

El mendigo cínico: ¿una alternativa al animal político?

Étienne Helmer

Universidad de Puerto Rico (USA)

etienne.helmer@upr.edu

Resumen: Aristóteles y Platón han definido lo que constituirá la figura antropológica central de la visión moderna más compartida del hombre antiguo: el *zōon politikon*. Según ellos, el ser humano llega a su plenitud desarrollándose en un espacio intermedio entre la divinidad y la bestia salvaje, por su doble capacidad de ser un buen administrador de su *oikos* o familia, y un ciudadano preocupado por el bien de la comunidad cívica. Sin embargo, al definir esta figura como central, definen a la misma vez sus otros posibles, uno de los cuales –la llamada “bestia salvaje”– está marcado por su carácter negativo de anti-modelo. Pero, ¿acaso sería posible pensar un desarrollo humano y una relación política a partir de este supuesto anti-modelo? La tesis de este artículo consiste en mostrar que los filósofos cínicos llevaron a cabo este gesto teórico y práctico, elevando lo que era considerado un anti-modelo al rango de un nuevo modelo antropológico caracterizado en particular por su práctica de la mendicidad. Sin embargo, habrá que examinar en qué medida este *zōon kunikon* representa un rechazo completo y radical al *zōon politikon*, o si consiste más bien en su modificación. En otras palabras: con respecto al *zōon politikon* platónico y aristotélico, ¿es el mendigo cínico una alteridad o simplemente una alteración?

Palabras clave: alteridad, Aristóteles, Diógenes el cínico, Platón, *zōon politikon*

Abstract: With the *zōon politikon*, Aristotle and Plato have defined what will constitute the central anthropological model of a widely shared modern vision of the ancient human being. According to them, the human being reaches its full development in an intermediate space between the divinity and the wild beast, as he becomes both a good administrator of his *oikos* or family, and a citizen concerned for the good of the civic community. However, by giving the *zōon politikon* a central place, Aristotle and Plato define at the same time its alternate models, one of which –the so-called “wild beast”– is marked by its negative character. However, are a human development and a political relationship possible on the basis of this alleged anti-model? My claim is that the cynical philosophers carried out this theoretical and practical gesture, elevating what was considered an anti-model to the rank of a new anthropological model, characterized in particular by its practice of begging. However, does this *zōon kunikon* represent a complete and radical rejection of the *zōon politikon*? Or does it rather consist in its modification? In other words, is the cynical beggar an alternate political model, or is it simply the alteration of the *zōon politikon*?

Keywords: otherness, Aristotle, Diogenes the cynic, Plato, *zōon politikon*

Introducción

Según la visión más común que se tiene de ellos, los griegos del periodo clásico consideran al ciudadano el modelo perfecto o cumplido del ser humano. Hacen del reino político un espacio de libertad activa y positiva, mediante lo cual superan la necesidad biológica y económica para alcanzar su más genuina naturaleza¹. Como bien evidencian la dos siguientes citas, Hannah Arendt (2009, 26 y 47) es probablemente la autora quien más contribuyó con la divulgación de esta interpretación en la época contemporánea:

Ni la labor ni el trabajo se consideraba que poseyera suficiente dignidad para constituir un *bios*, una autónoma y auténticamente humana forma de vida; puesto que servían y producían lo necesario y útil, no podían ser libres, independientes de las necesidades y exigencias humanas. La forma de vida política escapaba a este veredicto debido al modo de entender los griegos la vida de la polis, que para ellos indicaba una forma muy especial y libremente elegida de organización política [...].

La “buena vida”, como Aristóteles califica a la del ciudadano, no era simplemente mejor, más libre de cuidados o más noble que la ordinaria, sino de una calidad diferente por completo. Era “buena” en el grado en que, habiendo dominado las necesidades de la pura vida, liberándose de trabajo y labor, y vencido el innato apremio de todas las criaturas vivas por su propia supervivencia, ya no estaba ligada al proceso biológico vital.

De acuerdo con ambas citas, el volverse ciudadano representa el polo positivo del desarrollo humano, bajo la condición de que este proceso se lleve a cabo dentro de un régimen político o una constitución buena y justa, que conduzca al individuo hacia los valores más altos según los cuales se rige la ciudad. Para que este proceso sea posible, se requiere una toma de distancia con el carácter salvaje que la naturaleza nos imprime, lo cual desemboca en conductas violentas y conflictos, incompatibles con la elaboración de cualquier forma de comunidad, en particular la comunidad cívica. El ser humano, por tanto, precisa de un proceso educativo con un enfoque ético que le permita llegar a una comprensión, o por lo menos un interés, en un bien común, lo cual está a menudo identificado con el bien del individuo².

Platón y por supuesto Aristóteles sirven las más de las veces para ilustrar o corroborar esta visión. Por ejemplo, de acuerdo con una lectura programática de las *Leyes* –es decir una lectura que interpreta esta obra como un programa para ser llevado a cabo empíricamente³–, Platón contrasta la descripción del ser humano en su condición de bestialidad, definida como su esclavitud hacia sus propios apetitos y afectos, con el retrato de lo que el ser humano puede llegar a ser una vez los haya domesticado gracias a la

¹ Por ejemplo Wood, para quien “for the Greeks the realm of politics was the realm of freedom, the truly human, in which man raised himself above the natural order” (1982, 174-175; citado por Yack 1993, 12)

² Sobre la relación entre la excelencia del hombre de bien, y la del ciudadano: Bezevengui 1989.

