

# En defensa del encuentro entre dos *Perros*, Antístenes y Diógenes: historia de una tensa amistad

Pedro Pablo FUENTES GONZÁLEZ

Universidad de Granada  
fuentes@ugr.es

Recibido: 5-11-2012

Aceptado: 20-12-2012

## RESUMEN

La crítica especializada tiende hoy a interpretar el pensamiento ético de Antístenes como un apéndice puramente teórico de las investigaciones de este filósofo en torno al *logos* en el marco de la dialéctica socrática, como un desarrollo que nada tendría que ver propiamente con el inicio del cinismo. Este artículo se propone cuestionar en profundidad y en detalle, por su carácter parcial o arbitrario, las supuestas bases de esta visión, así como también de la visión de quienes consideran a Antístenes como un cínico, pero no le otorgan esta etiqueta en origen, sino como resultado de una supuesta *interpretatio cynica* a posteriori de los propios antiguos; y, aun reconociendo los indudables puntos de contacto entre el pensamiento de Antístenes y el de Diógenes, se empeñan en negar la conexión directa entre ambos personajes, por más que se encuentra atestiguada de modo unánime en la tradición antigua. Ninguna evidencia (ni numismática ni de otro tipo) ha sido capaz de contradecir el relato de los autores antiguos, que, por lo demás, permite explicar de un modo satisfactorio tanto el surgimiento del cinismo a partir del socratismo como las diferencias y las tensiones que debieron de surgir desde el principio de modo natural entre los cínicos (como de hecho entre el resto de los socráticos).

**Palabras clave:** Socratismo, Cinismo y estoicismo antiguos, Antístenes, Diógenes, biografía antigua.

## ABSTRACT

Historians tend nowadays to interpret Antisthenes' ethics as a purely theoretical appendix to the reflections on the *logos* led by this philosopher within the scope of Socratic dialectic, as a chapter that played no role whatsoever in the actual origin of cynicism. The present paper aims at questioning, through an in-depth enquiry, the so-called basis of such an idea as being biased and arbitrary, as well as the point of view of those who consider that Antisthenes have been affiliated by the ancients to cynicism as the result of an *interpretatio cynica* of the data, without having himself subscribed to such a perspective, and who deny the possibility of a direct personal link between Antisthenes and Diogenes, while acknowledging unquestionable doctrinal similarities, unanimously attested in ancient tradition. There is no evidence, of a numismatic order or of any other kind, that contradicts the informations provided by the ancient authors and their testimony explain very well the origins of cynicism out of the Socratic movement, as well as the tensions that naturally took place right from the beginning between Cynics (as they did between other Socratics).

**Keywords:** Socratisme, Ancient cynicism and stoicism, Antisthenes, Diogenes, ancient biography.

## 1. EL COMPONENTE BIOGRÁFICO EN LA HISTORIOGRAFÍA FILOSÓFICA ANTIGUA: ENTRE REALIDAD Y FICCIÓN. LA SUPREMACÍA DE LA VIDA SOBRE LA DOCTRINA ENTRE LOS CÍNICOS

Decir que los antiguos griegos conectaron muy estrechamente la filosofía con la vida de los hombres es una afirmación que puede resultar válida como principio general y que sin duda alcanza un mayor sentido a medida que nos acercamos a la figura de Sócrates y a toda la filosofía posterior. Sin embargo, una afirmación semejante no resulta en ningún caso tan significativa y radicalmente cierta como cuando hablamos de la filosofía que protagonizaron los llamados «cínicos» («perrunos»). Estos, en efecto, desdeñaron de un modo absoluto cualquier conocimiento que no estuviera plenamente enraizado en la existencia humana, y, lejos de toda especulación teórica y de la compleja visión de una filosofía dividida artificialmente en partes, al modo platónico-aristotélico (lógica, física, ética), acabaron convirtiendo la filosofía en una pura praxis ética, en un esforzado ejercicio cotidiano en busca de la más verdadera y plena dimensión del individuo, donde la felicidad y la autonomía personales terminaron por ser una y la misma cosa, en un proceso continuo de realización y puesta a prueba. Consideraban los cínicos que ello no era en realidad sino restituir la filosofía a su auténtica naturaleza, sin más intermediarios ni más presupuestos que el individuo enfrentado valientemente a su propia existencia. Y esta impronta cínica que enfatizaba la importancia de los hechos, de la acción como ineludible acompañante del pensamiento, la vemos plasmada más allá de los representantes propiamente dichos de este modo de pensamiento-vida (o, lo que es lo mismo, de vida-pensamiento) que fue el cinismo, convertida a veces, bien es cierto, en un simple tópico. En cualquier caso, la exigencia de una plena coherencia e identidad entre vida y pensamiento es una de las divisas fundamentales del cinismo antiguo.

Volviendo al nivel de las afirmaciones generales, la tradición biográfica antigua da cumplida cuenta de la conexión tan estrecha que los griegos establecieron entre filosofía y vida. Aparte del hecho de que la literatura biográfica antigua experimentó un influjo considerable del pensamiento filosófico (en particular de la reflexión socrática sobre el ser y de las teorías ético-psicológicas de los peripatéticos)<sup>1</sup>, es indudable que sus cultivadores hallaron en las vidas de los filósofos una materia especialmente bien dispuesta. Los historiadores de la filosofía, cuando comenzaron a reconstruir, de modo más o menos global y sistemático, el pasado filosófico, no se detuvieron en modo alguno en su tarea de *doxógrafos* o de precisos descriptores de las diferentes doctrinas filosóficas, ni tampoco en el rastreo de las líneas sucesorias que definían el magisterio en las distintas escuelas, estableciendo la sucesión de los *escolarcas*, sino que no dudaron en absoluto en utilizar y explotar abiertamente los elementos más puramente biográficos e incluso anecdóticos. Querían así presentar a los filósofos en su papel de hombres, autores ante todo de su propia existencia, como individuos que plasmaban sus principios en su comportamiento consigo mismos y con los demás y en sus dichos, y que prolongaban así de algún modo su magisterio en vivo hacia las generaciones futuras.

<sup>1</sup> Cf. Momigliano 1971: 65-100; Dihle 1998.

Como es sabido, toda esta tradición literaria se desarrolló sobre todo en época helenística e imperial. Lamentablemente, los testimonios más antiguos de la misma tienen para nosotros sólo una existencia fragmentaria, en la medida en que aparecen integrados en las obras más tardías que nos han llegado, destacando entre ellas la fundamental de Diógenes Laercio, *Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres*. En efecto, en esta obra (que la crítica suele datar en la primera mitad del siglo III d.C.) su autor reunió materiales de muy diversa procedencia que ilustran de un modo sin igual la influencia de toda esa rica tradición anterior. En ella se conjugan los materiales más estrictamente biográficos (propios de los *Bíoi*, *Vidas*) y los más puramente anecdóticos y *apotegmáticos* (es decir, los consistentes en las anécdotas y en los dichos atribuidos a los filósofos) con los más estrictamente filosóficos o *doxográficos* (es decir, propios de los escritos que recogen opiniones o doctrinas, y de los que tratan sobre las sectas), todo ello en un marco, por lo demás, que denota una clara influencia del género sobre las sucesiones (*διαδοχαί*) de magisterio<sup>2</sup>.

El marco general de esta obra es el biográfico y el anecdótico, y en ella todo lo relativo a la vida, situaciones y dichos de los filósofos predomina de hecho sobre las secciones más estrictamente *doxográficas*. Tal esquema refleja una visión (que remonta sin duda a la época helenística) en la que se pone de manifiesto la importancia y el valor singular que tienen para el autor (y sus fuentes) lo vivido por los distintos filósofos y lo defendido y dicho por ellos en situaciones concretas. El procedimiento de la anécdota (*χρεία* en la terminología de los antiguos rétores), donde el personaje aparece reaccionando de un determinado modo ante una situación concreta y donde se busca sobre todo (como denota el término griego) la utilidad práctica de la situación y su desenlace, es especialmente relevante por su fuerza demostrativa y pedagógica, lejos de constituir un procedimiento marginal o un simple ornamento. No es, pues, extraño que, movidos por este potencial, los autores sintieran a menudo la tentación o la simple necesidad de inventar situaciones nuevas para los protagonistas de sus vidas, más allá de los datos puramente biográficos que pudieran constituir su base de documentación histórico-literaria disponible, o también simplemente la tentación o la necesidad de explotar datos o rumores pertenecientes al ámbito mucho más libre de la tradición oral popular. Y el lector moderno de este tipo de obras a menudo constatará, por ejemplo, los casos (no siempre puras confusiones) en los que filósofos diferentes aparecen enmarcados en anécdotas semejantes, o en que un mismo dicho se atribuye igualmente a filósofos diferentes. Y ello no es exclusivo de las *Vidas* de filósofos<sup>3</sup> sino que atañe en general a las de todo tipo de personajes, como un rasgo propio de la literatura biográfica antigua, partiendo, por supuesto, del principio de que no podemos hablar en la Antigüedad de un género biográfico propiamente dicho sino

---

<sup>2</sup> El término *doxografía* es un neologismo inventado por H. Diels en el s. XIX. Los escritos a los que se refiere con él la crítica moderna, lejos de constituir un género propiamente dicho en la Antigüedad, engloban obras de muy diversa índole: además de los escritos que atañen en sentido estricto a las doctrinas filosóficas o científicas (*placita*, tratados sobre las sectas), también obras sobre las sucesiones de *escolarcas*, u obras misceláneas entre la biografía y la *doxografía*, como la de D.L. Al respecto, véase Runia 1999.

<sup>3</sup> Para un análisis de los tópicos biográficos en las *Vidas* de D.L., véase la monografía de Grau 2009a.

de obras de muy diversa índole en las que resulta más o menos fundamental el relato de la vida de un hombre<sup>4</sup>.

Así pues, las *Vidas* de la Antigüedad, y entre ellas las de los filósofos, deben ser analizadas hoy teniendo en cuenta peculiaridades y licencias que pueden chocar a veces con nuestras expectativas modernas, más marcadamente positivistas. El público antiguo, en cambio, debía de esperarlas como absolutamente normales en este tipo de obras, sin duda porque entendía que, más allá de la inventiva o de la leyenda de que estuvieran siendo objeto los distintos personajes biografiados, la verdad esencial, o al menos la verosimilitud, con respecto a los datos históricos de partida o subyacentes podía mantenerse. De este modo, un determinado grado de inventiva o de deformación podía no ser visto necesariamente como una falsificación, sino como un simple desarrollo del componente literario y retórico tan inherente para los antiguos a este tipo de obras. Las deformaciones más significativas responderían a motivaciones ideológicas, por supuesto en función de la ideología propia de los distintos autores.

Por ello la crítica especializada ha puesto de manifiesto con toda razón (y precisamente utilizando como paradigma las vidas de los filósofos) que el intérprete moderno, a la hora de abordar el estudio de las biografías que nos han llegado de la Antigüedad (y sobre todo de la Antigüedad Tardía), debe tener muy en cuenta la posible intervención de ese factor inherente de deformación a lo largo de tres ejes principales, a saber: el documental-histórico, el ideológico y el literario<sup>5</sup>. Y ha puesto de manifiesto el fundamental componente de «tipificación» presente en toda la tradición biográfica antigua, no sólo de filósofos sino también de otros personajes<sup>6</sup>.

Así pues, nuestro conocimiento de la filosofía antigua no puede en modo alguno prescindir de todo lo que esta compleja tradición literaria ha venido aportando al conocimiento de las obras mismas de los filósofos, en el caso y en la medida en que estas se nos hayan conservado. Lo que se nos dice de su vida, de las circunstancias de su conversión a la filosofía, de los encuentros que tuvieron con otras personalidades más o menos influyentes, del modo en que se comportaron o lo que dijeron ante las más diversas situaciones de la vida cotidiana, más o menos difíciles o simplemente comprometidas, más o menos tremendas o cómicas, no deja de ser significativo, y más aún en los casos en que, como en el de los cínicos, carecemos de las obras mismas de los filósofos en cuestión, o apenas hemos conservado fragmentos.

Todavía en la época de la Ilustración este tipo de filósofos de los que disponemos sobre todo o casi exclusivamente de datos de carácter biográfico y anecdótico merecían la mejor consideración y atención de los historiadores de la filosofía y de los propios filósofos. Así, recordemos cómo en esta época la personalidad de un filósofo antiguo de este tipo como fue por excelencia el cínico Diógenes ejerció una considerable influencia sobre los filósofos de entonces (pensemos en un Voltaire, en Francia, en un Wieland, en Alemania, etc.). No sería en particular hasta Hegel<sup>7</sup>, el representante cul-

<sup>4</sup> En general, para un estado de la cuestión sobre la biografía griega antigua remito a Grau 2009a, cap. 1. Las monografías de referencia actualmente son Ehlers (ed.) 1998 y Erler & Schorn (eds.) 2007.

<sup>5</sup> Es el esquema interpretativo propuesto por Goulet 1998, *Id.* 2001.

<sup>6</sup> Remito en particular a los recientes trabajos de Grau 2009a y b, *Id.* 2010a y b, también para la bibliografía precedente.

<sup>7</sup> Cf. Hegel 1990: 99 ss.

minante del idealismo alemán, cuando se mostraría el más absoluto desprecio por las filosofías de la Antigüedad que carecían de un corpus propiamente dicho de doctrina y que nos son conocidas básicamente por noticias de tipo biográfico y anecdótico. Ya en la misma Antigüedad, en época helenística, hubo ciertos críticos que (como Hipóboto, en el s. II-I a.C.) llegaron también a negarle al cinismo el estatuto de verdadera escuela de pensamiento (ἀῖρεσις), considerándolo como un simple *posicionamiento vital* (ἔνστασις βίου), como una actitud práctica ante la vida. Diógenes Laercio, en el libro VI de sus *Vidas*, dedicado a los cínicos, nos informa sobre esta polémica, esforzándose por su parte en defender la idea de que el cinismo era una verdadera escuela de pensamiento<sup>8</sup>.

No es extraño en fin que, siguiendo el ejemplo de Hegel, muchos historiadores de la filosofía prestaran en adelante una escasa atención seria a los cínicos, que fueron relegados normalmente a un lugar marginal en los manuales y estudios sobre la historia de la filosofía griega. Por supuesto, siguieron existiendo quienes, como Nietzsche, retomaron la influencia de los antiguos cínicos y prolongaron en su propia época eso que se ha dado en llamar en filosofía «cinismo moderno». Y no es extraño que el mismo Nietzsche, en su condición de filólogo clásico, prestara una atención muy particular al estudio de la obra de Diógenes Laercio. Por lo demás, afortunadamente los escrúpulos hegelianos no impidieron que, a lo largo sobre todo del siglo XX, numerosos estudiosos intentaran reconstruir una imagen más o menos completa y coherente del pensamiento cínico, a través del conjunto de los materiales recibidos, buena parte de ellos, como digo, de carácter biográfico. Y hoy disponemos de hecho de un extenso corpus bibliográfico que nos muestra el alto grado de desarrollo al que ha llegado nuestro conocimiento de los cínicos y su valoración por parte de la crítica como una filosofía (aunque con características bien especiales) que debe ocupar un lugar completamente digno en el marco de las filosofías antiguas. Por supuesto, no podemos pensar en modo alguno que esta crítica moderna sobre los cínicos haya llegado a elaborar una imagen cerrada y absolutamente coherente sobre este movimiento filosófico y sus representantes. Nada más lejos de la realidad. El debate y la discrepancia se manifiestan incluso en aspectos esenciales, comenzando por el dato biográfico en el que aquí voy a centrarme y que me ha parecido justificar el exponer este amplio preámbulo sobre la tradición biográfica antigua, a saber: el dato de la existencia o no de una relación personal (maestro-discípulo) entre Antístenes de Atenas y Diógenes de Sinope en la Atenas del siglo IV a.C.

## 2. EL ENCUENTRO DE DIÓGENES Y ANTÍSTENES EN ATENAS: LA CONTUNDENCIA DE LA TRADICIÓN ANTIGUA

En efecto, toda nuestra tradición antigua coincide absolutamente en afirmar la existencia de esta relación, y hasta principios del siglo XX, como veremos, a ningún crítico se le habría ocurrido ponerla mínimamente en duda. Así, un autor como Hegel no

<sup>8</sup> Para un estudio concienzudo y pormenorizado del conjunto de este libro de D.L. remito a Goulet-Cazé 1992.

deja en modo alguno de presentar a Antístenes como el fundador del pensamiento cínico y el maestro de Diógenes. Es cierto que nuestra fuente más antigua al respecto, Dion Crisóstomo, nos sitúa ya en época imperial, concretamente en el siglo I-II d.C., pero esto por desgracia resulta frecuente en casi todo lo que tiene que ver con nuestro conocimiento de los cínicos. Poner en duda esta tradición supone poner en duda una afirmación, la del magisterio entre Antístenes y Diógenes, que tenían absolutamente clara autores de la relevancia del citado Dion Crisóstomo, el célebre orador y filósofo que fuera discípulo del cínico-estoico Musonio Rufo<sup>9</sup> y que merece en principio la máxima credibilidad. No en vano los llamados «discursos diogenianos» de Dion son considerados como un documento capital del cinismo en la medida en que se admite que su fuente de base remonta a la tradición más antigua sobre Diógenes, aunque ciertamente haya que tener en cuenta la intervención de elementos estoicos y también (como corresponde a la tradición biográfica antigua) la conexión con ciertos elementos más o menos legendarios<sup>10</sup>. La dificultad se presentará, por supuesto, en el momento de pretender determinar aquello que de puramente ficticio o legendario puedan contener estos textos.

Abre Dion el segundo de sus discursos diogenianos (*Diógenes o Sobre la virtud*)<sup>11</sup> relatando cómo Diógenes, tras salir exiliado de Sinope, su ciudad natal (en las costas del Mar Negro), y encontrándose en una situación personal que en nada lo diferenciaba de las gentes de más baja condición, llegó a Atenas. Y cuenta que allí se sintió atraído por muchos de los discípulos de Sócrates que todavía quedaban (este, como es sabido, fue ajusticiado en 399 a.C.), pero que muy pronto acabó sintiendo desprecio por ellos, con la única excepción de Antístenes, con quien entablaría una relación personal. Cuenta Dion que le atraían en particular las lecciones que Antístenes impartía, que consideraba las únicas verdaderas y útiles para la vida de los hombres, aunque le parecía que el propio Antístenes no estaba siempre a la altura de lo que decía. Así pues, Dion pone aquí de manifiesto que la relación entre ambos hombres no estaba desde un principio exenta de tirantez. Lo que, según Dion, recriminaba Diógenes a su maestro era sobre todo el ser a veces demasiado suave o acomodaticio. Para ilustrar este supuesto defecto de inconsecuencia, lo comparaba con un tipo de trompeta, una *salpínge*, en la idea de que, sonando como sonaba tan fuerte, no podía escucharse a sí mismo. Por su parte, nos dice Dion que Antístenes soportaba estos reproches porque admiraba sobremanera la naturaleza que demostraba tener Diógenes, y que le agradecía su franqueza. Y es en este contexto donde nos presenta Dion la célebre comparación que, en respuesta a aquella otra, Antístenes hacía a su vez de Diógenes, asemejándolo a las avispa, cuyo zumbido es insignificante pero cuyo aguijón es muy penetrante; y la comparación que hacía de sí mismo Antístenes con un domador de caballos, que no deja de soportar con gusto el temperamento difícil de un caballo fogoso, pero valeroso y esforzado, mientras que desprecia y rechaza como indigno a

<sup>9</sup> Cf. Frontón, p. 133 van den Hout.

<sup>10</sup> Cf. al respecto Brancacci 1977, donde remito también para la crítica precedente; véase asimismo Brancacci 1980.

