



**Universidad Nacional Autónoma de México**  
**Facultad de Filosofía y Letras**

---

**Luciano de Samósata, filósofo cínico. El  
cinismo expresado en sus textos.**

**TESIS**

**Que para obtener el título de  
Licenciado en Filosofía**

**PRESENTA:**

**Adalberto Pagola Santiago**

**DIRECTORA DE TESIS:**

**Dra. María Teresa Padilla Longoria**



Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2017



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Este texto valdría muy poco, sería algo torpe y hasta ridículo, si no fuera por el tiempo invaluable que la profesora María Teresa Padilla Longoria dedicó a su revisión. Sobra decir que los errores aún persistentes se deben a mi incapacidad para verlos, pero bastantes han quedado suprimidos gracias a su amable guía. Después de todo, sin importar cuánto se intente, a veces no se puede seguir el paso de los mejores guías, y por más correcto que sea el camino por el que nos llevan, uno termina con algunos problemas el recorrido. También fueron importantes las observaciones de Salvador Gallardo, Mariana Balzaretti, Ricardo Horneffer y Pedro Joel Reyes. Ya por el hecho de dedicar su tiempo a leer este trabajo, sin estar obligados por alguna instancia externa a ellos, merecen un agradecimiento. Eso es tener buen corazón, o buena voluntad, una cualidad nada común, menos frente a un extraño.

# INDICE

Introducción .....	5
Capítulo 1	
Luciano y la filosofía: la «cuestión lucianesca» .....	11
Capítulo 2	
La representación de la filosofía en la Antigüedad:	
la filosofía como forma de vida .....	26
2.1 Aparición de la <i>philosophia</i> .....	29
2.2 Sócrates y la definición platónica de la filosofía .....	32
2.3 El ideal de la sabiduría .....	40
2.4 Los ejercicios espirituales .....	43
2.5 La relación entre vida filosófica y discurso filosófico .....	46
Capítulo 3	
Introducción general al cinismo .....	51
3.1 Rasgos en común de los filósofos cínicos .....	55
3.2 Los textos cínicos .....	79
Capítulo 4	
El pensamiento filosófico y cínico de Luciano .....	83
4.1 La escritura satírica de Luciano .....	87
a) El sentido de los textos satíricos .....	87
b) El autoreconocimiento de Luciano como un filósofo que escribe sátiras .....	92
c) La mirada desde la vejez sobre la labor satírica .....	109
4.2 Las críticas contra los filósofos y la filosofía .....	111
a) Los filósofos por apariencia y los verdaderos filósofos .....	111
b) El porqué de las críticas hacia los filósofos por apariencia .....	121

4.3 La formación cínica: vivir conforme a la naturaleza .....	126
a) Diálogos de transformación .....	139
b) El papel de la muerte .....	147
c) La mirada desde las alturas .....	151
Conclusiones .....	157
Bibliografía .....	161
Filmografía .....	167

## INTRODUCCIÓN

Conocer a Luciano de Samósata es casi una cuestión de buena suerte.<sup>1</sup> Tal afirmación no se puede justificar de algún modo, pero es curioso que varios investigadores sólo lo mencionen, apenas enunciando las características de un texto o dos. Es lo que hizo Foucault en su curso en el *Collège de France* de 1982, editado bajo el nombre de *La hermenéutica del sujeto*<sup>2</sup>; es también lo que hace Pierre Hadot en varias obras, y en alguna entrevista. El caso de Wilhelm Nestle es, casi sin duda, excepcional, quien culmina su *Historia del espíritu griego* con una revisión de la obra lucianesca. Cuando se menciona algo de paso, significa que se considera lo suficientemente importante como para que no quede en el olvido, pero se deja a otro la tarea de detenerse en ello. Sin embargo, siempre queda, un poco a la suerte, que eso pase, porque la mención se pierde en el mar de palabras e ideas que se llegan a decir. Por otra parte, a pesar de la larga influencia literaria que ha tenido, Luciano no es muy reconocido entre la gente. Aquellos que de la filosofía sólo saben su nombre, han oído de Platón. Y quienes no han leído ni una obra de teatro llegan a escuchar el nombre de Shakespeare. En cambio, de Luciano muchos escritores han bebido, tiene el honor de haber narrado el primer viaje a la Luna de un hombre, e incluso ha sido llevado al cine, pero su nombre es conocido por casi nadie. Desde luego, no es que su caso sea excepcional, pero sí resulta curioso que su vasta influencia se corresponda con un desconocimiento. Y lo más extraño es que los investigadores tampoco dicen mucho sobre él. Hadot llegó a decir que las obras del samosatense son una de las minas para el conocimiento que nunca han sido estudiadas con detenimiento.<sup>3</sup>

El lector ya habrá notado que este texto no habla de un autor en boga, ni siquiera de alguien cuyo nombre venga a la mente de vez en cuando. Esto es más cierto cuando se piensa en la perspectiva filosófica, pues, en lo que se refiere a nuestra Facultad, nunca se

---

<sup>1</sup> Sócrates definió la «buena suerte» como «encontrar alguna de las cosas necesarias sin buscarla». Cfr. Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*. Traducción: Juan Zaragoza. Madrid: Editorial Gredos. 1993. III, 9, 14.

<sup>2</sup> En su curso posterior, editado bajo el nombre de *El coraje de la verdad*, Foucault le dedica más espacio, aunque básicamente lo utilice como fuente de información, y tenga de él la interpretación generalizada de un enemigo de la filosofía.

<sup>3</sup> Cfr. Pierre Hadot. «Historia del pensamiento helénico y romano» en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Traducción: Javier Palacio. Madrid: Ediciones Siruela. 2006. p. 210.

ha abordado filosóficamente a Luciano. Tiene presencia en algunos cursos, pero no existe un estudio importante sobre él. Tal situación, por lo demás, es semejante a la que se vive en la investigación hispanohablante en general. Casi no hay textos sobre él, y los pocos que existen prefieren abordar cuestiones muy particulares en vez de arriesgarse a pensar toda su obra. Los nombres de aquellos que hablan del samosatense de manera amplia se reducen casi a quienes realizan las introducciones a los textos que se han traducido. Quizá el último libro importante sea el de Luis Gil, *Antología de Luciano*, que tiene ya más de cuarenta años.

Hablar de un autor abandonado trae problemas que con seguridad no pude evitar. La loa indebida o recalcitrante, que nace cada vez que pensamos que algo debiera tener más repercusión. La repetición, porque uno nunca está seguro de los caminos que transita, y aquélla siempre sirve —y a veces es una trampa—, para evaluar, una y otra vez, si estamos diciendo algo apropiado. Tampoco se está libre de la omisión, o de su contrario, el deseo de mencionar muchas cosas sin algún orden. Hartas dificultades, pues, que, si no fueron evitadas, al menos servirán para, después, no caer (mucho más) en ellas, y de este modo conseguir un mejor estudio de nuestro autor. Hay otro problema que considero importante mencionar. Sin duda, sería de gran valor conocer todo lo que se ha dicho sobre un escritor. Pero como no es posible, a lo que podemos aspirar es tener en cuenta la mayor cantidad de información, entre la que destacan las obras fundamentales para comprenderlo, por ser pilares o los primeros representantes de una interpretación, o porque arrojan luz sobre un determinado problema. No obstante, este texto carece en parte de ello. No pude tomar en cuenta algunas obras relevantes debido a que, pese a poder encontrarlas, sin embargo, el idioma en que están escritas me hace imposible su lectura. De paso, cabe mencionar que esta falta de traducciones, pese a ser obras publicadas mucho tiempo atrás, se inscribe en el marco de desatención que vive Luciano en la investigación hispanohablante. Así pues, hay obras que no he podido tomar en cuenta como lo hubiera querido. He tratado de solventar esta falta contrastando las exposiciones que autores secundarios han hecho de ellas, y exponiéndolas del mejor modo posible. Cuán bien he logrado solventar esta falta de referencias es algo que no puedo determinar. Aunque, a mi juicio, lo fundamental del texto no depende de esto,

considero importante mencionarlo en razón de que se podría extrañar una mayor profundización en algunos puntos.

