

RELIGIOSIDAD E ICONOCLASIA DEL CINISMO

Así como en Platón el socratismo tiene una coloración claramente pitagórica y en Euclides se entremezcla con las doctrinas de Parménides, así, en Antístenes, se mancomuna con las enseñanzas de los sofistas.

Este mestizo, hijo de un ciudadano ateniense y de una esclava tracia (1), también es, espiritualmente, el resultado de una sorprendente mezcla de honradez socrática y desaprensión sofística. Los cínicos, que a él no sin razón pretenden vincularse, continúan, en efecto, por una parte el sensualismo y el nominalismo de los sofistas y su radicalismo social-político, por otra, pueden ser considerados como los más fervorosos herederos del aliento ético-religioso de Sócrates.

A primera vista el cinismo podría parecer un retorno simple y llano a la sofística. Algunos historiadores no ven en Antístenes sino una parcialización de la moral socrática. Pero en realidad no se puede comprender a éste y a sus discípulos sino teniendo en cuenta: 1º el punto de partida, que es Gorgias. 2º el punto culminante de su formación, que es Sócrates y 3º la síntesis, lograda como resultado de un esfuerzo singular y al mismo tiempo como exigencia de una situación social.

Así, en el pensamiento de Antístenes junto a la iconoclasia de Gorgias, Hippias y Alcidas está siempre presente el sereno y elevado "demonismo" del hijo de Fenaretes.

(1) *Diog.*, VI 1.

El punto de partida lógico-gnoseológico es el que puede asumir cualquier discípulo consecuente de la sofística. Se trata de un nominalismo radical que lo lleva, por lo pronto, a negar expresa y decididamente la teoría platónica de las Ideas: "Veo el caballo ¡oh Platón! pero no veo la cabalidad" (*ἔππων μὲν ὄρω, ἰππόπτητα δὲ οὐχ ὄρω*)⁽²⁾.

El verbo *ὄρω* =ver, nos señala claramente el supuesto de esta negación: la fuente de todos nuestros conocimientos son los sentidos. Es evidente, en efecto, que cualquier clase de universalidad o de existencia ideal escapa a la esfera sensoria.

Al atacar, pues, la teoría de las Ideas, Antístenes no sólo niega, como lo hará luego Aristóteles, el carácter trascendente y sustancial de las mismas, sino cualquier forma de universalidad.

Para él, de un objeto no se podrá predicar sino su nombre propio⁽³⁾. Cualquier otro nombre que se le atribuya o significará lo mismo que el nombre propio y entonces será superfluo e inútil o significará algo diferente y entonces será falso.

Todos los objetos aparecen así como absolutamente únicos y como radicalmente aislados en su unicidad. Y la predicación resulta imposible, pues ella implicaría, según el criterio de Antístenes, que lo uno es muchas cosas y que muchas son uno⁽⁴⁾. Por tales razones, toda definición viene a ser no sólo imposible sino también inútil⁽⁵⁾. Imposible, porque la definición supone un juicio en que se predicen del objeto sus determinaciones esenciales, inútil porque pretende subsumir al objeto de un género superior y asignarle una diferencia específica que no existe. "Cada cosa, sólo puede ser designada con su propio nombre y es imposible predicar de ella alguna otra cosa, tanto sobre lo que es como sobre lo que no es"⁽⁶⁾. No sólo se destruye así la posibilidad de la metafísica sino también

(2) Simpl. In Arist. Categ. 208, 28 Kalbf.

(3) ARIST., *Metaph.*, Δ29, 1024 b.

(4) PLAT., *Soph.* 251 a.

(5) ARIST., *Metaph.*, H3, 1043 b.

