



Usos y apropiaciones del cinismo griego en la contracultura contemporánea

Fernando Notario Pacheco¹

Recibido: 31 de marzo de 2019 / Aceptado: 24 de junio de 2019

Resumen. Las relaciones entre las tradiciones intelectuales del mundo clásico y las contemporáneas han sido objeto frecuente de investigación por parte de los estudiosos de la Antigüedad. No obstante, ciertas tendencias filosóficas y culturales han recibido un grado inferior de atención, como pudiera ser el caso del cinismo. Del mismo modo, los usos y apropiaciones de la Antigüedad clásica han tendido a contemplarse desde determinadas tradiciones intelectuales contemporáneas, abandonando el análisis de este problema en otras. El presente artículo analiza la relación que se establece entre la contracultura estadounidense emergente desde la década de 1960 y el cinismo clásico a través de la presencia de la figura de Diógenes de Sinope en la prensa contracultural del periodo. De esta manera se ofrecen nuevas perspectivas sobre las dinámicas de apropiación del legado clásico por parte de grupos que conscientemente se definen como contrarios al establishment político, social y cultural, y las limitaciones y contradicciones que derivan de ello.

Palabras clave: cinismo; contracultura; movimiento *hippie*; legado clásico; Diógenes de Sinope.

[en] Uses and Appropriations of Greek Cynicism in Contemporary Counterculture

Abstract. The relationship between the ancient intellectual traditions from the Classical world and modern culture has been a frequent topic of study by classical scholarship. Nevertheless, there are some philosophical schools that have received considerably less attention, as it may be the case of ancient Cynicism. On the other hand, the problem concerning the uses, abuses and cultural appropriation of the Classical world in contemporary times has received an unbalanced attention. This paper analyses the relationship between modern American counterculture, as it emerged during the 1960s, and ancient Cynicism through the figure of Diogenes of Sinope in the countercultural press. This analysis suggests a broader scope concerning the potentialities, limitations and contradictions of the complex dynamics between ancient Cynicism and modern counterculture.

Keywords: Cynicism; Counterculture; Hippie Movement; Classical Reception; Diogenes of Sinope.

Sumario. 1. Introducción. El pasado clásico, la recepción cultural y las culturas contemporáneas. 2. Cinismo y movimiento contracultural. Pautas de análisis. 3. Cinismo, contrapolítica y contracultura contemporánea. 4. Conclusiones. 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Notario, F. (2019): Usos y apropiaciones del cinismo griego en la contracultura contemporánea, en *Gerión* 37/2, 539-560.

¹ Doctor en Historia, Universidad Complutense de Madrid.
E-mail: fnotario@educa.madrid.org

1. Introducción. El pasado clásico, la recepción cultural y las culturas contemporáneas

En el año 2015, el Ministerio de Economía y Competitividad resolvió la aprobación del proyecto de investigación “Inventar el pasado / construir la historia: usos y apropiaciones antiguos y modernos del pasado de los griegos”, presentado por Laura Sancho Rocher y un grupo de investigadores del Mundo Antiguo. Dicho proyecto se contemplaba como una manera de abordar un debate que, de una forma cada vez más viva, se está viviendo en los estudios de la Antigüedad clásica: la recepción cultural, los usos y las transformaciones de la cultura antigua en los contextos históricos posteriores.

No puede decirse, en realidad, que se trate de un debate del todo novedoso. Ya Moses Finley, en su clásico tratado sobre los usos y los abusos de la historia, dejaba entrever las pautas del debate intelectual desarrollado en torno al problema de la apropiación del pasado por parte de los agentes político-intelectuales.² No obstante, en los últimos años se ha revivido el interés por la proyección, apropiación y reinención del pasado clásico en contextos históricos medievales, modernos y contemporáneos. En buena medida, la monografía de Charles Martindale sobre la recepción de la poesía latina abrió, desde inicios de la década de 1990, un debate que, seguido entre otros por quien quizás se ha perfilado como su adversario intelectual más directo, Simon Goldhill, se ha mantenido a grandes rasgos hasta la actualidad.³ En el último decenio, no obstante, el campo de los estudios sobre la recepción y los usos de la tradición clásica se ha enriquecido notablemente. Muestra de ello son las obras colectivas que se enfrentan a este problema desde una perspectiva compleja y poliédrica y que parecen dar paso paulatino a nuevas metodologías de análisis de la relación entre el pasado y otros contextos históricos.⁴

Dentro de la nueva ola de trabajos sobre la recepción, la transmisión y los usos del pasado clásico, destacan aquellos que han tomado como punto central de su análisis la relación entre el mundo clásico y la “cultura popular”.⁵ La polémica de la división entre la “cultura popular” y la “cultura de élite” ha derivado en un complejo debate historiográfico en el que no consideramos necesario entrar en detalle.⁶ Sin embargo, no es baladí indicar que, precisamente, uno de los rasgos más acusados de la posible distinción entre una y otra radica en la familiaridad de la “cultura de élite” con el pasado grecorromano, del que en numerosos contextos

² Finley 1975. En la propia biografía intelectual de Finley podemos indicar la existencia del tratamiento de otros problemas particulares que se refieren a los vínculos entre instituciones del mundo antiguo y contemporáneas, como la esclavitud (Finley 1980). Con posterioridad, ciertas monografías continúan empleando el concepto de “uso y abuso de la historia” para reflexionar, de manera general, sobre los problemas planteados por la interpretación del pasado en contextos históricos posteriores (McMillan 2014).

³ Martindale 1993. El contraste más directo entre ambas perspectivas quizás se encuentre en las contribuciones que ambos realizaron para un volumen dedicado a la teoría de la *performance* teatral: Goldhill 2010; Martindale 2010. De manera general, para comprender el trasfondo intelectual, Hardwick 2003, 1-11, 98-113.

⁴ Dejando al margen las obras dedicadas al análisis de la recepción de determinados autores en concreto, podemos señalar algunos títulos colectivos sobre la recepción de la tradición clásica en su conjunto: Martindale – Thomas 2006; Hardwick – Stray 2008; Brockliss *et alii* 2012; Walde ed. 2012. Con un énfasis mayor en lo que se refiere a la propuesta metodológica, Butler ed. 2016.

⁵ Bièvre-Perrin – Pampanay 2018.

⁶ Podemos referirnos a la introducción a la edición en español del trabajo de Peter Burke sobre la cultura popular en época moderna, donde él mismo reflexiona bien sobre toda esta problemática: Burke 1991, 19-28. Una visión general: Serna – Pons 2013, 20-25.

históricos ha tendido a apropiarse para, a través de él, construir una distinción que es tanto cultural como social y económica.⁷ La familiaridad de los grupos sociales no elitistas con la Antigüedad presentaba, en el mejor de los casos, una “comprensión fracturada” que marcaba la ausencia de un capital cultural mínimo, aunque no la capacidad de disfrutar, desde sus propios términos, con los elementos del legado clásico.⁸ No es, entonces, extraño que los estudios sobre los usos, la recepción y la transformación del legado clásico en la cultura popular hayan quedado de alguna manera subsumidos hasta un tiempo reciente. Sobre el problema de la falta de una tradición académica sobre la Antigüedad popular parece necesario señalar, además, la dificultad añadida del desarrollo de una metodología de estudio para enfrentarse a ella. Propuestas como las de Edith Hall acerca de la necesidad de recontextualizar socialmente el estudio de la recepción de la Antigüedad puede ayudarnos a abrir nuevas vías de investigación en lo que se refiere al análisis de la relación entre los grupos sociales privados de una educación clásica coherente y el pasado grecorromano.⁹

Las dificultades señaladas acerca de la ausencia de una tradición y de una metodología académica firme para ayudarnos a comprender las brechas, puentes, relaciones y apropiaciones entre el mundo popular y la Antigüedad clásica hacen que éste se haya convertido en un nuevo campo de estudio sugerente y, al mismo tiempo, difícil de transitar. Estos problemas, sin embargo, se acrecientan cuando enfocamos la relación pasado-presente en grupos que, tanto en un ámbito como en otro, se encuentran no ya en los márgenes de la cultura popular, sino en una dinámica de oposición a las pautas culturales comúnmente aceptadas.

“Contracultura” es un término no menos esquivo que el de “cultura popular” y sobre él se han desarrollado diferentes tentativas de definición.¹⁰ En su conjunto, sin embargo, podríamos entenderla como una práctica dialéctica de la confrontación y de la disensión ante actitudes globales generalizadas dentro de un conjunto social mayor. La proyección práctica de la disensión y del rechazo hacia lo consensuado confiere a los *outsiders* culturales una fuerte individualidad, de manera que sólo de forma genérica suele hablarse de tradiciones contraculturales perfectamente reconocibles en sí mismas. No obstante, la existencia de grupos contestatarios amplios que, al menos, los documentos reconocen como pertenecientes a una misma tendencia intelectual, es difícil de cuestionar. Los goliardos medievales, los pícaros del siglo XVI o los bohemios decimonónicos, por ejemplo, presentan entre sí una cierta coherencia que, sin embargo, no requiere de la suposición de una teoría subyacente y consciente de la contestación contracultural.¹¹ La situación, no obstante, entra en una nueva dinámica cuando tenemos en cuenta tradiciones de la contestación cultural que han desarrollado elaboraciones intelectuales sobre las que basan sus prácticas de rechazo hacia lo consensuado. Tal puede ser el caso del cinismo clásico y de la contracultura anglosajona desarrollada a partir de la segunda mitad del siglo XX.

⁷ Schein 2008.

⁸ McElduff 2006.

⁹ Hall 2008.

¹⁰ Bennet 2014. Acerca de la contracultura: Racionero 1977; Roszak 1984.

¹¹ Díaz-Plaja 1971, 131-175.