Ahora bien, ateniéndose a la limitación de un problema que se requiere en estos casos, las páginas siguientes tienen el objetivo de dar respuesta a una pregunta en cuya sencilla formulación se entrevé su complejidad: ¿Luciano de Samósata fue un filósofo? Tal cuestión no es gratuita, ni está planteada con base en un capricho. Al contrario, es una de las preguntas más importantes en la investigación sobre este autor. Es más, quizá es la pregunta fundamental, sobre la que gira la comprensión de todo su pensamiento. La situación, más o menos, es esta: él se encuentra inmerso en una controversia, entre aquellos que creen que fue un retórico toda su vida, y los que piensan que, si bien en su juventud se dedicó a ella, hubo un momento en el que se convirtió a la filosofía. Ambas interpretaciones pueden sostenerse si nos atenemos al contenido de sus obras, de tal modo que la controversia parece irresoluble, y que condena a Luciano a ser alguien de quien no tenemos una idea muy clara de lo que hizo. Así pues, lo que este texto se propone quizá no es tan humilde: busca arrojar luz sobre este problema, mostrando que, en efecto, el samosatense se convirtió a la filosofía. Y una vez que sucedió esto, dedicó toda su vida y obra a formar a los hombres, encaminándolos a cuidar de sí mismos.

Pero en aquella pregunta tan sencilla ya se asoma una mayor complejidad. ¿Quién es un filósofo?, ¿qué se entiende por filosofía?, ¿cómo estar seguros de que alguien lo es? Para allanar el camino lo más posible, el itinerario que me pareció adecuado es el siguiente. En primer lugar, es preciso conocer en dónde se encuentra la investigación sobre nuestro autor, pero, más en específico, la controversia en torno a su conversión o no a la filosofía. En el primer capítulo se expone ella, y sobre qué elementos se sostiene. Ahora bien, en vista de que lo sometido a consideración es la condición de filósofo de Luciano, el segundo capítulo se enfoca en exponer cuál era la representación que se tenía de la filosofía en la Antigüedad. Contrario a la primera impresión que se puede tener, los antiguos la entendían de un modo diferente al que, por lo general, la entendemos nosotros. Para ellos, la filosofía era lo que revela su nombre, es decir, el amor a la sabiduría. Lo que significa que el filósofo era alguien que buscaba alcanzar un ideal de perfección humana. Para nosotros, en cambio, se trata de una actividad de corte



intelectual, que se enfoca sobre todo en el estudio de los filósofos antiguos y contemporáneos. Es importante abordar todo esto por una razón que es casi de sentido común: Luciano vivió en el mundo antiguo. Por tanto, hay que conocer el contexto en el que se desarrolló su pensamiento, y las ideas que pesaban sobre él. El tercer capítulo, por su parte, es una introducción a la filosofía cínica. Su existencia se debe a que, a mi juicio, Luciano es un filósofo cínico. Pero, para observar los elementos cínicos en sus obras, así como para hacerle frente a las objeciones que se han planteado contra su inclusión en esta corriente filosófica, es menester conocer lo que sostiene dicha escuela.

La primera parte de este texto consiste de estos tres capítulos, entre los cuales puede llegar a percibirse falta de continuidad. En cierto modo, es correcto, porque en ellos están contenidos los elementos que, a mi juicio, son necesarios para abordar el pensamiento de Luciano en el último capítulo. Espero que su relevancia cobre sentido a lo largo de éste. Ya en el cuarto capítulo, el samosatense es el protagonista. A mi juicio, el único camino para arrojar luz sobre la controversia se encuentra al investigar el sentido que tienen los textos satíricos. A través de ellos, se realiza la misma tarea que Sócrates llevó a cabo, esto es, hacer que los demás se preocupen por sí mismos y busquen cambiar hacia mejor. La sátira lucianesca busca la formación del lector, colocándolo en una encrucijada donde, por un lado, es criticada la manera en que vive y, por otro, se le propone una forma de vida (cínica) que parece mejor a la que ha llevado. En tal situación, el lector se ve obligado a sopesar la manera en que ha vivido, y se encuentra ante la posibilidad de elegir qué hacer con su vida.

**Así entonces, las** siguientes páginas tienen como objetivo mostrar que Luciano es un filósofo cínico. Pero, al ocuparse de ello, la problemática en torno a la que giran es uno de los temas más importantes en filosofía. Al menos, según la representación que los antiguos se hacían de ella, y que hunde sus raíces en Sócrates. A saber, el problema de cómo vivir, uno que les atañe a todos los hombres por el simple hecho de serlo y estar vivos. Con esto a la vista, hay una cuestión que no parece tener salida, y es que el texto no puede expresar la mayor prueba, es decir, no logra poner de manifiesto cómo los diálogos lucianescos consiguen transformar la vida de quien los lee. El diálogo platónico, por ejemplo, logra mostrar que Sócrates ejerce cierta influencia en aquellos con los que

dialoga. Algunas anécdotas cónicas también ilustran cómo ellos trastocan la vida de ciertas personas. Pero, por más que se expliquen las intenciones y la manera en que los diálogos lucianescos provocan que los hombres presten atención a sí mismos, sin embargo, siempre escapa a las palabras el que eso, en verdad, suceda. La mejor prueba de que nuestro autor es un filósofo sería el ver una vida transformada gracias a él. A este respecto, en el cuarto capítulo, hablaremos un poco sobre la experiencia de David Hume leyendo a nuestro autor. Su vida se vio comprometida al hacerlo, y lo ayudó a sobrellevar la muerte con una sonrisa. Y quizá el mayor logro que se obtiene al estudiar a Luciano es llevar una vida mejor que la que se tenía antes de leerlo. Porque, al final de todo, lo que buscó, una vez que se convirtió a la filosofía, no fue el reconocimiento o el que su nombre quedara para la historia, sino ayudar a sus contemporáneos y, en general, a todos sus lectores a llevar una vida libre y feliz. No por esto, sin embargo, la importancia histórica y filosófica de nuestro autor es menor. Actualmente, es considerado un simple glosador —como tantos otros— de lo que Diógenes y Crates ya habían mostrado. Pero si conseguimos mostrar que fue un cínico en toda la extensión de la palabra, de ello nace la posibilidad de replantearse el estudio y la historia de esta filosofía. No sería algo que murió cuando aquellos dos dejaron de caminar; antes bien, habría sucedido que el cinismo fue cambiando con el paso del tiempo, y persistió, quizá hasta nuestros días, siempre de algún modo.

Deseo hacer, por último, algunas aclaraciones respecto a cuestiones técnicas. Existen varias traducciones de las obras lucianescas, entre las que se cuentan dos completas, una publicada por la Editorial Gredos, y otra bilingüe, editada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España. Pese a que varias ediciones se encontrarán referidas en la bibliografía, no obstante, todas las citas de Luciano provienen de la edición de Gredos. Esto se debe a la intención de hacer homogéneo el texto, y evitarle al lector el problema de tener que referirse a varias ediciones. Además de que no se buscó, ni está en mis posibilidades, hacer un estudio crítico de sus obras. La razón, sin embargo, de que varias ediciones sean referidas en la bibliografía, radica en la importancia que tienen sus introducciones. Otro aspecto importante es que, de vez en cuando, algunos autores citan

una obra lucianesca con un nombre distinto de aquel que se utiliza en este texto. Cuando esto sucede, se indica en una nota a pie el nombre que se utiliza aquí, y que proviene de la edición de Gredos. Por último, deseo hablar sobre un aspecto, cuya relevancia desconozco, y precisamente ésta es la razón de que lo mencione. Varios pasajes de este texto se pueden encontrar en internet, debido a que primero fueron desarrollados en mi blog personal. En vista de que, tras una revisión rápida, podría sospecharse que he plagiado el texto de alguien, deseo dejar asentado esto. En todo caso, me pareció inadecuado referir este asunto en el cuerpo del texto. Y aún aquí me lo parece, porque no sé qué tan necesario sea, pero quizá es mejor prevenir una muy poco probable confusión, que haberla propiciado con una omisión.

# CAPÍTULO 1

## Luciano y la filosofía: la «cuestión lucianesca».

Algunos investigadores están convencidos de que Luciano de Samósata es un filósofo, como veremos más adelante. Otros sostienen, sin embargo, que no lo es; si acaso, conceden que por breve tiempo se inclinó hacia la filosofía, mas ello no basta para considerarlo un autor digno de estudio filosófico. Ésta es la tendencia dominante, pues el nombre de Luciano no está inscrito en la historia de la filosofía. Los filósofos e historiadores de este quehacer no lo consideran como uno de los suyos. Empero, cuando se dice que una opinión prima sobre otra, ello revela que hay una discusión detrás: la relación de Luciano con la filosofía no es lo suficientemente clara para decidir, sin asomo de dudas, si es o no un filósofo. De Aristófanes o de Sófocles nadie se lo pregunta; de nuestro autor, sí.