³ Por ejemplo Hentschke 1971.

educación provista por diversas instituciones y las mismas leyes de la ciudad justa de Magnesia⁴. A través de la metáfora de la marioneta humana movida por un conjunto de cuerdas de hierro que representan los apetitos y los afectos, y una débil cuerda de oro que simboliza el razonamiento (*Leyes* 1.644d-645c), el personaje principal de este diálogo, el Ateniese, busca plantear cómo la cuerda de oro podría tomar control sobre las demás cuerdas, de manera análoga a lo que debe pasar en la ciudad⁵. De modo que, si la cuerda de oro lograra tomar dicho control, el individuo domesticado fuera capaz, en tanto ciudadano, de vivir feliz y en paz consigo mismo y sus conciudadanos. Que el ciudadano educado pueda ser entendido como el colmo o el paradigma del ser humano en la obra platónica parece ser corroborado tanto por el *Critón* como por la *República*. En el *Critón*, ante la invitación de Critón a huir de la cárcel, el complejo y debatido argumento de Sócrates a favor del respeto a la ley, podría ser interpretado como una promoción de la figura del ciudadano como aquel que se atiene a los *nomoi* de su *polis* porque, además de prescribir y prohibir conductas determinadas, lo han educado verdaderamente a volverse lo que es, como hace un padre hacia sus hijos y un amo hacia sus esclavos (*Critón* 50e)⁶. En la *República*, la analogía entre la tripartición del alma individual y la tripartición de la ciudad tiende a hacer coincidir el bien del individuo con el de la *polis*, y por tanto, hacer del ciudadano justo, es decir armonioso en cuanto a su alma, el mejor candidato para llevar a cabo una vida de plenitud moral⁷.

Aristóteles es probablemente más representativo aún de esta interpretación. En la *Política*, define lo que constituirá la figura antropológica central de la visión moderna más compartida del hombre antiguo, es decir el *zōon politikon*, que Max Weber usará bajo la forma del *homo politicus* para caracterizar al hombre antiguo, por diferencia con el *homo oeconomicus* medieval y moderno (Weber 1968, 1354). Según Aristóteles, el ser humano llega a su plenitud cuando logra desarrollarse en un espacio intermedio entre la divinidad por un lado, y la bestia salvaje sin *polis* ni familia por el otro lado⁸. Dentro del marco de una ética que otorga un espacio importante a la dimensión práctica de las virtudes, el modelo antropológico normativo definido por Aristóteles se caracteriza por su doble capacidad de ser un buen administrador de su *oikos* o familia, y un ciudadano preocupado por el bien de la comunidad cívica.

Sin embargo, esta presentación clásica pasa por alto dos elementos que ponen en tela de juicio el consenso común en lo cual descansa. En primer lugar, Platón y Aristóteles no se contentan con *exponer* un modelo antropológico, sino que examinan las dificultades prácticas y teóricas que plantea. En otras palabras, en vez de meramente construir este modelo del *zōon politikon* para propósitos teóricos o prácticos,

⁴ *Leyes* 6.766a: “Mas el hombre, así sostenemos, de por sí manso, a pesar de que si obtiene una correcta educación y una naturaleza afortunada suele llegar a ser el animal más divino y manso, si no se lo educa suficientemente o no se lo educa bien, es el más salvaje de todos los que engendra la tierra.” Cf. 8.874e-875a: “los hombres deben promulgarse leyes y vivir de acuerdo con ellas o no se diferenciarán en nada de las fieras más salvajes.”

⁵ *Leyes* 1.645b-c: “tanto en el caso de la ciudad como en el del individuo, éste debe vivir adoptando en sí mismo este razonamiento verdadero acerca de estos impulsos y obediéndolo, mientras que la ciudad, ya sea que haya recibido el razonamiento de algún dios o de algún hombre divino que conoce estas cosas, tras hacerlo su ley, debe tratar consigo misma y con las otras ciudades.”

⁶ Sobre el argumento de Sócrates en el *Critón*, véase por ejemplo: Santas 1979; Wozzley 1979. Ver la reseña crítica de ambos libros por Kraut R., 1981. *Ethics*, 91, 4, 651-664.

⁷ Esta analogía no deja de suscitar problemas e interrogantes no solo éticas, como bien hace ver Adimanto (*República* 4.419a-420a), sino también en cuanto a la validez misma de la analogía. Véase en particular a Williams B., [1973] 2009; y la crítica reciente de su artículo por Yu 2017.

⁸ Aristóteles, *Política* 1253a2-4: “el hombre es por naturaleza un animal político, y (...) el que está sin *polis* por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre”; 1252a26-29: “Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios.”

evidencian sobre todo su carácter sumamente problemático en su dimensión conceptual o teórica. Examinan más específicamente de qué manera los aspectos naturales y más hostiles de nuestra condición pueden articularse con los requisitos de una vida colectiva de tipo político –y no meramente, como contempla la interpretación clásica, cómo “superar” estos aspectos prácticos difíciles⁹–. Y reflexionan también sobre la complejidad interna de lo que se llama “lo político”, entendido como el reino político o el arte político. En las dos o tres décadas pasadas, trabajos académicos han mostrado los límites de la visión clásica de la práctica y del pensamiento político griego, visión que uno caracterizada, por referencia a Arendt, como “*overly heroic*” (Yack 1993, 11).