<sup>11</sup> Dentro del corpus de los discursos de Dion se trata del VIII según la ordenación de Focio. El texto se encuentra recogido en SSR V B 584.

uno indolente y flojo. De este modo —continúa Dion—, Antístenes veía a Diógenes como alguien a quien a veces tenía que intentar mantener sujeto y otras probar a dejarlo suelto, como (de nuevo aquí el habitual plano metafórico) los músicos que tensan las cuerdas de sus instrumentos procurando no romperlas. Concluye Dion la presentación de su discurso diciendo que, a la muerte de Antístenes, Diógenes, no considerando a ningún otro digno de su trato<sup>12</sup>, se trasladó a Corinto, donde pasó su vida libre de toda atadura<sup>13</sup>.

Como podemos apreciar, el relato de Dion no puede ser más razonable, verosímil y hasta realista. Afecta, por lo demás, a un hecho de crucial importancia en la vida de Diógenes como para pensar que pudiera ser el resultado de una pura invención o de una falsificación (de Dion o de sus fuentes): se trata ni más ni menos que de su relación con el único filósofo que pudo considerar como su propio maestro. Y no nos referimos a la veracidad de tal o cual detalle menor vinculado a este magisterio, que, por supuesto, ha podido estar siempre sujeto a un proceso de recreación literaria o incluso de matización ideológica, sino a la propia existencia del mismo.

Y este magisterio real y directo en modo alguno se asienta en el testimonio de una sola de nuestras fuentes, sino de numerosas y variadas, algunas de las cuales añaden otros detalles completamente coherentes en esencia con lo relatado por Dion<sup>14</sup>. Lo vemos evocado en las *Diatribas* de Epicteto (otro discípulo de Musonio), recogidas, como es sabido, por otro autor de la mayor solvencia, Arriano de Nicomedia, en un pasaje en que Epicteto pone en boca de Diógenes una declaración lapidaria según la cual fue Antístenes el que le enseñó a ser libre<sup>15</sup>. Lo vemos en otro autor de primer orden, Plutarco<sup>16</sup>, contemporáneo de Dion pero sin que nada indique necesariamente que siga una misma fuente, cuando, de modo similar, evoca unos versos mediante los cuales Diógenes rendía su particular tributo de agradecimiento a Antístenes por haberle enseñado la verdadera sabiduría, autosuficiencia y felicidad, fundamentadas en la práctica de una vida sencilla y mendicante. Y un agradecimiento similar en boca de Diógenes seguirá resonando más tarde, ya en el siglo v, a través de un autor como Macrobio, también digno de la máxima credibilidad<sup>17</sup>. Entre los autores nada afectos al cinismo,

<sup>12</sup> Cf. también Escolio a Luciano, *Vit. auct.* 7 (SSR V B 16).

<sup>13</sup> Sobre la llegada de Diógenes a Corinto existe una tradición, que Dion no parece conocer, según la cual fue capturado por unos piratas y vendido a un rico corintio llamado Jeniades. Ya en el mismo siglo III a.C. el célebre cinico Menipo compuso al respecto una obra, perdida, titulada *Venta de Diógenes*. Así pues, en la presentación de esta etapa corintia pudieron intervenir desde muy pronto elementos legendarios, añadidos o recreados a partir quizá de ciertos datos históricos. Y es indudable que al menos determinados aspectos de esta historia tienen un marcado cuño de ficción. En cualquier caso, el objeto final era sin duda mostrar al filósofo comportándose como correspondía a sus principios en una situación de esclavitud o servidumbre, demostrando también en ella su libertad interior e incluso su superioridad, ya que, según la anécdota, Diógenes habría ejercido en casa de su amo su propia y particular soberanía. Al respecto, remito al detallado análisis de Goulet-Cazé 1992: 4014 ss.

<sup>14</sup> Cf. SSR V B 17-24.

<sup>15</sup> Cf. Arr., *Epict.* III 4, 67-69 (SSR V B 22).

<sup>16</sup> Cf. Plu., *Quaest. conu.* II 1, 7, 632e (SSR V B 20).

<sup>17</sup> Cf. Sat. VII 3, 21 (SSR V B 21).

el cristiano Eusebio de Cesarea testimonia igualmente el discipulado de Diógenes junto a Antístenes, y la misma tradición se prolonga en los siglos sucesivos<sup>18</sup>.

Ahora bien, no hay duda de que, junto a Dion Crisóstomo, la fuente que más se detiene en la descripción de la relación entre Diógenes y Antístenes no es otra que Diógenes Laercio. Ya en el libro primero de sus *Vidas*<sup>19</sup>, que presenta una introducción general a la filosofía, deja claro el autor que Diógenes fue discípulo de Antístenes, estableciendo la secuencia tradicional Sócrates-Antístenes-Diógenes-Crates-Zenón..., y en su libro VI, consagrado ya concretamente a los cínicos, nos da los detalles de esta relación Antístenes-Diógenes<sup>20</sup>. Cuenta cómo, llegado Diógenes a Atenas, se decantó por Antístenes, quien, en cambio, lo rechazó como discípulo, ya que no aceptaba este a ninguno a su lado. Diógenes, sin embargo, insistió en seguir a su vera, hasta que un día Antístenes lo amenazó con su bastón y Diógenes le dijo, agachando la cabeza: «Golpea, que no encontrarás un palo tan duro con el que alejarme de ti, mientras tus palabras puedan revelarme algo». Y dice nuestro biógrafo que desde entonces no dejó de seguirle y que, siendo como era la suya la condición de exiliado, se entregó a un modo de vida sencillo y frugal.

Eliano, en el s. III d.C., nos confirma esta historia, incluida la anécdota del bastonazo<sup>21</sup>. Según él, Antístenes acabó por no aceptar discípulos, enfadado porque ninguno de aquellos a los que había intentado introducir en la filosofía le había prestado la menor atención. Según Eliano, ante la pertinaz insistencia de Diógenes, Antístenes amenazó con golpearle con su bastón y un día llegó incluso a golpearlo en la cabeza, ante lo cual aquel, lejos de apartarse, siguió insistiendo con empeño, sediento como estaba de escucharlo, y le dijo aquellas célebres palabras que terminaron por convencer a Antístenes, quien, según Eliano, lo acogió con afecto. Un par de siglos más tarde, Jerónimo<sup>22</sup> se hace eco de la misma anécdota, que tuvo, por lo demás, una considerable tradición en la Edad Media.

Algunos de estos u otros detalles anecdóticos del encuentro y posterior relación de Diógenes con Antístenes pueden ser resultado de una invención en mayor o menor medida<sup>23</sup>, pero parece muy inverosímil que pudieran reposar sobre la hipótesis de un encuentro entre ambos personajes entendido también como una pura invención. El

<sup>18</sup> Cf. Eusebio, *PE* XV 13, 8, 816c (*SSR* V B 18). En el tratado *Sobre la historia de la filosofía* atribuido a Galeno, tras la afirmación de que Antístenes fue el introductor del modo de vida cínico, encontramos igualmente constancia de que Diógenes siguió las enseñanzas de Antístenes, asimilando sus hábitos de conducta (cf. H. Diels, *Doxographi Graeci*, 600, 7 s. = *SSR* I H 8; Diels, *ibid.*, 258, proponía datar este escrito considerado pseudepígrafo en torno al año 500 d.C.).

<sup>19</sup> Cf. D.L. I 15 (*SSR* I H 6).

<sup>20</sup> Cf. D.L. VI 21 (*SSR* V B 19).

<sup>21</sup> Cf. Ael., *VH* X 16 (*SSR* V B 19).

<sup>22</sup> Cf. Hieron., *A. Iouin.* II 14 (*SSR* V B 19).

<sup>23</sup> Así, el célebre léxico bizantino de la *Suda*, s.v. Δ 1144 (*SSS* V B 3), afirma que Diógenes, a su llegada a Atenas, se convirtió a la filosofía al escuchar a Antístenes pronunciando un discurso en contra de la fama, o de la opinión vana (el término griego δόξα se refiere de hecho a ambas cosas). Y la misma *Suda* dice también, s.v. Δ 1143 (*SSS* V B 3), que Diógenes, al frecuentar en Atenas al cínico Antístenes, se sintió arrebatado por su modo de vida y abrazó la filosofía cínica, desdeñando su enorme hacienda, dato este último donde parece saltar a la vista que se ha producido una contaminación con el célebre auto-desprendimiento de las posesiones materiales que protagonizara otro cínico, Crates de Tebas, discípulo



ineludible proceso de tipificación (presente sin duda por ejemplo en anécdotas como la del bastonazo) no debe llevarnos a descartar como pura ficción la existencia misma de una relación personal entre Diógenes y Antístenes, al menos no sin el concurso de las suficientes evidencias o impedimentos al respecto, que intentaré mostrar que no concurren en este caso, pese al empeño, como veremos, de la crítica moderna.

### 3. DIÓGENES MONEDERO FALSO

La tradición antigua nos informa de otro dato importante sobre la llegada de Diógenes a Atenas, donde conseguiría hacerse discípulo de Antístenes; a saber: que aquel salió exiliado (o huido) de su patria Sinope por haber falsificado la moneda de su ciudad, ya fuera por su propia cuenta, ya fuera en connivencia con su padre Hicesio, que era banquero, o con los funcionarios responsables de las finanzas públicas, mientras el mismo Diógenes ocupaba un puesto también en su gestión.

Favorino de Arelate, discípulo de Dion Crisóstomo, evoca sin duda este mismo hecho cuando afirma, en su tratado *Sobre el exilio*, que Diógenes, en su patria, fue considerado como un mal «contrastador de la moneda»<sup>24</sup>, pero que, en el exilio, cuando se encontraba privado de todo, llegó a ser más célebre que cualquiera de los habitantes de Sinope o de cualquier otro lugar de la tierra<sup>25</sup>.

Sin embargo, es de nuevo Diógenes Laercio nuestra fuente principal al respecto, y en este caso nos presenta por igual todas las diferentes versiones de la historia de las que parece disponer<sup>26</sup>, con aspectos divergentes en detalles más o menos importantes, lo que denota que ya en la Antigüedad el episodio no estuvo exento de especulación. Se ha podido así decir, en mi opinión acertadamente, que Diógenes Laercio, por el modo en que presenta en su biografía los distintos testimonios y versiones, da al lector la sensación de asistir a la «transmisión progresiva de un rumor que, de boca en boca, se va modificando, mezclando y amplificando»<sup>27</sup>. Sea como fuere, lo que parece claro es que esta historia contiene aspectos presumiblemente legendarios o tópicos, y muy en particular el episodio delfico, según el cual Diógenes habría consultado el Oráculo de Apolo antes de acabar cometiendo el delito: según un testimonio, la pregunta de Diógenes habría sido si debía, como le estaban instigando a hacer, falsificar (reacuñar) la moneda (τὸ νόμισμα παραχαράττειν); según otro, la pregunta era qué debía hacer para alcanzar la máxima fama, a lo que el Oráculo le habría dado aquella misma respuesta que figuraba como pregunta en la otra versión. En cualquier caso, Diógenes habría malinterpretado la respuesta del Oráculo, donde aparecía el término νόμισμα, entendiéndolo que debía falsificar (reacuñar) la moneda, cuando en realidad aquello a lo que le invitaba el Oráculo era a falsificar (reacuñar) los valores (las costumbres)

---

de Diógenes (cf. SSR V H 4-15). Esta misma contaminación la vemos, mucho más clara, y ahora teniendo como protagonista a Antístenes, en Hieron., *A. Iouin*. II 14 (SSR V A 12).

<sup>24</sup> Como se deduce fácilmente de Aristóteles, *Rh.* I 15, 1375b, se trataba del inspector que debía distinguir entre la moneda falsa y la auténtica.

<sup>25</sup> Cf. Favorino, *De ex.* II c. 3, 26-32 (SSR V B 12).

<sup>26</sup> Cf. Giannantoni, SSR IV, 423-433; Goulet-Cazé 1992: 3892-3894; Casadesús Bordoy 2007.

<sup>27</sup> Cf. Casadesús Bordoy 2007: 49.

convencionales. En efecto, el término νόμισμα podía referirse en griego por igual a ambos conceptos.

Hasta finales de los años 20 del pasado siglo la crítica especializada (H. Diels, K. von Fritz etc.<sup>28</sup>) coincidía en considerar que toda esta historia de la falsificación de la moneda por parte de Diógenes (y no sólo el episodio délfico) formaba parte de la leyenda en torno a este personaje. Se consideraba que el origen de esta leyenda podía situarse en el hecho de que el propio Diógenes, en su obra perdida *Pórdalo*, utilizara con respecto a sí mismo la expresión τὸ νόμισμα παραχαράττειν, y que pudiera haberlo hecho no en sentido literal, como se entendió luego, sino figurado<sup>29</sup>. A partir de esta expresión figurada malentendida (y, por supuesto, del dato de que el padre de Diógenes fuera banquero) se habría forjado esa leyenda.

Y esta ambivalencia de la expresión la convirtió indiscutiblemente en una divisa del movimiento cínico, tan significativa quizá como la propia denominación de sus representantes como *cínicos* o *perrunos*. Es así como, por ejemplo, en el siglo II d.C., podemos ver cómo Luciano dice de su contemporáneo Demonacte que tenía más cosas en común con Sócrates, aunque por su aspecto daba la impresión de imitar a Diógenes, pero con la diferencia de que no llegaba a *falsificar* por ello su modo de vida<sup>30</sup>.

Volviendo al debate sobre si la imagen de un Diógenes monedero falso pertenece a la historia o a la leyenda, el hecho de que los datos de nuestra tradición literaria muestren elementos oscuros o contradictorios no implica que debamos necesariamente postular el carácter absolutamente legendario del relato. Partiendo de esos datos no resulta imposible afirmar un núcleo de veracidad que vincule a Diógenes de un modo u otro con la acción real de falsificar la moneda de su ciudad, aunque ciertamente no podamos hoy determinar con precisión ni el sujeto ni el objeto de ese acto. De ser cierto el dato biográfico, ya en los siglos inmediatamente posteriores a la vida del cínico debieron de surgir todo tipo de dudas y de especulaciones al respecto. Y desde luego lo que parece claro es que la historia fue revestida en un momento dado de un componente netamente simbólico, representado por excelencia en el episodio délfico. El hecho de que nuestras fuentes antiguas (lo vemos en Juliano) pongan en relación el mandato délfico recibido por Diógenes con otros dados por el Oráculo a otros filósofos, y en particular con el célebre «Conócete a ti mismo», lleva a pensar que no debemos ver aquí más allá de un tópico sobre la iniciación de un filósofo a su misión y la sanción sagrada de la misma<sup>31</sup>.

En un nivel similar de leyenda se sitúa el célebre pasaje de Plutarco, en su discurso *Sobre la vida o la virtud de Alejandro*<sup>32</sup>, donde Alejandro Magno, recordando a Diógenes, concibe su propia acción como civilizador del mundo bárbaro como una misión también de «reacuñación de la moneda». Este pasaje se sitúa de hecho en el marco de la famosa declaración que habría realizado Alejandro tras su legendario (este sin

<sup>28</sup> Remito para las referencias a Goulet-Cazé 1992: 3893 y a Döring 1995: 129 s. n. 7.

<sup>29</sup> Cf. D.L. VI 20 (SSR V B 2).

<sup>30</sup> Cf. Luc., *Demon.* 5 (SSR V B 6).

<sup>31</sup> Cf. Iul., *Or.* IX (VI) 8, 187b-188c (= SSR V B 8); IX (VI) 11, 191a-b; VII 7, 211b-d (= SSR V B 10); VII 25, 238a-239c (= SSR V B 332). La conexión entre el mandato délfico diogeniano y el «Conócete a ti mismo» socrático lo volvemos a encontrar en la *Suda*, s.v. Γ 334; cf. s.v. Δ 1144 (SSR V B 3).

<sup>32</sup> Cf. Plu., *De Alex. fort. aut uirt.* I 10, 332c (SSR V B 31).

duda sí) encuentro en Corinto con Diógenes, cuya figura y modo de vida tan honda impresión y admiración le causaran: la declaración según la cual, si no hubiera sido Alejandro, habría sido Diógenes, una declaración que también leemos en Diógenes Laercio y otras fuentes<sup>33</sup>. Tenemos aquí, en definitiva, la conocida visión de Alejandro como un «filósofo en armas»<sup>34</sup>, visión que, como es sabido, remontaría a un historiador contemporáneo y compañero del propio Alejandro, Onesícrito de Astipalea, que diversas fuentes nos presentan como filósofo cínico, discípulo incluso de Diógenes<sup>35</sup>.

#### 4. ¿DIÓGENES MONEDERO FALSO *VERSUS* DISCÍPULO DIRECTO DE ANTÍSTENES?

Paradójicamente, la negación manifiesta por parte de la crítica moderna de un dato de la tradición antigua tan importante como la existencia de un encuentro y una relación personal maestro-discípulo entre Antístenes y Diógenes surgió de la voluntad por parte de esa misma crítica de defender la historicidad del relato sobre la *falsificación* de la moneda como causa del exilio de Diógenes. En efecto, se consideró que ambos datos eran incompatibles desde el punto de vista cronológico, lo que, como veremos, no deja de ser una conclusión basada en evidencias cuya interpretación dista mucho de ser clara y precisa.

El origen de todo ello hay que situarlo, como adelantaba, a finales de los años 1920, en un trabajo de Charles Seltman, historiador del arte y escritor inglés, que fuera profesor de Clásicas en la Universidad de Cambridge, especializado en Arqueología<sup>36</sup>. En el marco de sus investigaciones arqueológicas, Seltman se interesó por las monedas de Sinope, la patria de Diógenes, y, al analizarlas, determinados datos, y en particular la presencia en nueve de ellas del nombre Hicesio como inscripción de firma del magistrado, le llevaron al convencimiento de que la historia de la falsificación de la moneda como causa determinante del exilio de Diógenes no era una leyenda, como se creía hasta entonces (*cf. supra*). Para Seltman, estas monedas avalaban la historicidad del dato según el cual Diógenes fue exiliado por haber «falsificado» (παρὰχαράττειν) moneda en Sinope. En relación con esta historia de la falsificación alegaba Seltman la presencia, entre las monedas de Sinope, de una serie con tipos sinopenses pero con leyendas arameas que interpretaba como acuñaciones no oficiales de la ciudad, imitaciones realizadas toscamente, con peso deficiente y engañoso, producidas por vecinos

<sup>33</sup> *Cf.* D.L. VI 32 (*SSR V B 31*).

<sup>34</sup> *Cf.* Strab. XV 1, 64.

<sup>35</sup> *Cf.* *SSR V C 1-4*.

<sup>36</sup> El trabajo al que me refiero (C. T. Seltman, «Diogenes of Sinope, son of the banker Hikesias») sólo ha sido objeto de una publicación resumida: leído, en el marco de un trabajo más amplio, en el General Meeting of the Archaeological Institute of America, el 27 de diciembre de 1929, apareció un escueto resumen en *AJA* 34, 1930, 50 (*cf.* asimismo *PCPhS* 142-144, 1930, 7); leído luego en el International Numismatic Congress de 1936, se publicó otro breve resumen en las correspondientes actas (*cf.* Allan, H. Mattingly & E. S. G. Robinson [eds.], *Transactions of the International Numismatic Congress, June 30 – July 3, 1936*, London, Bernard Quaricht, 1938, 121); un resumen más detallado, realizado a partir del manuscrito original, podemos leerlo en Dudley 1937: 21 s., 54 s. (*cf.* asimismo Seltman 1958).

sin escrúpulos. Serían imitaciones importadas sobre todo de Capadocia y promovidas por el sátrapa de esta región, Ariarates (350-322), cuyo nombre figura también en las mismas. En realidad, la intervención de Hicesio-Diógenes no habría consistido, según Seltman, propiamente en una falsificación, sino en una retirada de la circulación, mediante una contramarca de cincel, de monedas espurias que estarían comprometiendo el crédito de Sinope. Para explicar que este acto pudiera haber sido constitutivo de un delito y causa de la correspondiente condena (cárcel-exilio), supone Seltman que, al final de la dominación en Sinope de un sátrapa anterior cuyo nombre figura también en las acuñaciones, Datames (370-362 a.C.), habría existido en la ciudad, en un período de relativa independencia, un partido filopersa que habría podido considerar el παραχαράττειν de las monedas del sátrapa como un insulto, y de ahí el encarcelamiento de Hicesio y el exilio de Diógenes.