A mi juicio, es un filósofo, y por ello su nombre debe incluirse en la historia de la filosofía, como un representante de la escuela cínica. Pero antes de desarrollar esta toma de postura, es preciso, en primer lugar, conocer la discusión que hay en torno a él. Pues bien, ya el nombre de nuestro autor plantea dificultades. José Alsina llamó la atención en que Luciano es un nombre latino; y Licino, otro nombre con el que firma algunas de sus obras, también lo es. Pero hay razones para creer que ambos son seudónimos, ya que nuestro escritor es sirio de nacimiento.<sup>1</sup> Sea como fuere, esta situación refleja el poco conocimiento que tenemos sobre él. Mucho de lo que sabemos proviene de los datos que ofrece en sus obras. Por ejemplo, él mismo escribió que su lugar de nacimiento fue Samósata, la capital de Comagena, en *Cómo debe escribirse la historia*.<sup>2</sup> Su nacimiento se

---

<sup>1</sup> Cfr. José Alsina. «Introducción» en Luciano. *Obras. Volumen 1*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1992. p. XII.

<sup>2</sup> En referencia a un historiador que falseaba información, escribe Luciano: «uno de ellos compuso con tanto descuido su obra que, sin haber hablado con un asirio ni (según el dicho) haber oído a los que hablaban del tema en la barbería, dijo refiriéndose a la ciudad de Europa: “Europa está situada en Mesopotamia, a dos jornadas de distancia del Éufrates; la fundaron los habitantes de Edesa”. Y no le bastó con esto, sino que hasta *mi propia valerosa patria Samósata*, el mismo valeroso autor en la misma obra la levantó, con acrópolis y murallas incluidas, y la transportó a Mesopotamia, de forma que quedaba rodeada por los dos ríos que pasaban a su lado por ambas partes y casi le tocaban las murallas. ¡Sería ridículo, mi querido

suele ubicar entre el 120 y el 130 d. C, y su muerte no puede fecharse con seguridad, pero según Alsina sobrevivió a Cómodo y murió alrededor del 192 d. C.<sup>3</sup> Hay consenso en aceptar que de joven se dedicó al estudio de la retórica, y por un tiempo viajó dando conferencias. Más allá de esto surgen las dificultades. Alsina dijo, con razón, que «nadie puede negar —y de hecho nadie niega— que Luciano inició su carrera armado con las armas de la sofística.»<sup>4</sup> Nuestro escritor confiesa su inclinación hacia ella en lugar de la escultura en *El sueño o Vida de Luciano*<sup>5</sup> y, además, varios de sus textos son muestra de su habilidad y aprendizaje como retórico. Pero hay un momento en su producción literaria en el que ella cambia radicalmente: empieza a mostrarse crítico de su sociedad, de la filosofía, de la retórica y de los vanos deseos de poder; pasa a componer diálogos y sus obras adquieren un tono satírico. Deja de ser el escritor que se ocupa de temas livianos, aunque de manera bella, y pasa a hablar de cosas vitalmente importantes, que nos atañen a todos. Nace en él una perspectiva ética. Además, *Filosofía de Nigrino* puede leerse como el testimonio de una conversión a filosofía. Algunos estudiosos creen que sucedió tal conversión; otro, no. Así entonces, la pregunta en torno a Luciano es: ¿hubo un momento en el que abandonó el ejercicio retórico y se convirtió a la filosofía o, más bien, nunca abandonó sus intenciones de granjearse el favor del público, como buen retórico, y aquellos textos satíricos los escribió con esta intención?

Las fuentes antiguas no ayudan a resolver esta pregunta, porque sus contemporáneos dijeron muy poco de él, o al menos son contados los testimonios que tenemos sobre su persona, de manera que no hay elementos con qué contrastar lo que él afirma en sus obras. Como dice José Alsina:

Muy poco es lo que sabemos de Luciano. La Antigüedad ha querido mantenerse silenciosa acerca de la vida y la obra de este escritor. «Sus contemporáneos —dice R. Helm— no han hablado de él». Los autores griegos posteriores, como Juliano el Apóstata, no lo citan, aunque en algunas ocasiones lo utilicen. Y ni siquiera ha merecido el honor de ser estudiado en las *Vidas de los sofistas* de Filóstrato, que, sin

---

Filón, que yo me defendiera ante ti alegando que yo no soy ni parto de Mesopotamia, a donde me transportó este maravilloso historiador!» Luciano. *Cómo debe escribirse la historia*. 24. Traducción: Juan Zaragoza Botella. El subrayado es mío.

<sup>3</sup> Cfr. José Alsina. «Introducción» en Luciano. *Obras. Volumen 1*. p. XXI.

<sup>4</sup> José Alsina. «Introducción general» en Luciano. *Obras I*. Madrid: Editorial Gredos. 1981. p. 51.

<sup>5</sup> Cfr. Luciano. *El sueño o Vida de Luciano*. 14.

embargo, se ocupó de autores muy inferiores al samosatense.<sup>6</sup>

El caso de Filóstrato llama mucho la atención de los estudiosos, porque en las *Vidas de los sofistas* se ocupó de autores de menor talento que Luciano. Escribió Jacyntho Lins Brandão que el «ejemplo más contundente [respecto al silencio de los autores antiguos] sería el de Filóstrato.»<sup>7</sup> ¿Qué lleva a alguien a hablar de autores menores en detrimento de otro que descuella por su talento, su gracia y la cantidad de obras? Las respuestas no se han hecho esperar: Brandão dice que tal vez se debió a que —contrario a lo que pasa en la actualidad— Filóstrato consideró que Luciano no formaba parte del movimiento que llamó Segunda Sofística, o porque pensó que su obra era marginal respecto a éste; María Concepción Giner afirma que la omisión se debe a que Luciano fracasó en su carrera sofística.<sup>8</sup> Pero las dudas resurgen porque aquél se ocupó de sofistas que, al parecer, Luciano atacó en algunas de sus obras. En opinión de C. P. Jones<sup>9</sup>, Filagro de Cilicia<sup>10</sup> es el Lexífanos atacado en la obra homónima de nuestro autor<sup>11</sup>; Adriano<sup>12</sup> es el sofista al que Luciano alecciona en *El pseudosofista o El solecista*.<sup>13</sup> Y a Pólux de Náucratis<sup>14</sup> se le ha reconocido en *El maestro de retórica* o, también, en el *Lexífanos* antes mencionado.<sup>15</sup> Luciano, entonces, entró en conflicto con autores conocidos por Filóstrato, así que es plausible que éste lo conociera, al igual que sus críticas a aquellos autores. A partir de esto pueden surgir muchas sospechas. Pero algo que explique finalmente por qué su nombre no está incluido en su obra es difícil de afirmar. Pese a que Concepción Giner ofrece una explicación, ella misma señala que la cuestión está abierta y que «no deben

---

<sup>6</sup> José Alsina. «Introducción» en Luciano. *Obras. Volumen 1*. p. XI.

<sup>7</sup> Jacyntho Lins Brandão. *A poética do Hipocentauro. Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2001. p. 16. La traducción es mía, al igual que todas las siguientes de esta obra.

<sup>8</sup> Cfr. María Concepción Giner Soria. «Introducción», *supra*. n. 17, en Filóstrato. *Vida de los sofistas*. Madrid: Editorial Gredos. 1982.

<sup>9</sup> Cfr. C. P. Jones. «Two Enemies of Lucian». *Greek, Roman and Byzantine Studies* [online]. Vol 13, núm 4 (1972). pp. 475-487.

<sup>10</sup> Cfr. Filóstrato. *op. cit.* II, 8.

<sup>11</sup> No obstante, Juan Zaragoza Botella dice que «no hay ninguna certeza de que Luciano escribiera el *Lexífanos* pensando en una persona concreta, y si lo hizo, se han perdido muchas de las pistas que pudieron tener los primeros oyentes y lectores» y que, en caso de que el samosatense hubiera deseado que se tomara a Lexífanos por Filagro, «tendría que haber exagerado mucho algunas de las peculiaridades de su víctima y omitir otras.» Véase su presentación al *Lexífanos* en Luciano. *Obras III*.