2. Cinismo y movimiento contracultural. Pautas de análisis

El movimiento cínico presenta una de las tradiciones filosóficas más llamativas y chocantes del Mundo Antiguo. Como señalaba Donald Dudley, el estudioso de la filosofía antigua puede encontrar a primera vista poco más de interés en el cinismo que la exageración de las éticas socráticas, pero para el estudioso de la sociedad y del pensamiento antiguos, presenta una notable fuente de interés y de información.¹² Tal es la conclusión que parecen sugerir los notables trabajos que han profundizado en las propuestas de una tradición intelectual que hacía del contraste con otras tendencias filosóficas una parte esencial de sus propuestas teóricas y que, además, tenía en la confrontación consciente con los hábitos de conducta normalizados un medio para presentar su provocativo mensaje.¹³

En efecto, la vinculación del cinismo con actitudes desafiantes hacia las normas sociales hegemónicas del Mundo Antiguo es una constante en la documentación disponible. El rechazo hacia lo normalizado es, en realidad, la marca distintiva más característica del cinismo como tendencia de pensamiento, y tiende a oponerse a las afirmaciones intelectuales más o menos concretas sobre las que se desarrolla la identidad de otras escuelas filosóficas contemporáneas.¹⁴ Es probable que esta impresión corresponda más a los sesgos de la documentación antigua que a la realidad intelectual del movimiento, pero en cualquier caso esta circunstancia ha supuesto que los cínicos se contemplaran como el paradigma de las posturas contraculturales en el Mundo Antiguo, algo que su aparente primitivismo no ha hecho sino reforzar.¹⁵

Las dinámicas del conflicto cultural entre los cínicos y los hábitos consensuados de su contexto sociohistórico son diversas. Sin intención de realizar una caracterización profunda de la imagen del filósofo cínico, podemos subrayar algunas de las áreas donde éstas se revelan de una manera más notable. El descuidado manto que suelen portar, raído y con una única doblez –que contrasta con los cuidados vestidos llenos de pliegues, color y texturas delicadas– con los que se construye la imagen del ciudadano socialmente bien considerado–, es una de las primeras señales de identidad del cinismo.¹⁶ No menos significativo es el cabello, hirsuto, conscientemente

¹² Dudley 1937, xi.

¹³ La bibliografía previa a la década de 1990 puede consultarse en Navia 1995. Podemos señalar algunas síntesis recientes sobre el movimiento cínico: Navia 1996; Desmond 2008. Algunos de los volúmenes colectivos realizados sobre las distintas facetas del cinismo antiguo contienen contribuciones capitales para comprender su desarrollo e importancia: Goulet-Cazé – Goulet 1993; Branham – Goulet-Cazé 1996. Algunas monografías interesantes sobre diferentes aspectos del cinismo: Goulet-Cazé 1986; Navia 1998; Gugliermi 2006; Husson 2011; Goulet-Cazé 2014.

¹⁴ Son varios los estudios realizados sobre el modo en que se construyen la figura y la identidad de los intelectuales del mundo clásico: Zanker 1995; Loraux – Miralles 1998; Grau i Guijarro 2009.

¹⁵ Sobre la imagen de Diógenes como prototipo del cinismo: Clay 1996. La retórica diogénica como elemento en la configuración de la imagen del movimiento: Bracht Cranham 1996. La construcción literaria del “cínico perfecto”, más definida por elementos morales y actitudinales: Billerbeck 1996. En general, Giannantoni 1990b, 421-441; Desmond 2008, 77-131.

¹⁶ Ya Antístenes, a quien los documentos antiguos ocasionalmente señalaban como una especie de “protocínico”, se identificaba con un manto de estas características: D.L. 6.6, 6.8; Ael. *VH* 9.35; Socr. *Ep.* 9; Diog. *Ep.* 30, 34. Como es de esperar en la tradición de raigambre cínica, Diógenes mantiene (o inaugura) la caracterización a través del manto que, ocasionalmente, se asocia también a la *leonté* de Heracles: D.L. 6.41; Plu. *Mor.* 499c-d; Aus. 29; Diog. *Ep.* 7, 15, 38, 44, 46. Sobre Crates y el manto: Tert. *De Pallio* 5.3; D.L. 6.87-88, 93; Crates Theb. *Ep.* 16, 18; *Sud.* Σοκράτης; Teles 4aH.40-41, 6H. Relaciones más generales entre los cínicos y su manto: Plaut.

despeinado y frecuentemente exhibido en unas barbas tan largas como asilvestradas, que contrasta de nuevo con la importancia que se le confiere a este elemento en las estrategias de distinción y representación de las élites grecorromanas.¹⁷ El bastón, en tercer lugar, forma parte de la particular identidad contestataria del cínico por varias razones: por un lado, frente al estilo de vida sedentario mayoritario, éste es el símbolo de su vagabundeo y de su nomadismo en pos de la virtud; por otro lado, este instrumento le ayuda a enfatizar, a golpes si fuera necesario, sus convicciones ético-filosóficas; finalmente, el bastón también le concede un aire asilvestrado que el cínico, por otro lado, emplea para proyectar tanto el parecido metafórico que mantiene con la figura de Heracles como para contrastar con los instrumentos tradicionales de las élites gubernamentales (el cetro) y militares (la lanza).¹⁸

Los filósofos cínicos no se reconocían únicamente mediante estos atributos materiales. La documentación antigua parece, de hecho, sugerir que la adopción de un modo de vida contrapuesto al de los grupos sociales desde los que se define la normatividad social era más importante que cualquier otro elemento externo. En ello, los hábitos alimentarios parecen tener un papel de excepcional importancia. La dieta cínica, modelada sobre una extraña mezcla de austeridad y abrazo consciente de alimentos rudos pero nutritivos, se perfila como contrapuesta a la propia de los grupos sociales más privilegiados, con la que otros intelectuales tienen una relación más estrecha.¹⁹ Finalmente, el primitivismo, entendido como el rechazo al desarrollo tecnológico que supone el alejamiento de los humanos de su esencia natural, se manifiesta en un característico desdén hacia el refinamiento y las comodidades que ablandan el cuerpo, el espíritu y la “animalidad” del género humano. El rechazo a la tecnología, superflua y antinatural, se plasma en diferentes actitudes que, de alguna manera, resultan coherentes con el resto de sus planteamientos prácticos e intelectuales.²⁰

Las actitudes contestatarias del cinismo no siempre se presentan como plenamente coherentes entre sí en la documentación disponible, y es difícil, en realidad, ver a través de ellas un programa sistemático de carácter teórico o intelectual. Esto ha hecho que el estudio de la proyección cínica más allá del mundo antiguo haya descansado más en la búsqueda de afinidades generales con movimientos caracterizados por la ironía hacia las formas del poder político, económico, social y cultural, que en el estudio pormenorizado de las relaciones supuestas, reales o impostadas, que hubieran podido tener con la escuela filosófica desarrollada desde el siglo IV a.C.²¹ La relación de los filósofos cínicos con actitudes contestatarias hacia

Per. 120-128; Varro *Sat.Men.* 56.9, 71.20; *Plu. Mor.* 413a-e, 831e; *Tat. Orat.* 25.1; *Luc. Symp.* 12-14; *Demon* 48; *Aug. Ciu.* 14.20.

¹⁷ *Arr. Epict.* 4.1.114-118; *Iul. Or.* 200d-203c; *Basil. Gent.* 7; *Luxorius Ep.* 374; cf. *Sidon. Carm.* 15.181-184; *Mart. Ep.* 4.53; *Secund. Vit.* 1; *Iul. Mis.* 3.2-3.

¹⁸ Sobre el bastón en general como atributo del cínico: *D.L.* 6.13-15, 6.22-23; *Max. Tyr.* 1.9-10; *Iul. Or.* 223c; *Diog. Ep.* 26, 31; *Luc. DMort.* 21; *Peregr.* 14-15; *Ind.* 14; *AP* 6.293, 298; *Plu. Mor.* 413a; *Tat. Orat.* 25.1; *Eun. Hist. frg.* 31. Sobre el bastón como arma: *D.L.* 6.4, 6.53, 6.66; *Luc. Bis Acc.* 24; *Ael. HV* 10.16; *Hieron. A.Iouin.* 2.14; *Iul. Or.* 197b-d. Sobre el bastón como elemento contrapuesto a los emblemas de poder: *Apul. Apol.* 22; *Max. Tyr.* 32.9; *Luc. Demon.* 48.

¹⁹ No creemos necesario profundizar al respecto. Para más detalles: Notario 2015.

²⁰ Dentro del conjunto de imágenes asociadas al primitivismo, la referida al rechazo de un cuenco para beber agua en favor de las propias manos es una de las más elocuentes y que en mayor medida han quedado reflejadas en la memoria posterior sobre el cinismo: *D.L.* 6.37; *Simp. In Epict.* 32; *Gnomol. Vat.* 743, n. 185; *Plu. Mor.* 79e; *Seneca Ep.* 14.2; *Basil. Ep.* 1.4; *Aus. Epigrama* 29; *AP* 16.333 (*Antiphil.*).

²¹ Sobre las actitudes en movimientos intelectuales posteriores: Kinney 1996; Niehues-Pröbsting 1996. Sobre las formas del cinismo en periodos posteriores: Sloterdijk 1989, 53-116.

los valores políticos, sociales y culturales de periodos posteriores, como los goliardos, los pícaros o los bohemios, parece haber sido, en el mejor de los casos, más sugerida e inspirada que realmente analizada en profundidad y con rigor. Hay, sin embargo, un ambiente rupturista con las prácticas sociales y culturales dominantes en su tiempo cuya relación con el cinismo ha merecido, al menos a primera vista, una mayor atención: la contracultura emergida en el contexto anglosajón en la segunda mitad del siglo XX.