En segundo lugar, la interpretación clásica toma por sentado que el modelo del ser humano como ciudadano era uno consensual, sin ver que, en realidad, suscitaba no solo discusiones sino también contra-propuestas, es decir contra-modelos. En efecto, al definir al ser humano como el más político de todos los animales gregarios, Aristóteles abre sin querer el espacio para las opciones que precisamente está rechazando: es decir, por un lado, la opción divina del ser autosuficiente que no necesita ni de nadie ni de nada; y, por el otro lado, la “bestia salvaje” incapaz de participar de una comunidad (ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν, *Política* 1253a28). El mismo comentario aplica a la obra de Platón: la incompatibilidad entre la genuina virtud o excelencia de un Sócrates, basada en su pensamiento (*Fedón* 69a-c), y la inevitable imperfección de las ciudades empíricas, de sus leyes e instituciones (*Político* 302b5-7), deja abierta la posibilidad de sustituir el ciudadano que, por mero cálculo, se atiene a la ley, por la locura filosófica, la atopia, la inestabilidad y la despreocupación por los asuntos del diario vivir del maestro de Platón como modelo para seguir. De ser posible, estas alternativas platónicas y aristotélicas harían entonces del *ζῷον πολιτικόν* un anti-modelo. La tesis de este artículo consiste en mostrar que los filósofos cínicos llevaron a cabo este gesto teórico y práctico, elevando lo que era considerado, en base a las obras de Aristóteles y Platón y su interpretación más común, un anti-modelo al rango de un nuevo modelo antropológico caracterizado en particular por su práctica de la mendicidad. Sin embargo, habrá que examinar en qué medida este *ζῷον κινικόν* representa un rechazo completo y radical al *ζῷον πολιτικόν*, o si consiste más bien en su modificación. En otras palabras: con respecto al *ζῷον πολιτικόν* platónico y aristotélico, ¿es el mendigo cínico una alteridad o simplemente una alteración? Se tratará de entender si la alteridad cínica logra salir de los rasgos de su otro, o si sigue ateniéndose a ellos, aunque sea de una forma distinta. Para verlo, proponemos enfocarnos los tres aspectos principales de la crítica cínica al *ζῷον πολιτικόν* clásico y examinar hasta qué punto se distancia de él.

¿ Es ser *apolis* y *oikos* ser apolítico?

La toma de distancia de los cínicos respecto al *ζῷον πολιτικόν* aristotélico-platónico puede ser observada en su acercamiento crítico a las formas de vidas comunes a las cuales los filósofos clásicos

⁹ Para un ejemplo de énfasis en el aspecto teórico y problemático más que práctico sobre la naturaleza humana en Platón, ver Helmer 2019.

imputan el desarrollo del ser humano como ciudadano, es decir la *polis* y el *oikos*. Según Aristóteles en efecto, solo el hombre posee “el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad (οἰκίαν καὶ πόλιν)” (*Política* 1253a16-19). Estas dos instituciones condicionan el desarrollo ético del ciudadano. Platón también, en el libro 1 de las *Leyes*, hace de la jerarquía de los bienes divinos y humanos el principio que debe regir la vida de los individuos a la hora de vivir juntos en la misma *polis*, y en sus relaciones particulares dentro del *klèros*, equivalente del *oikos* en esta ciudad. Ahora bien, es una característica común de los cínicos o de los filósofos que presentan rasgos cínicos como Antístenes¹⁰, desvincularse de ambas instituciones, hasta tal punto que Diógenes, como en un contra-eco a Aristóteles,

acostumbraba a decir que todas las maldiciones de la tragedia habían caído sobre él. Que, en efecto, estaba:
“sin ciudad (*apolis*), sin familia (*aoikos*), privado de patria (*patridos esterémenos*), pobre, vagabundo, tratando de subsistir día a día” (D.L. 6.38)

¿Cómo entender las palabras *apolis* y *aoikos*? Empezando con *apolis*, la desvinculación que los cínicos practican hacia la *polis* toma la forma de una notable distancia u alejamiento tanto geográfico como práctico con su ciudad nativa. Estos filósofos se presentan a ellos mismos, o son presentados, como si fueran extranjeros, con otros costumbres y valores. Por ejemplo, la biografía de Antístenes empieza con el que es Ateniese, pero sigue mencionando que no era ἰθαγενής, es decir verdaderamente oriundo de esta ciudad (Ἀντισθένης Ἀντισθένους Ἀθηναῖος. ἐλέγετο δ’ οὐκ εἶναι ἰθαγενής, D.L. 6.1) porque su madre era oriunda de Tracia. Diógenes abandona su ciudad nativa de Sinope, y pasa de ciudad en ciudad (Atenas y Corinto en particular). Ambos filósofos pasan por ser extranjeros no solo por sus orígenes y desplazamientos geográficos, sino también por sus maneras de vivir y filosofar inéditas por las cuales están a distancia de las costumbres de sus propias ciudades –por ejemplo adoptan un traje particular compuesto del manto sencillo o multiuso, el bulto y el palo (D.L. 6.13)–.