<sup>12</sup> Cfr. Filóstrato. *op. cit.* II, 10.

<sup>13</sup> Cfr. C. P. Jones. *op. cit.*

<sup>14</sup> Cfr. Filóstrato. *op. cit.* II, 12.

<sup>15</sup> Cfr. María Concepción Giner Soria. *op. cit. supra*. n. 364.

descartarse otras causas»<sup>16</sup> que expliquen por qué Luciano fue excluido de las *Vidas de los sofistas*.

Pero en las fuentes antiguas no todo es silencio. Galeno, contemporáneo de Luciano, nos dejó el único testimonio sobre nuestro autor:

Éste [Luciano] ideó un libro y puso en él oscuros discursos, tras de los cuales no se ocultaba ningún sentido en absoluto, y se lo atribuyó a Heráclito. Se lo entregó a otros, y éstos se lo llevaron a un filósofo cuya palabra tenía cierto valor y que disfrutaba de crédito y confianza entre la gente. Le pidieron que se lo comentara y explicara. Aquel infortunado no se percató de que ellos sólo pretendían reírse de él. De manera que se puso a interpretar aquellos discursos, para lo cual creía él mostrar una agudeza extraordinaria, y así quedó en ridículo. Luciano [...] también había ideado expresiones que no guardaban sentido alguno y se las había enviado a algunos gramáticos, para que las interpretaran y comentaran, y de esa manera se pusieron en ridículo.<sup>17</sup>

Manuel Baumbach señaló que este testimonio da en la diana al poner de manifiesto la línea satírica que tienen los textos de nuestro autor.<sup>18</sup> Así que esta anécdota (a la que regresaremos más adelante) se inscribe en la época en que Luciano se dedicó a escribir textos satíricos. Precisamente, la época que despierta dudas respecto a su relación con la filosofía. Pero esta sola anécdota no arroja luz sobre el problema. Además de ella, el léxico *Suda* nos da la siguiente información:

Luciano, samosatense, el llamado blasfemo, difamador o, mejor dicho, el ateo, porque en sus diálogos refiere como ridículas incluso las cuestiones divinas paganas. Vivió en tiempos del César Trajano y le sobrevivió. Al principio de su carrera fue abogado en Antioquia, en Siria, pero al no tener buena suerte en esto, se volvió hacia la composición literaria y nos queda escrito un sinnúmero de sus obras. Se cuenta que murió devorado por perros, puesto que despotricaba en detrimento de la verdad, pues en su obra la Vida de Peregrino atacó al cristianismo y el muy aborrecible blasfemó contra Cristo mismo. Por eso, aunque ya haya pagado suficientes castigos por su locura a presente, en el porvenir se volverá merecedor del fuego eterno junto con

---

<sup>16</sup> *Ídem*.

<sup>17</sup> Galeno *apud* Manuel Baumbach. «Luciano, Relatos verídicos» en Pilar Hualde Pascual y Manuel Sanz Morales (editores). *La literatura griega y su tradición*. Madrid: Ediciones Akal. 2008. pp. 340-341.

<sup>18</sup> *Cfr.* Manuel Baumbach. *op. cit.* p. 340.

Satanás.<sup>19</sup>

De este texto provienen algunos de los hechos en la biografía de Luciano que aceptan sus investigadores: su fracaso como abogado, la labor que desarrolló como retórico, una ubicación —aunque vaga— del tiempo en que vivió. Pero como puede observarse, omitiendo los juicios y condenas contra nuestro autor, la información es más bien poca y muy poco significativa. El resto de las fuentes antiguas mantiene este tenor. Hay algunas menciones del samosatense hechas por Lactancio, Eunapio e Isidoro de Pelusio<sup>20</sup>, pero no brindan información adicional a la del léxico *Suda* o a las palabras de Galeno.

Es así que el silencio es la nota dominante en las fuentes antiguas. Y él no ayuda a resolver las discrepancias cuando se enfoca el problema de la relación de Luciano con la filosofía. Ellas no dicen ni indican si sus contemporáneos lo llegaron a considerar un filósofo o, por el contrario, sólo alguien que se dedicó a escribir textos para divertir a la gente. Se puede decir que con nuestro autor pasa lo contrario que con Sócrates. Éste no dejó obras escritas, y lo que sabemos de él lo sabemos a través de otros; con Luciano, casi nadie habló de él, y la mayoría de lo que sabemos es gracias a sus obras. Con Sócrates se estudia a quienes hablaron de él para, a través de ellos, encontrar lo socrático. Pero ya dijo Nicol que no se observa el único testimonio que él mismo dejó: no haber escrito nada.<sup>21</sup> Con Luciano puede hacerse algo semejante. Es preciso atender a los testimonios que dejó: hay que dejar hablar a los textos mismos, y esto es lo que intentaremos, pues si en algún lugar podemos encontrar respuestas es en ellos.

Antes, sin embargo, es preciso hablar un poco más sobre la discusión que hay en torno a si fue o no un filósofo. El silencio de los autores antiguos no evitó que el samosatense tuviera éxito en el campo literario. No es éste el espacio para hablar de todos aquellos que se vieron influidos por nuestro escritor<sup>22</sup>, pero Jacyntho Lins Brandão escribió un listado con varios autores de indudable renombre. La influencia del samosatense

---

<sup>19</sup> La traducción la he tomado de: Maciel Ortiz, Luis Alejandro. *Dos charlatanes de Luciano: Peregrino y Alejandro*. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México: Facultad de Filosofía y Letras. 2009. *supra*. n. 49.

<sup>20</sup> Cfr. Manuel Baumbach. *op. cit.* p. 355.

<sup>21</sup> Cfr. Eduardo Nicol. *La idea del hombre*. México: Editorial Herder. 2004. pp. 307-312.

<sup>22</sup> Para conocer un poco más sobre esta influencia puede consultarse el texto ya citado de Manuel Baumbach. Así también, es útil la sección que José Alsina dedica a ello en su «Introducción general», en el volumen I de las obras completas de Luciano, publicado por la Editorial Gredos; y la «Introducción» de Antonio Guzmán Guerra en Luciano. *Diálogos cínicos*. Madrid: Alianza Editorial. 2010. pp. 7-41.



se extiende por autores como Alberti, Boiardo, Erasmo, Ariosto, Tomás Moro, Rabelais, Gil Vicente, Ben Johnson, Cervantes, Quevedo, Leopardi, Cirano de Bergerac, Jonathan Swift, Voltaire, Diderot, Wieland, Alfonso de Valdés, Fénelon, Dryden, Sterne, Dostoievski, Flaubert, Eça de Queiroz, Machado de Assis, Thomas Mann y el contemporáneo Cees Nooteboom.<sup>23</sup>

La buena recepción que ha tenido Luciano, y la cantidad de ideas que ofrecen sus textos, según Alejandro Mendoza Pérez, no se queda en las letras únicamente. A su juicio, fue llevado al cine por George Méliès, quien se inspiró directa o indirectamente en un fragmento de los *Relatos verídicos* para realizar su filme *Viaje a la luna* (1902).<sup>24</sup> A pesar de esta larga y documentada influencia, empero, el silencio continúa persiguiendo a Luciano. Esta vez, el silencio académico. Para Lins Brandão, la influencia literaria es menos notable que el silencio de los investigadores. Los estudiantes utilizan su obra «como una especie de enciclopedia»<sup>25</sup> que brinda información sobre los comienzos del cristianismo, la vida social, cultural y económica en la era de los Antoninos, etcétera. Pero los estudios sobre las obras de Luciano, en tanto conjunto, son relativamente escasos, considerando «su importancia documental y, sobre todo, literaria.»<sup>26</sup>

¿Cómo pasó que la investigación sobre Luciano sea tan pobre en comparación con su influencia literaria? Según refiere Manuel Baumbach, el desinterés por la obra de nuestro autor surgió en el siglo XIX y continuó en el XX. Por aquellas fechas, en la enseñanza universitaria, se consideró que la literatura griega de la época imperial carecía de creatividad, y enfocó su atención en los autores de las épocas arcaica y clásica. También se llevó a cabo «un juicio fuertemente crítico de toda la obra lucianesca desde un punto de vista académico.»<sup>27</sup> En palabras de Baumbach, «se intentaba mostrar mediante el método científico de la *Quellenforschung* (investigación de fuentes) que sus obras eran un plagio de las obras perdidas de Menipo de Gadara.»<sup>28</sup> Rudolf Helm es el representante más importante de este intento. Primero desarrolló sus ideas en un artículo llamado

---

<sup>23</sup> Jacyntho Lins Brandão. *op. cit.* p. 13.