La relación entre los cínicos y la contracultura de las décadas de 1960 y 1970 se ha explorado desde una fecha relativamente temprana, aunque todavía nos encontramos lejos de encontrar unas conclusiones precisas.²² Wes Penner, en un intento por comprender lo que consideraba que eran los paralelos históricos del movimiento contracultural, citaba a los cínicos (aunque con una menor convicción que a otros movimientos contestatarios, como a los primitivos budistas) como una muestra de la preexistencia del modo de vida *hippie*.²³ Más profunda resulta, sobre una problemática parecida, la mirada de Guillermo Díaz-Plaja, quien, en una sorprendente, por precoz, monografía, analizaba lo que consideraba que era la actitud “*hippy*” en la historia, enraizando el estilo de vida contracultural con el cinismo clásico y con otras corrientes intelectuales del Mundo Antiguo.²⁴ Sin embargo, si hay un texto que ayuda a contemplar de una manera clara el problema en los términos planteados tanto desde la óptica contracultural como desde la de los estudiosos del mundo clásico es el de Jason Xenakis, quien en 1970 introdujo la cuestión de los paralelos actitudinales y discursivos entre el cinismo y el movimiento *hippie* en una contribución a la *Greek Society* de la universidad de Alberta. Tal y como él mismo se expresa *verbatim* en el resumen que acompaña al artículo que posteriormente publicó sobre este asunto:

Hippiedom is the latest Cynic apparition. Both make fun of the rat race, money-making, accumulation, consumerism, uptightness, egodependence, Puritanism, racism, nationalism, sexism. Their rebellions transcend particular times and places and share a common target. Even the expressions of rebellion are largely the same, from long hair to panhandling to sexualizing in public. Of course there are differences. Thus the Cynics were not social dropouts, although remember hippie offshoots like the yippies. Nor did they go for artificially induced highs and self-confidence, though to them guts and freedom (as liberation, not primarily as option or responsibility) were the wildest things, man.²⁵

Como puede contemplarse, tanto el léxico como las expresiones empleadas acercan notablemente al autor a la retórica contracultural, dificultando en buena medida la aceptación de la propuesta de las similitudes entre cínicos y *hippies* por el empleo de una terminología inadecuada para las realidades intelectuales y sociales del Mundo Antiguo. Sin embargo, la obvia atracción de Xenakis por sus objetos de estudio, tanto en el pasado clásico como en el presente contestatario, no llega a hacerle caer en la aceptación de ambos movimientos como completamente equivalentes. En ambos casos encuentra actitudes comunes, como el descuido hacia

²² Una reflexión general sobre el problema: Navia 1996, 5-6.

²³ Penner 1971.

²⁴ Díaz-Plaja 1971, 49-58.

²⁵ Xenakis 1973, 1.

aspectos considerados esenciales en la imagen personal, una profunda indiferencia hacia el consumismo, las actitudes chocantes hacia las ideas más comúnmente relacionadas con la moral y la sexualidad y una cierta oposición o indiferencia hacia las estructuras políticas imperantes.²⁶ Las diferencias son, sin embargo, también muy notables, incluso a un nivel superficial. No encuentra, por ejemplo, en el cinismo antiguo elementos tan fuertemente aceptados por el movimiento contracultural moderno como el uso de estupefacientes o drogas psicodélicas como medios para trascender la materialidad. De hecho, la misma idea de la dependencia de este tipo de elementos psicoactivos resultaría aberrante a un filósofo cínico prototípico toda vez que atentaría contra su autosuficiencia, uno de los principios filosóficos que con más frecuencia encontramos en la documentación antigua. Del mismo modo, el desinterés del cinismo por los grandes movimientos colectivos parece que supone un cisma entre la tendencia filosófica antigua y las nuevas realidades contraculturales en las que la idea de la “revolución”, sea pacífica, violenta, ideal o práctica, es un elemento discursivo dominante.²⁷

Xenakis aborda, pues, pese a su admiración hacia el cinismo y el movimiento *hippie*, las distancias que hay entre ambos en la esfera actitudinal. Desde otros puntos de vista, no obstante, también parece dudoso que los anclajes intelectuales del movimiento contracultural se relacionen de una manera directa con la herencia clásica, en general, y con el cinismo en particular. En las obras, si no rectoras, cuanto menos indicativas de los inicios del movimiento *beat* y, posteriormente, del *hippie*, los comentarios acerca de la Antigüedad clásica se antojan, en general, dispersos y, desde una perspectiva superficial, incluso incoherentes. De esta manera podríamos interpretar algunos de los versos del que se considera el poema fundacional de la contracultura norteamericana, el “Aullido” (*Howl*) de Allen Ginsberg.²⁸ En medio del fascinante torrente de referencias y reflexiones a medio camino entre lo significativo, lo anecdótico y lo meramente críptico podemos encontrar alusiones a la Antigüedad clásica (Platón, Plotino, Adonis, las tres Grayas, confundidas de alguna manera con las Moiras, etcétera), pero si no siempre es fácil seguir el hilo mental general del autor, menos aún lo es entresacar el significado exacto de estas figuras en el conjunto del poema.²⁹

No puede negarse, en realidad, que ciertos mensajes del movimiento contracultural de las décadas de 1960 y 1970 presenten una cierta concomitancia con las actitudes y discursos cínicos. No obstante, merece la pena preguntarse hasta qué punto las manifestaciones cínicas no dejan de ser sino una constante en el pensamiento filosófico y político posterior a la Ilustración que, simplemente, se revelan con mayor lucidez por parte de la contracultura. En efecto, el potencial del cinismo clásico como referencia en el juego de oposición frente a una crisis global ha sido reconocido por ciertos grupos y críticos contestatarios actuales, por lo que pudiera no parecer del todo extraño que actitudes similares ya se hubieran desarrollado en el ambiente contracultural.³⁰ En general, sin embargo, hace falta todavía un estudio detallado de la documentación disponible, tanto de la relativa al cinismo clásico como de la

²⁶ Xenakis 1973, 4-13.

²⁷ Xenakis 1973, 1-3. Sobre los elementos señalados en el movimiento contracultural contemporáneo, Miller 1990, 25-50.

²⁸ Gair 2007, 27-29. Sobre el contexto general, Fredman 2015.

²⁹ Ginsberg 1957.

³⁰ Véase a modo de ejemplo Odou – Pechpeyrou 2010; Cuesta Martínez 2015.

relacionada con la contracultura del siglo XX, para poder aventurar unas hipótesis claras sobre el sentido de la relación entre la filosofía cínica y el movimiento contracultural. En lo que sigue, esta contribución pretende ser un primer paso en el análisis detallado de estos dos movimientos que han sido, con mayor o menor rigor, hermanados en varios aspectos.

El cinismo clásico ha dejado tras de sí una notable cantidad de referencias que, si bien tienen una gran dispersión, han sido reagrupadas en diferentes antologías o colecciones bien conocidas para los estudiosos del mundo clásico.³¹ El estudio de la contracultura nos ha supuesto, sin embargo, la necesidad de limitar nuestro ámbito de estudio a un conjunto específico de documentos concretados en aquellos que aparecieron en la prensa *underground* y alternativa de los Estados Unidos desde la década de 1960. Son varios los aspectos que nos han movido a ello. En primer lugar, la importancia de la prensa *underground* para la historia cultural –o contracultural– del siglo XX está bien reconocida al ser un elemento clave en la generación de las identidades y prácticas colectivas de la contracultura.³² En segundo lugar, en los últimos años se han desarrollado diferentes proyectos que han subrayado la importancia de estas publicaciones y que se han plasmado en la creación de unas amplias y complejas bases de datos abiertas para los investigadores internacionales y que resultan esenciales para quienes no sean especialistas en la contracultura anglosajona de las décadas de 1960 y 1975. El proyecto de la Universidad de Washington “Mapping American Social Movements”, impulsado por Katie Anastas, así como el proyecto “Independent Voices”, que ofrece la consulta abierta de más de 15.000 materiales de la prensa *underground* norteamericana, han resultado esenciales en la elaboración de este texto.³³ El análisis de publicaciones como *Los Angeles Free Press*, *Berkeley Barb* o, para periodos más modernos y con un tono políticamente más asertivo, *Fifth Estate*, nos permitirá estudiar con detenimiento la percepción desarrollada en la contracultura estadounidense acerca del cinismo clásico, centrado en la figura de Diógenes de Sínope, y de qué manera se absorben, transforman o reutilizan conceptos e imágenes asociados al cinismo para contestar los valores políticos, económicos y sociales del siglo XX.

3. Cinismo, contrapolítica y contracultura contemporánea

La relación entre el cinismo, la contracultura y su trasfondo político es compleja. No es baladí, por ello, comenzar cuestionando los vínculos existentes entre la contestación de las normas, usos y costumbres sociales, y la capacidad de construir un modelo contrapolítico en el sentido de plantear alternativas a la organización socioeconómica dominante. En efecto, la protesta y la contestación de los valores hegemónicos no requiere el planteamiento de un nuevo horizonte político o contrapolítico en el que se suponga un nuevo marco para las relaciones humanas. Lamentablemente, la documentación disponible sobre los posibles modelos políticos levantados por los cínicos es fragmentaria, aunque no del todo inexistente.

³¹ Paquet 1975; Giannantoni 1990a; Martín García 2008.

³² Miller 1991, 19-21; McMillian 2011.

³³ http://depts.washington.edu/moves/altnews_database.shtml (acceso el 23/03/2019). <https://voices.revealdigital.com/> (acceso el 23/03/2019).