(6) PLAT. *Theaet.* 201 c.

de todo saber conceptual y de toda comunicación racional. Antístenes se revela como digno discípulo de Gorgias. Y, sin embargo, a pesar de estas indudables coincidencias, en el mismo Antístenes hallamos una afirmación del valor de la filosofía como superior a la retórica, que era el arte propio de los sofistas y en especial de Gorgias. En una ocasión, como alguien le interrogara sobre lo que debía enseñarle a su hijo, respondió: "Si ha de vivir con los dioses hazlo filósofo, si con los hombres, retórico" (*εἰ μὲν θεοῖς μέλλει συμβιοῦν, φιλόσοφον, εἰ δ' ἀνθρώποις, ῥήτορα*) (1).

Esta afirmación, de raigambre soocrática, en cuanto supone la oposición entre filosofía y retórica (o dialéctica) supone asimismo la idea soocrática, acogida y frecuentemente confirmada por Platón (2), de la filosofía como imitación de la divinidad.

Sin embargo, si tenemos en cuenta la negación del saber conceptual que, como hemos visto, resulta del nominalismo de Antístenes, cabe preguntar qué es lo que éste entiende por filosofía.

Es indudable que su concepto no podrá coincidir con el de Platón.

Para Antístenes y los cínicos el saber no constituye nunca un fin en sí mismo; es siempre un medio para un fin ulterior. Todo saber que no conduzca inmediatamente a ese fin será, por tanto, vacío e inútil, cuando no perjudicial. Se explica, entonces, que rechazaran la Matemática y la Física (3) no sólo como imposibles (por suponer el concepto y la definición) sino también como superfluas.

Filosofar, esto es, imitar a Dios, no consistirá, pues, en contemplar la realidad suprasensible o en aprehender las Ideas arquetípicas y los Números trascendentes. Para Antístenes no

(1) Stob. Eol. II 31, 76 (p. 215,1 W).

(2) PLAT. Phaed. 249 d; Simp. 209 b-212 a, Resp. 613 a; Leg. 716 a etc.

(3) Diog. VI 7, VI 103.

es filósofo el que sabe del Universo sino el que sabe liberarse de él.

Por eso la clave de bóveda del cinismo se halla contenida en esta frase que Jenofonte pone, precisamente, en boca de Sócrates: "Lo divino es no necesitar nada, lo más próximo a lo divino el necesitar lo menos posible" (*τὸ μὲν μηδεὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ' ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θεοῦ*)⁽¹⁹⁾. Filosofía es el intento sostenido y constante por lograr esa autosuficiencia, característica de la divinidad.

En un mundo confuso y oscuro, del cual nada se puede afirmar con validez universal, al cual no se puede por esa misma razón someter o dominar, lo único viable es el aislamiento perfecto. Si no podemos conocer o regir el Universo, construyamos dentro de nosotros un Universo nuevo, un Todo hermético y autónomo, el cual en la medida en que ha de ser un Todo autoconciente y volente será un Dios.

El osado aliento religioso es, sin duda, socrático. De Sócrates proviene también la aspiración a la "autarquía" o "autosuficiencia", esto es, la aspiración a liberarse del Universo. Pero para él, tal liberación suponía precisamente la ciencia, esto es, un sistema de conceptos universales, explicitados en definiciones y causalmente estructurados en torno a la naturaleza humana y a su actividad específica. Para él la renuncia a la Física y la Matemática no tenía sino un carácter metódico, como metódico era su escepticismo a este respecto. Su contracción a la Ética suponía, en todo caso, un saber universal, un *λόγος* del hombre. Y este *λόγος*, a su vez, supone que el hombre no ha de realizar su autonomía (esto es, su divinidad) sino con todos los otros hombres a los cuales lo vincula una esencia o naturaleza común.

Para Antístenes y los cínicos el modo de realizar esta suprema aspiración es la virtud, como para Sócrates. Pero a diferencia del mismo, la virtud no necesita en modo absoluto de

⁽¹⁹⁾ Xen. Mem. I 6, 10. Diógenes Laercio, atribuye la misma idea, a Diógenes de Sinope (cfr. Diog. VI 105).

la razón: se trata de querer algo, no de pensar o razonar sobre algo (11).