<sup>24</sup> Cfr. Alejandro Mendoza Pérez. «Luciano de Samósata y George Méliès: dos viajes a la luna, una poética». *Acta Poética* [online]. Vol 25, núm 1 (2004). pp. 281-294.

<sup>25</sup> Jacyntho Lins Brandão. *op. cit.* p.13.

<sup>26</sup> *Ídem.*

<sup>27</sup> Manuel Baumbach. *op. cit.* pp. 358-359.

<sup>28</sup> *Ibidem.* p. 359.

*Lukian und die Philosophenschule*, aparecido en 1902, y después en su famoso libro *Lukian und Menipp*, publicado en 1906. El autor sostiene que Luciano utilizó las obras de Menipo como única fuente para sus textos, y de este modo es posible reconstruir la sátira menipea a través de las obras del samosatense.<sup>29</sup> Es decir, Luciano fue un simple copista, por no hablar de un plagiador. A estas circunstancias se añade que en Alemania se produjo «un debate de tintes antisemitas acerca del origen de Luciano, que resulta desacreditado como “semita”».<sup>30</sup> Esta situación poco favorable para nuestro autor, tanto desde el punto de vista académico, como por el desprecio hacia su persona, tuvo como consecuencia que Luciano desapareciera del mundo académico.

Tal desaparición es perceptible aún, no sólo en el sentido en que habla Brandão, en tanto que faltan estudios del *corpus* lucianesco tomado como conjunto. Nuestra lengua proporciona ejemplos de otros modos en que Luciano pasa desapercibido. A pesar de que todo el *corpus* lucianesco está traducido al español, en versiones de la Editorial Gredos y una bilingüe del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, sin embargo, nadie se ha dado a la tarea de traducir los libros más importantes para el estudio de Luciano. Es claro que los investigadores suelen ser políglotas y pueden acceder a los textos en su lengua de origen, pero lo interesante es que esto no evita que, en el caso de Platón, por ejemplo, nazca en ellos el deseo de traducir los estudios existentes y también sus mismas obras, pese a que ya existen traducciones. Se tiene la convicción de que algo importante hay en él, y el impulso filosófico de hacer accesible a todos lo importante, y de renovar los puntos de vista y con ello ampliar el diálogo, los mueve a realizar traducciones. Con Luciano, esto no ha pasado. La desaparición es por una falta de interés o un franco desconocimiento, que hunde sus raíces en la situación explicada por Baumbach. Incluso los artículos son escasos, y muchos de los que se pueden encontrar giran en torno a aspectos muy concretos. Joaquín de la Hoz Montoya se enfoca en el parágrafo 63 de la *Vida de Demonacte* para esclarecer cómo era posible la manutención de los cínicos en el siglo II<sup>31</sup>, y Susana Lizcano se detiene en el *Tóxaris* para estudiar el

---

<sup>29</sup> Cfr. José Alsina. «Introducción general» en Luciano. *Obras I*. pp. 35-37; así también, Jacyntho Lins Brandão. *op. cit.* pp. 14-15.

<sup>30</sup> Manuel Baumbach. *op. cit.* p. 359.

<sup>31</sup> Cfr. Joaquín de la Hoz Montoya. «La manutención de Demonacte (Luc. Dem. 63)». *Arys. Antigüedad: religiones y sociedades* [online]. Núm 2 (1999). pp. 183-204.

tema de la amistad en tiempos de nuestro escritor.<sup>32</sup> Como apuntaba Brandão, no hay una perspectiva de conjunto, y este autor se utiliza primordialmente como fuente de información. Los libros, también, son casi inexistentes. En esta investigación sólo tuve noticias de un libro publicado en años recientes, en 2006, el de María del Carmen Cabrero, *Elogio de la mentira. Sobre las Narrativas Verdaderas de Luciano de Samósata*, el cual empero también se enfoca en un único texto.

Y en este silencio generalizado de parte de los investigadores, quienes se han ocupado de él se encuentran en una profunda falta de consenso. Alsina dice que «Luciano, como pensador, es un enigma todavía no resuelto.»<sup>33</sup> Lins Brandão afirma que, en la interpretación del *corpus* lucianesco, desde una perspectiva general, no hay puntos de consenso como los establecidos en mayor o menor grado en la interpretación de otros *corpus* igual de difíciles e importantes, como los que pertenecen a los trágicos, Platón o Hesíodo.<sup>34</sup> En Luciano no se ha encontrado un hilo conductor o una temática que guíe las interpretaciones. Esta falta de consenso tiene un origen claro. Se encuentra en la relación de Luciano con la filosofía, en ese momento en el que su producción literaria cambia radicalmente. Aquí está el origen de la falta de consenso, y la he llamado profunda, ya que trastoca todo el pensamiento y quehacer de Luciano. Quienes no creen que se convirtió a la filosofía, piensan que sus textos satíricos son una forma más de granjearse el favor del público, como buen retórico que fue. Así que toda su vida y su obra puede leerse como el continuo intento de ganar fama y lo que ésta conlleva, y lo más destacable es su talento como escritor. Quienes creen que sí se convirtió, ven en aquellos textos un pensamiento digno de estudio filosófico. Su vida y obra, entonces, cobra un sentido totalmente distinto: de alguien sólo interesado en la fama pasó a ser un filósofo, alguien que incluso cuestionó su vida como retórico y lo que anhelaba. Así pues, las interpretaciones de Luciano fluctúan entre dos extremos contrarios. Iván de los Ríos resumió la cuestión de la siguiente manera:

Algunos han visto en el escritor sirio un pensador de primer orden enmascarado en

---

<sup>32</sup> Cfr. Susana M. Lizcano Rejano. «El Tóxaris de Luciano de Samósata: un paradigma de la amistad entre griegos y bárbaros». *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos* [online]. Vol 10 (2000). pp. 229-252.

<sup>33</sup> José Alsina. «Introducción general» en Luciano. *Obras I*. p. 47.

<sup>34</sup> Cfr. Jacyntho Lins Brandão. *op. cit.* p.13

un estilo cómico y mordaz, cuyas creaciones literarias estarían próximas a la lucidez de un Rabelais o un Voltaire [...]. Otros, en cambio, niegan todo calado conceptual a sus obras y lo califican de vendedor de humo tendente al nihilismo cuyo sólo interés es ganarse el favor del público mediante la invectiva, la desvergüenza y la risa. Los más prudentes optan con acierto por el camino medio y rechazan tanto la interpretación de Luciano como un pensador digno de atención estrictamente filosófica como la reducción del sirio a una figura sin ningún tipo de interés teórico.<sup>35</sup>

La falta de consenso es profunda. Dice Iván de los Ríos que los más prudentes se inclinan por una interpretación a medio camino. Hacerlo, sin embargo, es no comprender la situación. Las interpretaciones son contrarias, una excluye a la otra y, por tanto, no puede haber algo a medio camino entre ellas. Mientras el retórico puede hacer todo con tal de ganarse el favor del público, para el filósofo este «valerse todo» no es aceptable. Sócrates lo puso de manifiesto respecto a los sofistas. Con éstos, la razón se puso al servicio de fines materiales y pragmáticos, y lo que importaba era el beneficio individual. Frente a la disolución social que el ejercicio retórico trae consigo, pues aquel beneficio se coloca por encima del de la sociedad, para Sócrates, el saber está relacionado con el bien. Y, para él, como escribió Nicol, «la idea del bien es lo que puede y debe rehumanizar la creación intelectual y la artística.»<sup>36</sup> En Platón sucede lo mismo: el *Sofista* revela que las prácticas del filósofo y del sofista son totalmente diferentes. A éste no le interesa la verdad; al contrario, es capaz de usar «cualquier truco para hacer lo que le parezca y para envolver a su audiencia en una falsa representación de las cosas.»<sup>37</sup> El sofista engaña con alevosía. El filósofo, no. Además, mientras la tarea del filósofo, consistente en examinar todo, incluido él mismo, requiere de humildad. Por el contrario, el sofista es arrogante y cree conocerlo todo.<sup>38</sup> Así también el retórico: Gorgias afirmaba que, por muchos años, nadie le había presentado una cuestión nueva.<sup>39</sup> Este contraste entre el filósofo, por un lado, y el retórico o el sofista, por el otro, está presente de igual modo respecto a Luciano: no puede

---

<sup>35</sup> Iván de los Ríos. «Seis notas infames sobre las cosas de siempre o cómo esquivar a Luciano sin ser descubiertos» en Luciano de Samósata. *El bibliómano ignorante seguido de Si busca la vida buena, ¡compre uno de nuestros estilos filosóficos!* Madrid: Errata naturae editores. 2009. p. 25.