A primera vista podría pensarse que las actitudes cínicas hacia la política se encuentran atravesadas por el desdén que los perros manifestaban hacia los reyes, generales e individuos que, en general, encarnaban la autoridad política, bien representado en la conocida anécdota del encuentro entre Diógenes y Alejandro.³⁴ No obstante, el desprecio hacia las estructuras políticas imperantes no evita un cierto interés hacia la esfera de la política, entendida como el modo en que los seres humanos se constituyen como un grupo social. La aparentemente simple afirmación, atribuida tanto a Antístenes como a Diógenes, de que a la política había que tratarla como al fuego, ni alejándose tanto de ella como para morir congelado ni acercándose tanto a ella como para abrasarse, refleja un mínimo interés por los modelos políticos que no solemos asociar al pensamiento cínico.³⁵ Con todo, la documentación disponible sobre este aspecto del cinismo es más bien escasa. Algunas de las obras de inspiración cínica que hubieran podido desarrollar un análisis político más profundo, como la *Constitución política* de Zenón de Citio –que conservaba tantos rasgos cínicos que se decía de ella en broma que trataba sobre “la cola del Can”– o el tratado sobre la *Constitución política* de Enómao de Gádara, se han perdido. Tampoco conservamos la obra que posiblemente hubiera podido arrojar una mayor luz sobre el modo en que los cínicos contemplaban la política, la *Constitución* de Diógenes de Sínope, aunque encontramos diferentes referencias más o menos dispersas sobre los elementos aparentemente más chocantes que se incluían en ella y un resumen producido por Filodemo que se encontró entre los papiros herculanenses.³⁶

Con todo, como ha observado en profundidad Súzanne Husson, la “Política” de Diógenes, aun en el estado fragmentario en el que nos ha llegado, no deja de tener cierto sentido dentro de las estructuras filosóficas de este movimiento intelectual. Diógenes no parece tener un objetivo programático en su obra, ni tampoco desea ofrecer soluciones a problemas políticos específicos. En todo caso el cínico intenta hacer coexistir a seres humanos individuales cuyos deseos egoístas les arrastran al conflicto, tanto dentro de la comunidad como fuera de ella. En ello, una de las principales diferencias entre la ciudad ideal de Platón y la de Diógenes es que, mientras que la primera tiende a concebirse de acuerdo con el concepto de “dominación” (dominio sobre el mundo ininteligible, sobre la parte irracional del alma, etc.), la segunda busca la integración en la naturaleza y la disolución de las jerarquías, clases y funciones sociales. Esta unidad, o ausencia de distinción, se fundamenta en el rechazo a la base fundamental sobre la que descansan las diferencias sociales: la imposición de una distancia ontológica entre el hombre y el conjunto de la naturaleza, particularmente los animales.³⁷

Algunos de estos postulados no se encuentran demasiado alejados de ciertos modelos de política contestataria que emergen en el contexto de la contracultura

³⁴ Sobre los comentarios mordaces directamente dirigidos contra los detentores del poder: Ael. *VH* 2.11; *Códice Vaticano Griego* 96, fol. 88, n. 33; D.L. 6.44, 6.50, 6.57; Plu. *Tim.* 15.8-9. Reflexiones generales poco complacientes sobre el poder y sobre los que se sientan a su sombra: Stob. 3.10.41; D.L. 2.68, 6.45, 6.63; D.Chr. 6.35-44. Sobre el caso especial de la relación entre Diógenes y Alejandro en tanto en cuanto se desprende una fuerte indiferencia o crítica hacia el poder: D.L. 6.38, 6.60, 6.68; *Gnomol. Vat.* 743 n. 96, 104; Eust. *Ad Od.* 6.148; Arr. *An.* 7.2.1-2; Cic. *Tusc.* 5.32, 93; Val.Max. 4.3; Chrys. *Pan.Bab.* 2.8; Eudoc. *Violar* 332; Plu. *Alex.* 14.2-5; Plu. *Mor.* 331d-f, 605d-e, 782a-b; Simp. *In Epict.* 15; Zonar. 4.9; Luc. *DMort.* 13.1-6. Giannantoni 1990b, 443-451.

³⁵ Stob. 4.4.28; Arsen. p. 209, 26-28 (= *Socratis et Socraticorum Reliquiae* VB, 357).

³⁶ Sobre los fragmentos conservados de la *Política* de Diógenes: Giannantoni 1990b, 537-550; Dorandi 1993.

³⁷ Husson 2011, 7-14.

anglosajona de las décadas de 1960 y 1970, aunque el reconocimiento de unas pautas similares no implica advertir una relación directa. De hecho, hablar del “contexto contracultural”, incluso, puede dar una imagen engañosa de su diversidad interna. Bajo el paraguas del conflicto contra el *establishment* encontramos opciones de acción individual y colectiva claramente divergentes. Ya Jonathan Cape advertía a comienzos de la década de 1970 al menos tres grandes colectivos que, pese a su heterogeneidad interna, permitían al menos un inicio de categorización en los grandes entornos contraculturales. Por un lado, encontraba la “New Left”, caracterizada por una clara asertividad política que se plasmaba de una manera especialmente obvia en su oposición a la guerra de Vietnam. Por otro lado, los “Militant Poor” mantenían ciertos puntos en común con los anteriores, pero sus intereses se centraban de manera más particular en el desafío a la segregación racial. Finalmente, los “Underground Groups” se correspondían con movimientos fuertemente atomizados en los que la oposición al *establishment* no tenía una dirección clara más allá de, quizás, defender la oposición a los hábitos y costumbres socialmente imperantes en materias como la moral sexual o el consumo de estupefacientes.³⁸ Por imperfecto que pueda parecer este principio de clasificación, podemos aceptar su punto de partida inicial, referido a la necesidad de contemplar una diversidad de actitudes en el entorno contracultural. A partir de ella, podemos advertir cómo diferentes grupos e individuos contraculturales se acercaron al movimiento cínico para comprender, compartir, malinterpretar o, simplemente, referirse de manera anecdótica a él y a su potencial contrapolítico.

Las experiencias de la discriminación racial, que Cape identificaba de manera genérica con los “Militant Poor”, se desarrollaron en una gran variedad de creaciones culturales: la lucha por la integración en los campus universitarios traería consigo una notable efervescencia en áreas como la cultura, la pintura o la poesía.³⁹ Es en este ámbito donde encontramos las referencias más interesantes hacia la figura de Diógenes como una especie de primitivo precursor del movimiento emancipador. El cínico antiguo, en su defensa de un primitivismo disolvente de las jerarquías humanas, aparece como una referencia ideológica del movimiento del “Black Power”, y de manera ocasional se empleará su recuerdo para el movimiento por los derechos civiles. Así podemos destacar la obra de Austin Black, poeta afroamericano de Illinois, quien publicó en 1966 en Los Ángeles un poemario marcado por el compromiso político.⁴⁰ Junto a poemas en honor a Malcom X y a otras figuras clave en la escena afroamericana del momento, Black compondrá un curioso poema directamente vinculado a la figura del cínico, “Diogenes and the black disciple”, reseñado en octubre de 1967 en *Los Angeles Free Press*, uno de los diarios *underground* de mayor impacto y reconocimiento en el ambiente contracultural.⁴¹ En el poema, Black contrapone conceptualmente el primitivismo, la experiencia frustrante de la discriminación racista y el cinismo (en el sentido moderno) de la civilización capitalista. Sólo la muerte, concluye, o una regresión a lo primitivo, podría liberar al nuevo Diógenes Negro que ha emergido en el siglo XX. Tal y como finaliza la última estrofa del poema: “Let the poetry of me survive the fiery deluge,

³⁸ Cape 1970, 19.

³⁹ Sobre el contexto general del movimiento racial en los entornos universitarios: Biondi 2012; Kynard 2013, 52-65.

⁴⁰ Black 1966.

⁴¹ Margolis 1967.

words written in my blood, bones for stylus, though the flesh is dead from birth / a putrid odor, with no future still / only death can liberate BLACK DIOGENES” (sic).

El primitivismo es, en efecto, uno de los principios intelectuales que podemos adscribir con mayor seguridad al ambiente cínico, y de él podría haber derivado Black una parte de su inspiración. Del mismo modo, el cinismo presenta cuando menos una actitud irónica hacia la institución de la esclavitud, encarnada tanto en la relación entre Diógenes y su esclavo fugado –Manes– como en la subversión que supondrá su experiencia como esclavo-gobernante de su amo y pedagogo de sus hijos, por lo que no resultaría tampoco extraña su recepción positiva en el entorno intelectual afroamericano.⁴² No obstante, deberíamos tener en cuenta que la actitud cínica hacia la esclavitud se encuentra fundada más en la valoración de la independencia autárquica como el último objetivo moral y natural del individuo que en el cuestionamiento de la esclavitud en sí misma. Por encima de ello, tampoco parece que el cinismo desarrollara ningún tipo de posicionamiento hacia lo que pudiéramos interpretar como la “cuestión racial” en el mundo clásico. Las raras ocasiones que se menciona a individuos de color en las anécdotas cínicas pretenden subrayar el ingenio del filósofo antes que elaborar cualquier tipo de manifiesto en contra de un posible racismo en la Antigüedad mediterránea.⁴³

Interesante es, también, por el juego que supone con la tradición clásica, la breve *performance* llevada a cabo por Peter Payack, cuyo guión fue publicado en 1979 en el penúltimo número de la breve revista *Not Guilty!*⁴⁴ Payack, quien se autodefinía como anarquista conceptual, jugaba con las claves derivadas del movimiento por los derechos civiles y con la imagen literaria del cinismo clásico en su artículo “Not discrimination here”.⁴⁵ En este trabajo, Sócrates, primero, y Diógenes, después, aparecen como individuos que buscan, respectivamente, a alguien más sabio que él y a un individuo honesto. Finalmente la Muerte aparece, afirma que ella no discrimina a nadie y muestra los cadáveres de los dos filósofos en un giro que recuerda de alguna manera a la literatura lucianesca. El interés de Payack por la figura de Diógenes no se agota en este artículo: cabe destacar que en su particular búsqueda del tesoro en pos de la verdad (“Scavenger Hunt for Truth”), publicada como experimento en su propia página web, introduce elementos tan diversos como una estalactita de la caverna de Platón, un puñado de fango del río de Heráclito o el propio candil de Diógenes.⁴⁶

La pulsión primitivista del cinismo, que podemos vincular a un rechazo o, por lo menos, a un cuestionamiento de la *Politeia* clásica, no deja de tener ciertos paralelos con algunas de las actitudes contraculturales más extendidas en las décadas de 1960 y 1970. El movimiento comunal *hippie* no es sino la manifestación más visible, y extravagante, de una tendencia ruralista general que pretendía reaccionar frente a la civilización tecnocrática de las grandes conurbaciones estadounidenses.⁴⁷ La figura

⁴² Sobre la relación entre Diógenes y su esclavo fugado: Ael. *VH* 13.28; Stob. 4.19.47. Acerca de la venta de Diógenes como esclavo y su trasfondo: D.L. 6.30-31, 6.74; Plu. *Mor.* 499b; Stob. 3.3.52; Arr. *Epict.* 4.1.114-118. Giannantoni 1990b, 453-460.

⁴³ Sobre el problema de la existencia de actitudes racistas en la Antigüedad clásica: Isaac 2004.