Esta explicación y la propia interpretación del término παραχαράττειν resultan ya altamente dudosas. Ahora bien, lo que más me interesa señalar ahora es que, como he adelantado, la afirmación de la historicidad de este dato en la biografía de Diógenes conllevaba en este análisis numismático, al menos tal como lo interpretaba Dudley<sup>37</sup> (¡no así en el propio Seltman<sup>38</sup>!), la negación de la historicidad (y su conversión en leyenda o en falsificación) de otro dato biográfico, más fundamental si cabe aún a mi juicio: la existencia de la relación de magisterio Antístenes-Diógenes. Y ello por una supuesta incompatibilidad cronológica de ambos hechos, ya que Dudley invocaba estas investigaciones numismáticas para establecer que la falsificación de la moneda por parte de Diógenes no pudo tener lugar antes del año 350 a.C., y que Diógenes pudo llegar entonces a Atenas como muy pronto en los años 40 del siglo IV a.C., cuando ya Antístenes había muerto, puesto que la vida de este se puede datar aproximadamente del 445 al 365 a.C. Por su parte, los datos de que disponemos en nuestras fuentes sobre la cronología de Diógenes nos permiten datar su nacimiento hacia finales del siglo V (412/403) y su muerte hacia finales de los años 20 del siglo IV a.C. (324/321)<sup>39</sup>.

Si damos crédito, como es decididamente mi caso (a falta de una evidencia contundente en contra), al dato tradicional (detalles anecdóticos al margen) del encuentro y posterior relación de Antístenes y Diógenes en Atenas, la llegada de este último a la ciudad debió de situarse antes del año 365 a.C., por lo que nuestro personaje se hallaría todavía en plena juventud. Y semejante edad se armoniza perfectamente con ese tipo de relación. En cambio, la cronología basada en las conclusiones sacadas por Dudley de las investigaciones numismáticas de Seltman nos situaría la llegada de Diógenes a Atenas en una época (ya muerto Antístenes) en la que aquel podía tener ya más de 60 años.

Negar la versión tradicional de los hechos sólo se podría justificar si se esgrimieran en estas investigaciones numismáticas datos suficientemente claros y concluyentes, lo que no parece que haya sido en modo alguno el caso, al menos hasta la fecha. Comenzando por el dato esencial de la cronología, parece notorio que estas investigaciones distan mucho de ser precisas e irrefutables. Ya poco después de resumidas (e interpre-

<sup>37</sup> Cf. Dudley 1937: 2 s.

<sup>38</sup> Cf. Seltman 1958: 140 ss.

<sup>39</sup> Cf. Giannantoni, *SSR* IV: 421-423; Döring 1995: 126-128.

tadas) por Dudley, Höistad<sup>40</sup> las atacó justamente en este aspecto esencial, el de no abordar con la debida seriedad y precisión la datación de las monedas analizadas, situándolas en una fecha imprecisa entre el 360 y el 320 a.C. Por su parte, Höistad se decantaba por una cronología tardía, en torno al 322 a.C., para llegar finalmente a la conclusión de que las monedas en cuestión no tienen nada que ver con el relato tradicional sobre Diógenes y su padre Hicesio. Según Höistad, la mención del nombre de Hicesio (nombre, por lo demás, común en la región) no implicaría que se tratara del padre de Diógenes. No había, por tanto, la menor razón para privar a Diógenes de un contacto real con Antístenes.

Sin embargo, la interpretación que de las investigaciones de Seltman hiciera Dudley, hasta desembocar en la hipótesis de una relación inventada entre Antístenes y Diógenes, había calado ya demasiado hondo en los estudios sobre el cinismo antiguo. El que se encuentre plasmada en la obra que se acabaría convirtiendo en el manual clásico, todavía hoy, en el campo del cinismo antiguo, puede explicar en parte que dicha hipótesis haya tenido tanta y tan pronta repercusión, pese a su real fragilidad. Así, fue retomada más tarde por otra estudiosa de primer orden en el mismo campo: Donzelli<sup>41</sup>. Por su parte, esta estudiosa, volviendo a recuperar para el término παραχαράττειν el sentido más real de «falsificación», «adulteración» que debía de ser el que tuviera el término en el siglo IV a.C., defiende que la tradición antigua contaba con un fundamento en las acuñaciones de la época en Sinope, y que nada impedía concluir que Hicesio, el padre de Diógenes, sirviéndose de su condición de funcionario del Estado, hubiera cometido el crimen que lo llevara a prisión y al propio Diógenes al exilio, y que tales hechos hubieran tenido lugar entre el 362 y el 345 a.C., por tanto cuando ya Diógenes no pudo encontrarse con Antístenes en Atenas.

En fechas más recientes, Bannert<sup>42</sup> volvió sobre la cuestión de las monedas sinopenses, afirmando una vez más la vinculación de esas monedas (de 360-320) con el padre de Diógenes, pero intentando ahora salvar la relación de nuestro filósofo con Antístenes mediante una interpretación (que retomaba elementos de la de Seltman), según la cual Diógenes habría sido exiliado de Sinope no por una acción criminal de falsificación sino por razones políticas, relacionadas con la dominación en Sinope del sátrapa Datames desde 370. Así, Bannert pensaba que Diógenes, tras su exilio, todavía habría podido tener tiempo para tratar a Antístenes en Atenas durante algunos años. Según Bannert, sería Diógenes mismo quien habría recurrido a la metáfora de la «falsificación», al considerarla muy apropiada para caracterizar su práctica de la transmutación de los valores (costumbres) establecidos, y de ahí se habría forjado la leyenda que lo habría acabado por convertir en un real monedero falso.

Como vemos, todos estos análisis basados en la numismática sinopense dejan mucho que desear. Y no en vano se ha podido decir que un estudio verdaderamente serio sobre estas acuñaciones sinopenses está todavía por realizar<sup>43</sup>. En cualquier caso, me parece del todo impropio el afán de defender la historicidad de un dato de la

<sup>40</sup> Cf. Höistad 1948: 11 s.

<sup>41</sup> Cf. Donzelli 1958.

<sup>42</sup> Cf. Bannert 1979.

<sup>43</sup> Cf. Döring 1995: 133 n. 13, con bibliografía al respecto.

biografía de Diógenes con bases tan poco sólidas si la consecuencia de todo ello es además la negación de otro dato biográfico que hasta entonces no había sido puesto en duda ni por los modernos ni tampoco por los antiguos: el del magisterio Antístenes-Diógenes.

El hecho de que la interpretación de Dudley fuera acogida tan favorable y confiadamente no sólo por Donzelli sino también por otros destacados estudiosos del cinismo antiguo en el siglo xx, gracias a los cuales esta filosofía cuenta hoy de hecho con unas investigaciones de primer orden, hace que podamos decir que la postura más generalizada de la crítica especializada es justamente la negación de ese magisterio: me refiero a los trabajos capitales de Giannantoni, Brancacci o Goulet-Cazé (en este último caso, para ser precisos, con una postura cada vez más dubitativa y abierta). Sin embargo, afortunadamente, no todos los estudiosos se han dejado convencer por esta interpretación o se han dejado llevar por la inercia de sus (no menos frágiles, según veremos) argumentos complementarios, como no lo hiciera ya Höistad. Al respecto, hay que citar sobre todo a Döring, que en 1995 señaló la gran fragilidad de esta interpretación, y, en cambio, la coherencia más que suficiente del relato tradicional sobre la relación entre Antístenes y Diógenes. Mi contribución se sitúa justamente en esta misma línea crítica representada por Höistad y Döring, y mi propósito es el desenmascaramiento de todos y cada uno de los supuestos argumentos o pruebas contra el magisterio de Antístenes sobre Diógenes esgrimidos hasta la fecha por la crítica imperante<sup>44</sup>.

En el fondo, respecto a la hipótesis de una relación inventada entre Antístenes y Diógenes, todo parece consistir más en una toma de posición previa que en verdaderos argumentos de peso. Así, no resulta extraño que la literatura menos especializada haya seguido completamente ajena a esta hipótesis que pretende ni más ni menos que negar la validez de buena parte de nuestra tradición antigua sobre el cinismo<sup>45</sup>. Y en el fondo lo que parece subyacer a todo ello es una radical desconfianza hacia el relato fundamental de Diógenes Laercio, presumiendo en el mismo, como veremos, un excesivo componente ideológico intencionado y comprometido, y perdiendo asimismo de vista cuál era la verdadera naturaleza de esta variopinta obra biográfica, que sin duda estaba muy lejos de lo que podría constituir sin más una obra de tesis o de partido<sup>46</sup>.

Si se analiza en su debido contexto y sin prejuicios el conjunto de los argumentos esgrimidos contra el encuentro personal entre Diógenes y Antístenes (en efecto, como veremos, a partir del argumento numismático se han intentado esgrimir otros), sorprende sobremanera cómo la crítica moderna especializada ha podido empeñarse de este modo en privar a Diógenes del maestro que tanto se le resistió. Si Diógenes, según nos relatan nuestras fuentes antiguas, tuvo que perseverar tan obstinadamente para conseguir el maestro que deseaba, Antístenes, se diría que sólo la pertinacia de esta crítica moderna ha conseguido, o al menos pretendido, privar al cínico de lo que

<sup>44</sup> Como otra voz crítica, o al menos escéptica, se puede citar también a Prince 2006: 77 s.

<sup>45</sup> Cf. por ejemplo Teodorsson 2007, donde no se hace la menor alusión a dicha hipótesis.

<sup>46</sup> Esta visión ha sido defendida recientemente, en mi opinión de modo exagerado, por Gugliermi 2006. En cambio, Navia 2001: cap. 6, ha defendido acertadamente la fiabilidad esencial del relato de Diógenes Laercio.

su propia pertinacia consiguió. Se diría, por utilizar una metáfora numismática, que estos críticos, prestando oídos sordos al afán que Diógenes habría mostrado en ese momento de su vida por seguir a Antístenes, no han dudado en vender a su maestro por unas monedas, relegándolo al capítulo de las invenciones o de las falsificaciones en la vida del cínico.

## 5. LOS OTROS SUPUESTOS ARGUMENTOS CONTRA EL MAGISTERIO ANTÍSTENES-DIÓGENES

La supuesta incompatibilidad cronológica entre la falsificación monetaria por parte de Diógenes y su encuentro con Antístenes parecería que hubiera servido de resorte para que la crítica buscara en nuestra tradición literaria otros elementos que, junto con aquel supuesto argumento arqueológico numismático, pudieran reforzar esa pretendida desconexión real entre los dos personajes, y pudieran cimentar la hipótesis de que todo lo relativo al cinismo de Antístenes y a su magisterio de Diógenes no debía ser entendido sino como una invención de la historiografía antigua. Tales argumentos se han repetido una y otra vez, a mi juicio sin el necesario rigor y sentido crítico, desde Dudley<sup>47</sup>.

El principal argumento esgrime que las fuentes antiguas que nos hablan del encuentro entre Antístenes y Diógenes y de su relación maestro-discípulo, así como de Antístenes como el fundador del cinismo (las fuentes que he evocado más arriba) son fuentes tardías; que los fragmentos conservados de los autores cínicos más cercanos a estos personajes no mencionan a Antístenes: ni los de Crates de Tebas ni los de Onesícrito, que fueran ambos discípulos de Diógenes. Y que tampoco aparece mencionado Antístenes en los fragmentos del moralista de inspiración cínica Teles, del siglo III a.C.<sup>48</sup>. ¿Pero qué valor podemos atribuir a este argumento *e silentio*, siendo como es además que la filosofía cínica ha sido desde la Antigüedad objeto de un proceso inexorable de fragmentación y de silenciamiento?

Se alega también que ningún autor contemporáneo suyo presenta a Antístenes como cínico. Pero he aquí de nuevo un argumento *e silentio*, que además puede ser absolutamente rebatido si, como considero, es del todo acertada la interpretación de Goulet-Cazé según la cual el Perro mencionado por Aristóteles en su *Retórica* podría muy bien ser Antístenes, que habría sido de hecho así el primer Perro<sup>49</sup>. En efecto, con gran perspicacia y valentía ha planteado Goulet-Cazé que este pasaje aristotélico podría contener una prueba del siglo IV a.C. de que, contrariamente a lo que afirma hoy la crítica dominante, fue Antístenes y no Diógenes el primero en ser conocido como «el Perro». La estudiosa constata que es muy probable que con este sobrenombre Aristóteles se refiriera no a Diógenes (al que no menciona nunca) sino a Antístenes, que ha mencionado en la misma obra pocas páginas antes junto con el mismo personaje (el orador Cefisodoto del siglo IV) que aparece en el pasaje en cuestión. Si este

<sup>47</sup> Cf. Dudley 1937: 1-16; Giannantoni, *SSR* IV, 223-233 (repetido en Giannantoni 1993).

<sup>48</sup> Cf. Fuentes González 1998.

<sup>49</sup> Cf. Arist., *Rh.* III 10, 1411a 24-25 (*SSR* V B 184). El trabajo citado es Goulet-Cazé 2000.

argumento ya me parece suficientemente plausible, Goulet-Cazé lo completa con uno más que acaba de fundamentar su hipótesis: el hecho de que lo que dice «el Perro» en aquel pasaje aristotélico tiene un paralelo bastante significativo en un pasaje de *El banquete de los eruditos* de Ateneo, donde el dicho se pone expresamente en boca de Antístenes<sup>50</sup>. Por lo demás, esta interpretación resultaría también del todo coherente con el dato expreso de la tradición biográfica según el cual Antístenes habría recibido el calificativo de Ἀπλοκύων, que propongo traducir como «Perro vulgar»<sup>51</sup>, sobre la base de un pasaje del *Cinegético* de Jenofonte<sup>52</sup>.

Goulet-Cazé concluye su argumento prudentemente, diciendo que, de ser cierto que Aristóteles se refería en aquel pasaje a Antístenes, ello no resuelve el problema de si Diógenes asistió a las disertaciones de Antístenes, ni responde a la pregunta de quién fue el iniciador del cinismo. Sin embargo, lo que sí me parece a mí indiscutible es que tal argumento (que a mi juicio no presenta ninguna duda razonable) deja sin valor aquel argumento esgrimido por los que niegan la conexión directa entre Antístenes y Diógenes. Así pues, si el pasaje aristotélico deja sin fundamento la hipótesis según la cual el sobrenombre de «el Perro» referido a Antístenes sería una atribución a posteriori, sobre el modelo del calificativo que tan frecuentemente aparece en nuestras fuentes referido a Diógenes, mi opinión es que dicho sobrenombre lo recibió ya Antístenes en persona, y que lo más probable, por tanto, es que su discípulo lo heredara de algún modo de él.

No deja, por lo demás, de constituir un ejercicio de inútil arbitrariedad el que la crítica moderna se haya empeñado en la negación del cinismo de Antístenes y de la relación de este con Diógenes, y que finalmente recurra al expediente de considerarlo, pese a todo, un «protocínico»<sup>53</sup>, en la medida en que tiene que reconocer que, como nos pone de manifiesto la misma tradición antigua cuya veracidad pone esta crítica

<sup>50</sup> Cf. Ath. XIV 556f (SSR V A 62).

<sup>51</sup> Cf. D.L. VI 13 (SSR V A 22). Otras traducciones: «Perro sencillo» (García Gual) y «Perro genuino» (Martín García), «Vrai Chien» (Goulet-Cazé).

<sup>52</sup> Creo, en efecto, que X., *Cyn.* 4, 7 nos ilustra muy bien sobre cuál podía ser el significado del calificativo que constituye el primer término del compuesto; a saber, el adjetivo ἀπλός. Al hablar de cuál deba ser el color más apropiado para un perro de caza, Jenofonte dice que no debe ser ni pelirrojo ni negro ni blanco del todo, ya que de lo contrario no sería un perro de raza (γενναῖος) sino uno vulgar (ἀπλός) y salvaje (θηριώδης). Este contexto parece, en efecto, indicar que el adjetivo ἀπλός referido a un animal en general, y concretamente a un perro, podría tener ese sentido de «vulgar». La apariencia descuidada de Antístenes, junto con su frecuentación, como veremos, del Cinosarges (cf. *infra*) pudo muy bien granjearle este apelativo más o menos despectivo. Los cínicos acabaron sin duda recibiendo como un elogio esta vinculación con el perro, hasta el punto de considerarse ellos mismos (dentro de su general proceso de transmutación de los valores y significados corrientes) los verdaderos perros de raza. En este sentido, podemos recordar cómo en uno de nuestros testimonios sobre Diógenes (*Gnomol. Vat.* 194; cf. SSR V B 149) aparece este respondiendo a quien pretendía insultarlo llamándolo «Perro», que efectivamente era un perro, pero de los de raza (γενναῖος). Tendríamos en efecto aquí una prueba más de cómo los cínicos transmutaron los valores convencionales, y entre ellos el valor de los calificativos tradicionales sobre los animales (cf. SSR V A 5; 26). El adjetivo ἀπλός venía así a obtener un sentido positivo, vinculado a la idea de «simplicidad», la misma que caracterizó a Antístenes en lo relativo a la indumentaria (cf. *infra*, el testimonio de Neantes). La grandeza del filósofo no depende de la herencia recibida de otros ni de ningún otro añadido sino de sí mismo, como hacedor de su propia y auténtica nobleza.

<sup>53</sup> Es la expresión acuñada por Rankin 1986. Cf. Giannantoni, SSR IV: 233.



en duda, las bases del pensamiento cínico se encuentran ya en él. Dudley<sup>54</sup> pretendía que habría sido justamente el parecido entre la ética de Antístenes y la de los cínicos lo que habría permitido que la «invención» resultara verosímil, pero tal argumento no hace, a mi juicio, sino poner más al descubierto la arbitrariedad y el sinsentido de esta reconstrucción.

Otro de los argumentos esgrimidos por esta crítica es que la Comedia media, cuando presenta ejemplos conocidos de pobreza y ascetismo, no hace referencia a Antístenes. De nuevo un argumento *e silentio* que no debe merecernos mayor atención<sup>55</sup>. Recordemos sólo al respecto que se ha dicho que los cómicos recurren sobre todo a los ejemplos de filósofos pitagóricos, y que se han enfatizado, sin duda con razón, las afinidades entre este pitagorismo mendicante y los cínicos, que compartían una misma admiración por la figura de Heracles como héroe del esfuerzo (πόνος), pero sin que debamos ver una dependencia de los cínicos con respecto a los pitagóricos<sup>56</sup>. En cualquier caso, el hecho de que Antístenes no figure como ejemplo de pobreza en la comedia no niega en modo alguno su cinismo.