No obstante, esta extrañeza cínica, comparada con el asentimiento del *zōon politikon* a su *polis*, necesita ser matizada, por ser una evidente herencia socrática, por lo menos del Sócrates platónico. El mismo se compara a un extranjero en Atenas por su manera de hablar, su inaptitud en adoptar la retórica usual de los tribunales (*Apología de Sócrates* 17d-18a), y porque ni siquiera tiene conocimiento del proceso de votación (*Gorgias* 473e-474a). El filósofo socrático tal como Platón lo presenta pasa por ser el ciudadano menos integrado en la ciudad, y se caracteriza por su incesante oscilación entre integrarse y mantenerse a distancia para salvaguardar su diferencia y distancia crítica. Este también es el caso del filósofo en la ciudad justa de Platón: ocupa la posición suprema del gobernante, pero a la vez no puede quedarse en dicha

¹⁰ Sobre este asunto polémico: Gugliemina 2006, 11, n.10.

posición por la incompatibilidad fundamental entre la actividad filosófica por un lado, y la inevitable inestabilidad de la esfera política así como el poco apego que tiene hacia ella, por el otro lado¹¹. En ese sentido, el carácter *apolis* del cínico es meramente relativo: contrario a una interpretación compartida¹², no se trata de salir del espacio territorial de la ciudad ni de rechazarla totalmente, sino de vivir a distancia de ella, de una manera crítica particular.

Sin embargo, se podría argumentar que esa distancia de los cínicos hacia la *polis* va más lejos que la de Sócrates, porque cuestionan lo que significa ser ciudadano como tal, es decir lo que significa ser político en lo absoluto, y no meramente en una ciudad en particular. La supuesta misión divina de Diógenes – falsificar la convención política (*παραχαράξαι τὸ νόμισμα*; i.e. τὸ πολιτικὸν νόμισμα, D.L. 6.20)– parece implicar en efecto una crítica más radical, tal como aparece en las propuestas de su controversial *República*¹³. La autorización de robar las ofrendas en los templos, de la antropofagia (D.L. 6.73), y, según dice Filodemo de Gadara, del incesto, parecen tumbar los fundamentos que condicionan la vida social (*Peri Stoikón* col. 15-20). En este contexto, “falsificar” parece significar denunciar y rechazar cualquier forma de vida social y cívica. Si añadimos que la única constitución válida según él es la del *kosmos* (72), y que Diógenes privilegia las prescripciones de la naturaleza (D.L. 6.71), es coherente concluir que los cínicos son apolíticos en el sentido absoluto de la palabra.

Pero “falsificar” puede ser entendido de otra manera, de modo que la radicalidad de esta interpretación debe ser matizada también. En primer lugar, los cínicos no dejan de vivir en las ciudades: además de que son muy pocos los casos conocidos de cínicos que viven como ermitas en un ambiente natural (Goulet-Cazé 1986, 231-249), Diógenes va al teatro y asiste a las Olimpiadas (D.L. 6.60), duerme en el pórtico de un templo en la *polis* (D.L. 6.22), frecuenta las tabernas y la barbería (D.L. 6.66), etc. En segundo lugar, para hablar del universo, utiliza precisamente el modelo político de la *politeia* en vez de rechazarlo (D.L. 6.72), y pretende ser un “ciudadano del mundo” (*κοσμοπολίτης*, D.L. 6.63). ¿Cómo entender este cosmopolitismo de Diógenes? Sin entrar en el detalle de los debates que este concepto ha suscitado (Helmer 2017, 138-144; Moles 1993), basta observar que sigue siendo un modelo de vida política, lo que implica también cierta fiabilidad al concepto del *ζῶον πολιτικόν*. Por tanto, Diógenes transforma la modalidad del ser político pero no lo tumba. De acuerdo con las anécdotas que explican que Diógenes pasa de ciudad en ciudad, podemos suponer que su cosmopolitismo no es una dilatación de las fronteras de la ciudad a favor de una utopía abstracta, sino que significa que Diógenes puede ser ciudadano en cualquier ciudad siempre y cuando sus “convenciones” descansan en la razón, como parece corroborar la anécdota según la cual “acostumbraba usar cualquier lugar para hacer cualquier cosa” (D.L. 6.22).

Los cínicos, entonces, no dejan de ser ambiguos: por un lado, rechazan los fundamentos de la *polis*, dándole a “*apolis*” un sentido absoluto, el de la negación del vivir dentro de la *polis*; pero por otro

¹¹ Sobre esta tensión en cuanto a la posición del filósofo platónico en el espacio político: Helmer 2018.

¹² Algunos dicen que Diógenes declaró guerra en contra del mundo social y político (Navia 1996, 93, 103 y 137) y, otra versión de lo mismo es que Diógenes busca volver a una vida de acuerdo con la naturaleza, entendida en el sentido de una vida primitiva presocial (Goulet-Cazé 1986, 59).

¹³ Sobre los debates en cuanto a la autenticidad de dicha obra, ver Dorandi 1993; y Husson 2011, 20-45. La fuente antigua más sólida a favor de la autenticidad es el *Peri tón Stoikón* del filósofo epicúreo del siglo I d.C. Filodemo de Gadara.

lado, en vez de buscar emanciparse de la *polis* en sí, proponen reformular el marco del *ζῶον πολιτικόν*, como si *apolis* significara más exactamente “a distancia de la *polis tal como es hoy*”.