⁴⁴ *Not Guilty!* se editó entre 1975 y 1980 en Nueva York de acuerdo con la información recogida en el proyecto *Mapping American Social Movements*. Desafortunadamente se desconoce la extensión de su tirada.

⁴⁵ Payack 1979.

⁴⁶ <http://www.peterpayack.info/id9.html> (acceso el 25/3/2019).

⁴⁷ Miller 1991, 91-93. Sobre el trasfondo sociológico del movimiento neorruralista: Case – Taylor 1979.

de Diógenes será, de nuevo, empleada como una suerte de metáfora de este movimiento neorrural que, en la búsqueda de las supuestas esencias naturales de la humanidad, es incapaz de comprender la urbanidad artificial. Un ejemplo particularmente llamativo de ello lo podemos encontrar en el poema de Mary Karr “Diogenes goes to town”, publicado en otoño de 1979. En él un moderno Diógenes se siente completamente alienado de la ciudad. Ridiculizado por los urbanitas, objeto de burlas continuas, no encuentra su ansiada libertad sino en el suicidio.⁴⁸

El primitivismo y el rechazo a las jerarquías, reinterpretadas desde la óptica contracultural, están lejos de agotar la inspiración potencial del cinismo y de su figura más representativa. El candil de Diógenes se confirmará como una de las metáforas más recurrentes a la hora de vincular el cinismo y la contracultura, tanto en sus manifestaciones más elevadas como en las más populares. Es ligeramente extraño, en realidad, que la imagen de Diógenes con su lámpara sea tan generalizada. En la documentación clásica esta anécdota, aunque bien conocida, no es de las más reiteradas, y en cualquier caso se refiere más a la estricta definición diogénica de lo que constituye “el ser humano” que a cualquier otro aspecto de su filosofía.⁴⁹ No obstante, en periodos posteriores esta anécdota tendrá un particular éxito, incorporándose definitivamente a la iconografía del personaje.⁵⁰

Merece la pena detenernos en la reinterpretación contracultural de la lámpara de Diógenes. En primer lugar, hemos de tener en cuenta que se producirá un trasvase de su significado original: de indicar la ardua búsqueda del individuo liberado de las constricciones sociales de la civilización pasará a significar la búsqueda de la Verdad, con mayúsculas, o, cuando menos, de un hombre honesto. En ello el ambiente contracultural demuestra una mayor familiaridad con las interpretaciones posteriores del movimiento cínico que con las fuentes primarias, lo que en realidad no es excesivamente sorprendente si tenemos en cuenta su dispersión original. Es significativa, en cualquier caso, la unión conceptual de Diógenes con su lámpara y el supuesto espíritu revelador de la contracultura, que se considera capaz de desvelar las mentiras del *establishment* y provocar una reacción intelectual, emocional y político-contestataria en quienes reciben su mensaje. El manifiesto político-literario de la asociación “Limbo” perseguía precisamente este camino, aun cuando parece ser una de las raras ocasiones en las que se reconoce el trasfondo original de la anécdota diogénica. En un momento en que se considera necesaria la renovación del compromiso literario con la sociedad capitalista norteamericana, el “neosurrealismo poético” que se propone se asemeja a Diógenes en la búsqueda de una Verdad tan incómoda como, una vez desvelada, incuestionable en tanto en cuanto deja al descubierto las contradicciones del individuo, sus obligaciones y deseos en la sociedad norteamericana y su plasmación en la literatura.⁵¹ La relación contracultural con los *outsiders* por el pulso que mantuvieron con la moral y las costumbres de su tiempo va más allá de la Antigüedad clásica, aunque el paralelo con Diógenes sigue vigente. En 1970, una nueva publicación que tenía el surrealismo subversivo contracultural por bandera alababa a Edward Young, el poeta del siglo XVIII, como un verdadero Diógenes dieciochesco que buscaba mantener la oscuridad humana alejada con su propia luz.⁵²

⁴⁸ Karr 1979.

⁴⁹ D.L. 6.41; Ph. *De Gigantibus* 8.33; Tert. *Adv.Macr.* 1.1.

⁵⁰ Clay 1996.

⁵¹ LIMBO 1964, 6.

⁵² Rosemont 1970, 36.

Más allá de absorber la anécdota de la lámpara de Diógenes como representación más o menos genérica de la búsqueda de la Verdad contracultural, se va a establecer una metáfora consciente entre el filósofo cínico y la denuncia de las contradicciones e hipocresías del mundo capitalista. Así, en *The Yipster Times*, una publicación marcada por una clara dinámica de oposición al *establishment* a través de su vinculación con el “Youth International Party”, se advierte en marzo de 1975 de la necesidad de confiar en los verdaderos “amigos de Diógenes”, citando una larga lista de periodistas que, supuestamente, se encontraban libres de los tentáculos del poder y que podían aclarar la paranoia que imperaba en algunos ambientes de la izquierda estadounidense.⁵³ Impresiones similares se encuentran en otras publicaciones coetáneas, profundamente marcadas por los resultados de la investigación del caso Watergate. El nombre de Diógenes aparecerá asociado a publicaciones subversivas o contestatarias, como el breve periódico que, editado con el apoyo de un catedrático de filosofía del Southern Colorado State College, terminaría con su despido fulminante por parte de la dirección en marzo de 1966.⁵⁴ El prestigio del filósofo también le llevaría a ser empleado como metáfora de la hipocresía y de las contradicciones dentro del mismo movimiento contracultural. Cuando en 1973 *The Berkeley Barb*, una de las publicaciones con un mayor impacto en el ámbito contracultural estadounidense, decidió eliminar la sección de contactos sexuales, recibió grandes críticas por mantener una línea editorial que el feminismo consideraba claramente patriarcal. No era extraño, afirmaba una de las airadas cartas al director, que Diógenes se hubiera quedado sin aceite para su lámpara antes de encontrar un solo rostro honesto si el *Berkeley Barb* pretendía hacerse pasar por aliado feminista.⁵⁵

La recurrencia de Diógenes en el lenguaje periodístico tiene un reflejo directo en la popularidad contracultural de su figura. No obstante, ésta se basa en la recolección dispersa e interpretación subjetiva de las anécdotas o temas referidos al filósofo. En ello, la imagen del cínico con su lámpara vuelve a ser predominante, aunque los seguidores individuales de la contracultura se apropiarán de diferentes versiones de ella y de su significado. Ocasionalmente, incluso, se advierte una profunda distancia en el uso de su figura con respecto a sus significados originales, y su imagen se mezclará conceptualmente con elementos entresacados del ocultismo “New Age” bajo la forma de referencias como la del Eremita, el noveno triunfo o arcano mayor del Tarot, de amplia presencia en la contracultura. Así, este elemento, que, en principio, no parece guardar ninguna relación con Diógenes, va a ser reinterpretado y vinculado conceptualmente con él en la contracultura más mística. Como afirmaba una guía para la interpretación del Tarot publicada en el periódico *Rag* bajo el peculiar título de “Madame Sosostriis seeks”, el Eremita busca de manera solitaria la Verdad con su lámpara, alzándose como un modelo a seguir. Era, en el fondo, como Diógenes, aunque el periodista advertía que él mismo era el hombre honesto que andaba buscando.⁵⁶

⁵³ Judge 1975.

⁵⁴ Booth 1966.

⁵⁵ Frank 1973.

⁵⁶ Rag 1968, 10. Cabe indicar que el nombre de la sección toma su nombre del personaje del poema de T. S. Elliot “The Waste Land” (versos 43-59 de la primera parte). Publicado en 1922, el extraño poema sería un punto de referencia para la contracultura desde que Ginsberg reconociera la fascinación que ejercía sobre él y su obra, en concreto, sobre “Howl”: Friedman 2015, 826.

Desde un punto de vista popular, la reinterpretación de la lámpara de Diógenes como reveladora de una Verdad oculta se va a asimilar también al consumo de drogas psicodélicas. Éstas, de acuerdo con los discursos contraculturales más extendidos, levantaban el velo de las falsedades materiales e introducían un estado de euforia extática que se identificaba con la superación de los límites de la percepción humana.⁵⁷ A modo de ejemplo podemos destacar el poema elaborado por James Tate en 1968: los viajes ácidos, la psicodelia y la consciencia alterada del poeta se asimilan a la búsqueda de la Verdad que persigue Diógenes con su candil:

I sit here in the silence; I sit here smoking in the dark, knowing another is near;
ashes fall on my hands which are rising through the air like sparrows, expectant in
the flaccid night, like Diogenes with his lantern looking for an honest man.⁵⁸

La lámpara de Diógenes y el rock psicodélico tienen también ciertos vínculos de unión en la imaginación popular de la contracultura. Quizás la referencia más conocida al respecto sea la de la imagen empleada en el interior del disco de la banda Led Zeppelin editado en 1971 y que, por su ausencia de título oficial, suele denominarse “Led Zeppelin IV”.⁵⁹ Los motivos de la portada, contraportada y la ilustración interior del álbum son bien conocidos por quienes se hayan familiarizado de alguna manera con la contracultura musical por su heterogénea mezcla de costumbrismo decimonónico y esoterismo. Es significativo, en cualquier caso, que la extensa ilustración interior, obra de Barrington Coleby, se refiera de manera directa al Eremita al que ya hemos visto que podía vincularse con la figura de Diógenes, y que también pueda hacerse lo propio con el anciano que aparece en el anverso de la portada principal.⁶⁰ Como aclararía Jimmy Page en una extensa entrevista concedida a Dave Schulps, el significado general de la enigmática portada hacía referencia a una idea tan originalmente cínica como la contraposición entre la cultura urbana y el estilo de vida natural: “It was just a way of saying that we should look after the earth, not rape and pillage it”.⁶¹

Por otro lado, podemos señalar las referencias más o menos directas, crípticas o distorsionadas que a la figura de Diógenes se realizan en canciones de este género. Quizás la más chocante sea la, en realidad, difícilmente inteligible “The modern adventures of Plato, Diogenes and Freud”, del grupo Blood, sweat and tears.⁶² La sensación que produce la canción, en la que una especie de cadencioso reloj marca el tempo de una extraña historia, no terminó de ser del agrado de una crítica musical más habituada a las otras piezas del proyecto, mejor integradas en el rock psicodélico habitual en el momento. Tal fue el caso del crítico musical que en las páginas de *Los Angeles Free Press* llegó a sentenciar que la pieza se sentía como “a humorless sermon, is out of place here”.⁶³ La insistencia del líder de la banda, Al Kooper, en introducir la canción en un disco en el que claramente desentonaba supuso, de

⁵⁷ Miller 1991, 35-40.