Aunque pueda parecernos gracioso, la crítica no se ha privado tampoco de lanzar como argumento contra el magisterio de Diógenes junto a Antístenes el siguiente: que, según el testimonio de Diógenes Laercio, Teofrasto, en su *Megárico*, dijera que Diógenes se convirtió a la filosofía por el ejemplo de un ratón<sup>57</sup>. En realidad, por refutar este argumento desde su lado serio, la crítica está haciendo aquí decir a Teofrasto algo que en modo alguno dice: que Diógenes no se convirtió a la filosofía por las enseñanzas de Antístenes. Lo único que nuestro testimonio dice es que Diógenes halló «un remedio a las dificultades en que se encontraba al observar a un ratón que corría de un lado para otro, sin perseguir un cobijo, sin temer a la oscuridad y sin desear ninguna de las comodidades convencionales». No vemos en modo alguno cómo ello tenga que contradecir el dato de que Diógenes tuviera como maestro a Antístenes<sup>58</sup>. El recurso a esta anécdota animal pudo surgir fácilmente en la tradición biográfica, concedora como era de la importancia que tenía para los cínicos el ejemplo natural (y animal<sup>59</sup>). Una anécdota como esta no era sino la expresión demostrativa de la conciencia que tenía el cinismo de esa importancia.

Otro supuesto argumento es que la tradición antigua presenta dos explicaciones para el término *cínico* (*cinismo*): por un lado, la explicación según la cual derivaría del término Cinosarges, el nombre de un gimnasio situado a las afueras de Atenas donde habría enseñado Antístenes, nombre cuya etimología se fundaría, a su vez, en el recuerdo del episodio de un perro que, durante la celebración de un sacrificio, se habría apoderado de las viandas destinadas al mismo y las habría depositado en el lugar en

<sup>54</sup> Cf. Dudley 1937: 8-13.

<sup>55</sup> Como bien ha señalado Goulet-Cazé 1992: 3915 s., los poetas de la Comedia media (y de la nueva) no debieron de privarse de evocar a los cínicos, pese a que nos queden sólo algunas trazas de estas alusiones (referidas a Crates y a Mónimo de Siracusa).

<sup>56</sup> Cf. Giannantoni, *SSR* IV: 319 s.; *Id.* 1993: 24 s.

<sup>57</sup> Cf. D.L. VI 22 (*SSR* V B 172).

<sup>58</sup> En este mismo sentido se pronunció ya acertadamente Goulet-Cazé 1992: 3916 s.

<sup>59</sup> En realidad, como ha demostrado Flores-Júnior 2005, los cínicos recurrieron al referente animal no sólo como modelo positivo sino también como modelo negativo.

el que se habría fundado el gimnasio, o bien (según las fuentes) un santuario a Heracles, su altar o su estatua (el término significaría de este modo algo así como *Perro blanco [rápido]*, ἄργός, y designaría el recinto de un gimnasio vinculado al culto de Heracles)<sup>60</sup>; y, por otro lado, la explicación según la cual el término *cínico* (*cinismo*) derivaría directamente del nombre genérico del perro (κύων). Sin embargo, esta doble explicación en modo alguno contradice tampoco a mi juicio la relación entre Antístenes y Diógenes.

En primer lugar, lo que nuestras fuentes dicen es que Antístenes conversaba en el gimnasio de Cinosarges, de donde, según algunos, habría recibido su denominación la escuela cínica<sup>61</sup>. Ello supone, por tanto, que debería de frecuentar ese lugar, lo que en modo alguno debe extrañarnos, porque, como es bien sabido<sup>62</sup>, ese gimnasio-santuario de Heracles estaba muy vinculado a los hijos nacidos fuera del matrimonio o de un padre o madre esclavo, los llamados νόθοι, como era el caso de Antístenes, cuya madre era tracia. Los que pretenden negar la relación entre Antístenes y Diógenes, y la posición del primero como fundador del cinismo, alegan en particular que ni Diógenes ni ninguno de los cínicos posteriores se nos presentan nunca en relación con el Cinosarges. A lo que hay que decir que en ningún momento afirman tampoco nuestras fuentes que Antístenes tuviera allí propiamente una escuela. Se trataría simplemente de un lugar que solía frecuentar, y donde lógicamente conversaría con sus seguidores. No parece en efecto que Antístenes regentara una escuela propiamente dicha, lo que resulta plenamente coherente con las anécdotas que lo muestran reacio a aceptar discípulos (*cf. supra*), lejos de representar esto último, como supone por ejemplo Giannantoni<sup>63</sup>, una prueba en contra de la veracidad de la tradición antigua. Y, en general, la misma tendencia contraria a todo proselitismo la vemos igualmente al menos en los cínicos de la primera época<sup>64</sup>, por lo que tendríamos aquí un rasgo de continuidad y de coherencia en lo que se refiere a la relación con los seguidores, simpatizantes o correligionarios<sup>65</sup>. Lo que decía Antístenes a quien le preguntaba la razón de que tuviera tan pocos discípulos, a saber: que los echaba con un bastón de plata<sup>66</sup>, debe sin duda interpretarse en el sentido de que se mostraba enormemente exigente con sus adeptos, requiriendo de ellos una disposición que no era nada común. Y con ello casa del todo la anécdota evocada más arriba (por más que pueda obedecer a un esquema biográfico tipificado sobre la demostración del mérito) sobre el bastonazo que propinara a Diógenes y que de hecho le demostró que este reunía todos los requisitos para estar a su lado.

<sup>60</sup> Para todo lo relativo al Cinosarges remito a Billot 1994, y en particular para su conexión con Antístenes a *Ead.* 1993.

<sup>61</sup> *Cf.* D.L. VI 13 (*SSR V A 22*). En este mismo sentido dice la *Suda*, s.v. A 2723 (*SSR V A 23*), que «Antístenes fue el fundador de la filosofía cínica, la cual recibió esta denominación porque aquel enseñaba en el gimnasio de Cinosarges, y que fue él quien se convirtió en guía de Diógenes el Perro y de los demás».

<sup>62</sup> *Cf.* Billot 1994: 933 ss.

<sup>63</sup> *Cf.* Giannantoni, *SSR IV*, 225.

<sup>64</sup> La idea de que los cínicos tenían una ambición proselitista, como supone, por ejemplo, Teodorsson 2007, 58, me parece ciertamente infundada, al menos en lo que se refiere a los primeros cínicos.

<sup>65</sup> *Cf.* Fuentes González 2003.

<sup>66</sup> *Cf.* D.L. VI 4 (*SSR V A 169*).

Parece verosímil, por tanto, pensar que un determinado número de discípulos debió de acabar teniendo Antístenes, aunque no se tratara de una escuela institucionalizada al uso, como de hecho nunca lo sería, como es por lo demás natural, el cinismo.

El hecho de que Aristóteles (y la tradición aristotélica)<sup>67</sup>, en el marco de su polémica contra los (a su juicio absurdos) planteamientos lógicos de Antístenes, hable de «los antistenianos» y no de «los cínicos» se ha considerado como un argumento más en contra del cinismo de Antístenes. Sin embargo, ya ha quedado expuesto más arriba cómo parece del todo plausible que Aristóteles se refiera a Antístenes en un pasaje de otra obra (la *Retórica*) con el apelativo de «el Perro». Y el que en la *Metafísica* englobe a los que piensan como Antístenes bajo el calificativo de «antistenianos» no plantea la menor dificultad sobre el hecho de que Antístenes fuera el primer Perro y que Diógenes aprendiera de él lo esencial de su cinismo. Evidentemente, sus planteamientos filosóficos acabarían siendo muy diferentes, empezando por el hecho mismo de que ningún interés tenía la lógica para Diógenes. Pero de ello me ocuparé más adelante, mostrando cómo estas diferencias son plenamente coherentes con una relación que desde el principio, como nos describen nuestras mismas fuentes antiguas, se reveló tensa y difícil.

Y, volviendo al Cinosarges y al argumento de que ningún cínico posterior aparece vinculado con el mismo, añadido ahora a lo ya dicho sobre que sin duda no fundó nunca en él Antístenes una escuela propiamente dicha<sup>68</sup> sino que se trataría sólo de un lugar frecuentado, el nada desdeñable dato<sup>69</sup> según el cual en el siglo III a.C. Aristón de Quios, un estoico disidente, filosofaba y conversaba allí precisamente en el momento en que iniciaba su tendencia heterodoxa dentro del estoicismo, una tendencia en la que volvía claramente la mirada hacia las raíces cínicas del estoicismo con su negativa a establecer distingos éticos sutiles y relativistas en el ámbito de todo lo situado entre la virtud y el vicio (considerado como indiferente). Sin duda que tampoco debemos pensar en su caso en la fundación de un establecimiento escolar propiamente dicho e institucionalizado.

Por otro lado, que la tradición antigua atribuya a este lugar el origen de la denominación de los cínicos y del cinismo no parece incompatible necesariamente —insisto— con la otra versión del origen de la denominación en el nombre del perro (κύων)<sup>70</sup>. En efecto, no parece imposible que esta denominación tuviera en principio su origen en el Cinosarges, y que en un momento dado se explotaran las conexiones de este término con el del perro, que tan bien casaba con determinados aspectos que se hicieron cada vez más singulares de los seguidores de esta filosofía<sup>71</sup>. Y un proceso parecido pudo producirse en el establecimiento de la divisa de la falsificación de la moneda: a partir de un determinado momento, se pudieron explotar las posibilidades

<sup>67</sup> Cf. Arist., *Metaph.* VII 3, 1043b 4-32 (véanse en general los pasajes recogidos en SSR V A 150).

<sup>68</sup> No coincido con Teodorsson 2007: 57, cuando supone que el Cinosarges era la residencia casi permanente de Antístenes. No hay ninguna razón al menos para tal suposición.

<sup>69</sup> Cf. D.L. VII 161 (*SVF* I 333).

<sup>70</sup> Cf. D.L. VI 60 (*SSR* V B 143). En general, sobre el apelativo de *el Perro* aplicado a Diógenes, véanse los pasajes recogidos en SSR V B 143-151.

<sup>71</sup> Los neoplatónicos parece que se emplearon especialmente en la explicación del porqué los cínicos fueron llamados así en virtud de determinadas cualidades atribuidas al perro: cf. SSR I H 9.

expresivas (simbólicas) de la relación real que pudo existir entre Diógenes y el mundo de la banca en su Sinope natal, con eventualmente un episodio (que ciertamente queda para nosotros en gran sombra) que implicara de algún modo un acto de falsificación de la moneda. En cualquier caso, resulta del todo arbitraria la suposición (formulada por Dudley<sup>72</sup>) según la cual el término «cínico» habría derivado directamente del término «perro» y que la referencia al Cinosarges no habría sido sino una invención posterior de determinados autores antiguos que habrían pretendido interesadamente reescribir la historia inventando un pasado «escolar» (espacial e institucional) para los cínicos, por analogía con la Estoa y la Academia. Ni la referencia al Cinosarges implica en nuestras fuentes la idea de una escuela en sentido convencional, ni el hecho de que Antístenes fuera llamado Ἀπλοκύων implica que se tratara, como arbitrariamente sentencia Giannantoni<sup>73</sup>, de una denominación inventada a posteriori para distinguirlo del calificativo supuestamente originario que habría recibido Diógenes como el verdadero y propiamente dicho Κύων<sup>74</sup>.

Otro de los empeños de la crítica moderna, ya desde Dudley, ha sido desvincular a Antístenes de cualquiera de los elementos propios del atavío cínico con el que lo caracterizan nuestras fuentes; a saber: tabardo doblado, alforja y bastón<sup>75</sup>. Argumentaba Dudley<sup>76</sup> diciendo que la alforja y el bastón formaban parte de la indumentaria tradicional de los mendigos vagabundos, y que Antístenes nunca aparece descrito como tal. Añadía que tal indumentaria la hicieron suya, en cambio, los ascetas pitagóricos que describiera Esquines en su *Telauges*, y que la habría adoptado igualmente Diógenes, que habría sido el primer cínico propiamente dicho.

En realidad, nada impide vincular al propio Antístenes con esta indumentaria, al menos con alguno de sus elementos, en la medida en que un autor tan poco sospechoso como Jenofonte nos da testimonio en su *Banquete* de la pobreza de aquel. Bien es cierto que la pobreza aquí descrita tiene mucho más que ver con la de un Sócrates que con la de un Diógenes: Antístenes tiene casa y algunas posesiones, aunque se contenta con lo mínimo<sup>77</sup>. Nada impide por ello que hiciera uso en concreto de esa especie de tabardo o capota de lana, llamado τρίβων, propio de la gente humilde y que se popularizó sobre todo entre los espartanos y los cretenses. Se trataría en definitiva de un manto que serviría de única vestimenta. De hecho nada impide tampoco aceptar el dato de la tradición, recogida por Diógenes Laercio<sup>78</sup>, según el cual Antístenes inició la costumbre (que se convertiría en otra divisa cínica) de doblar esa prenda, no utilizando ninguna otra (la misma haría funciones tanto de manto como de túnica). Nada impide aceptar tampoco aquel otro dato del que también da cuenta Diógenes Laercio, según

<sup>72</sup> Cf. Dudley 1937: 6.

<sup>73</sup> Cf. Giannantoni 1993: 25 s.

<sup>74</sup> Cf. Dudley 1937: 5, que (de nuevo un argumento *e silentio*) dice que si Antístenes hubiera sido llamado «Perro» por sus contemporáneos no habrían dejado de recurrir a esa denominación adversarios como Platón o Isócrates en los pasajes hostiles en que parecen referirse a él (cf. *infra*).

<sup>75</sup> Cf. D.L. VI 13-15 (SSR V A 22).

<sup>76</sup> Cf. Dudley 1937: 6 s.; Giannantoni, SSR IV: 501 s., quien reproduce los mismos argumentos.

<sup>77</sup> Cf. SSR V A 81-83.

<sup>78</sup> Cf. D.L. VI 13-15 (SSR V A 22).

el cual Antístenes habría enseñado esta práctica a Diógenes<sup>79</sup>. Es cierto que Jenofonte no menciona que Antístenes practicara el plegado del manto, pero en el pasaje del *Banquete* donde aparece el filósofo mostrando la sencillez de sus posesiones encontramos una expresión que nos permite al menos imaginar que no utilizaba túnica, lo que podría estar indicando de algún modo el hecho de que sabía sacarle el máximo partido al manto<sup>80</sup>.

Por lo demás, el hecho de que Diógenes Laercio dé abiertamente cuenta de que otras de sus fuentes atribuían la invención del plegado del manto también a Diógenes<sup>81</sup> no debería sino evocarnos el afán heurístico tan propio de la historiografía antigua, el afán y afición por designar al primer descubridor de toda cosa, donde resultaría natural que surgiera con frecuencia el desacuerdo. En este caso, tratándose de un maestro y su discípulo, la elección pudo fluctuar entre uno y otro de un modo más o menos natural, aunque la tradición pone en juego también a un candidato más: Diodoro de Aspendo (filósofo pitagórico del siglo IV a.C.), al que atribuía la novedad un tal Sosícrates, autor (siglo II a.C.) de una obra sobre las sucesiones de los filósofos<sup>82</sup>. Diógenes Laercio no precisa el nombre de ninguno de los autores que atribuían esta invención del plegado del manto a Diógenes. En cambio, entre los autores que atribuían su invención a Antístenes, es de suma importancia el que Diógenes Laercio mencione expresamente a un autor del siglo III a.C., Neantes de Cícico (el joven), en la medida en que este podía estar aportando datos de un testigo presencial<sup>83</sup>.

Es indudable en cualquier caso que estamos aquí en un ámbito que se prestaría de modo natural a un cierto grado de especulación y de recreación literaria. En este mismo sentido debemos entender el ya referido pasaje de Diógenes Laercio donde se da cuenta de aquellos que atribuían a Diógenes la invención del plegado del manto, con la explicación que daban del surgimiento de esta práctica, así como del uso también de la alforja y del bastón por parte de Diógenes. Debemos entenderlo en el marco de otra característica de los autores griegos, su gusto por el relato etiológico.

Ahora bien, se trata todo ello de datos y de detalles que en modo alguno deberían afectar a la aceptación de la imagen general de un Antístenes que, sin identificarse necesariamente de modo pleno con lo que sería pronto la imagen de un Diógenes

<sup>79</sup> Cf. D.L. VI 6 (SSR V B 23).

<sup>80</sup> Cf. X., *Smp.* 4, 37-38 (SSR V A 82).

<sup>81</sup> Cf. D.L. VI 22 s. (SSR V B 174).

<sup>82</sup> Cf. D.L. VI 13 (SSR V A 22). El testimonio se completa con el añadido de que Diodoro habría sido también el primero en dejar que la barba le pendiera y en llevar alforja y bastón. El dato relativo a la barba lo contaba ya Hermipo, biógrafo peripatético del s. III a.C., como sabemos por otra fuente (Ath. IV 163e). Fue sin duda por una mala interpretación del pasaje de Diógenes Laercio como la *Suda*, s.v. K 64, atribuyó esta innovación a Antístenes. En cualquier caso, a los ojos de sus contemporáneos, cínicos y pitagóricos pudieron ser vistos, al menos en cuanto a su aspecto físico, como muy cercanos.

<sup>83</sup> Cf. D.L. VI 13 (SSR V A 22). Con razón ha enfatizado recientemente Schorn 2007: 140 s., la importancia de este hecho, subestimado por la crítica moderna. En realidad, los manuscritos de Diógenes Laercio presentan aquí no el verbo διπλώσαι sino ἀπλώσαι, que mantiene acertadamente T. Dorandi en su nueva edición (en prensa, he tenido el privilegio de poder manejarla, antes de su publicación), alegando que esta forma remonta sin duda al arquetipo. En cualquier caso, el término implicaría igualmente que Antístenes habría simplificado su vestimenta, reduciéndola al manto. No se excluye aquí, por tanto, la práctica del doblado, como medio para rentabilizar la versatilidad y eficacia de la prenda de vestir.

(ya cínico sin casa [además de sin patria]), bien pudo resultar también chocante en el panorama filosófico de la época como para que aceptemos que los testimonios biográficos que nos han llegado al respecto en la tradición puedan tener un fondo de veracidad y de realidad. Nada impide, en efecto, reconocer como verídica la imagen de un Antístenes al que el propio Diógenes bien pudiera haber querido imitar hasta finalmente llegar a superarlo en la práctica. Por lo pronto, si, como es notorio, Diógenes carecía de casa, parece lógico pensar que hubiera tenido que dar una nueva utilidad a ese tabardo plegado, convirtiéndolo en cobertor para dormir, de lo que se nos da también cumplida cuenta en uno de los relatos etiológicos arriba evocados. En todos ellos parece patente el recurso a elementos ficticios, como cuando se dice que Diógenes habría terminado por vivir en el célebre tonel del ágora ateniense porque alguien a quien aquel le habría escrito encomendándole que le buscara una casa pequeña se habría demorado demasiado en hacerlo<sup>84</sup>.

Incluso en el caso extremo en que se pensara (que no es mi caso) que los distintos elementos de la indumentaria cínica (tabardo y su plegado, bastón y alforja) pudieron ser sólo atribuidos a Antístenes por una tradición biográfica (o *doxográfica*) que ya tenía bien marcada la imagen de Diógenes, ello no implicaría renunciar a la relación entre ambos personajes. Muy al contrario, sería la existencia y la realidad de esa relación la que hubiera podido, en tal caso, favorecer ese revestimiento de Antístenes con los hábitos de su discípulo. Ahora bien, como digo, en mi opinión lo esencial de este atavío y de esta apariencia debemos reconocerlo ya en el propio Antístenes.