La controversia es igual si pasamos a la familia. Por un lado, parece que la crítica de los cínicos hacia el *oikos* consiste en un rechazo total de esta institución. En este sentido, respecto a este aspecto del *ζῶον πολιτικόν*, los cínicos parecen haber alcanzado una alteridad que no se limita a una mera inversión. De las numerosas anécdotas que ejemplifican esta idea (como por ejemplo el rechazo de la casa por parte de Diógenes a favor de la tina como lugar de vivienda, D.L. 6.23), las que versan sobre el matrimonio pueden ser interpretadas como un rechazo del mismo. La anécdota D.L. 6.54 –“Preguntado por alguien sobre cuál es el momento oportuno para casarse, dijo: ‘Los jóvenes todavía no, los viejos ya no’”– puede significar que no existe en absoluto ningún momento oportuno para casarse. La anécdota D.L. 6.29 corrobora esta interpretación al decir explícitamente que Diógenes elogiaba a los que, a punto de casarse o criar hijos, no lo hacían¹⁴. Epicteto tampoco recomienda que el cínico se case, para que pueda cumplir con su tarea de médico de los demás seres humanos (*Discursos* 3.22). Y ante la objeción de que Crates de Tebas se casó con Hiparquía, Epicteto contesta que se casó con otro Crates, es decir con una mujer que había adoptado el modo de vivir y pensar cínico, de modo que este matrimonio es la excepción que confirma la regla. En la debatida *República* de Diógenes, el filósofo parece haber descartado el matrimonio a favor de uniones episódicas (*Peri Stoiikón*, col. 15-20), diciendo que “las mujeres debían ser comunes, considerando que el matrimonio no era otra cosa sino que el que persuadiera a una se uniera con la que había persuadido. Por eso también los hijos habían de ser comunes” (ἔλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, γάμον μηδένα νομίζων, ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισθείσῃ συνεῖναι: κοινὸς δὲ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς υἱέας, D.L. 6.72).

Sin embargo, es posible matizar esta interpretación también, y decir que los cínicos no proponen la abolición de la familia y del matrimonio sino su reconfiguración. En primer lugar si el rechazo al *oikos* fuese total y absoluto, no podríamos entender cómo Diógenes hubiera podido destacarse al servicio de Jeniades como esclavo doméstico y preceptor de sus hijos (D.L. 6.30-31), esta función educativa formando una parte decisiva de la vida del *oikos*. En segundo lugar, las mismas anécdotas (D.L. 6.29 y 54) pueden ser entendidas como expresión de la dificultad, más que como la prohibición o el rechazo, de contratar el matrimonio correcto, es decir con miras a que sea conforme con la exigencia de libertad y autosuficiencia del cinismo. Por ejemplo, es posible pensar que en realidad Diógenes no elogia tanto a los que no se casan, sino a los que “están a punto de casarse” (τοὺς μέλλοντας γαμεῖν), es decir aquellos que tienen una duda y saben detenerse ante esta decisión importante (D.L. 6.29). El fragmento D.L. 6.54 puede ser entendido no como la imposibilidad de encontrar el momento oportuno, sino como la dificultad de determinarlo.

Tanto en el caso de la *polis* como en el del *oikos*, se plantea la misma pregunta: ¿en qué medida la alteridad cínica no deja de adoptar el mismo marco que el de su otro, es decir, el de la ciudadanía clásica, sea platónica u aristotélica?

¹⁴ D.L. 6.29: “Elogiaba a los que se disponían a casarse y no se casaban, a los que iban a hacerse a la mar y no zarparan, a los que iban a entrar en política y no lo hacían, a los que iban a criar a sus hijos y no los criaban, y a los que estaban preparados para servir de consejeros a los poderosos y no se acercaban a ellos.”

Participar de lo común

Una ambivalencia parecida es observable si nos enfocamos en otro tema importante respecto al paradigma del *ζῷον πολιτικόν*, el de lo común o de la comunidad. Tanto para Aristóteles como para Platón, la condición de posibilidad del desarrollo del ser humano como animal político descansa en la capacidad de participar de la comunidad cívica. Según Aristóteles, la *polis* es la forma de comunidad más perfecta porque, en comparación con las asociaciones de los demás animales gregarios, permite al ser humano alcanzar una verdadera autosuficiencia, no económica sino moral, por la cual el ser humano se desempeña en la búsqueda de su bien supremo, de índole moral (*Política* 1252a1-5; 1252b29-1253a1). En cuanto a Platón, su descripción de la ciudad justa en la *República* es la de una comunidad unida, como si fuese un solo hombre afectado de igual manera en todas las partes de su cuerpo por la misma cosa (*República* 5.462c-d). El pasaje conocido como el de la “noble mentira” (*República* 3.414b-415d) se enfoca también en la necesaria unidad de los tres grupos funcionales que componen la ciudad, de acuerdo con el mito según lo cual todos los miembros de la *polis* son hermanos, nacidos de una misma madre. Las *Leyes* corroboran el carácter fundamental del concepto de comunidad en el ámbito político: para fortalecer la unidad cívica, el legislador busca hacer de la ciudad, como dice el título de un libro que versa sobre el tema, una “comunidad de afecciones” (Pradeau 2008) y pensamientos, no solo mediante todas las instituciones (educativas, económicas y sociales), sino también, y primeramente, a través de la escritura misma de las leyes, por la cual se plasma la realidad de dicha ciudad (Boni 2014). No saber participar de la comunidad es para Aristóteles tener la naturaleza de un dios o, en el caso más común, de una “bestia salvaje” (θηρίον, *Política* 1253a29), expresión de Aristóteles a veces considerada como dirigida hacia los cínicos (Barker [1959] 2009, 59). Y en las *Leyes* de Platón, el ser humano que no se deja plasmar por la educación dispensada por la ley “es el más salvaje (ἀγριώτατον) de todos los que engendra la tierra” (*Leyes* 6.766a).