⁵⁸ Tate 1968.

⁵⁹ Led Zeppelin 1971. Cabezas 1997, 149-15.

⁶⁰ <https://www.discogs.com/es/artist/2084434-Barrington-Colby> (acceso el 27/03/2019).

⁶¹ Schulps 1978. El contenido de la entrevista puede consultarse en el siguiente enlace: http://www.iem.ac.ru/zeppelin/docs/interviews/page_77.trp (acceso el 30/03/2019).

⁶² Blood, sweat and tears 1968.

⁶³ Shayne 1968.

hecho, la ruptura del grupo. La intrahistoria del grupo, al menos tal y como Kooper la recordaba en una entrevista concedida en 2006, explica el interés que le impulsaba a introducir la canción, que consideraba como una venganza personal contra un terapeuta que empleaba drogas psicodélicas como reclamo y que terminó por acostarse con las mujeres de varios de los miembros de la banda, así como parte de las crípticas referencias que se desarrollan tanto en el título como a lo largo de la letra de la pieza.⁶⁴

La vinculación entre la psicodelia, el consumo de estupefacientes, la constitución de estados alterados de conciencia y la referencia a Diógenes y su lámpara va a seguir viva en otros ámbitos de la contracultura musical. El caso más llamativo es, probablemente, el de la empresa Diogenes' Lantern Works, radicada en Denver y fundada hacia 1966 después de que su fundador muriera y decidiera crear una manera de compartir la visión privilegiada de la que había sido testigo.⁶⁵ Diogenes' Lantern Works se trataba, en primer lugar, de una empresa de espectáculos luminosos para conciertos de rock psicodélico que, sin embargo, también tenía una alta colaboración con algunos de los *clubs* donde se organizaban tales conciertos. En conjunto, la escena contracultural de Denver estaba formada por un grupo ecléctico de individuos que, generalmente, asumían el nombre de The Family Dog, volviendo de alguna manera a resucitar los paralelos entre el cinismo, la metáfora canina y las comunas contraculturales. Precisamente esta participación o, al menos, relación directa, sería el origen de su ruina. Entre diciembre de 1967 y enero de 1968 se fueron acumulando una serie de problemas judiciales vinculados a acusaciones de consumo de estupefacientes y de LSD por parte de la policía y de los medios de comunicación generalistas contra los medios contraculturales más significativos de Denver.⁶⁶ Diogenes' Lantern Works sería, de hecho, acusada como Diogenes the Drug Pusher, y pasaría pronto a estar en el punto de mira policial y judicial. La respuesta de la empresa a tales acusaciones, publicada en el *Teleidoscopic Collage*, el periódico *underground* local, entre diciembre de 1967 y enero de 1968, parece haber hecho poca mella en el *establishment*, aunque al menos pareció llamar la atención de grupos tan populares como The Doors, quienes ofrecieron un concierto con el fin de recoger fondos para hacer frente a las crecientes demandas.⁶⁷ Finalmente, el Denver Dog, el local donde Diogenes' Lantern Works guardaba casi todo su instrumental, cerró por bancarota ante las elevadas tasas judiciales. Resulta, en cualquier caso, significativo, que uno de los puntos más firmes de las acusaciones públicas fuera la sospecha de

⁶⁴ <https://lefssetz.com/wordpress/2006/01/16/my-dinner-with-al/> (acceso el 27/10/2019).

⁶⁵ Al menos tal es la versión que él mismo concede en su particular página evangélica: <http://www.channel501.com/faith/dead-dude.html> (acceso el 27/10/2019). Nótese que se afirma que el autor de la página ha fallecido en 1966, 1969, 1980, 1990 y el 11 de septiembre de 2001.

⁶⁶ LNS 1968 da una noticia relativa a estos conflictos. Aunque la denuncia a la que se refiere se salda de manera positiva para los acusados, es significativa del grado de crispación que se vive entre 1967 y 1968 en Denver. Puede contrastarse la noticia con la carta al periódico *The Berkely Barb* que poco antes había enviado el director de la empresa: Bosse 1967.

⁶⁷ Se puede consultar una fotografía de la respuesta de Diogenes' Lantern Works aparecida en el *Teleidoscopic Collage* (diciembre 1967 – enero 1968) en el siguiente enlace: http://www.pooterland.com/index2/lightshow_menu/lightshows/diogenes/diogenes_bonus_page/diogenes_bonus_page.html (acceso el 27/3/2019). El cartel del concierto ofrecido por The Doors y animado por Diogenes' Lantern Works, con fecha del 29 de diciembre de 1967, puede consultarse en el siguiente enlace: <https://www.wolfgangs.com/posters/the-doors/poster/FDD018.html> (acceso el 27/3/2019). En general, se pueden consultar los carteles de conciertos vinculados a esta empresa de luces: <https://www.wolfgangs.com/the-diogenes-lantern-works/> (acceso el 27/3/2019).

que los juegos de luces producidos por la empresa estaban diseñados con el fin de acercar a los jóvenes a la experiencia psicodélica.⁶⁸

Por interesante que resulte el caso de Diógenes' Lantern Works, no es el único al que podemos referirnos para ejemplificar el problema de la unión entre las nuevas formas de la espiritualidad y la figura de Diógenes. Por ejemplo, entre diciembre de 1969 y febrero de 1970 aparecen en varias publicaciones *underground* anuncios de una secta, Grok, que parecía ofrecer retiros para prepararse ante la llegada del Armagedón y que decía contar con el apoyo de asesores espirituales tan dispares como Diógenes, Sócrates, Lincoln, Churchill, John Kennedy o Carl Jung.⁶⁹ En este caso no se trata, por supuesto, de ver hasta qué punto la secta hubiera podido entender la filosofía cínica clásica, pues es posible que, en el mejor de los casos, sólo estuviera interesada en ella de una manera muy anecdótica, sino de advertir que la popularidad de Diógenes en el ambiente contracultural era lo suficientemente amplia como para servir de reclamo publicitario. Podríamos llegar a una conclusión semejante si ojeamos algunas de las secciones de anuncios clasificados de la prensa *underground*. Así, en el periódico *DOOR* se publicaba en febrero de 1973 un misterioso anuncio, a cargo de la "Iglesia de Diógenes", en el que se buscaba a personas que hubieran perdido su libertad por motivos psiquiátricos.⁷⁰ Menos inquietante es el anuncio que apareció en *Los Angeles Free Press* en torno a un año antes. En él se anunciaba la venta de réplicas de lucernas halladas en excavaciones en Tesalia, Delfos, Belén, Masada, Ein Gedi y el Sinaí. La publicidad incluía, además, un poderoso reclamo: con la compra de estas lámparas uno podía sentirse como Gedeón luchando contra los madianitas o como Diógenes buscando al hombre honesto a la luz de su candil.⁷¹

Diógenes, como podemos ver, se convierte en el elemento más representativo del cinismo en la contracultura. Más allá de su lámpara, otras actitudes diogénicas también van a explotarse dentro de este ambiente. Su desinhibición sexual, representada de manera clara en las anécdotas sobre su masturbación pública, resuenan con fuerza en un ambiente de liberación sexual donde, además, las identidades homosexuales comienzan a establecerse de una manera firme.⁷² Jack Spicer, uno de los autores más vinculados al renacimiento cultural de San Francisco y que invirtió una parte significativa de su obra en el establecimiento de una poesía comprometida con su identidad homosexual, publicó de manera póstuma un significativo poema dedicado a la vida de Diógenes.⁷³ En él, la masturbación pública y el rechazo del *establishment* a las formas públicas de explorar la sexualidad se

⁶⁸ Pueden encontrarse más detalles, si bien desde una óptica completamente interesada, en el siguiente enlace: http://www.pooterland.com/index2/lightshow_menu/lightshows/diogenes/diogenes.html (acceso el 27/3/2019).

⁶⁹ *Los Angeles Free Press* 1969; Madison Kaleidoskope 1970. Grok es, en sí mismo, un neologismo derivado de la novela de ciencia ficción *Stranger in a Strange Land*, de R. A. Heinlein (1961), de amplia influencia en la contracultura. Implica la aceptación del conocimiento instintivo.

⁷⁰ *DOOR* 1973.

⁷¹ *Los Angeles Free Press* 1972. Además, la compra de las lámparas incluía un certificado de originalidad, seis mechas, instrucciones de uso y un bote de "esencia de Marang'esh", que se afirma correspondía a una fórmula empleada en las bacanales griegas, muy amorosa, potente y que, por tanto, convenía emplear con cuidado.

⁷² Sobre la masturbación de Diógenes: D.L. 6.46, 6.69; Plu. *Mor.* 1044b; Ath. 4.158f; Gal. *De locis affectis* 6.15. Resulta interesante que los discursos contraculturales ignoren, por norma general, la canigamia de Crates e Hiparquía, que aparentemente podría haber sido un paralelo más interesante si tenemos en cuenta la ética sexual de la contracultura: Miller 1991, 53-70. Sobre la canigamia: Thdt. *Affect.* 12.49; Clem.Al. *Strom.* 4.19.121.6; S.E. *P.* 1.14.153, 3.24.200; Apul. *Flor.* 14; Aug. *Opus imperfectum contra Iulianum* 4.43. Comentario sobre la documentación: Giannantoni 1991b, 565-566.