A la instancia socrática se mezcla continuamente la base sofística. Para Gorgias no se podía conocer la verdad, pero se podía en cambio persuadir a los hombres sobre la verdad de cualquier proposición. Para Antístenes no puede haber una ciencia universal del Bien y de la Virtud, pero la virtud puede siempre ser realizada y puesta en acción por los hombres.

La Virtud, como modo concreto de la autosuficiencia, es el Bien supremo. Y el modelo del virtuoso es, precisamente, Heraclés (12), el héroe que cumplió las famosas proezas y que, siendo hombre, conquistó para sí la naturaleza divina (13).

La virtud, en efecto, no se puede enseñar conceptualmente pero se puede conquistar por el esfuerzo de la voluntad (*πρόνος*) (14). Lo importante entonces no es la instrucción sino el ejercicio, no la ciencia, sino la práctica incesante (*ἀσκησις*) (15). La voluntad debe contradecir el instinto que nos inclina al placer, porque el placer vincula y esclaviza nuestro yo al cuerpo y al Mundo. "Preferiría enloquecer antes de entregarme a los placeres (*μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθεΐην*), decía Antístenes (16). Al contrario de su condiscípulo Aristipo, el fundador de la Escuela cirenaica, Antístenes ve en el placer el Sumo mal, puesto que es lo que más nos une al mundo circundante y más nos impide la autarquía y la autosuficiencia. El placer en su estado puro, como mera satisfacción del instinto, según lo concibe Aristipo, se da en el mundo subhumano y Antístenes quiere, en cambio, conducirnos a un mundo suprahumano y divino.

Pero para ello, a despecho del sensualismo nominalista, tiene que recurrir a la *φρόνησις*, como buen socrático. "La ra-

(11) Diog. VI 11.

(12) Diog. VI 104.

(13) Cfr. Epist. Ps. Heracl. IV 3.

(14) Diog. VI 2.

(15) Diog. VI 70.

(16) Diog. VI 3.

zón es la más segura de las murallas" (τείχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν) (17), dice.

El mismo Platón parece distinguir a los cínicos de los círenicos bajo este aspecto, aunque se refiera a los primeros irónicamente a llamarlos "los más elegantes o refinados" (κομψότεροι). Dice, en efecto, en un pasaje de la República: "Pero también he llegado a saber que para la mayoría parece que el Bien es el placer, mientras para los más refinados lo es la razón" (Ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε γε οἶσθα ὅτι τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν τοῖς δὲ κομψότεροις φρόνους).

Pero de inmediato añade: "Los que esto opinan no entienden que sea necesaria la Razón en general, mas forzosamente se ven limitados a hablar sobre el Bien" (οἱ τοῦτο ἡγοῦμενοι οὐχ ἔχουσι δεῖξαι ἥτις φρόνησις ἀλλ' ἀναγκάζονται τεγευνῶντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φάναι).

Con esto quiere decir que al despreciar los cínicos la Lógica y la Física sólo podrán usar la Razón en cuestiones de Ética, en lo cual coincidirían todavía con Sócrates. Pero la Razón de los cínicos no aspira ni puede tender hacia el concepto universal, no puede usar la inducción ni reposar en las definiciones, es, por principio, incapaz de abstraer. Y en esto consiste la gran diferencia que media aquí entre Sócrates y Antístenes, sobre el cual pesa siempre la herencia de Gorgias.

Para él, la Razón (φρόνησις) sólo podrá tener entonces un sentido negativo y se constituirá en un ariete, en una arma para destruir tabúes, esto es, leyes, preceptos y conceptos estatuidos mediata o inmediatamente por los hombres.

Pero esta potencia crítica y destructora de la Razón, de la cual los cínicos usufructúan en común con Jenófanes, con los sofistas y con el Iluminismo moderno, adquiere en aquéllos por influjo de Sócrates (y a veces también en éstos por diversas causas) un alto sentido ético-religioso.