En contraste con este panorama, los cínicos, y Diógenes en particular, parecen renunciar a la idea de comunidad en su sentido político. Dos argumentos principales apoyan esta acostumbrada interpretación de su filosofía. En primer lugar, por sociales que sean en el sentido de que, como se explicó más arriba, viven en las *poleis* y usan sus comodidades, los cínicos denuncian la farsa de la comunidad política, ya que consideran que la vida en cualquier *polis* empírica o histórica descansa en relaciones de dominación y esclavitud. Esto se debe al afán de riqueza por parte de todos, y en particular por parte de los gobernantes que, al igualar gobernar con robar, propagan la guerra de todos contra todos, como Diógenes explica en la pseudo-epigráfica *Carta* 40 a Alejandro:

Condené a Dionisio y a Perdiccas, y también te hago el mismo reproche: crees que gobernar (*to archein*) es luchar contra los hombres (*makhesthai*). Pero no tiene que ver so esto: esto, de hecho, es

estupidez, sino que gobernar es saber cómo tratar con (*κβρέσθαι*) los hombres y actuar de la mejor manera. [...] Además, tener poder (*κράτειν*) y tener a personas bajo su poder no consiste, con el apoyo de los peores villanos, en pillar a aquellos que han llegado a su alcance. Eso, ni siquiera las mejores bestias salvajes lo hacen [...]¹⁵.

En esa misma línea, en un poema titulado “Pera” –en referencia al bultito que los cínicos llevan consigo para transportar sus pocas pertenencias– Crates de Tebas imagina una ciudad utópica que solo produce lo necesario, y cuyos moradores, por tanto, “no se combaten entre sí ni se proveen de armas para defender su moneda o su honor” (D.L. 6.85).

En segundo lugar, se interpreta a menudo la aspiración cínica a la autosuficiencia o autarquía (D.L. 6.11: “el sabio es autosuficiente”; cf. D.L. 6.79 y 88) de manera negativa, como la búsqueda de una vida desconectada de los intercambios que tejen la vida social y política, es decir como una tendencia hacia una vida aislada. Por lo que algunos consideran al cínico como a una “figura solitaria”, cuya autosuficiencia implicaría que fuese “necesariamente antisocial. Aquel que no necesita ni de nada ni de nadie, y así es autosuficiente, no tiene ninguna razón de participar de la vida de la comunidad” (Rich 1956, 27). De manera general, en esta interpretación, la autosuficiencia como meta moral implica que los cínicos aprendan a “prescindir del mundo” (Navia 1996, 69).

Sin embargo, en vez de retirarse de la comunidad y rechazarla como dimensión fundadora del concepto del *ζῶον πολιτικόν* clásico, se puede argumentar que los cínicos proponen una visión alterna de la comunidad. Tres argumentos apoyan esta idea. El primero consiste en el énfasis que los cínicos ponen en este concepto, tanto en su práctica como en sus argumentos teóricos: usar recursos públicos comunes como dormir en los vestíbulos de los templos y comer en la agora, y, en una obvia referencia a la *República* platónica, promover la comunidad de las mujeres e hijos (D.L. 6.72) son claros ejemplos de la importancia que los cínicos otorgan al concepto de lo común.

El segundo argumento consiste en el diagnóstico que hacen, de que la mayoría tiene una noción equivocada de la medida, en particular en cuanto a sus verdaderas necesidades. Esto resulta en un fallo de la comunidad ético-política, al provocar actitudes de apropiación personal, conflictivas con el compartir inherente al sentido de una genuina comunidad. Un ejemplo de esto es el del avaro a quien Diógenes le pide limosna: “como éste se demorara, [Diógenes] le dijo: ‘Amigo, te pido para mi comida, no para mi entierro’” (D.L. 6.56). Al tener que especificar lo poco que necesita para comer, Diógenes destaca que el avaro carece del sentido de la medida, por considerar el costo de un entierro el equivalente de un almuerzo sencillo y frugal. Esta mala evaluación perjudica necesariamente la generosidad, así como el compartir o la *philia* propicias para que exista una verdadera comunidad. La más que famosa anécdota del encuentro entre Diógenes y Alejandro (D.L. 6.38) corrobora esta idea:

¹⁵ Mi traducción, a partir de la traducción francesa de Junqua 2000. Para un comentario de esta carta: Helmer 2017, 119-123.

Cuando tomaba el sol en el Cráneo se plantó ante él Alejandro y le dijo: “Pídeme lo que quieras”.
Y él contestó: “No me hagas sombra”.

Se suele interpretar esta anécdota como un ejemplo de la arrogancia de Diógenes. Pero hay más que esto. En este fragmento, se observa la desmedida de Alejandro en la concepción del deseo que está proyectando sobre Diógenes. Cree que el filósofo-perro comparte su manera de desear, entendida como anhelo hacia una adquisición individual abierta e infinita. Por eso le ofrece “lo que quiera”, en perfecta conformidad con su política imperialista de conquista y guerra. La contestación de Diógenes, sin embargo, alude a otra manera de desear y estar al mundo. El calor y la luz del sol son recursos inagotables y por definición comunes. Contrario a las posesiones materiales y territoriales de los cuales Alejandro quiere apropiarse, gozar de la luz del sol no implica que otros no puedan hacerlo también.

En tercer lugar, se puede observar una reformulación más directa del concepto de lo común por parte de Diógenes, basada en particular en el silogismo que usa para demostrar que “todo pertenece a/es de los sabios” (D.L. 6.72)¹⁶: 1) todos es de los dioses, y los dioses son amigos (φίλοι) de los sabios; 2) entre los amigos, todo es común (κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων); y 3) entonces todo es de los sabios. Mediante los conceptos de lo “común” y la “amistad”, se convierte el sentido del pertenecer. De “tener para uno mismo”, pasa a significar “compartir”. Adquirir la sabiduría cínica supone entender que tener en común, en vez de recortar o amputar lo que pertenece a uno, lo amplía. Por supuesto, dicha inversión está condicionada por (o va a la par con) la reducción de los apetitos, es decir la frugalidad y sencillez cínicas. Al entender que basta vivir con poco, se reducen los vínculos de dependencia y poder entre los individuos, y se favorece, al contrario, el compartir de los recursos, que no puede ser más identificado como una pérdida para uno.