⁷³ Fredman 2015, 834-838.

constituyen como los pilares esenciales de una nueva manera de comprender una de las anécdotas más chocantes del cinismo antiguo.⁷⁴ La sexualidad desinhibida de Diógenes se emplea en otras ocasiones emparejada con su rechazo a la hipocresía, a las contradicciones y a la doble moral. En este sentido cabe destacar el chocante “Test de Diógenes” que se publicaba en las páginas de *Los Angeles Free Press* en septiembre de 1968. Anunciado ya como un producto únicamente destinado a los adultos de mente abierta, con él se podía asegurar si uno era un “Hip” auténtico o si únicamente era un hipócrita. Vinculado directamente a la búsqueda de un hombre (o mujer) sexualmente honesto, un resultado inferior al 50% desvelaba a un delator del *establishment*, mientras que uno de un 100% indicaba que se había alcanzado el grado máximo del Nirvana.⁷⁵ Finalmente, la capacidad del *outsider* o marginado social para vencer o desnudar el discurso hegemónico mediante su corporeidad será también explorado en otros contextos a través de la figura de Diógenes. Así, Michel Benamou reconocía en un elogio de la marginalidad publicado en 1976 la capacidad adquirida por Diógenes para cuestionar las estructuras político-sociales a través de su cuerpo.⁷⁶

Parece, pues, que podemos detectar una cierta vinculación entre el ambiente contracultural y el cinismo clásico, si bien ésta ni es sistemática, ni es demasiado profunda, ni parece ir más allá de la figura central de Diógenes. La problemática de la articulación de una contrapolítica consciente relacionada con el cinismo parece, a través de la documentación analizada, poco clara. Esto no quiere decir, sin embargo, que ésta fuera inexistente. Para profundizar en el fenómeno debemos ampliar el foco de esta contribución y llegar a las décadas de 1980 y 1990, cuando se conformarán movimientos políticamente asertivos que vinculan el anarquismo con la ecología radical y que emergen de manera clara en la segunda mitad de la década de 1990. La publicación *Fifth Estate* será el foro más relevante de esta nueva ideología anarco-ecologista, y será en ella también donde las referencias al movimiento cínico como inspiración de la contestación política sean más precisas, conscientes y consistentes.⁷⁷

Dentro de este nuevo marco político primitivista, David Watson, miembro directivo de *Fifth Estate*, va a desarrollar algunas de las reflexiones más meditadas acerca de la relación con el cinismo clásico. Podemos destacar, al respecto, el complejo análisis de la situación del anarco-ecologismo en el Reino Unido que, publicado en 1997, cimienta buena parte del discurso político que seguirá desarrollando en el nuevo milenio.⁷⁸ Su tono, vagamente académico y con argumentos, en cualquier caso, expuestos con seriedad, difiere notablemente de la mayor parte de los textos de la prensa *underground* anterior, especialmente de la de las décadas de 1960 y 1970. El aspecto esencial que se defiende es el de la necesidad de la constitución de un frente anarco-ecologista que asuma el primitivismo cínico como una aspiración ambivalente antes que como una guía práctica. Diógenes, tal y como argumenta Watson, arroja su copa como respuesta a una intuición sobre los riesgos inherentes a la tecnocracia desalmada. Era necesario, sin embargo, ser conscientes de hasta qué punto es práctico el rechazo a toda forma de tecnología en un momento en que ésta era celebrada por los propios movimientos izquierdistas con los que el anarco-

⁷⁴ Spicer 1967.

⁷⁵ *Los Angeles Free Press* 1968.

⁷⁶ Benamou 1976, 136.

⁷⁷ Para visiones desde dentro de la propia publicación acerca de su historia: Werbe 2005; Watson 2005.

⁷⁸ Watson 1997.

ecologismo primitivista tenía que integrarse si deseaba ser algo más que una simple anécdota en la historia de la disidencia política.⁷⁹

No puede decirse, en realidad, que el anarco-ecologismo del siglo XXI pretenda adaptar el primitivismo cínico a los nuevos contextos históricos. Podemos, sin embargo, asegurar que es más consciente de la filosofía cínica que otros movimientos contraculturales o contrapolíticos anteriores. El mismo Watson asegura que, en general, sigue apostando por la sabiduría heredada de Diógenes, Thoreau, los antiguos taoístas y las poblaciones indígenas norteamericanas como una guía lejana para el movimiento anarco-ecologista.⁸⁰ Sus conocimientos sobre la filosofía cínica son, desde luego, más detallados que los que encontramos en otros contextos contraculturales. No sólo se refiere a anécdotas bien conocidas, como la del cuenco de Diógenes, que ha pasado a formar parte de su imagen popular, sino que también recurre a otras menos difundidas. Así, para referirse a las contradicciones de la lógica acumulativa recurre a un aforismo que Diógenes Laercio atribuía al *Pedagógico* de Cleómenes el Cínico.⁸¹ Las referencias al cinismo van más allá de la defensa del primitivismo y de la simplicidad del anarco-ecologismo. La tensa relación entre Diógenes y Alejandro se emplea como metáfora de la resistencia que había de plantearse ante la “Guerra contra el Terror” neoimperialista en la que se embarcó la administración estadounidense tras el 11-S, mientras que la memoria de alguno de sus amigos fallecidos procedentes del entorno contracultural se funde con la del propio sinopense.⁸²

4. Conclusiones

A partir del análisis realizado en esta contribución, podemos señalar diferentes conclusiones acerca de la relación entre el cinismo clásico, la contracultura y su proyección política.

En primer lugar, como puede contemplarse a través de la documentación fragmentaria, y como han demostrado diferentes estudiosos, el cinismo clásico parecía tener una teoría contrapolítica en tanto en cuanto hacía de la oposición a las formas consensuadas de lo político un valor positivo. Esto no ha de tomarse como una propuesta de articulación política seria, sino más bien como una manera de señalar las contradicciones de los valores políticos, sociales, económicos y culturales consensuados para, con ello, proceder a su cuestionamiento radical. Los filósofos cínicos, al contestar las prácticas y discursos hegemónicos de su tiempo, adoptan rasgos y estrategias de representación individual y colectiva que los sitúan en la dialéctica de la oposición cultural. Puede argumentarse que, con ello, ayudan a definir algunas estrategias de acción contracultural que recuerdan a aquellas que emplearán en otros contextos históricos ciertos grupos contestatarios. No obstante, queda abierto para el debate definir hasta qué punto estos elementos se encuentran conscientemente modelados sobre el cinismo o sobre otros grupos contraculturales, o si, en realidad, no resultan sino del contraste con el sistema hegemónico de valores vigente.

⁷⁹ Watson 1997, 18.

⁸⁰ Watson 2004, 37.

⁸¹ Watson 2004-2005, 18-19. Sobre Cleómenes el Cínico: D.L. 6.75.

⁸² Watson 2002, 23; 2008, 52.

Ciertos estudiosos han detectado posibles paralelismos en las actitudes y principios discursivos del movimiento contracultural de la segunda mitad del siglo XX y el cinismo clásico. En la documentación consultada podemos afirmar que, en efecto, existe una cierta conciencia del valor contestatario del cinismo en diferentes ámbitos de la contracultura. No obstante, la dialéctica mantenida entre la contracultura y el cinismo parece estar moldeada por los intereses inmediatos de los grupos e individuos identificados con la contracultura antes que por el conocimiento profundo de las propuestas intelectuales del cinismo. Las anécdotas referidas a Diógenes son la fuente primaria de esta relación, y podemos afirmar que sirven como inspiración para desarrollar y legitimar algunas de las inquietudes de la contracultura al tiempo que esta las banaliza, deforma o transforma de diferentes maneras.

Finalmente, pese al empleo que se hace del cinismo como fuente de inspiración, no hay apenas reflexiones conscientes sobre su potencial para articular una política contestataria en el ambiente de las décadas de 1960 y 1970. No obstante, el anarcocologismo de la segunda mitad de la década de 1990 no sólo es más consciente de este potencial, sino que se acerca a la figura de Diógenes con una mayor profundidad y capacidad para advertir las similitudes y los límites que una ideología contrapolítica del siglo XXI puede mantener con el primitivismo del cinismo clásico.

5. Referencias bibliográficas

- Benamou, M. (1976): “Postface: In Praise of Marginality”, *Alcheringa* 2/2, 133-141.
- Bennett, A. (2014): “Reappraising *Counterculture*”, [en] S. Whiteley – J. Sklower (eds.), *Counterculture and Popular Music*, Surrey, 17-26 (<http://dx.doi.org/10.4000/volume.3499>).
- Bièvre-Perrin, F. – Pampanay, É. (dirs.), (2018): *Antiquipop. La référence à l'Antiquité dans la culture populaire contemporaine*, Lyon (<http://dx.doi.org/10.4000/books.momeditions.3299>).
- Billerbeck, M. (1996): “The Ideal Cynic from Epictetus to Iulian”, [en] Branham – Goulet-Cazé (eds.), 1996, 205-221.
- Biondi, M. (2012): *The Black Revolution on Campus*, Berkeley–Los Angeles–London.
- Black, A. (1966): *The Tornado in My Mouth*, Los Angeles.
- Blood, sweat and tears (1968): “The Modern Adventures of Plato, Diogenes and Freud”, *Child is father to the man*, New York.
- Booth, P. (1966): “National Secretary’s Report”, (*SDS*) *New Left Notes* (25 March), 3.
- Bosse, R. (1967): “Denver Re-Scene”, *The Berkeley Barb* (1 December), 11.
- Bracht Branham, R. (1996): “Defacing the Currency: Diogenes’ Rhetoric and the Invention of Cynicism”, [en] Branham – Goulet-Cazé (eds.), 1996, 81-104.
- Branham, R. – Goulet-Cazé, M.-O. (eds.), (1996): *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley–Los Angeles–London.
- Brockliss, W. et alii (eds.), (2012): *Reception and the Classics. An Interdisciplinary Approach to the Classical Tradition* (=Yale Classical Studies 36), Cambridge (<http://dx.doi.org/10.1017/CBO9781139042826>).
- Burke, P. (1991): *Cultura popular en la Europa moderna*, Madrid.
- Butler, S. (ed.), (2016): *Deep Classics. Rethinking Classical Reception*, London (<http://dx.doi.org/10.5040/9781474260558>).
- Cabezas, G. (1997): *Led Zeppelin*, Madrid.