## 6. ¿ANTÍSTENES > DIÓGENES, UNA CONSTRUCCIÓN DE LA TRADICIÓN HISTÓRICO-FILOSÓFICA ANTIGUA?

El hecho, ya mencionado, de que, según el testimonio de Diógenes Laercio, un historiador como Hipóboto (s. II-I a.C.) negara al cinismo la condición de ἀρρεσις o escuela de pensamiento<sup>85</sup> ha sido interpretado por la crítica moderna como un indicio de que el cinismo no provenía de Antístenes sino de Diógenes<sup>86</sup>. Argumenta esta crítica que, si hubiera provenido del primero, se habría entendido menos esa negación, ya que Antístenes fue un filósofo en sentido pleno, mientras que el total desinterés de Diógenes y sus seguidores por los problemas lógico-gnoseológicos habría justificado la consideración del cinismo no como una escuela propiamente dicha sino como un *posicionamiento vital*<sup>87</sup>. Se suele atribuir esta caracterización del cinismo como un *posicionamiento vital* a la misma figura de Hipóboto, aunque el testimonio laerciano la atribuye en general a un impreciso «algunos». Diógenes Laercio se limita en cualquier

<sup>84</sup> Cf. D.L. VI 23 (SSR V B 174). Esta misma (aparente) invención llegaría incluso a originar una de las cartas apócrifas atribuidas a Diógenes (Pseudo-Diógenes, *Cartas* 16 = SSR V B 546), donde este escribe a un tal Apolexis a quien le habría solicitado un sitio donde alojarse y que le habría prometido uno, para decirle que la visión de un caracol con su casa a cuestas le había dado la idea de vivir en el tonel del ágora (cf. más arriba la anécdota del ratón).

<sup>85</sup> Cf. D.L. I 19 (= Hipóboto, fr. I Gigante).

<sup>86</sup> Cf. Donzelli 1959; Giannantoni 1993, 28.

<sup>87</sup> Cf. D.L. VI 103 (SSR V A 135).

caso a negar esta opinión en el párrafo en que, por su parte, enumera, siquiera en escasas líneas, las doctrinas comunes que, a su juicio, pueden justificar la consideración del cinismo como verdadera escuela de pensamiento.

En mi opinión, esta discusión antigua sobre si el cinismo podía o no ser considerado como una αἵρεσις en función de que se pensara o no que disponía de una serie de principios doctrinales propios no debió de constituir en el fondo sino una discusión de tipo técnico de la historiografía filosófica. En el marco de este debate erudito, algunos historiadores pudieron considerar que el cinismo adolecía (con respecto a las otras filosofías) de una pobreza o fragilidad doctrinal que hacía que debiera ser considerado, a sus ojos, más que como una verdadera opción filosófica, como una simple disposición o posicionamiento existencial. Otros pudieron manifestar al respecto menos escrúpulos y exigencias de tipo técnico, o bien considerar (como Diógenes Laercio) que no se podía negar que el cinismo tuviera unos mínimos principios doctrinales de base<sup>88</sup>. Sea como fuere, esta discusión en nada debería de estar vinculada necesariamente al hecho de que se pensase o no que el cinismo surgió de Antístenes, y así el hecho de que Hipóboto negara al cinismo la condición de αἵρεσις no implica en modo alguno que considerara que el cinismo no provenía de Antístenes. En rigor, ninguna de nuestras fuentes antiguas niega esto, y el hecho de que Juliano (siglo IV d.C.)<sup>89</sup>, siguiendo a Enómao (siglo II d.C.)<sup>90</sup>, diga que el cinismo no tuvo su origen ni en Antístenes ni en Diógenes, sino en Heracles, no debe ser interpretado como una discusión sobre si Antístenes fue o no cínico y sobre si fue o no maestro de Diógenes. Se trataría simplemente de poner de relieve, en un plano simbólico (como en el caso del episodio de la falsificación de la moneda y la referencia a Apolo Pítico), la importancia de los principios cínicos, mediante el expediente de remontarlos ni más ni menos que a la figura mítica del esforzado Heracles que tanto predicamento tuvo, por lo demás, desde el principio entre los cínicos, comenzando por el propio Antístenes<sup>91</sup>. Y en efecto Juliano parece dejar claro el sentido de una declaración como la de Enómao, cuando la enmarca en el contexto de la dificultad de designar a un fundador al que remontar el cinismo en última instancia, y en el contexto del hecho de que los cínicos más auténticos consideraran que Heracles dejó a los hombres el modelo más grande de ese género de vida como una más de sus aportaciones benéficas a la humanidad.

Se trata de la misma visión simbólica que evocan dos epigramas del poeta latino Ausonio (siglo IV d.C.)<sup>92</sup>: en uno, que se finge habría figurado al pie de una efigie de Antístenes, este afirmaría haber sido el primer fundador de la secta cínica, a lo que un interlocutor ficticio corregiría con la alegación de que ya mucho antes lo fuera

<sup>88</sup> Entre las αἵρεσις encontramos el cinismo también en uno de los comentaristas de Aristóteles, Juan Filopón (s. VI d.C), cuando, al hablar de las diferentes modalidades de denominación de las escuelas filosóficas, menciona como ejemplo de denominación a partir del modo de vida a los cínicos, encabezados —precisa— por Antístenes (cf. Phlp., *In Cat.*, *CIAG* XIII, 2, 4; *SSR* I H 9).

<sup>89</sup> Cf. Iul., *Or.* IX (= VI) 8, 187c (*SSR* V A 26; *SSR* V B 8).

<sup>90</sup> Cf. Oenom., fr. 17.

<sup>91</sup> Antístenes citaba el ejemplo de Heracles como prueba de que el esfuerzo (πόνος) es un bien (cf. D.L. VI 2, *SSR* V A 85), y Diógenes comparaba su manto con la piel de león del héroe, y su lucha contra los deseos con las luchas del mismo contra los monstruos (cf. Luc., *Vit. auct.* 8, *SSR* V B 80).

<sup>92</sup> Cf. Auson., *Epigr.* XLVI y XLVII (= *SSR* V A 39 y 40).

Alcides, es decir, Heracles, y a lo que, a su vez, Antístenes concluiría reconociéndose efectivamente el segundo con relación a los tiempos en que enseñaba Heracles, pero afirmándose el primero en la actualidad, una vez alcanzada ya por aquel la condición de dios; en el otro epigrama, el mismo Antístenes aparece declarando que nadie ha tenido ni mejor maestro ni mejor discípulo en virtud y sabiduría cínica, a saber, respectivamente: el dios Alcides y el perro Diógenes.

En definitiva, la crítica moderna no debería haber tenido ningún escrúpulo, ni fundado en Hipóboto ni en ningún otro testimonio de la tradición *doxográfica*, para aceptar que Diógenes tuvo como maestro a Antístenes, como de hecho tampoco lo ha tenido finalmente en afirmar (pese en este caso a la oposición expresa de un autor antiguo como Hipóboto) que el cinismo constituye plenamente una filosofía, aunque ciertamente de un modo muy singular<sup>93</sup>.

Parece evidente que, en lo que se refiere a la relación entre Antístenes y Diógenes y al cinismo del primero, la crítica moderna ha actuado en cierto modo como un Procusto obstinadamente afanado en hacer encajar en su lecho de ideas o interpretaciones más o menos preconcebidas los datos que la tradición nos ha legado, acortando y minimizando unos y alargando desproporcionadamente otros. Y ello en el fondo movida por un empeño más que dudoso e inútil, que en modo alguno ha contribuido a la mejor comprensión de nuestros datos. Para ello basta sólo con observarlos desde su propia naturaleza y en su debido contexto, con todas las matizaciones y reservas de rigor, pero al margen de cualquier planteamiento monolítico, superficial y generalizador.

¿Y cuál ha sido en el fondo ese condicionamiento exegético de partida que ha llevado a la crítica moderna de un modo u otro a negar el dato de la tradición antigua sobre una relación entre Antístenes y Diógenes y sobre el cinismo del primero? He aquí la que parece principal respuesta: el haberse situado en la perspectiva de una filosofía que tuvo mejor fortuna que la cínica, a saber, la filosofía estoica, considerar que algunos estoicos o simpatizantes del estoicismo, en un momento determinado de su historia, debieron de sentirse incómodos con los orígenes cínicos de esta escuela (como sabemos, Zenón fue discípulo de Crates, discípulo, a su vez, de Diógenes), e imaginar que, con el fin de minimizar o enmascarar esta ascendencia, tales estoicos habrían decidido inventar un vínculo entre Diógenes y Antístenes, para vincularlos a todos finalmente con Sócrates. De este modo, pretendidamente, los escrúpulos de estos estoicos bienpensantes habrían sido apaciguados, y la Estoa habría quedado así en un mejor lugar.

Tal es al menos la interpretación que se ha querido hacer a partir de la obra *Sobre los estoicos* del epicúreo Filodemo de Gádara (siglo I a.C.), conservada fragmentariamente en uno de los célebres papiros de Herculano<sup>94</sup>. En esta obra, Filodemo, adversario natural de estoicos y cínicos, ataca el hecho de que Zenón, el fundador de la Estoa, escribiera una *República* en la que defendía principios considerados como abominables. Se trata de la obra que la tradición biográfica dice que Zenón escribió «en la cola del Perro»<sup>95</sup>, es decir, siguiendo las enseñanzas de su maestro Diógenes,

<sup>93</sup> Cf. Goulet-Cazé 1993b.

<sup>94</sup> Remito a la edición de Dorandi 1982.

<sup>95</sup> Cf. D.L. VII 4.



quien había escrito una obra del mismo tipo<sup>96</sup>. De hecho, Filodemo ataca por igual ambas obras. Y con tal fin se emplea en el capítulo segundo en refutar los argumentos de aquellos que alegan que Zenón escribió semejante obra cuando todavía era joven e inexperto, o los de aquellos que pretendían que se trataba de una obra falsa. También refuta en el capítulo siguiente el argumento de los que piensan que los estoicos no tienen por qué sufrir las consecuencias de los yerros de Zenón, y en este contexto (el pasaje es lagunoso) refuta asimismo el argumento (y este es el que aquí me interesa) de quienes (se sigue refiriendo a los estoicos), invocando en los orígenes a Antístenes y Diógenes, desean ser llamados «Socráticos»<sup>97</sup>.

Deducir de ello que tras este deseo debemos ver la invención a posteriori por parte de la historiografía filosófica de una línea sucesoria Antístenes-Diógenes que permitiera a través de Crates, maestro de Zenón, conectar a este con Sócrates, en la medida en que este fuera maestro de Antístenes, no resulta en modo alguno evidente ni convincente. La línea sucesoria Antístenes-Diógenes era bien real, y así nos lo atestigua la tradición antigua, sin que, como estamos viendo, ningún testimonio concluyente de esta misma tradición pueda ser alegado en contra. El hecho de que los estoicos a los que se refiere Filodemo desearan dirigir sus miradas hacia Sócrates para sentirse menos incómodos con momentos y documentos de su historia como la *República* de Zenón no era sino un modo de evocar la autoridad indiscutible de aquel a quien sentían en última instancia en los orígenes de su pensamiento, y lo podían hacer de hecho invocando la línea sucesoria que nos atestigua unánimemente la tradición antigua, a saber: Sócrates > Antístenes > Diógenes > Crates > Zenón.

Considerar que esta sucesión es un invento resulta tan arbitrario e infundado como inútil y absurdo. Arbitrario e infundado porque —insisto— supone negar datos importantes de nuestra tradición *bio-doxográfica* bajo el simple pretexto de que no son lo suficientemente antiguos, cuando nada en realidad impide que provengan de fuentes fidedignas y cuando contamos de hecho con fuentes fiables y antiguas (Aristóteles, Jenofonte) que no contradicen al menos en modo alguno esa tradición. Inútil y absurdo porque no se alcanza a comprender bien de qué modo esta pretendida invención del contacto entre Antístenes y Diógenes habría podido contribuir a dignificar los orígenes de la Estoa. Podemos entender perfectamente que esos estoicos bienpensantes de los que habla Filodemo quisieran dirigir sus miradas hacia un lejano pero siempre simbólico Sócrates precisamente porque contaban con esa posibilidad en la medida en que pudieran tener constancia cierta de que Antístenes, maestro de Diógenes, a su vez este de Crates y este de Zenón, había tenido como maestro a Sócrates. Sin embargo, que recurrieran al expediente de inventar una relación de magisterio entre Antístenes y Diógenes para satisfacer ese prurito de enlazar con Sócrates, me parece sencillamente absurdo.

Desear mirar hacia Sócrates como antiguo maestro de Antístenes, maestro a su vez de Diógenes, de quien lo fuera Crates y de éste Zenón ya debió de resultar a Filodemo un argumento suficientemente frágil (como el argumento de la juventud de Zenón, que el epicúreo no duda en rebatir diciendo que ya tuvo tiempo Zenón posteriormente para desdecirse de su obra, y que lo mismo se podía aplicar a sus discípulos inmediatos).

<sup>96</sup> Cf. SSR V B 125-126.

<sup>97</sup> Cf. SSR V A 138.

Si tal deseo se hubiera sustentado en una pura invención, Filodemo lo habría sin duda atacado abiertamente como tal. En cualquier caso, lo que Filodemo hace para desmentir a aquellos que prefieren mirar hacia Sócrates es poner de relieve la importancia determinante de Zenón en el establecimiento y en el desarrollo del pensamiento estoico, y citar al respecto la autoridad de Hipóboto y también del cronógrafo Apolodoro de Atenas (s. II a.C.). Y de aquí no podemos deducir en modo alguno que aquel vínculo Antístenes-Diógenes fuera producto de una invención.

Por supuesto, no podemos negar en modo alguno que la historiografía filosófica antigua, y en particular los autores de obras sobre las sucesiones (διαδοχαί), llevados por el afán de establecer líneas sucesorias perfectas, pudieron en algunos casos, como ponen de manifiesto sobre todo aquellos en que se da una multiplicidad de maestros, inventar relaciones de magisterio basadas en simples afinidades ideológicas<sup>98</sup>. Sin embargo, en el caso de Antístenes y Diógenes, no hay, como estamos viendo, nada que fundamente semejante hipótesis, como para ceder a la tentación de poner en duda datos suficientemente sólidos de la tradición biográfica y *doxográfica*.

El carácter extremadamente escandaloso de obras como las *Repúblicas* de Diógenes o de Zenón a lo que llevó lógicamente a los estoicos bienpensantes del tiempo de Filodemo fue a la pretensión de que ambas obras fueron producto de una falsificación, y tal pretensión es debidamente refutada por Filodemo en los capítulos siguientes de su obra, donde presenta de modo descarnado, descontextualizado y evidentemente tendencioso los tales aspectos escandalosos (incesto, libertad sexual absoluta, antropofagia) de ambas *Repúblicas*<sup>99</sup>. Los estoicos a los que tiene Filodemo en mente atacaron la autenticidad de estas obras, no inventaron un maestro socrático para Diógenes, el maestro de Crates, maestro a su vez de Zenón.

Así pues, la filiación socratismo-cinismo-estoicismo no fue producto de la invención de tal o cual tendencia historiográfica sino de la propia realidad de los hechos, que hizo que Antístenes, que tuvo como maestro a Sócrates, acabara siendo el iniciador del cinismo y atrajera hacia sí a Diógenes, quien llevaría ese cinismo hasta sus últimas consecuencias, atraería a su vez hacia sí a Crates y este a Zenón, quien acabaría, por su parte, fundando una nueva escuela de pensamiento, el estoicismo. Y parece evidente que algunos de los múltiples focos de interés del pensamiento de Antístenes<sup>100</sup>, como los relativos a la política<sup>101</sup>, la procreación y el matrimonio, la teología o la poética,

<sup>98</sup> Cf. Grau 2009a: 233 s.

<sup>99</sup> Para un estudio pormenorizado del testimonio filodemeo y un intento de reconstrucción de cuál pudo ser el sentido genuino de las declaraciones cinicas relativas a incesto etc., remito a Goulet-Cazé 2003. Sobre la *Πολιτεία* de Diógenes, cf. asimismo Dorandi 1991; Husson 2001, *Ead.* 2011. Por lo demás, debo mencionar aquí la monografía de Bees 2011 sobre la *Πολιτεία* de Zenón, donde se sostiene la hipótesis según la cual este no habría sido discípulo de Crates o en cualquier caso no habría sido influido en su obra por la homónima de Diógenes: en su *Πολιτεία*, que sería una obra de madurez y no de juventud, Zenón habría desarrollado ideas del estoicismo ortodoxo.

<sup>100</sup> D.L. VI 15-18 (*SSR V A 41*) nos ha conservado la lista de los títulos de la que habría sido la extensa obra (en diez tomos) de Antístenes.

<sup>101</sup> Al respecto, el pensamiento de Antístenes debió de estar marcado por la idea que leemos en D.L. VI 11 (*SSR V A 134*), según la cual «el sabio participará en la vida pública no según las leyes establecidas sino según la ley de la virtud». Para más detalles sobre su pensamiento político, cf. *SSR V A 68-79*.

que no debieron de interesar lo más mínimo a un discípulo como Diógenes, tuvieron luego, sin embargo, diversa continuidad entre los sucesores estoicos, como se ha señalado también en el caso de la lógica<sup>102</sup>.

Este hilo conductor formativo nos pone ciertamente ante una realidad en tensión, que se resiste a cualquier simplificación, como no podía ser de otro modo estando implicadas personalidades tan poderosas, pero que permitía también, más allá de todas las evidentes diferencias, establecer puntos de conexión naturales. De ahí que tanto desde el socratismo como desde el cinismo y desde el estoicismo se haya podido experimentar de modo diferente esa filiación histórica, sin que ello implique necesariamente visiones enfrentadas sino, más bien, sensibilidades diferentes. Y de ahí que se pueda entender que algunos estoicos (como los aludidos por Filodemo) quisieran refugiarse en la denominación de «socráticos», que otros pretendieran velar por la autenticidad de los orígenes mirando hacia el cinismo (Aristón de Quíos o los «estoicos casi cínicos» que mencionara Cicerón<sup>103</sup>), mirando a veces con una mirada excesivamente idealizadora (como harían luego Musonio y Epicteto)<sup>104</sup>, y otros prefirieran evitar toda conexión con el cinismo.

Así pues, cuando Diógenes Laercio, siguiendo evidentemente a sus fuentes<sup>105</sup>, enfatiza la relación entre cinismo y estoicismo, no está aplicando un esquema mecánico resultante de una invención exegetica sino pronunciándose ante esa realidad en tensión, en la que, por su parte, prefiere acogerse a los que ven los puntos de contacto.

## 7. LAS RAÍCES SOCRÁTICAS DEL CINISMO

Un defecto frecuente de la historiografía moderna a la hora de analizar los testimonios que nos han llegado sobre los filósofos griegos y sus interrelaciones ha sido la tendencia a adoptar una visión marcada por planteamientos excesivamente lineales y monolíticos, que ofrecen poca cabida a las dinámicas propias de la tensión, de la contradicción o de la simple acumulación-evolución que debieron de estar siempre presentes no sólo en la realidad de los hechos biográficos y *doxográficos*, sino también

<sup>102</sup> Sobre la continuidad entre Antístenes y los estoicos, en particular en la lógica, cf. Brancacci 2005b.

<sup>103</sup> Cf. Cic., *Off.* I 35, 128.

<sup>104</sup> Desde una posición filosófica diferente, influida en este caso por el neoplatonismo, la mirada de Juliano hacia los cínicos tendría también ese carácter idealizador.