De nuevo, surge la misma duda: ¿consiste la propuesta cínica en una alteridad radical respecto al modelo clásico del *ζῷον πολιτικόν*, o es más bien su reconfiguración en forma de alteridad relativa?

La mendicidad: ¿renuncia a la economía u economía alterna?

La ambivalencia del cambio que los cínicos aplican a la versión clásica del *ζῷον πολιτικόν* se observa también a partir de su práctica de la mendicidad en el ámbito económico.

Percibida a menudo por la tradición griega como una forma de parasitismo (*Odisea* 17. 217-228), la mendicidad se presenta como la antítesis de las actividades económicas clásicas llevadas a cabo por el animal político aristotélico-platónico. De acuerdo con la literatura económica clásica –principalmente el *Económico* de Jenofonte y el del Pseudo-Aristóteles, tanto como algunos pasajes del libro I de la *Política* de Aristóteles, así como de la *República* y las *Leyes* de Platón– estas actividades son principalmente tres:

¹⁶ Sobre la posible fuente estoica de dicho silogismo: Goulet-Cazé 1982.

adquirir, conservar y usar bienes dentro de ciertos límites, no como un fin sino como un medio para dedicarse a actividades sociales y políticas bien valoradas. Estas actividades descansan en tareas que suelen ser divididas entre los agrícolas para los varones –sean que las hagan ellos mismos o sean que supervisen a esclavos para hacerlas–, y los trabajos interiores, en particular el tejer y la conservación de los bienes, para las mujeres. Contrario a este arquetipo, los cínicos hacen de la mendicidad la manera principal de suplir sus necesidades. Efectivamente, ningún filósofo cínico parece haber tenido un trabajo, oficio o agricultura, del que habría recibido un salario para conseguir lo necesario, ni antes de volverse cínico ni después. El caso de Simón el Zapatero no ofrece un contraejemplo concluyente, porque este personaje, cuya existencia es controvertida, se utilizó principalmente como argumento estándar en el debate filosófico recurrente sobre la legitimidad o no de la relación entre los filósofos y los hombres de poder, sin que uno pueda pronunciarse con certeza sobre sus propias orientaciones filosóficas (Hock 1976, 44-48). Ciertos cínicos ciertamente han podido realizar funciones serviles: Diógenes habría sido un administrador de la casa de Jeníades y tutor de sus hijos (D.L. 6.29-31), pero el motivo de esta servidumbre no era tanto económico como ético: practicar un *ponos* involuntario o quizás voluntario (prueba y pena) mediante lo cual uno fortalece su libertad. Y en cuanto a los que tenían un patrimonio, lo dejaban al volverse perros filósofos (Husson 2016, 128, y en general 127-131).

La inversión del comportamiento económico clásico implicado por la mendicidad cínica es triple. En vez de adquirir y conservar para garantizar una forma de estabilidad material a medio y largo plazo, y posibilitar así mismo la política, se enfoca en el presente, ya que no permite almacenar nada. La mendicidad también niega el intercambio bilateral posibilitado por la moneda, y en este sentido, es parte del proceso de falsificación de la moneda. Si falsificar significa alterar las monedas para quitarles su valor económico, entonces la mendicidad es consustancial a dicha falsificación. Por fin, en vez de ser un intercambio, la mendicidad parece ser una relación unilateral, en la cual uno beneficia de los recursos del otro, lo cual se considera amputado de una parte de sus pertenencias –de ahí, la acusación de parasitismo–. Por estos tres motivos, la mendicidad parece entonces salir del marco de las actividades económicas del *zôon politikon*, y constituir un renuncio al mismo concepto de economía, entendida como el conjunto de actividades y fenómenos por los cuales se suplen las necesidades de la colectividad humana.

Sin embargo, la mendicidad puede ser vista bajo una luz distinta y entendida como una forma alterna de economía, por dos motivos principales y estrechamente relacionados. En primer lugar, la mendicidad es interpretada como parasitismo solo por aquellos que desean de acuerdo con el paradigma común cuyo arquetipo es Alejandro. En esta perspectiva, el mendigo le quita a quien le da parte de lo que tiene. En vez de esto, y en conformidad con la reformulación del concepto de lo común mencionada más arriba, Diógenes transforma la mendicidad en una relación mediante la cual supera la oposición entre lo mío y lo tuyo. Por ella uno consigue lo que necesita y es suyo, porque es poco y, por eso, es de todos

también, siempre y cuando todos suscriben a la sencillez y frugalidad cínicas. Esto lo ejemplifica la siguiente anécdota: “necesitando dinero, [Diógenes] decía a sus amigos que no se lo pedía/mendigaba (ὄκ αἰτεῖν), sino que se lo reclamaba (ἀπαιτεῖν)” (D.L. 6.46), “reclamar” en el sentido de pedir que se lo devuelva¹⁷. Quien le da al mendigo, en esta perspectiva, no pierde nada. La mendicidad se convierte entonces en una transacción económica, en el sentido de que suple una necesidad, y a la misma vez cumple un papel ético y político propicio a la comunidad (Helmer 2017, 150-155).