<sup>36</sup> Eduardo Nicol. *op. cit.* p. 315.

<sup>37</sup> María Teresa Padilla Longoria. «Cazando al sofista: aproximaciones a la dialéctica en el *Sofista* de Platón» en Alejandra Viguera Ávila (coordinadora). *Jornadas Filológicas 2002. Memoria*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2004. p. 435.

<sup>38</sup> *Cfr. Ibídem.* p. 433.

<sup>39</sup> *Cfr. Platón. Gorgias.* 448a.

haber algo a medio camino entre un Luciano retórico y un Luciano filósofo. Uno tendría convicciones radicalmente diferentes del otro. El filósofo no dejaría de llamar la atención sobre el peligro que conlleva el quehacer del retórico, aunque produzca discursos bellos y sobre todo por ello, y por tanto rechazaría hacer algo próximo a lo que él hace. Al retórico le tiene sin cuidado lo que provoque, siempre y cuando tenga el favor del público, y los bienes que esto trae consigo. B. P. Reardon llamó a esta controversia «cuestión lucianesca». Ella se retrotrae hasta la aparición de los libros de Jacob Bernays, *Lucian und die Kyniker*, en 1879, y el de Maurice Croiset, *Essai sur la vie et les oeuvres de Lucien*, en 1882.<sup>40</sup> No es mi intención (ni está en mis posibilidades) ofrecer una exposición minuciosa de esta controversia que se extiende ya por más de un siglo; sin embargo, es necesario apuntar algunos aspectos.

En palabras de María del Carmen Cabrero, Bernays «es el que introduce una visión de Luciano como nihilista.»<sup>41</sup> Ella fue apoyada por autores alemanes de renombre, como Norden y Wilamowitz, quien lo caracterizó «como un periodista de talento formal, un “profeta menor” dedicado a la estúpida tarea de denigrarlo todo.»<sup>42</sup> Esta línea de interpretación tiene su más conocido exponente en Rudolf Helm, cuyos trabajos se han mencionado más arriba. Mediante el método de la investigación de fuentes, como hemos dicho, sostuvo que las obras de Luciano son una copia de las de Menipo de Gadara. Y, asimismo, dejó en claro que Luciano fue «un sirio irresponsable, nihilista, carente de seriedad, ni siquiera comparable con Heine.»<sup>43</sup> A su juicio, la única intención de nuestro autor fue provocar risas para ganarse el favor de su auditorio, por tanto, «no debemos ver en él al luchador que combate por la verdad y la razón contra la superstición y el oscurantismo.»<sup>44</sup> Sus palabras pueden ser drásticas, pero Helm comprendió bien la diferencia entre el retórico y el filósofo: si Luciano es un retórico, como él cree, la verdad y la razón que busca el bien son cosas que a él no le atañen. Lo que hay en él es irresponsabilidad ética. Contrario a esta interpretación, Carlo Gallavotti sostiene en

---

<sup>40</sup> Cfr. Jacyntho Lins Brandão. *op. cit.* p.13; y María del Carmen Cabrero. *Elogio de la mentira. Sobre las Narrativas Verdaderas de Luciano de Samósata*. Argentina: Editorial de la Universidad Nacional del Sur. 2006. p. 8.

<sup>41</sup> María del Carmen Cabrero. *op. cit.* p. 7

<sup>42</sup> *Ídem*.

<sup>43</sup> Rudolf Helm *apud* María del Carmen Cabrero. *op. cit.* p. 7.

<sup>44</sup> Rudolf Helm *apud* José Alsina. «Introducción general» en Luciano. *Obras I*. p. 51.

*Luciano nella sua evoluzione artistica e spirituale*, publicado en 1932, que «la vida de Luciano lo es todo menos la expresión ligera de un carácter inconstante y superficial. Por el contrario, la reflexión, la firmeza y la ponderación son sus rasgos esenciales.»<sup>45</sup> Para Gallavoti, en expresión de José Alsina, «el samosatense es un auténtico pensador, hondamente preocupado por la filosofía.»<sup>46</sup>

Éste es el estado de la investigación, con interpretaciones contrarias. Resulta interesante que alguien pueda propiciar dos interpretaciones tan diferentes. De manera regular, se sabe lo que es y lo que hace un escritor, y el desacuerdo nunca se aleja mucho de esta seguridad. Con Luciano se da el extraño caso de alguien que puede ser uno y su contrario. La pregunta es: ¿pueden sostenerse ambas interpretaciones, o alguna de ellas nace por omitir algo importante o por maledicencia, a la que no ha escapado Luciano, como hemos visto? A mi juicio, ambas pueden sostenerse debido al carácter proteico del *corpus* lucianesco. En palabras de Manuel Baumbach:

De las 86 obras transmitidas bajo el nombre de Luciano, la mayor parte se considera genuina. La diversidad temática y formal es enorme; encontramos obras retóricas, declamaciones, *prolaliái* (discursos prologales) y *ekphrásaes* (descripciones), tratados de crítica literaria, relatos fantásticos y novelescos, escritos de crítica social, panfletos, cartas y diálogos.<sup>47</sup>

Ante el número de obras, su diversidad temática y formal, resulta inevitable suscribir el comentario de B. P. Reardon: Luciano, en vez de sangre, tenía tinta en las venas.<sup>48</sup> El investigador, entonces, se encuentra con un *corpus* desconcertante por su variedad. A primera vista no aparece un hilo conductor, una temática constante o un desarrollo que nos muestre hacia dónde encaminar las lecturas. Esta impresión puede comprenderse mediante un caso contrario. Con Platón, el talento literario y la importancia filosófica se perciben desde el primer diálogo, aunque hable de Sócrates en él. Con Luciano, leemos el *Elogio de la mosca* y descubrimos a alguien que sigue una práctica presente desde los tiempos de Gorgias. Hace un encomio a base de descripciones y citas de autores, como

---

<sup>45</sup> Carlo Gallavotti *apud ibídem*. p. 47.

<sup>46</sup> José Alsina. «Introducción» en Luciano. *Obras. Volumen 1*. p. XXXIX.

<sup>47</sup> Manuel Baumbach. *op. cit.* pp. 341-342.

<sup>48</sup> Cfr. Carlos García Gual. «Introducción» en Luciano. *Relatos fantásticos*. Madrid: Alianza Editorial. 1998. p. 10.

Homero y Platón, que reinterpreta en su beneficio. Después encontramos *Relatos verídicos*, donde escribe una narración fantástica en clave satírica: cuenta su viaje a la luna, cómo fue tragado por una ballena, entre muchas otras aventuras que revelan su extraordinaria imaginación. También escribió *Hermótimo o sobre las sectas*, que versa sobre la filosofía, y donde revela que es capaz de componer un diálogo en el que los argumentos se sigan uno de otro, y en ellos radique lo medular del texto, un poco al estilo de Platón.

Con Luciano, el investigador se encuentra ante un escritor desconcertante. Pero no se queda en esta situación. Halla el modo de poner orden en un *corpus* tan variado, y la ventaja que ofrece es que esta variedad permite encontrar fundamentos para todas las lecturas, incluso para dos contrarias, pues cuanto más variado es algo, tantas más apreciaciones es capaz de provocar. Basta enfocarse en una característica, una temática o un hilo conductor, y a partir de semejanzas, relaciones, paralelismos, etcétera, poco a poco se construye una interpretación que minimiza la variedad al comienzo percibida. Así, aquellas interpretaciones contrarias se pueden sostener gracias al carácter proteico de la obra lucianesca.