<sup>105</sup> El análisis de las fuentes de D.L. se presta a todas las incertidumbres y arbitrariedades propias de este tipo de análisis, y a todas las dificultades inherentes a una obra como las *Vidas*. Los resultados más aprovechables al respecto son a mi juicio (si dejamos a un lado la inercia en la hipótesis imperante según la cual detrás de estas fuentes habría que suponer la invención del cinismo de Antístenes y de su relación con Diógenes) los de Goulet-Cazé, que destaca la importancia como fuente del peripatético Soción, del s. II a.C., autor, quizá el más antiguo, de una obra *Sobre las sucesiones* (Goulet-Cazé 1992: 3927 s., 3930, 3933) y del biógrafo Diocles de Magnesia (de datación oscura), autor de un *Compendio de los filósofos* y de *Sobre las vidas de filósofos* (Goulet-Cazé 1992: 3935, 3939 s.). Según Goulet-Cazé, la idea de una comunidad entre cinismo y estoicismo respondería también a la influencia del filósofo estoico (autor de una *Ética*) Apodolodoro de Seleucia, s. II a.C., que sostenía que el cinismo era «un atajo hacia la virtud», con respecto a la vía larga del estoicismo (Goulet-Cazé 1982; *Ead.* 1992: 3941 ss.). En cuanto a los estoicos que rechazaban la existencia de una filiación entre cinismo y estoicismo, véase Goulet-Cazé 1992: 3919 ss.

en el modo en que los autores antiguos pudieron ir reflejándola. El que no podamos establecer siempre relaciones de dependencia y equivalencia simple y unívoca entre unas figuras y otras conectadas con ellas por vínculos maestro-discípulo no implica en modo alguno que no pudieran haber existido vínculos reales de proximidad entre las mismas, o que dichos vínculos fueran simplemente el producto de una invención. Ya ha quedado expuesto que, por supuesto, tales invenciones debieron de existir, pero no estamos autorizados a recurrir a este expediente sin el concurso de los debidos fundamentos.

Por lo demás, debemos ver como algo normal que estos factores de tensión y de contradicción, o de simple acumulación-evolución, que actuaron entre las diferentes figuras de filósofos dejaran huella en el interior mismo de muchas de ellas. Y Antístenes es ciertamente uno de estos filósofos en los que se produjo una evolución o simplemente una acumulación progresiva de planteamientos que debería mantener alejado al estudioso de toda pretensión de análisis monolítico.

La conexión con el mundo de la retórica a través de Gorgias aportó a Antístenes elementos que pueden explicar una parte de los testimonios y fragmentos que nos han llegado<sup>106</sup>, elementos que debieron de permanecer activos, con las posibles contradicciones que ello pudiera comportar, en su personalidad y en su obra subsiguiente a partir de aquel otro momento decisivo en su vida, el de su conversión a la filosofía a través del contacto y la relación con Sócrates<sup>107</sup>.

Nuestros testimonios antiguos presentan esta relación como marcada por una fuerza pasional que llevaba a Antístenes, que vivía en el Pireo, a recorrer diariamente una larga distancia para escuchar a Sócrates, de quien le atraía sobremanera su *firmeza de espíritu* (καρτερικόν), y a quien no dudaba en dirigir en adelante a sus propios discípulos, convirtiéndose así en condiscípulo de los mismos junto al nuevo maestro<sup>108</sup>.

La relación entre ambos personajes debió de estar marcada por una admiración mutua basada en la atracción personal. Según el testimonio de Jenofonte<sup>109</sup>, Sócrates admiraba de Antístenes su capacidad para poner en contacto a los individuos entre sí, una habilidad que Sócrates comparaba con la del alcahuete-proxenetá. Según este testimonio, Sócrates veía en dicha habilidad un instrumento enormemente valioso, no sólo por sus efectos más directos en el ámbito de las relaciones interpersonales sino también por una potencial utilidad política de alianza y hermandad de ciudades. El propio Antístenes, persuadido por estos razonamientos de Sócrates tras una extrañeza inicial, habría terminado por considerar esa comparación como el mayor de los elogios, y la expresión de un alma absolutamente rebosante de riquezas.

Así pues, este ámbito de actuación e influencia interpersonal debió de constituir un punto de confluencia entre las personalidades de Sócrates y de Antístenes. No parece casual en este sentido que un autor como Filodemo<sup>110</sup> vincule las figuras de Sócrates,

<sup>106</sup> Cf. Hieron., *A. Iouin*. II 14 (SSR V B 12).

<sup>107</sup> La etapa retórica de Antístenes no necesariamente tuvo que ser un magisterio largo junto a Gorgias: cf. Giannantoni 1993: 20.

<sup>108</sup> Cf. D.L. VI 1 (SSR V A 12).

<sup>109</sup> Cf. X., *Smp.* 4, 61-64 (SSR V A 13).

<sup>110</sup> Cf. Phld, *Memoria de Rhetorica* c. XVIII 9-20 (SSR V A 69).

Antístenes, Zenón<sup>111</sup>, Cleantes y Crisipo en la misma habilidad de la reconciliación de los individuos entre sí, aunque poniendo de manifiesto que, al parecer, dicha capacidad quedaba restringida en todos ellos al ámbito de la relación entre individuos y no alcanzaba en sus efectos a la multitud.

El *saber tratar y conversar con los hombres* representa ciertamente una clave de unión entre Antístenes y Sócrates, o al menos así podemos imaginarlo fácilmente a partir de nuestros testimonios antiguos. En un testimonio que hace referencia claramente a su obra retórica vemos a Antístenes elogiando la virtud odiseica de «saber tratar a los hombres de muchos modos»<sup>112</sup>. En último término, se trata de un saber que, para Antístenes, tenía como fin el propio sujeto mismo, cuando leemos en Diógenes Laercio que a quien le preguntó a Antístenes qué beneficio había obtenido de la filosofía, le respondió: «el poder tratar conmigo mismo»<sup>113</sup>.

Al respecto de esta habilidad de Antístenes en el trato con los demás, merece mención especial el testimonio de Teopompo de Quios, historiador del s. IV a.C., contemporáneo suyo por tanto, que afirmaba de aquel que «impresionaba su habilidad para seducir a cualquiera por el *tono ajustado de su trato*» (conversación)<sup>114</sup>. Es más, Teopompo, que era contrario al idealismo platónico como el propio Antístenes, afirmaba, según el mismo testimonio, en su obra *Contra las enseñanzas de Platón*, que Antístenes era el único de los *socráticos* que le merecía respeto y admiración.

El apelativo de «socrático» parece haber acompañado en la tradición antigua el nombre sólo de un pequeño número de filósofos, en particular, además del nombre de Antístenes, los de Jenofonte, Esquines de Esfeto, Aristipo y Estilpón, y un pasaje de Diógenes Laercio nos permite suponer que ese apelativo habría llegado a alcanzar el valor de una especie de título honorífico<sup>115</sup>. En cualquier caso, para Antístenes lo tenemos atestiguado en testimonios que podemos remontar a la época helenística y que llegan hasta la Antigüedad Tardía.

La relación entre Antístenes y Sócrates no debió, sin embargo, de estar exenta de tensión, y así al menos podemos deducirlo de los testimonios antiguos, ya desde Jenofonte. En un pasaje de este vemos, por ejemplo, a Sócrates manifestando su malestar y su recelo ante el «carácter difícil» de Antístenes, un carácter que, reconociendo aquél admirar en otros sentidos, declara sobrellevar mal por la vehemencia de la atracción que hacia él siente Antístenes y que al parecer no se limitaba al atractivo espiritual<sup>116</sup>.

<sup>111</sup> En Crates, maestro de Zenón y discípulo a su vez del cínico Diógenes, constatamos claramente la misma tradición socrática del filósofo *hermanador* y conciliador, como vemos también en él esa habilidad para encontrar el modo justo de tratar a sus interlocutores, una habilidad que nuestros testimonios describen a menudo recurriendo al término *χάρις*, donde debemos ver una confluencia del sentido del humor con la agudeza de ingenio (cf. SSR V H 17-18).

<sup>112</sup> Cf. Porph., *Schol. ad Od.* I 1 (SSR V A 187).

<sup>113</sup> Cf. D.L. VI 6 (SSR V A 100).

<sup>114</sup> Cf. D.L. VI 14 = Antístenes, SSR V A 22 = Teopompo, *FGrHist* 115 F 295 (= SSR II B 600). Para un tratamiento detallado de esta habilidad de discutir y conversar con los hombres en Antístenes, cf. Brancacci 2005a: 138-144.

<sup>115</sup> Cf. D.L. VI II 47 = SSR V A 23 (= SSR I H 5).

<sup>116</sup> Cf. X., *Smp.* 8, 4-6 (SSR V A 14).

Que Sócrates no retrocedía ante el reto de los caracteres difíciles lo sabemos por las numerosas anécdotas sobre su esposa Jantipa. De hecho, el propio Antístenes, según uno de nuestros testimonios, le reprochaba el tener trato con mujer tan sumamente insoportable, a lo que Sócrates le habría respondido que de ese modo, si era capaz de convivir con ella, podría estar seguro de poder hacerlo con cualquier otra persona<sup>117</sup>. Aparece aquí en boca de Sócrates la comparación con el domador de caballos que vimos más arriba que el propio Antístenes se aplicaba a sí mismo en su relación con Diógenes. Se trata de una comparación (como la imagen misma del caballo) muy característica del sentido socrático de la pedagogía.

Otras anécdotas nos muestran una especie de rivalidad de Antístenes por poner públicamente de manifiesto su fortaleza y capacidad de resistencia y de asunción de la pobreza, como cuando se nos dice que Sócrates le reprochaba el revelar un cierto amor por la fama (φιλοδοξία) al ir enseñando de un modo ostentoso la parte rota de su tabardo<sup>118</sup>, como si el discípulo quisiera en ello poner de manifiesto su superación del modelo representado por su maestro.

Al margen de estos aspectos más o menos anecdóticos, parece claro que Antístenes admiraba y se sentía sobre todo atraído, como hemos visto más arriba, por la fortaleza de espíritu de Sócrates, y no en vano el propio pensamiento ético de Antístenes va a girar en torno a los conceptos de *fortaleza moral* (ἰσχύς) y *esfuerzo* (πόνος)<sup>119</sup>. Heracles y Ciro aparecían en sendas obras de Antístenes como modelos de este esfuerzo como constitutivo fundamental de la virtud<sup>120</sup>. En efecto, la ética de Antístenes parte del principio de que la virtud es enseñable y, una vez adquirida, no se puede perder; que basta para procurar la felicidad; que es cosa de hechos y no precisa de muchas palabras ni conocimientos; que es un arma que nadie nos puede arrebatar; que de este modo la sabiduría práctica (φρόνησις) se convierte en la vida de los individuos en la más segura de las murallas; que hay que pertrecharse de murallas con los propios razonamientos inexpugnables<sup>121</sup>. La imagen de la sabiduría como una muralla inexpugnable es una constante en el pensamiento de Antístenes, y no es sino la expresión máxima del extraordinario valor que este cínico reconoce a la educación<sup>122</sup>.

<sup>117</sup> Cf. X., *Smp.* 2, 10 (SSR V A 18). Esta visión del valor anticipatorio de la experiencia (saber afrontar el azar a través de la costumbre, mediante la exposición voluntaria a determinadas situaciones o mediante la asunción cotidiana de determinadas prácticas) la tenemos atestiguada en numerosas anécdotas sobre los cínicos.

<sup>118</sup> Cf. D.L. VI 18 (SSR V A 15). Curiosamente la fatuidad y la vanagloria es el mismo reproche que se nos dice que Antístenes dirigía también por su parte contra Platón: cf. D.L. VI 7 (SSR V A 27). Sobre la notoria tirantez de la relación entre ambos personajes y su polémica filosófica, véase también SSR V A 28-30, 147-159.

<sup>119</sup> Remito para todo ello a Goulet-Cazé 1986: 141-150 (cf. Brancacci 1987). Antístenes, Crates y Diógenes aparecen vinculados al mismo concepto del «esfuerzo constante» (εὐτονία) en Orígenes, *Cels.* VII 7 (= SSR V A 183), bien que sólo para presentarlo como un simple juego al lado de las virtudes cristianas.

<sup>120</sup> Para los testimonios que nos han llegado relativos a las mismas, cf. SSR V A 84-99.

<sup>121</sup> Cf. D.L. VI 10-13 (SSR V A 134), VI 105 (SSR V A 99, 135).

<sup>122</sup> Sobre la importancia de las ideas pedagógicas de Antístenes ya había insistido en un librito injustamente olvidado Rostagno 1904.

La búsqueda de la verdad y el arte de la discusión debieron de constituir elementos importantes de la pedagogía de Antístenes, como nos sugieren ya algunos títulos de sus obras. Ahora bien, la crítica ha querido ver en Antístenes el objetivo principal de los ataques de Isócrates, otra de las grandes figuras de la pedagogía de la época (fundó en Atenas su célebre escuela en los años 390 a.C.), cuando al comienzo de su discurso *Contra los sofistas*<sup>123</sup> arremete contra quienes, pretendiendo estar en posesión de la verdad, no hacen sino disputar y prometer desde la ignorancia y la mentira<sup>124</sup>. Quizá lo más acertado y prudente sea simplemente considerar que Isócrates tenía en mente las pretensiones formativas de los socráticos en general, incluido Platón. En este contexto Antístenes sería un objetivo más del ataque, quizá no el más destacado, sobre todo si pensamos que los testimonios antiguos no parecen, según vimos, hablarnos de un Antístenes consagrado precisamente al proselitismo y a acaparar discípulos como para que Isócrates pudiera percibirlo como un adversario y competidor real<sup>125</sup>. Sea como fuere, en una época en la que rétores, sofistas y filósofos se disputaban abiertamente el espacio educativo, la polémica estaba sin duda servida de antemano. En este contexto difícil, no extraña que Isócrates deseara marcar distancias entre su ideario formativo, al servicio de su propia concepción de la excelencia, y el de los filósofos (socráticos), pese a que él mismo hubiera mantenido una cierta relación con Sócrates<sup>126</sup>, y al parecer nunca dejara de sentir respeto por el maestro.

Por otro lado, la importancia del fundamento lógico en el programa educativo de Antístenes no debe ser obviada. Ahora bien, cuando leemos en Epicteto que aquel afirmaba que «el principio de la educación es el examen de los nombres»<sup>127</sup>, debemos tener en cuenta que se trata de una lógica que (como sucederá en el pensamiento mismo de Epicteto) no hace sino conducir hacia la ética, donde la teoría y la práctica forman una unidad indisociable, como ya sucediera en el propio Sócrates<sup>128</sup>. Un estudioso como Brancacci parece tender a minimizar el papel del esfuerzo y del ejercicio en el pensamiento de Antístenes<sup>129</sup>, y es esto lo que en mi opinión resulta injustificado<sup>130</sup>.

Cuando en la tradición que representa Diógenes Laercio<sup>131</sup> leemos que Antístenes fue el iniciador del cinismo al adoptar la firmeza de espíritu de Sócrates y emular su impasibilidad, debemos entender que fue justamente insistiendo en esta vía del esfuerzo como Antístenes comenzó a trazar el nuevo camino que representaba el cinismo. Que la misma tradición nos diga<sup>132</sup> que Antístenes fue el iniciador también, además de

<sup>123</sup> Isócrates, *Or.* XIII 1-8 (*SSR V A 170*).

<sup>124</sup> *Cf.* Brancacci 2005a: 87 ss.

<sup>125</sup> En cualquier caso, parece claro que la relación entre ambos personajes no estuvo exenta de polémica. Entre los títulos de las obras de Antístenes se nos habla de un escrito contra uno de los discursos de Isócrates, un discurso (el XXI) sobre una causa privada, sin que podamos precisar el objeto de la polémica en cuestión.

<sup>126</sup> *Cf.* Platón, *Phdr.* 278e.

<sup>127</sup> *Cf.* Arr., *Epict.* I 17, 12 (*SSR V A 160*).

<sup>128</sup> *Cf.* Brancacci 2005a: 82 ss.

<sup>129</sup> *Cf.* Brancacci 2005a: 86.

<sup>130</sup> Coincido en esta crítica plenamente con Hourcade 2006: 140.

<sup>131</sup> *Cf.* D.L. VI 2 (*SSR V A 12*).

<sup>132</sup> *Cf.* D.L. VI 15 (*SSR V A 22*).

la impasibilidad (ἀπάθεια) de Diógenes y del autodomínio (ἐγκράτεια) de Crates, de la firmeza de espíritu (καρτερία) de Zenón debemos entenderlo en el mismo sentido, y siempre en el marco del habitual gusto antiguo por el establecimiento de los artifices de toda innovación: no tanto como una afirmación absoluta de novedad, sino como una expresión relativa de la importancia que tendría en adelante el desarrollo de esa vía que en la ética preconizaba el predominio del esfuerzo y de la disposición práctica. Y en este proceso ya el ejemplo de Sócrates debió de ser visto como capital. Por ello sin duda un autor como Posidonio de Apamea (ca. 135-50 a.C.) vinculaba a Sócrates, Diógenes y Antístenes como modelos de virtud<sup>133</sup>.

La crítica moderna, sin embargo, ha suscitado toda una discusión que gira en torno a la idea del intelectualismo de Sócrates (según la cual la virtud se reduciría al conocimiento, y las malas acciones a un error de juicio) como incompatible con este posicionamiento de Antístenes basado en el esfuerzo, que no dudaba en afirmar: «la virtud es autosuficiente para la felicidad y no precisa de nada más que de fortaleza (ἰσχύς) socrática»<sup>134</sup>. Así, se ha considerado que la fuerza que preconiza Antístenes habría supuesto de hecho una ruptura del intelectualismo de Sócrates<sup>135</sup>.

En realidad, este tipo de planteamientos excluyentes y reduccionistas deberían superarse. Lejos queda ya de hecho la cuestión que tanto ocupara en un determinado momento a la crítica sobre la reconstrucción del verdadero Sócrates: ¿Sócrates de Platón, Sócrates de Antístenes-Jenofonte, Sócrates de Aristófanes? La figura de Sócrates se resiste ciertamente a cualquier reconstrucción simplista, y debemos limitarnos a rastrearla en la polifónica representación que de la misma nos ha legado la tradición antigua. El socratismo mismo debe ser visto con la amplitud de miras que nos pone delante de una tradición que no deja de presentar múltiples caras que se resisten a un análisis reduccionista. Un autor antiguo como Cicerón asumía plenamente esa realidad llena de diferencias y contradicciones, y no dudaba en hacer derivar de Antístenes, partiendo de la resistencia y la firmeza socrática, a cínicos y estoicos<sup>136</sup>.

En cuanto al problema del intelectualismo de Sócrates, la tradición nos muestra un Sócrates que pone también de manifiesto la importancia del componente práctico en la ética, por lo que hablar de una ruptura del intelectualismo socrático en Antístenes parece tener una consistencia muy relativa<sup>137</sup>.

La figura misma de Antístenes debería en mi opinión ser abordada por la crítica moderna con una amplitud de miras que no parece hasta el momento habersele concedido, una amplitud de miras que, ante todo, no establezca como excluyentes las perspectivas socrática y cínica. Nada, en efecto, nos autoriza en nuestra tradición antigua a establecer semejante exclusión. El Antístenes que podemos rastrear a través de nuestros testimonios nos enfrenta a su personalidad receptora y emisora de una gran riqueza de enseñanzas y planteamientos, que debemos estar dispuestos a analizar con la suficiente flexibilidad, sin reduccionismos ni exclusivismos, donde se suceden o

<sup>133</sup> Cf. D.L. VII 91 (SSR V A 137 = Posidonio, fr. 29 Edelstein-Kidd).

<sup>134</sup> Cf. D.L. VI 11 (SSR V A 134).

<sup>135</sup> Cf. Goulet-Cazé 1986: 141-150; *Ead.* 2010: 110 n. 70.

<sup>136</sup> Cf. Cic., *De orat.* III 62 (= SSR I H 4 = SSR V A 23).

<sup>137</sup> Cf. las acertadas consideraciones en este mismo sentido de Brancacci 2005a: 82 s.



incluso conviven el Antístenes retórico con el Antístenes filósofo, el Antístenes socrático con el Antístenes cínico<sup>138</sup>.