En segundo lugar, la falsificación de la moneda, y la probable propuesta hecha por Diógenes en su *República* de sustituirla por piezas de un juego de niños (Filodema de Gadara, *Peri Stoikón* col. 15-20), no implica un rechazo a los intercambios ni a un instrumento de medida, sino que apunta al carácter convencional del instrumento que usamos en los intercambios económicos cotidianos. Invita por tanto a instituir otro instrumento de intercambio, otra moneda cuyo criterio de valor no pueda ser falsificado, y que permita garantizar la verdadera comunidad de los cínicos. Para ellos, este criterio alternativo de valor de las transacciones legítimas parece ser la libertad, porque asegura relaciones sociales que cesan de basarse en la dependencia y la violencia suscitada por los deseos de apropiación sin medida. Dicho criterio de intercambio es el que la mendicidad usa, precisamente porque reposa sobre una renuncia a los apetitos insaciables.

En vez de salir de la economía, se puede argumentar entonces que los cínicos proponen otra forma de economía, una “economía de la frugalidad” (Helmer 2014), basada en la sencillez de las necesidades y de las mediaciones entre los apetitos y los objetos que los satisfacen. Por tanto, la pregunta sigue siendo la misma: ¿es la mendicidad un rechazo al animal político clásico o es una de sus nuevas dimensiones?

Conclusión

Si bien es cierto que los cínicos representan una singularidad dentro del mapa conceptual de la filosofía griega clásica, ¿dónde ubicarlos exactamente en este mapa? ¿Hasta qué punto se alejan de los modelos y conceptos clásicos elaborados por Platón y Aristóteles en particular? Las interpretaciones están abiertas. De manera más general, la ambivalencia de los cínicos respecto a sus predecesores llama la atención, a un nivel más general, sobre el que la identificación de rupturas o continuidades, y entonces el relato de la historia de la filosofía, implica siempre una decisión en cuanto a la perspectiva que se decide adoptar para contarla.

Referencias bibliográficas

- Arendt H., 2009. *La Condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
Barker E., [1959] 2009. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover.

¹⁷ La misma idea se encuentra en la pseudoepigráfica *Carta 2* de Crates.

- Bezevengui A., 1989. "Homme de bien et bon citoyen chez Aristote". In *Mélanges Pierre Lévêque. Tome 3: Anthropologie et société*. Besançon: Université de Franche-Comté, 7-19.
- Boni A., 2014. "L'écriture de la loi comme production du réel: une lecture des *Lois* de Platon". In S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis - Actes des colloques de l'association [En ligne], n°4, URL: <http://www.zetesis.fr>
- Dorandi T., 1993. "La *Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique". In Goulet-Cazé M.O., 1986. *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*. Paris: Vrin.
- , 1982. "Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique. A propos de Diogène Laërce VI 72". *Rheinisches Museum für Philologie*, 125, 214-240.
- Goulet-Cazé M.-O. y Goulet R. (eds.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: Puf, 57-68.
- Gugliermi I., 2006. *Diogène Laërce et le cynisme*. Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.
- Helmer É., 2019. "¿Una esclavitud sin esclavos? La esclavitud legal en las 'Leyes' de Platon". *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, [S.l.], v. 77, n. 150, 29-42.
- , 2018. "Le politique incertain: pouvoir et philosophie dans la *République* et les *Lois*". *Journal of Ancient Philosophy*, 12(2), 23-42
- , 2017. *Diogène le cynique*. Paris: Les Belles Lettres.
- , 2014. "Les cyniques : une économie de la frugalité". *Revue de philosophie économique*, 15, 3-33.
- Hentschke A.B., 1971. *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles: Die Stellung der "Nomoi" im platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- Hock Ronald F., 1976. "Simon the Shoemaker as an Ideal Cynic". *Greek-Roman and Byzantine Studies*, 17, 41-53.
- Husson S., 2016. "Peut-on être riche et cynique?". En É. Helmer (dir.), *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité*. Paris: Vrin, 125-146.
- , 2011. *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*. Paris: Vrin.
- Junqua F., 2000. *Lettres de cyniques : étude des correspondances apocryphes de Diogène de Sinope et Cratès de Thèbes*. Thèse de doctorat. Université Paris-Sorbonne (Paris IV).
- Moles J.L., 1993. "Le cosmopolitisme cynique". En Goulet-Cazé M.-O. y Goulet R. (dir.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: Puf, 259-280.
- Navia L.E., 1996. *Classical Cynicism: A Critical Study*. Westport - Londres: Greenwood Press.
- Pradeau J.-F., 2008, *La Communauté des affections. Études sur la pensée éthique et politique de Platon*. Paris: Vrin.
- Rich A.N.M., 1956. "The Cynic Conception of Autarkeia". *Mnemosyne*, Fourth Series, 9, 1, 23-29.
- Santas G., 1979. *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Yack B., 1993. *The Problem of a Political Animal. Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. Berkeley: University of California Press.

Weber M., 1968. *Economy and Society, an Outline of Interpretive Sociology*. G. Roth and Claus Wittich (eds.). New York, vol. 3.

Williams B., [1973] 2009. "The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic*". En *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 108-117.

Wood E.M., 1972. *Mind and Politics*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Woozley A.D., 1979. *Law and Obedience: The Arguments of Plato's 'Crito'*. London: Duckworth.

Yu K., 2017. "Unpacking the City-Soul Analogy". *Res Cogitans*: 8,1, Article 9.
<https://doi.org/10.7710/2155-4838.1169>