La Razón, que al demoler los poderosos ídolos de la Fama y la Gloria (ἀδοξία - εὐκλεία), de la Riqueza y el Placer nos

(17) DIOG VI 13.

(18) PLAT. Resp. VI 505 b.

muestra que sólo la Virtud no es convencional ni depende de la Naturaleza o de la voluntad ajena sino de nuestro propio esforzado querer (*αὐτάρχη γὰρ τὴν ἀρετὴν εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος*) (19), por lo cual es el único Bien verdadero, derrumbará también todas las leyes establecidas que constituyen el Derecho positivo y nos mostrará que la única ley natural e inmovible es la de la Virtud (*τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι ἀλλὰ κατὰ τοῦ τῆς ἀρετῆς*) (20). Esta negación radical del Derecho positivo supone la negación de todas las fronteras y la aparición del cuasi-místico concepto del Universo como patria común de los hombres: “Al preguntársele de dónde era, Antístenes respondió: Soy ciudadano del Mundo” (*ερωτηθεὶς πόθεν εἶη κοσμοπολίτης ἔφη*) (21). La negación del Derecho positivo y del concepto de “patria” implica también la negación del concepto de Estado, que comporta la organización coactiva y jerárquica de la sociedad humana: la división entre gobernantes y gobernados es también resultado de una mera convención. Por la misma razón el matrimonio y la familia resultan criticados y negados.

En una sociedad humana “racional” las mujeres y los hijos serán comunes (22). Tampoco se ve ninguna razón por la cual la propiedad de la tierra y los demás bienes debiera estar en manos privadas. El ideal político de Antístenes y los épicos es una especie de comunismo anárquico que significaría un retorno hacia el originario “status naturae”.

El régimen de vida de la escuela es descripto, en consecuencia con este ideal, por Diógenes Laercio: “Se complacen también en vivir frugalmente, usando los alimentos indispensables y los vestidos simples, desprecian la riqueza, la gloria y la nobleza de la sangre (*Ἀρῆσκει δ' αὐτοῖς καὶ λιτῶς βιοῦν αὐτάρχεσι χρωμένους σιτίοις καὶ τρίβουσι μόνους πλούτου καὶ δόξης εὐγενείας*)

(19) Diog. VI 11.

(20) Diog. Ibid.

(21) Diog. VI 63.

(22) Diog. VI 11.

καταφρονοῦσιν) (23). Quizás esta modalidad ascética influyera más de lo que se cree en la configuración del ideal monástico de los Padres del desierto y en la ascética cristiana en general (24).

En todo caso, el carácter apostólico y misional del cinismo no se puede poner en duda y no sin razón algún autor ha comparado la escuela cínica con el Ejército de Salvación (25).

¿No es acaso significativo que la crítica a la religión positiva (paralela a la crítica del derecho y de las instituciones) no desembocara, como en el caso de Teodoro y otros secuaces de la escuela cirenaica, en el ateísmo, sino más bien en un explícito monoteísmo?

“Según la convención hay muchos dioses, según la Naturaleza, uno solo” (κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεοὺς κατὰ δὲ φύσιν ἓνα) (26), opina Antístenes.

“Antístenes, dice Clemente Alejandrino, juzga que Dios no se parece a nadie” (Ἀντισθένης θεὸν οὐδενὶ εἰκῆναι φησίν) (27).

Como Jenófanes, no admite, pues, el culto de las imágenes. Como él y como Sócrates cree poder encontrar más allá de todo mito y de toda religión establecida, la unicidad espiritual de Dios.

ANGEL J. CAPPELLETTI

Entre Ríos 758, Rosario

(23) DIOG. VI 103.

(24) Cfr. la obra de San Nilo, en Oriente y de San Martín de Braga, en Occidente.

(25) GEORGE G. CATLIN: *Historia de los filósofos políticos*, Buenos Aires, 1946, pp. 133-134.

(26) Philodem. De pict. c. 7 a.

(27) Clem. Protr. 71.