En su relación, tensa y compleja, con Sócrates pudo Antístenes ciertamente dar con una vía filosófica propia, que en un determinado momento pudo identificarse como un nuevo camino que acabaría denominándose como *cínico*. En efecto, como se ha señalado recientemente con acierto, las paradojas de Antístenes (la imposibilidad de la contradicción, la imposibilidad asimismo de la definición de la esencia, la visión de la virtud como suficiente para la felicidad, la preferencia de la locura al placer) eran respuestas extremas a cuestiones socráticas: la búsqueda de la definición, por un lado, y la reivindicación de la verdadera felicidad, por otro, y la intención de Antístenes con estas paradojas debió de ser sobre todo llamar la atención sobre la futilidad del discurso lógico y sobre el carácter extraño de la senda hacia la felicidad<sup>139</sup>.

Centrar el análisis de nuestros testimonios sobre Antístenes en un determinado concepto, marginando los demás, puede resultar clarificador en ciertos aspectos, pero no deja de ser un análisis parcial. Menciono al respecto en particular el libro de Brancacci, que se sirve de la reflexión antisténica sobre el *logos* como único factor de reconstrucción de la doctrina subyacente en nuestros testimonios. Como ya se ha dicho con acierto en mi opinión<sup>140</sup>, esta imagen de un Antístenes intelectualista y dogmático consagrado exclusivamente (aunque consciente de la importancia de la práctica) a sus investigaciones sobre el *logos* parece responder a una postura radical que intenta alejarse a toda costa de la imagen de un Antístenes cínico (prejuzgada como menos seria y filosófica). Semejante reconstrucción, pese a sus indudables aportaciones, no tiene en cuenta toda la complejidad y riqueza de nuestra tradición, en particular en lo que se refiere al papel fundamental del esfuerzo y del ejercicio en la filosofía de Antístenes, que aparece minimizado injustificadamente.

Por lo demás, recordemos que Brancacci sigue la hipótesis refutada en el presente trabajo, según la cual la relación entre Antístenes y Diógenes no sería sino el resultado de una pura invención de la crítica antigua. Y ello pese a que el propio Brancacci pone de relieve la importancia de uno de los principales testimonios antiguos sobre esa relación: el testimonio del segundo de los discursos diogenianos de Dion<sup>141</sup>. Al respecto, no podemos sino considerar como un planteamiento arbitrario el afirmar la importancia de la obra dionea, y no tener en cuenta dicho testimonio en favor de esa relación, cuando, como hemos visto, tras el pormenorizado análisis de toda la cuestión, nada nos autoriza a ponerla en duda. Brancacci se acoge a la idea según la cual el texto dioneo debe ser considerado como fidedigno sólo tras depurarlo de lo que serían supuestamente añadidos a la narración de Dion<sup>142</sup>. Es evidente, pues, que el comienzo de este discurso estaría contaminado para Brancacci por uno de estos componentes no digno de crédito. Ahora bien, insisto, ningún argumento sólido puede sustentar esta pretensión en lo que se refiere a la verosimilitud del encuentro entre Diógenes y

<sup>138</sup> Cf. SSR V A 23, 107.

<sup>139</sup> Cf. Prince 2006: 77. Véase también Navia 2001: cap. 6.

<sup>140</sup> Cf. la reseña de Hourcade 2006: 140.

<sup>141</sup> Cf. Brancacci 1977, *Id.* 1980.

<sup>142</sup> Cf. Brancacci 1987: 444.

Antístenes, sin que, por supuesto, podamos excluir la presencia en este relato, como en otros, de componentes más o menos novelescos, como corresponde al género de discurso cultivado por Dion.

La tradición socrática siguió sin duda perviviendo en Diógenes, por más que la crítica moderna no deje de manifestar ciertos escrúpulos sobre la posibilidad del carácter consciente y voluntario de tal perspectiva socrática en Diógenes y sus discípulos<sup>143</sup>. De hecho, aunque se pueda sospechar de la autenticidad de la proverbial imagen de Diógenes (a los ojos de Platón) como «un Sócrates enloquecido», si fue gestada en época más o menos tardía<sup>144</sup>, ello no impide que dicha imagen estuviera reflejando la realidad de aquella compleja filiación socrática del cinismo, interpretado muy acertadamente como un socratismo llevado a sus consecuencias más extremas.

## 8. ANTÍSTENES Y DIÓGENES, CINISMO EN TENSIÓN. ENTRE LAS AFINIDADES Y LOS DESENCUENTROS

Que Diógenes y Antístenes se encontraron en Atenas y mantuvieron allí una relación personal (aunque no fuera muy prolongada en el tiempo) es algo de lo que, como hemos visto, no tenemos el menor argumento sólido para dudar. Ahora bien, lo que nuestros testimonios antiguos también nos dejan claro es que se trató desde el principio de una relación tensa y difícil. Y ello no sólo por la resistencia inicial de Antístenes a recibir discípulos, decepcionado por la poca receptividad que pudieron tener sus primeros llamamientos a seguir una filosofía que no presentaba precisamente un panorama nada fácil para sus eventuales seguidores<sup>145</sup>. Con lo que no contaba Antístenes era con las especiales aptitudes y cualidades naturales de Diógenes, al que, como sabemos, terminó por aceptar, iniciándose de este modo una relación marcada tanto por los encuentros como por los desencuentros.

Diógenes complementó y radicalizó de modo decisivo el cinismo de Antístenes con ciertos elementos extremos que no estaban presentes, al menos no de modo explícito, en él, sobre todo los que tenían que ver con la desvergüenza y la bestialidad, incluida la aceptación (teórica) de prácticas escandalosas como el incesto etc., que no eran sino consecuencias lógicas de la defensa de la naturaleza (φύσις), que el cinismo acabaría contraponiendo radicalmente a la convención (νόμος). Y parece que no estaba en el ideario de Antístenes el asumir tales prácticas (ni siquiera de modo teórico), como pone en evidencia, por ejemplo, el hecho de que lo veamos reprender a Alcibiades por su comportamiento incestuoso<sup>146</sup>, pese a que, en otro orden de cosas, su naturalismo lógico (que propugna la unidad entre realidad, pensamiento y lenguaje, en un enfoque diametralmente opuesto por cierto al de Gorgias)<sup>147</sup> también llevó a

<sup>143</sup> Cf. Goulet-Cazé 1993b: 293.

<sup>144</sup> Cf. Ael., *VH* XIV 33 (*SSR* V B 59). Como un añadido tardío suele omitirse la misma expresión en D.L. VI 54.

<sup>145</sup> Cf. Ael., *VH* X 16 (*SSR* V B 19).

<sup>146</sup> Cf. Ath. V 220c (*SSR* V A 141).

<sup>147</sup> Cf. Mársico 2005.

Antístenes a planteamientos no poco paradójicos, que fueron objeto de la censura y de la incompreensión de sus contemporáneos.

Dudley<sup>148</sup> pretendía que las anécdotas que presentan a Diógenes reprochando a Antístenes su incoherencia fueron invenciones posteriores por parte de ciertos historiadores interesados en crear un vínculo artificial Antístenes-Diógenes con el fin de minimizar estas diferencias. El argumento no puede ser más arbitrario, y ello no hace sino poner más en evidencia la realidad de los hechos tal como nos los presentan nuestras fuentes antiguas: que Diógenes, que efectivamente frecuentó a Antístenes y aprendió de él lo esencial del cinismo, marcaba distancias con ciertos aspectos del comportamiento moral de su maestro, y que no dudaba en reprochárselo.

En el modo de dirigirse a sus congéneres ambos personajes tenían sin duda más diferencias que semejanzas. A Diógenes lo vemos una y otra vez recurriendo al lenguaje más directo posible, sin refrenar lo más mínimo la grosería y la obscenidad, y prefiriendo siempre la demostración mediante un gesto o un ejemplo directo antes que mediante cualquier argumento lógico<sup>149</sup>. En cambio, Antístenes, al que es indudable que interesaba sobremanera el lenguaje, otorga importancia al cuidado en lo que se dice: «la medida no es el que habla sino el que escucha», leemos que decía en uno de nuestros testimonios<sup>150</sup>. El testimonio se refiere concretamente a la censura que hacía Antístenes de la prolijidad verbal de Platón, pero puede fácilmente hacernos pensar que aquel, cuya formación retórica debió de seguir pesando en él después de abrazar más estrictamente la filosofía, no dejaba de otorgar la debida importancia al carácter y a la disposición de su auditorio. A Diógenes, exponente máximo de la *franqueza* (παρρησία) cínica, no cuadraba en modo alguno este tipo de miramientos, pero sí podemos volver a verlos de algún modo en su discípulo Crates<sup>151</sup>, del que ya hemos anotado más arriba que compartía con Antístenes la filantrópica imagen socrática del filósofo conciliador y *hermanador*. Tenemos indicios también de que Antístenes evitaba el compromiso de censurar a las multitudes<sup>152</sup>.

En cuanto al tema del placer, sabemos que Diógenes mantenía la existencia de un placer superior que nacía del desprecio de los placeres aparentes, siempre que no se retrocediera ante el imperativo del ejercicio y del esfuerzo<sup>153</sup>. De Antístenes, por su parte, se nos dice que «prefería enloquecer antes que sentir placer»<sup>154</sup>. Pues bien, según Brancacci<sup>155</sup>, habría que contraponer la teoría diogeniana sobre el desprecio

<sup>148</sup> Cf. Dudley 1937: 2.

<sup>149</sup> Para el tipo de «retórica» pragmática cultivada por Diógenes, remito a Branham 1993.

<sup>150</sup> Cf. SSR V A 30.

<sup>151</sup> Cf. por ejemplo Plu., *De adul.* 28, 69c-d (SSR V H 34).

<sup>152</sup> Cf. D.L. VI 2 (SSR V A 9). Interesa señalar que la fuente de D.L. es aquí de nuevo Hermipo, del s. III a.C.

<sup>153</sup> Cf. D.L. VI 71 (SSR V B 291).

<sup>154</sup> Cf. SSR V A 122. Como es sabido, el socrático que fundó su filosofía en la búsqueda del placer fue Aristipo de Cirene, del que se nos dice que no cesaba de burlarse del rigor de Antístenes (cf. *Suda*, s.v. A 3908, SSR V A 33). La tradición nos presenta unas veces a Antístenes, otras a Diógenes objeto de una anécdota en que rivalizan la perspectiva hedonista de Aristipo y su trato con los poderosos, y la perspectiva cínica, defensora de una libertad basada en las satisfacciones de una vida sencilla (cf. SSR V A 44, 46). El papel de Aristipo lo vemos ocupado también en esta anécdota por Platón (cf. SSR V B 56).

<sup>155</sup> Cf. Brancacci 1993.

del placer a la teoría de Antístenes que preconizaría el control del placer a través del autodomínio-temperancia (ἔγκράτεια), que, al permitir soportar las necesidades (comida, bebida, sexo, sueño...), lleva a encontrar en su satisfacción «un placer digno de recuerdo»<sup>156</sup>. En cualquier caso, a partir de la lectura de otros testimonios sobre Antístenes, donde el placer auténtico se vincula con el esfuerzo (πόνος)<sup>157</sup>, Brancacci<sup>158</sup> reconoce la existencia de puntos de contacto con la visión de Diógenes, aunque insiste en la diferencia. Con todo, reconoce igualmente<sup>159</sup> que una parte de la tradición atribuye a Diógenes una actitud más positiva con respecto al placer<sup>160</sup>, y que también en el caso de Antístenes hay otra parte de la tradición que lo presenta con una actitud más netamente rigorista<sup>161</sup>, donde, sin embargo, el filósofo no se alza contra el placer sino contra el placer cuya falta de medida produce sufrimiento<sup>162</sup>.

En todo caso, en el modo de afrontar las situaciones más extremas sí podemos imaginar que las disposiciones y las sensibilidades de Antístenes y Diógenes pudieron manifestarse de modo muy diferente. Al respecto, se nos cuenta en particular la anécdota según la cual, estando aquejado Antístenes de una grave enfermedad, fue a visitarlo Diógenes, y como aquel le preguntara quién podría librarlo de sus males, este le mostró un puñal que le había llevado, invitándole así a poner fin a su vida en tales circunstancias, a lo que aquel se opuso, diciéndole que pedía ser librado de sus males, no de la vida<sup>163</sup>. El testimonio se cierra con el comentario de que Antístenes sobrellevaba de un modo pusilánime la enfermedad y amaba sobremanera la vida<sup>164</sup>. Diógenes consideraría este comportamiento como un acto de incoherencia de su maestro con los propios principios, y de hecho podemos recordar el relato, a mi juicio capital, que hace Dion de la relación entre ambos personajes, donde queda claro que Diógenes consideraba que Antístenes se mostraba a veces como demasiado blando y caía en la inconsecuencia entre las palabras y los actos<sup>165</sup>.

<sup>156</sup> Cf. X., *Mem.* IV 5, 9-10.

<sup>157</sup> Cf. Stob. III 29, 65 (*SSR V A 126*).

<sup>158</sup> Cf. Brancacci 1993: 43-45.

<sup>159</sup> Cf. Brancacci 1993: 45 n. 22, 46.

<sup>160</sup> Cf. por ejemplo Stob. IV 39, 21 (*SSR V B 300*).

<sup>161</sup> Cf. por ejemplo Stob. III 6, 43 (*SSR V A 124*).

<sup>162</sup> Sobre el tema del placer, es significativa la coincidencia entre Antístenes y Diógenes en la defensa de la satisfacción de las necesidades sexuales a través del recurso a la prostituta como un mal menor: cf., sobre Antístenes, X., *Smp.* 4, 38 (*SSR V A 82*), y D.L. VI 56 (*SSR V A 56*); sobre Diógenes, Gal., *De locis affectis* VI 15, *SSR V B 197*, Iul., *Or.* IX (= VI) 19, 201c, *SSR V B 264*. Para las anécdotas sobre la relación entre Diógenes y la prostituta Lais, cf. *SSR V A 213-216*.

<sup>163</sup> Cf. D.L. VI 18-19 (*SSR V A 37*). En el epigrama que D.L. VI 19, *SSR V A 38*) dedica a nuestro filósofo se dice que la enfermedad que lo tenía postrado era la tisis.

<sup>164</sup> Iul., *Or.* IX (VI) 1, 181a-b, refiere la anécdota del puñal, comentando que Diógenes creía, en cambio, que la muerte no tenía nada de terrible ni doloroso (*SSR V B 94*; cf. *Suda*, s.v. A 2723, *SSR V A 37*). Sobre la actitud de Diógenes ante la vejez y la muerte, y sobre las diferentes versiones y testimonios sobre su propia muerte, cf. *SSR V B 81-116*.

<sup>165</sup> Cf. *supra*. Sabemos, por la ya mencionada lista de títulos conservada en D.L., que Antístenes compuso varias obras sobre la muerte: *Sobre el morir*; *Sobre la vida y la muerte*. ¿Podía Diógenes, a través de la anécdota del puñal, estar recordando a su maestro determinados principios sobre la oportunidad del suicidio que pudiera haber enunciado Antístenes en alguna de estas obras? Lamentablemente, no podríamos sino especular al respecto.

Diógenes afirmaba que había sacado de la filosofía el provecho al menos de estar preparado para cualquier azar<sup>166</sup>, y el mismo Antístenes decía que no había nada que pudiera coger desprevenido al sabio o dejarlo sin recursos<sup>167</sup>. El soportar (de mala manera) una enfermedad incompatible con el autocontrol y que ponía en riesgo esa muralla infranqueable que se suponía debía constituir para el cínico su saber y su actuar en la virtud, no debía de ser visto por Diógenes como un comportamiento muy coherente de su maestro al final de sus días. En tales circunstancias, el cínico habría debido recurrir al único maestro y amigo posible: un puñal como instrumento consciente y autónomo de suicidio<sup>168</sup>.

En cuanto a la religión, también parece que las ideas de Antístenes se alejaban todavía de lo que sería la disposición de los cínicos posteriores al respecto. En efecto, según el estudio de Goulet-Cazé dedicado a este tema<sup>169</sup>, Antístenes sería el único de los cínicos al que podría suponersele el valor de la piedad<sup>170</sup>. De todas formas, Goulet-Cazé reconoce que, por el intermedio de la oposición entre νόμος y φύσις, aquel habría influido en Diógenes sobre todo en lo relativo a la crítica de las tradiciones. Por su parte, Diógenes, según la misma estudiosa, habría adoptado una actitud agnóstica (más allá del puro ateísmo): la existencia de la divinidad no le concerniría ni le interesaría en modo alguno; en cualquier caso, su ideal de felicidad basado en la libertad, la impasibilidad y la autosuficiencia sería contrario a la idea de religión tal como era concebida en su época, y de ahí que la combatiera. Los cínicos posteriores habrían permanecido más bien fieles a este espíritu de Diógenes en lo relativo a la religión.

Estas diferencias y tensiones entre Antístenes y Diógenes no dejaban, por supuesto, de asentarse sobre una sólida base de acuerdo. Tanto el uno como el otro estaban empeñados en una nueva senda, que se oponía visiblemente a los valores establecidos. La «reacuñación de los valores» de que se nos habla con respecto a Diógenes tiene, en mi opinión, como correlato en Antístenes (pedagogo por excelencia) aquel «desaprender el mal» del que se nos habla con respecto a este<sup>171</sup>. A diferencia de la virtud, que, según Antístenes, no se puede olvidar una vez aprendida, todo lo que la filosofía cínica identifica con el mal no sólo presenta la fragilidad de lo que no tiene un sustento verdadero en la naturaleza humana sino que, más aún, debe ser olvidado y desaprendido para vivir una vida que garantice la felicidad y la libertad del individuo.

<sup>166</sup> Cf. D.L. VI 63 (SSR V B 360).

<sup>167</sup> Cf. D.L. VI 12 (SSR V A 134). Sin duda en este mismo sentido decía Diógenes que lo más desdichado en la vida era «un anciano sin recursos» (cf. D.L. VI 51, SSR V B 84).

<sup>168</sup> Cf. Fuentes González 2003: 58 s. Sobre el suicidio cínico recordemos en particular el testimonio de D.L. VI 24 (SSR V B 303) según el cual Diógenes no cesaba de decir que para la vida hay que tener preparada la razón (λόγος, donde sin duda debemos entender aquí la pura facultad de pensar bien como el único modo de actuar bien) o una soga (βρόχος, entiéndase un instrumento de suicidio, cuando otro modo de actuar bien se revela inviable).

<sup>169</sup> Cf. Goulet-Cazé 1993a.

<sup>170</sup> Sobre la religión de Antístenes y su concepción monoteísta de la divinidad, remitimos también a Brancacci 1985-1986.

<sup>171</sup> Cf. SSR V A 87.

Este acuerdo fundamental se completa con una misma visión de la pobreza (πενία) como la única que puede garantizar la vida filosófica<sup>172</sup>. Frente a un filósofo como Aristóteles que, en su *Protréptico* perdido, consideraba que un hombre rico era quien, por su riqueza y buena reputación, estaba en las mejores condiciones para consagrarse al estudio filosófico, los cínicos, ya desde Antístenes, tuvieron claro que era la pobreza la única que situaba al hombre en la senda filosófica y podía garantizar su andadura<sup>173</sup>. Y nuestros testimonios antiguos, empezando por Jenofonte<sup>174</sup>, dan fe de la pobreza profesada por Antístenes, aunque es cierto que en este caso no se trataba de un rechazo de las propiedades materiales tan radical como el que protagonizarían su discípulo Diógenes y el que fuera discípulo de este, Crates, de quien (el episodio es aquí fiable) se hizo proverbial que, perteneciendo a una familia tejana acomodada, se desprendiera de todas sus riquezas para consagrarse a la filosofía como el que se liberaba de una carga<sup>175</sup>. Del propio Antístenes se nos dice que vendió lo que tenía y lo repartió entre la gente, quedándose sólo con un pequeño tabardo, pero ya hemos anotado<sup>176</sup> que se trata probablemente de un motivo biográfico extrapolado del episodio de la vida de Crates, que se convirtió en un gesto tan significativo del cinismo que acabó contaminando al parecer la biografía del mismo Diógenes<sup>177</sup>.