- Cape, J. (1970): *Play power*, London.
- Case, J. – Taylor, R. (eds.), (1979): *Co-ops, Communes & Collectives: Experiments in Social Change in the 1960s and the 1970s*, New York.
- Clay, D. (1996): “Picturing Diogenes”, [en] Branham – Goulet-Cazé (eds.), 1996, 366-387.
- Cuesta Martínez, J. A. (2015): “El cinismo antiguo como terapéutica frente a la crisis del capitalismo global”, *Azafea* 17, 17-32.
- Desmond, W. (2008): *Cynics*, Stocksfield.
- Díaz-Plaja, G. (1971): *Los paraísos perdidos. La actitud “hippy” en la historia*, Madrid.
- DOOR (1973): “Classifieds. Seeking persons who lost...”, *DOOR* (8 February), 18.
- Dorandi, T. (1993): “La *Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique”, [en] Goulet-Cazé – Goulet (eds.), 1993, 57-68.
- Dudley, D. (1937): *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, London.
- Finley, M. I.
 (1979): *The Use and Abuse of History*, London.
 (1980): *Ancient Slavery and Modern Ideology*, London.
- Frank, F. J. (1973): “Dear BARBara...”, *The Berkeley Barb* (14 September), 12.
- Fredman, S. (2015): “San Francisco and the Beats”, [en] A. Bendixen – S. Burt (eds.), *The Cambridge History of American Poetry*, Cambridge, 823-845 (<http://dx.doi.org/10.1017/CHO9780511762284.041>).
- Gair, C. (2007): *The American Counterculture*, Edinburgh.
- Giannantoni, G.
 (1991a): *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, vol II (=Elenchos 18), Napoli.
 (1991b): *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, vol IV (=Elenchos 18), Napoli.
- Ginsberg, A. (1957): *Howl and Other Poems*, San Francisco.
- Goldhill, S. (2010): “Cultural History and Aesthetics: Why Kant is no Place to Start Reception Studies”, [en] Hall – Harrop (eds.), 2010, 56-70.
- Goulet-Cazé, M.-O.
 (1986): *L’ascèse cynique. Une commentaire de Diogène Laërce VI 70-71* (=Histoire des doctrines de l’Antiquité classique 10), Paris.
 (2014): *Cynisme et christianisme dans l’Antiquité* (=Textes et traditions 26), Paris.
- Goulet-Cazé, M.-O. – Goulet, R. (eds.), (1993): *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris.
- Grau i Guijarro, S. (2009): *La imatge del filòsof i del’activitat filosòfica a la Grècia antiga: Anàlisi dels tòpics biogràfics presents a les “Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres” de Diogènes Laerci*, Tesis Doctoral, Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Gugliermi, I. (2006): *Diogène Laërce et le cynisme* (=Savoirs et systèmes de pensée. Philosophie ancienne 950), Villeneuve d’Ascq.
- Hall, E. (2008): “Putting the Class into Classical Reception”, [en] Hardwick – Stray (eds.), 2008, 409-420 (<http://dx.doi.org/10.1002/9780470696507.ch29>).
- Hall, E. – Harrop, S. (eds.), (2010): *Theorising Performance: Greek Drama, Cultural History and Critical Practice*, London.
- Hardwick, L. (2003): *Reception Studies* (=Greece & Rome. New Surveys in the Classics 33), Oxford.
- Hardwick, L. – Stray, C. (eds.), (2008): *A Companion to Classical Receptions*, Oxford (<http://dx.doi.org/10.1002/9780470696507>).
- Husson, S. (2011): *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature* (=Histoire des doctrines de l’Antiquité classique 40), Paris.
- Isaac, B. (2004): *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton–Oxford.

- Judge, J. (1975): "Dear Rex; Why Everybody Is a Government Patsy", *The Yipster Times* 3/1, 18.
- Karr, M. (1979): "Diogenes Goes to Town", *Ironwood* 14/2, 31.
- Kinney, D. (1996): "Heirs of the Dog: Cynic Selfhood in Medieval and Renaissance Culture", [en] Branham – Goulet-Cazé (eds.), 1996, 294-328.
- Kynard, C. (2013): *Vernacular Insurrections. Race, Black Protest and the New Century in Composition-Literacies Studies*, Albany.
- Led Zeppelin (1971): *Untitled*, London.
- LIMBO (1964): "The Tasks of Literature", *Limbo* 1/2 (March), 1-16.
- LNS (1968): "Free Press Victory in Denver", *The Berkeley Barb* (12 January), 3.
- Loroux, N. – Miralles, C. (dirs.), (1998): *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris. *Los Angeles Free Press*
- (1968): "Ok Underground Freethinkers...", *Los Angeles Free Press* (27 September), 37.
- (1969): "Grok", *Los Angeles Free Press* (26 December), 43.
- (1972): "Ancient Oil Lamps...", *Los Angeles Free Press* (24 March), 17.
- Madison Kaleidoskope (1970): "Grok", *Madison Kaleidoskope* (1 February), 11.
- Margolis, W. J. (1967): "Tornado: Black Blasts White Landscape", *Los Angeles Free Press* (13 October), 10.
- Martín García, J. A. (2008): *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, Madrid, 2 vols.
- Martindale, C.
- (1993): *Redeeming the Text. Latin Poetry and the Hermeneutics of Reception* (=Roman Literature and its Contexts 1), Cambridge.
- (2010): "Performance, Reception, Aesthetics: Or Why Reception Studies Need Kant", [en] Hall – Harrop (eds.), 2010, 71-84.
- Martindale, C. – Thomas, R. F. (eds.), (2006): *Classics and the Uses of Reception*, Oxford (<http://dx.doi.org/10.1002/9780470774007>).
- McElduff, S. (2006): "Fractured Understanding: Towards a History of Classical Reception among Non-Elite Groups", [en] Martindale – Thomas (eds.), 2006, 180-191 (<http://dx.doi.org/10.1002/9780470774007.ch15>).
- McMillan, M. (2009): *Dangerous Games. The Uses and Abuses of History* (=Modern Library chronicles 31), New York.
- McMillian, J. (2011): *Smoking Typewriters: The Sixties Underground Press and the Rise of Alternative Media in America*, Oxford.
- Miller, T. (1990): *The Hippies and American Values*, Knoxville.
- Navia, L. E.
- (1995): *The Philosophy of Cynicism: An Annotated Bibliography* (=Bibliographies and indexes in philosophy 4), Westport.
- (1996): *Classical Cynicism: A Critical Study* (=Contributions in Philosophy 58), Westport.
- (1998): *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub* (=Contributions in Philosophy 67), Westport.
- Niehues-Pröbsting, H. (1996): "The Modern Reception of Cynicism: Diogenes in the Enlightenment", [en] Branham – Goulet-Cazé (eds.), 1996, 329-365.
- Notario, F. (2015): "Food and Counter-Cultural Identity in Ancient Cynicism", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 55, 583-607.
- Odou, P. – Pechpeyrou, P. (2010): "Consumer Cynicism, from Resistance to Anti-Consumption in a Disenchanted World?", *European Journal of Marketing* 45/11-12, 1799-1808 (<http://dx.doi.org/10.1108/03090561111167432>).
- Paquet, L. (1975): *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages* (=Philosophica 4), Ottawa.

- Payack, P. (1979): "Not Discrimination Here", *Not Guilty!* 4, 44.
- Penner, W. (1971): "Hippie Life Style: An Extension of Previous Life Styles", *Consellier Canadien* 5/4, 263-266.
- Racionero, L. (1977): *Filosofías del Underground*, Barcelona.
- Rag (1968): "Madame Sesotris Seeks...", *The Rag* (15 January), 10.
- Rosemont, F. (1970): "Edward Young", *Arsenal: Surrealist Subversion* 1, 35-37.
- Roszak, T. (1988): *El Nacimiento de una contracultura*, Barcelona.
- Schein, S. L. (2008): "Our Debt to Greece and Rome: Canon, Class and Ideology", [en] Hardwick – Stray (eds.), 2008, 102-112 (<http://dx.doi.org/10.1002/9780470696507.ch6>).
- Schlups, D. (1977): "Interview with Jimmy Page", *Trouser Press* (1 November), 22.
- Serna, J. – Pons, A. (2013): *La historia cultural. Autores, obras, lugares*, Madrid (2ª ed.).
- Shayne, B. (1968): "Don Ellis. Son of Jazz & Rock", *Los Angeles Free Press* (14 June), 27.
- Sloterdijk, P. (1989): *Crítica de la razón cínica*, Vol. I, Madrid.
- Spicer, J. (1967): "Life of the Philosophers: Diogenes", *Floating Bear* 33, 420.
- Tate, J. (1968): "Poem for *Fire Exit*", *Fire Exit* 1, 5.
- Walde, C. (ed.), (2012): *The Reception of Classical Literature* (=Brill's New Pauly. Supplements 5), Leiden.
- Watson, D.
 (1997): "Swamp Fever. Primitivism and the "Ideological Vortex": Farewell to All That", *Fifth Estate* 350, 15-25.
 (2002): "Catastrophe as a Way of Life: An Anti-Imperialism for the Twenty-First Century", *Fifth Estate* 356, 21-24.
 (2004): "All Isms Are Wasms", *Fifth Estate* 365, 34-38.
 (2004-2005): "Political Economy, Perennial Economy: Marx, Thoreau and us", *Fifth Estate* 367, 18-21.
 (2005): "Notes Towards a History of the *Fifth Estate*", *Fifth Estate* 368-369, 26-37.
 (2008): "For Pat 'The Rat' Halley", *Fifth Estate* 377, 52-53.
- Werbe, P. (2005): "History of the *Fifth Estate*: The Early Years", *Fifth Estate* 368-369, 8-19.
- Xenakis, J. (1973): "Hippies and Cynics", *Inquiry* 16, 1-15 (<http://dx.doi.org/10.1080/00201747308601680>).
- Zanker, P. (1995): *The Mask of Socrates. The Image of Intellectual in Antiquity* (=Sather Classical Lectures 59), Berkeley–Los Angeles–Oxford.