos Ilustres*, libro VI, traducido por C. García Gual, en Carlos García Gual, *La secta del Perro*, Alianza, Madrid, 1990.

DIÓGENE LAERZIO, *Vitte e Dottrine dei più Celebri Filosofi*, Bompiani, Milano, 2005, texto griego y traducción italiano.

DIÓGENES LAERCIO, *Vitae Philosophorum*, VI, 20-81, traducido por María Isabel Flisfisch, revisión y notas de P. Oyarzún, en Pablo Oyarzún, *El Dedo de Diógenes*, Dolmen, Santiago, 1996.

V.V. A.A., *Los Filósofos Cínicos y la Literatura Moral Serioburlesca*, traducción y edición de José A. Martín García y Cristóbal Macías Villalobos, dos volúmenes, Akal, Madrid, 2008.

Crítica

Libros

VIDAL-NAQUET, P., *Formas de Pensamiento y Formas de Sociedad en el Mundo Griego*, Ediciones Península, Barcelona, 1983.

ZAGAL, H. y AGUILAR-ÁLVAREZ, S., *Límites de la Argumentación Ética en Aristóteles*, Publicaciones Cruz O. S. A., México, 1996.

BUXTON, R., *El Imaginario Griego*, Cambridge University Press, Madrid, 2000.

VERNANT, J-P., *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona, 1985, específicamente el capítulo III, *La organización del espacio*.

VERNANT, J-P., *La muerte en los Ojos*, Gedisa, Barcelona, 2001.

GIL, L., *Censura en el Mundo Antiguo*, Alianza, Madrid, 1985.

Artículos de revistas

O. FLORES JÚNIOR: "παραχράττειν τὸ νόμισμα ou as várias faces da moneda", *Ágora* 2, 2000, pp. 21-32

K. MANDOKI: "Análisis paralelo en la poética y la prosaica; un modelo de estética aplicada", *Aisthesis* 34, 2001, pp. 15-32.

I T E R
VOL • XVIII
ENCUENTROS

ISBN 978-956-7062-54-6

ISSN 0718-1329

**Diógenes de Sínope, la polis y la justicia:
deconstrucción teatral del imaginario político griego**

PATRICIO JERIA SOTO

Resumen:

A partir de un trozo de la *Política* de Aristóteles, se extraen algunas conclusiones acerca del imaginario de la *polis* y del ciudadano en relación a la justicia; en seguida, se contrastan estos 'datos' con algunas de las anécdotas de Diógenes de Sínope, a fin de ilustrar las desviaciones respecto del imaginario clásico cívico-político de la justicia. Finalmente, se anotan consideraciones acerca del modo cómo es llevada a cabo esta particular operación de desmantelamiento imaginario e ideológico.

Palabras clave: justicia, imaginario, representación social, cinismo, Diógenes de Sínope

***Diogenes de Sínope, polis and justice:
theater deconstruction of the imaginary Greek politician***

Abstract:

In relation with a fragment of Aristotle's Policy, the text gives a view over imaginary of polis, citizen and justice in Classic Greece and the anecdotes of cynic Diogenes gives us a contrast with this imaginary about social and political concept of justice. The text assumes that Diogenes performs, in public space, the negation of the social practices, which defines human being.

Key words: justice, imaginary, social representation, cynicism, Diogenes from Sínope



Imagen en portadilla: Diógenes de Sínope.