En su reacuñación de los valores tradicionales, los cínicos convirtieron a la pobreza en la verdadera riqueza y en la base y garantía de la filosofía. En tal sentido se nos dice de Diógenes que consideraba la pobreza como «una ayuda autodidacta para la filosofía, puesto que la pobreza obliga en los actos a aquello a lo que esta intenta convencer con las palabras»<sup>178</sup>.

Es evidente que con su visión de la pobreza como la verdadera riqueza traducida en los bienes del espíritu (recordemos el «alma absolutamente rebosante de riquezas» de que nos hablaba el Antístenes jenofonteo), los cínicos estaban conculcando a través de sus comportamientos individuales (percibidos por la sociedad establecida y bienpensante como más o menos extravagantes o quiméricos) los cimientos mismos de la economía de la ciudad, y marcando la senda de una nueva «economía moral» basada en la fuerza interior del individuo, cargada no de monedas sino de nuevos valores éticos. El individuo, con la gestión de su propio autodomínio y autosuficiencia, era para el cínico el único garante de la verdadera economía filosófica, una economía reacuñada con un sello muy especial, como los propios conceptos («valores») de pobreza y de riqueza (y también de nobleza y de vulgaridad, de dolor y de placer, etc.). He ahí la esencia y la fuerza singular del legado cínico, por más cercenada y condicionada que haya estado su pervivencia desde un primer momento.

<sup>172</sup> No en vano la pobreza-πενία comparte raíz etimológica con uno de los conceptos centrales del pensamiento cínico: el del esfuerzo-πόνος.

<sup>173</sup> El testimonio evocado sobre el *Protréptico* aristotélico (fr. 54 Gigon) lo conocemos gracias a Teles, el ya citado moralista de inspiración cínica del s. III a.C., de cuyas lecciones conservamos importantes fragmentos en la *Antología* de Estobeo.

<sup>174</sup> Cf. X., *Smp.* 4, 34-44 (= SSR V A 82).

<sup>175</sup> Cf. SSR V H 4-15.

<sup>176</sup> Cf. *supra*, n. 23.

<sup>177</sup> Cf. Hieron., *A. Iouin.* II 14 (SSR V A 12); *Suda*, s.v. Δ 1143 (SSR V B 3).

<sup>178</sup> Cf. Stob. IV 32a, 11 (SSR V B 223).

## 9. A MODO DE CONCLUSIÓN

En conclusión, habría que rechazar por parcial y arbitraria la visión que de Antístenes ha terminado por imponer la crítica especializada, recurriendo a argumentos, como vemos, nada concluyentes ni convincentes. Me refiero a la visión de un Antístenes cuyo pensamiento ético no sería sino un apéndice puramente teórico de sus investigaciones en torno al *logos* en el marco de la dialéctica socrática y nada tendría que ver con el inicio del cinismo. Y me refiero también a la visión no menos arbitraria de quienes ven a Antístenes como un cínico, pero no le otorgan esta consideración en origen, sino más bien como resultado de una supuesta *interpretatio cynica* a posteriori de los propios antiguos; y, aun reconociendo los indudables puntos de contacto entre el pensamiento de Antístenes y el de Diógenes, se empeñan en negar (o algunos quizá simplemente se resignan a ello) la conexión directa entre ambos personajes, que nos atestigua de modo unánime la tradición antigua. Ninguna evidencia (ni numismática ni de otro tipo) ha sido capaz de contradecir el relato de los antiguos, como creo haber puesto de manifiesto a lo largo de estas páginas, un relato que, por lo demás, permite explicar de un modo satisfactorio tanto el surgimiento del cinismo a partir del socratismo como las diferencias y las tensiones que debieron de surgir desde el principio de modo natural entre los cínicos (como de hecho entre el resto de los socráticos).

En definitiva, se deberían reconducir la figura de Antístenes y su pensamiento a los términos marcados por la propia tradición antigua, que resultan suficientemente verosímiles y descriptivos de una personalidad particularmente rica y compleja: partiendo de una formación retórica que sin duda no dejó nunca de influir en su trayectoria posterior, Antístenes quedaría marcado en profundidad sobre todo por el contacto con Sócrates, pero fue capaz también de iniciar, partiendo del socratismo, una andadura que señalaba un horizonte nuevo, el del cinismo, nuevo en la medida al menos en que planteaba en unos términos más decididos y atrevidos la importancia de la consecución de la auténtica autonomía personal mediante la fortaleza moral y el esfuerzo del individuo, concediendo la máxima importancia a la acción personal. Y en este proceso me parece fundamental el reconocimiento del contacto personal y directo entre un Antístenes y un Diógenes como maestro y discípulo respectivamente en la filosofía del Perro, tanto para marcar los puntos de contacto como las diferencias. Independientemente de estas diferencias, y de que se deba enfatizar, sobre todo, el carácter más radicalmente práctico de la filosofía de Diógenes, uno y otro deben ser considerados igualmente cínicos, igualmente Perros. Seguir, en cambio, con la tímida imagen de un Antístenes «protocínico», o con la hipótesis de un Antístenes como cínico sólo a título póstumo, y seguir con su contraposición a la figura de Diógenes como el primer cínico propiamente dicho, me parece una postura crítica tan desacertada como arbitraria y, sobre todo, contraria a la visión que los propios antiguos nos han reflejado sobre esta singular filosofía que fue el cinismo y sobre sus protagonistas, en la medida al menos en que se nos presenta como verosímil y no concurren otras evidencias en contra.

Todo intento de reconstrucción de lo que los cínicos antiguos pensaron, dijeron y escribieron se enfrenta ya de suyo a un reto derivado de la escasez, fragmentación y siempre posible tendenciosidad y parcialidad de nuestra documentación antigua. Pues

bien, se diría que aquellos han tenido que sufrir un último maltrato de su ya muy fragmentada y ensombrecida tradición con el empeño de la crítica moderna por desvincular a Antístenes del cinismo y a Diógenes de Antístenes. Sometamos, por supuesto, nuestros testimonios a la debida crítica, pero sin caer en los excesos de rechazar aquello a lo que no se opongan argumentos sólidos y evidencias claras. Una estudiosa como Gugliermi concluyó su libro sobre Diógenes Laercio y el cinismo diciendo que la vinculación de esta filosofía a Antístenes (y a los estoicos) no respondía sino a una voluntad de Diógenes Laercio (y de sus fuentes) de someterla a un sistema de filiación escolar convencional y privarla de su espíritu contestatario<sup>179</sup>. En mi opinión, muy al contrario, si tenemos en cuenta la complejidad misma de nuestros testimonios antiguos sobre Antístenes y Diógenes (y sobre el resto de los primeros cínicos y de sus herederos estoicos), donde los puntos de contacto están acompañados de otros más o menos claramente diferenciales, como corresponde a una dinámica de fuerzas en tensión, nada impide ni marcar las diferencias entre unas figuras y otras, ni, por supuesto, reconocer el carácter eminentemente contestatario del cinismo, y eso ya desde el propio Antístenes, por más que fuera Diógenes quien marcara esta filosofía del Perro con una impronta especialmente radical. El cinismo fue siempre, por lo demás, una filosofía de individuos y no una escuela al uso, y ello también ya desde Antístenes mismo, lo que no contradice, sin embargo, la importancia del contacto pedagógico entre tales individuos, un contacto, eso sí, especialmente tenso y con no pocos desencuentros. De hecho el cínico verdadero no debía necesitar del amigo (a modo de maestro) más allá de lo necesario, más allá del arranque inicial del ejemplo determinante que ponía en el buen camino, o que ayudaba eventualmente a volver sobre el mismo en los momentos de zozobra o debilidad<sup>180</sup>; y en esta tensa convivencia de existencias filosóficas que se viven al margen y más allá de escuelas convencionales, maestro y discípulo no eran en el fondo sino una y la misma cosa.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BANNERT, H. (1979), «Numismatisches zu Biographie und Lehre des Hundes Diogenes», *LVN* 1, 49-63.
- BEES, R. (2011), *Zenons Politeia*, col. «Studies on the Interaction of Art, Thought and Power» 4, Leiden, Brill.
- BILLOT, M.-F. (1993), «Antisthène et le Cynosarges dans l'Athènes des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles», en Goulet-Cazé & Goulet (eds.) 1993: 69-166.
- (1994), «Cynosarges», en R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* II, Paris, CNRS, 917-966.
- BRANCACCI, A. (1977), «Le orazioni diogeniane di Dione Crisostomo», en G. Giannantoni (ed.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, col. «Pubblicazioni del Centro di Studio per la Storia della Storiografia Filosofica» 4, Bologna, Il Mulino, 141-171.

<sup>179</sup> Cf. Gugliermi 2006: 243 s.

<sup>180</sup> Cf. Fuentes González 2003.



- (1980), «Tradizione cinica e problemi di datazione nelle orazioni diogeneiane di Dione di Prusa», *Elenchos* 1, 92-122.
- (1985-1986), «La théologie d'Antisthène», *Philosophia* 15-16, 218-230.
- (1987), «*Askesis* e *logos* nella tradizione cinica», *Elenchos* 2, 439-447.
- (1993), «Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène», en Goulet-Cazé & Goulet (eds.) 1993: 35-55.
- (2005a), *Antisthène: le discours propre*, trad. del original italiano (1990) de S. Aubert, col. «Tradition de la Pensée Classique», Paris, Vrin.
- (2005b), «Antisthène et le stoïcisme: la logique», en G. Romeyer Dherbey & J.-B. Gourinat (eds.), *Les stoïciens*, col. «Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie», Paris, Vrin, 55-73.
- BRANHAM, R. B. (1993), «Diogenes' rhetoric and the invention of cynicism», en Goulet-Cazé & Goulet (eds.) 1993: 445-473.
- BRANHAM, R. B. & GOULET-CAZÉ, M.-O. (eds.) (2000), *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, col. «Seix Barral. Manuales de la Cultura», Barcelona, Seix Barral (trad. esp. del original inglés de 1996).
- CASADESÚS BORDOY, F. (2008), «Diógenes Laercio VI 20-21: ¿en qué consistió la falsificación de la moneda (*to nomisma paracharattein*) de Diógenes de Sinope?», *Dáimon: Revista de Filosofía*, supl. 2, 297-309 (cf. la versión sin aparato de notas en *Eclás* 131, 2007, 45-62).
- DESMOND, W. D. (2008), *Cynics*, col. «Ancient Philosophies» 3, Berkeley (Calif.), University of California Press.
- DIHLE, A. (1998), «Zur antiken Biographie», en Ehlers (ed.) 1998: 119-140.
- DÖRING, K. (1995), «Diogenes und Antisthenes», en G. Giannantoni (ed.), *La tradizione socratica: seminario di studi*, col. «Memorie dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici» 25, Napoli, Bibliopolis, 125-150.
- DONZELLI, G. (1958), «Del παραχαράττειν τὸ νόμισμα», *SicGymn* 11, 96-107.
- (1959), «Περὶ αἰρέσεων di Ippoboto e il κυνισμός», *RFIC* n.s. 37, 24-39.
- DORANDI, T. (1982), «Filodemo. Gli Stoici (PHerc. 155 e 399)», *CErc* 12, 91-133.
- (1993), «La *Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique», en Goulet-Cazé & Goulet (ed.) 1993: 57-68.
- EHLERS, W.-W. (ed.) (1998), *La biographie antique: Vandœuvres-Genève, 25-29 août 1997: huit exposés suivis de discussions*, col. «Entretiens sur l'Antiquité Classique» 44, Genève-Vandœuvres, Fondation Hardt.
- ENGELS, J. (2007), «Philosophen in Reihen. Die Φιλοσόφων ἀναγραφή des Hippobotos», en Erler & Schorn (eds.) 2007: 173-194.
- ERLER, M. & SCHORN, S. (eds.) (2007), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit. Akten des internationalen Kongresses vom 26.-29. Juli 2006 in Würzburg*, Berlin/New York, de Gruyter.
- FLORES-JÚNIOR, O. (2005), «Cratès, la fourmi et l'escarbot: les cyniques et l'exemple animal», *Philosophie Antique* 5, 135-171.
- FRITZ, K. von (1927), «Antistene e Diogene: le loro relazioni reciproche e la loro importanza per la setta cinica», *SIFC* 5, 133-149 (reimpr. en M. Billerbeck [ed.], *Die Kyniker in der modernen Forschung: Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*, col. «Bochumer Studien zur Philosophie» 15, Amsterdam, Grüner, 1991, 59-70).

- FUENTES GONZÁLEZ, P. P. (1998), *Les diatribes de Tèlès, introduction, texte revu, traduction et commentaire des fragments (avec en appendice une traduction espagnole)*, pról. de M.-O. Goulet-Cazé, col. «Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique» 23, Paris, Vrin.
- (2003), «¿Necesitaban de un amigo los cínicos antiguos?», *Bitarte* 31, 51-72.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. M. (1982), «La autarquía como elemento de ruptura en las alternativas del cinismo primero», en J. Higuera Maldonado (ed.), *Actas del I Congreso Andaluz de Estudios Clásicos, Jaén, 9-12 diciembre, año 1981*, Jaén, Instituto de Estudios Giennenses, 203-207.
- GIANNANTONI, G. (1990), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, col. «Elenchos» 18, 4 vol., Napoli, Bibliopolis (= SSR).
- (1993), «Antistene fondatore della scuola cinica?», en Goulet-Cazé & Goulet (ed.) 1993: 15-34.
- GIL, L. (1980-1981), «El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos», *Revista de la Universidad Complutense* 28, 43-78.
- GOULET, R. (1998), «Histoire et mystère. Les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive», en Ehlers (ed.) 1998: 217-265.
- (2001), *Études sur les vies de philosophes dans l'Antiquité tardive: Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, col. «Textes et Traditions» 1, Paris, Vrin.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (1986), *L'ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, col. «Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique» 10, Paris (2.<sup>a</sup> ed. corr. y aum. 2001).
- (1992), «Le livre VI de Diogène Laërce: analyse de la structure et réflexions méthodologiques», en W. Haase & H. Temporini (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II 36, 6, Berlin/New York, De Gruyter, 2880-4048.
- (1993a), «Les premiers cyniques et la religion», en Goulet-Cazé & Goulet (eds.) 1993: 117-158.
- (1993b), «Le Cynisme est-il une philosophie?», en M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon, I: L'antiplatonisme dévoilé*, col. «Tradition de la Pensée Classique», Paris, Vrin, 273-313.
- (2000), «¿Quién fue el primer Perro?», en Branham & Goulet-Cazé (eds.) 2000: 532-534.
- (2003), *Les Kynika du stoïcisme*, col. «Hermes. Einzelschriften» 89, Stuttgart, Steiner.
- (2010), «Les cyniques dans l'Antiquité, des intellectuels marginaux?», *MH* 67, 100-113.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. & GOULET, R. (eds.) (1993), *Le Cynisme ancien et ses prolongements. Actes du Colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Paris, Presses Universitaires de France.
- GRAU, S. (2009a), *La imatge del filòsof i de l'activitat filosòfica a la Grècia antiga: Anàlisi dels tòpics biogràfics presents a les Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres de Diògenes Laerci*, col. «Cum Laude» 2, Barcelona, Institut d'Estudis Món Jüic.
- (2009b), «Come parlavano i filosofi? Analisi delle forme espressive dei filosofi greci nella biografia antica», *Lexis: Poetica, Retorica e Comunicazione nella Tradizione Classica* 27, 405-445.
- (2010a), «Tipificación en la biografía griega antigua de filósofos», *Espíritu* 59, 435-492.
- (2010b), «How to kill a philosopher: the narrating of ancient Greek philosophers' deaths in relation to their way of living», *AncPhil* 30, 347-381.
- GUGLIERMINA, I. (2006), *Diogène Laërce et le cynisme*, col. «Philosophie Ancienne», Ville-neuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion.

- HEGEL, G. W. (1990), *Introducción a la historia de la filosofía*, col. «El libro Aguilar. Sección Filosofía», Madrid, Aguilar.
- HÖISTAD, R. (1948), *Cynic hero and cynic King: studies in the cynic conception of man*, Diss. Lund, Uppsala, University of Uppsala.
- HOUCADE, A. (2006), reseña de Brancacci 2005a, en *RPhL* 104, 137-141.
- HUSSON, S. (2001), «La *Politeia* de Diogène le Cynique», en Romeyer Dherbey & Gourinat (eds.) 2001: 411-430.
- (2011), *La République de Diogène: une cité en quête de la nature*, col. «Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique» 40, Paris, Vrin.
- MACÍAS VILLALOBOS, C. (2010), «Algunas notas sobre el ideario y el modo de vida cínicos», en *Id.* & V. E. Rodríguez Martín (eds.), *Por la senda de los clásicos: studia selecta in honorem María Dolores Verdejo oblata*, Málaga, Grupo Editorial 33, 43-92.
- MÁRSICO, C. T. (2005), «Argumentar por caminos extremos, II: La necesidad de pensar lo que es: Antístenes y la fundamentación semántica de la verdad como adecuación», en L. Á. Castello, C. T. Mársico (eds.), *El lenguaje como problema entre los griegos: ¿cómo decir lo real?*, Buenos Aires, Altamira, 109-132.
- MARTÍN GARCÍA, J. A. (2008), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, texto corr. y rev. por C. Macías Villalobos, 2 vols., col. «Akal/Clásica» 83-84, Madrid, Akal.
- MOMIGLIANO, A. (1971), *The development of Greek biography*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- NAVIA, L. E. (2001), *Antisthenes of Athens: setting the world aright*, col. «Contributions in Philosophy» 80, Westport (Conn.)/London, Greenwood Press.
- PRINCE, S. (2006), «Socrates, Antisthenes and the Cynics», en S. Ahbel-Rappe & R. Kamtekar (eds.), *A companion to Socrates*, col. «Blackwell Companions to Philosophy» 34, Oxford/Malden (Mass.), Blackwell, 75-92 (cf. 78).
- RANKIN, H. D. (1986), *Anthisthenes [sic] Sokratikos*, Amsterdam, Hakkert.
- ROMEYER DHERBEY, G. & GOURINAT, J.-B. (eds.) (2001), *Socrate et les Socratiques*, col. «Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie», Paris, Vrin.
- ROSTAGNO, L. A. (1904), *Le idee pedagogiche nella filosofia cinica e specialmente in Antistene. Parte prima: introduzione, educazione in generale e educazione morale*, Torino, Clausen.
- RUNIA, D. T. (1999), «What is doxography?», en Ph. J. van der Eijk (ed.), *Ancient histories of medicine: essays in medical doxography and historiography in classical antiquity*, Leiden, Brill, 33-55.
- SCHORN, S. (2007), «‘Periegetische Biographie’ – ‘Historische Biographie’: Neanthes von Kyzikos (FgrHist 84) als Biograph», en Erler & Schorn (eds.) 2007: 115-156.
- SELTMAN, Ch. (1958), «Diogenes: the original cynic», en *Id.*, *Riot in Ephesus: writings on the heritage of Greece*, London, Parrish (artículos de la revista *History Today* reunidos póstumamente), 135-143.
- TEODORSSON, S.-T. (2007), «Atenas como ambiente del cinismo», en A. Bernabé & I. Rodríguez Alfageme (eds.), *Φίλων σκιά: studia philologiae in honorem Rosae Aguilar ab amicis et sodalibus dicata*, Madrid, Universidad Complutense, 49-58.