Por un lado, Luciano puede ser considerado un desvergonzado sólo preocupado por hacer reír. Y es que, como escribió Carlos García Gual, muchos han pensado que él es «demasiado divertido y, en consecuencia, poco respetable. Es demasiado fácil de leer y entender y poco respetuoso de los grandes de antaño.»<sup>49</sup> La sátira es un texto que se comprende de manera sencilla, en tanto que carece de argumentos que seguir, y parece destinado sólo a provocar risa, pues hay varios elementos destinados a ello, como la parodia, la ironía, la burla, etcétera. Frente a un diálogo platónico, pese a que puede tener momentos divertidos, un texto satírico de Luciano no parece sino una chanza. Es más sencillo considerar como un filósofo a Platón, o a un serio Aristóteles, que a un divertido Luciano. Además, su escritura no respeta a nadie, porque en sus textos critica a los filósofos y la filosofía, ataca a los retóricos, a los dioses, las creencias sobrenaturales, los oráculos y a algunos seguidores del cristianismo. Esta ligereza, tanto en el tono como en la manera de escribir, encontrada de manera constante, trae consigo que toda inclinación

---

<sup>49</sup> *Ibidem.* p. 21.

filosófica le sea negada a nuestro autor. Algunos incluso sostienen que nunca comprendió nada de filosofía, como Francis G. Allison. A su juicio, Luciano fue «muy negativo, muy impaciente intelectualmente e incluso superficial»<sup>50</sup>, lo que trajo consigo que no comprendiera ninguna escuela filosófica y, por ende, las expusiera mal y las criticara. Así pues, hay elementos para convencerse de que Luciano de ningún modo puede ser un filósofo. Como García Gual, puede reconocerse su valor literario, es decir su labor como retórico, pero no concederle un pensamiento digno de estudio filosófico: «más que un filósofo, o un crítico social, Luciano es un literato en el sentido amplio de tal calificación. Un gran satírico, pero, ante todo, un gran narrador y un inquieto fabulador.»<sup>51</sup> Para estos investigadores, la recepción que ha tenido es la que se merece: una amplia influencia literaria, y su exclusión de la historia de la filosofía.

Pero Luciano también puede ser considerado un filósofo o, cuando menos, alguien que por breve tiempo se inclinó hacia la filosofía. Gallavotti señaló que Luciano tuvo «tres fases espirituales, que [...] se corresponderían con tres aspectos de su producción literaria: una fase sofística, seguida de una conversión a la filosofía, para acabar desengañándose y convirtiéndose en enemigo encarnizado del pensamiento filosófico.»<sup>52</sup> Como hemos dicho, nuestro escritor confiesa su inclinación hacia la retórica en *El sueño o Vida de Luciano* y, además, sus textos son la muestra de que se dedicó a ella. Gallavotti, entre otros investigadores, sostienen la conversión a la filosofía en el texto *Filosofía de Nigrino*. Leído como la narración de una experiencia verdadera<sup>53</sup>, Luciano cuenta cómo marchó hacia Roma llevado por un malestar en los ojos. Ahí habló con el filósofo Nigrino, quien ejerció tal influencia sobre él que modificó toda su forma de pensar y decidió inclinarse hacia la filosofía. Pero a juicio de Gallavotti, Luciano también se desilusionó de ella. Escribió entonces varias críticas contra los filósofos y la filosofía.<sup>54</sup> Y más aún: *Hermótimo o sobre las sectas*, en opinión de Alsina y varios estudiosos más, «es una

---

<sup>50</sup> Francis G. Allison. *Lucian. Satirist and Artist*. Boston: Marshall Jones Company. 1926. p. 6. La traducción es mía.

<sup>51</sup> Carlos García Gual. *op. cit.* p. 18. De semejante opinión es Francis G. Allison, quien afirma que el único campo en el que Luciano fue propositivo es la literatura.

<sup>52</sup> José Alsina. «Introducción» en Luciano. *Obras. Volumen 1*. p. XLIX.

<sup>53</sup> *Cfr. Ibídem.* p. XVIII.

<sup>54</sup> *Cfr.* José Alsina. «Introducción» en Luciano. *Obras. Volumen 1. passim*; y José Alsina. «Introducción general» en Luciano. *Obras I. passim*.



manifestación formal de un profundo escepticismo filosófico.»<sup>55</sup>

*Grosso modo*, puede verse cómo hay elementos en la obra lucianesca para sostener las interpretaciones contrarias. Así las cosas, la «cuestión lucianesca» parece una controversia irresoluble. No surge de tergiversaciones, intencionadas o no, por parte de los investigadores. Éstos encuentran cómo sostener dos interpretaciones contrarias gracias a la diversidad temática y formal del *corpus* lucianesco, gracias a su carácter proteico, como lo hemos llamado. Si aquél fuera el caso, nuestra situación sería más cómoda. Habría que aclarar en dónde están las tergiversaciones y qué es lo que las motiva. Pero como es el *corpus* lucianesco el que origina y sostiene la controversia, entonces toda aproximación parece condenada a caer en ella y nunca aspirar a resolverla, más aún porque las fuentes antiguas no proporcionan ayuda alguna. En esta situación es fácil caer en el desánimo. Pero la situación de Luciano es urgente. Aunque la tendencia dominante lo haya excluido ya de la historia de la filosofía, y en contraste su influencia literaria sea notable; sin embargo, todavía no estamos seguros de si este escritor del siglo II fue un retórico toda su vida o un filósofo que empezó dedicándose a la retórica. Como hemos visto, no puede ser las dos cosas ni algo a medio camino. Luciano no puede quedarse en esta situación, ni nosotros, así que es menester no desanimarse y enfrentar la controversia. ¿Cómo hacerlo?, es la cuestión. Hemos dicho que hay que dejar hablar a los textos mismos. Esta propuesta se sustenta en la interconexión indisoluble que existe entre el hombre y la manera en que se expresa.<sup>56</sup> Ahora bien, un texto no sólo habla por lo que dice, sino también por el cómo lo dice, y si se descubre el sentido que tiene este cómo, entonces puede quedar de manifiesto lo que sintió y pensó el escritor. Nicol puso de manifiesto esta interconexión respecto a Sócrates. Al considerar que no es arbitrario el que no haya escrito ni una sola línea, «sino que tiene un sentido vital propio y obedece a una decisión meditada de Sócrates»<sup>57</sup>, esto nos lleva a una comprensión de su pensamiento y, en general, de su vida. Pues, en efecto, al aceptar esto, se excluye que se haya dedicado a la lógica o metodología, y que haya creado la, desde el inicio, compleja doctrina de las ideas.<sup>58</sup> Realizar esto requiere de la escritura. Se descubre, así, que la filosofía de Sócrates

---

<sup>55</sup> José Alsina. «Introducción general» en Luciano. *Obras I*. p. 51

<sup>56</sup> Cfr. Eduardo Nicol. *op. cit.* p. 122.

<sup>57</sup> *Ibidem*. p. 309.

<sup>58</sup> *Ibidem*. p. 310.

no se encuentra en otro lado sino en su vida, y no escribir nada obedece a esta forma de comprender la filosofía.

La misma interconexión se encuentra en otros. El estilo teórico y empírico de la *Política* de Aristóteles están anclados en el carácter su autor, alguien indiferente. Mientras las libertades griegas se veían en peligro a causa de Filipo, Platón escribía las *Leyes* notando el peligro sobre Grecia y Demóstenes pronunciaba discursos ante el peligro macedonio; por su parte, «Aristóteles permanece indiferente y estudia filosofía.»<sup>59</sup> Dice Nicol que él no sentía, como Platón, «en la entraña viva de su ser, el problema de su tiempo y de su patria.»<sup>60</sup> La indiferencia en principio es un distanciamiento. En muchos suele terminar en la indiferencia tal como la entendemos usualmente: no darle importancia a algo. Pero en alguien como Aristóteles, también un investigador, su indiferencia es sólo un distanciamiento, y eso le permitió abordar de manera fría la cuestión política. Thoreau escribe ensayos porque, así como salía a caminar para liberarse de todas las obligaciones de la sociedad<sup>61</sup>, el ensayo le permite la libertad que otra forma de escritura siempre niega. Un Henry David Thoreau escribiendo artículos o tratados es impensable. Su carácter, siempre anhelante de libertad, se refleja en su estilo de escritura, y también en su doctrina. Sus ensayos son libres en dos sentidos, porque se habla de la libertad en ellos y porque es una clase de texto que permite libertad.

A mi juicio, con Luciano hay que dejar hablar a los textos mismos. Pero en este sentido apuntado por Nicol: la obra no sólo habla por lo que dice, sino también por el cómo lo dice. Y este cómo está relacionado con lo que siente y piensa el hombre. La cuestión es entonces: ¿qué sentido tienen los textos satíricos? Al descubrir esto se pondrá de manifiesto la condición de filósofo de nuestro autor.

---

<sup>59</sup> *Ibidem*. p. 414.

<sup>60</sup> *Ibidem*. p. 428.

<sup>61</sup> *Cfr.* Henry David Thoreau. «Caminando» en *Antología de Henry David Thoreau*. México: Ediciones Oasis. 1970. p. 156.

## CAPÍTULO 2

### La representación de la filosofía en la Antigüedad: la filosofía como forma de vida.

Para abordar a nuestro autor, es preciso considerar la situación histórica en la que se encontró. Ésta abarca, desde luego, varios aspectos: económicos, sociales, políticos, etcétera. Sin embargo, atendiendo a nuestra problemática, un aspecto es el importante: la manera en que se entendía la filosofía en su época. Y es que se tiene la confianza de que ésta ha sido la misma actividad desde hace siglos, cuando no es así. Ahora leemos a un autor contemporáneo, o relativamente próximo a nosotros, como leemos a un antiguo. Nos acercamos a ambos con un afán informativo y exegético, pues creemos que entendieron la filosofía de la misma manera. La educación universitaria, como lo señaló Pierre Hadot, nos lleva a tener «la impresión de que todos los filósofos [...] se afanaron por turnos para inventar, cada uno de manera original, una nueva construcción sistemática y abstracta, destinada a explicar, de una u otra manera, el universo o, por lo menos, si se trata de filósofos contemporáneos, que pretendieron elaborar un nuevo discurso acerca del lenguaje.»<sup>1</sup> Y esta impresión cobra más fuerza cuando llega el momento de evaluar, pues sin importar el autor, lo que se pide es que conozcamos bien sus teorías y seamos capaces de reflexionar «sobre un problema calificado de “filosófico”, porque en general fue tratado por los filósofos antiguos o contemporáneos.»<sup>2</sup>

Se tiene la impresión de que la filosofía consiste en la construcción de explicaciones de la realidad o parcelas de ella, y también en una actividad dedicada a la exégesis, problematización y manejo de las filosofías de los pensadores antiguos y contemporáneos, en la que muchas veces se «aboga en primer lugar por la construcción de un lenguaje técnico y reservado a especialistas.»<sup>3</sup> En este contexto, nos acercamos a todos los

---

<sup>1</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Traducción: Eliane Cazenave Tapie Isoard. México: Fondo de Cultura Económica. 1998. p. 12.

<sup>2</sup> *Ídem.*

<sup>3</sup> Pierre Hadot. «La filosofía como forma de vida» en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Traducción:

filósofos más o menos de la misma manera, con la intención de conocer lo que dicen, investigarlos, intentar decir algo sobre ellos, arrojar luz sobre su interpretación, o bien tomarlos como base para construir una filosofía propia. Pero si nuestro objetivo es comprender del mejor modo posible a un filósofo antiguo, no podemos perder de vista que, en palabras de Pierre Hadot, existe una «profunda diferencia [...] entre la representación que los antiguos se hacían de la *philosophia* y la que habitualmente nos hacemos en nuestros días de la filosofía.»<sup>4</sup> De aquí que no podemos leer a los antiguos como leemos a los contemporáneos. Hadot lo expresa de manera muy clara:

A mi juicio, si de lo que se trata es de comprender las obras de los autores filosóficos de la Antigüedad, hay que tener en cuenta las condiciones concretas en las que escribían y las coerciones que pesaban sobre ellos: el marco escolar, la propia naturaleza de la *philosophia* y de los géneros literarios, las reglas retóricas, los imperativos dogmáticos o las formas tradicionales de razonamiento. *No se puede leer a un autor antiguo del mismo modo en que se leería a uno contemporáneo [...]*. El texto antiguo ha sido escrito, en efecto, en unas condiciones diferentes a las modernas.<sup>5</sup>

Pues bien, la representación que se tenía de la filosofía en la Antigüedad tiene que ver con nuestro tema, ya que está a discusión la condición de filósofo de Luciano. Si lo que se pretende es otorgarle o negarle la condición de filósofo, hay que conocer antes qué condición es la que se le puede negar u otorgarle. Se debe observar, en primer lugar, cómo entendían los antiguos la filosofía. Es lo que señaló Iván de los Ríos al escribir lo siguiente: «son frecuentes las alusiones a Luciano como pensador mediocre, dada la frivolidad de sus temas y el tono desvergonzado de sus lances, pero tengo la impresión de que tras estos juicios podríamos hallar una incomprensión mayúscula del significado del término “filosofía” en la Roma del siglo II d. C.»<sup>6</sup> ¿Cuál era la representación que se tenía de ésta en la Antigüedad? Hadot escribió:

---

Javier Palacio. Madrid: Ediciones Siruela. 2006. p. 246.

<sup>4</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* p. 12.

<sup>5</sup> Pierre Hadot. «Historia del pensamiento helenístico y romano» en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. p. 221. El subrayado es mío.

<sup>6</sup> Iván de los Ríos. «Seis notas infames sobre las cosas de siempre o cómo esquivar a Luciano sin ser descubiertos» en Luciano de Samosata. *El bibliómano ignorante seguido de Si busca la vida buena, ¡compre uno de nuestros estilos filosóficos!* Madrid: Errata naturae editores. 2009. p. 25.

Uno es libre de definir como quiera la filosofía, de elegir el tipo de filosofía que desee, de crear si está en su mano la filosofía que piense válida. Pero si se quiere ser fiel a la filosofía antigua [...] encontrará en las diferentes escuelas antiguas —socrática, platónica, aristotélica, epicúrea, estoica, cínica y escéptica— ciertos «modelos» de vida, formas fundamentales según las cuales la razón puede ser aplicada a la existencia humana, y diferentes maneras de aproximarse a la sabiduría.<sup>7</sup>

En estas palabras encontramos los aspectos fundamentales a tener en cuenta. La filosofía antigua fue una búsqueda de la sabiduría. Para nosotros no es tan común hablar de sabios, pero, cuando se hace, aquélla siempre está referida a la posesión de ciertos conocimientos. Si éstos tienen alguna consecuencia en la vida del sabio, casi siempre, es que su vida se considera de gran valor y ejemplar porque «sabe muchas cosas». Para los antiguos fue diferente. Thoreau expuso esta diferencia cuando dijo: «El adjetivo *sabio* está, por lo general, mal aplicado. ¿Cómo puede ser sabio el que no sabe mejor que otro cómo se ha de vivir?, ¿no será sólo un hombre más astuto y más sutil?»<sup>8</sup> Cuando nosotros hablamos de «sabios», hacemos referencia a esto último; en cambio, para los antiguos, la sabiduría está relacionada con la mejor manera de vivir. En expresión de Hadot, consiste en un «ideal de perfección humana».<sup>9</sup> Los antiguos buscaban esta sabiduría. Y como ella tiene que ver con la perfección humana, entonces el filósofo, en su búsqueda, veía transformada su forma de vida porque deseaba asemejarse a aquella perfección. De tal modo, la filosofía era comprendida como una forma de vida. Una vida conforme a la sabiduría. Hadot lo expresa de la siguiente manera:

La actividad filosófica no se sitúa sólo en la dimensión del conocimiento, sino en la del «yo» y el ser: consiste en un proceso que aumenta nuestro ser, que nos hace mejores. Se trata de una conversión que afecta a la totalidad de la existencia humana, que modifica el ser de aquellos que la llevan a cabo. Gracias a tal transformación puede pasarse de un estado inauténtico en el que la vida transcurre en la oscuridad de la inconsciencia, socavada por las preocupaciones, a un estado vital nuevo y auténtico, en el cual el hombre alcanza la consciencia de sí mismo, la visión exacta del mundo,

---

<sup>7</sup> Pierre Hadot. «La filosofía como forma de vida». p. 246.

<sup>8</sup> Henry David Thoreau. «Una vida sin principios» en *Desobediencia civil y otros escritos*. Traducción: María Eugenia Díaz. Madrid: Editorial Tecnos. 2006. p. 10.

<sup>9</sup> Pierre Hadot. «Ejercicios espirituales» en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. p. 51.

una paz y libertad interiores.<sup>10</sup>

No es plausible creer que Luciano fue ajeno a esta representación de la filosofía. Hadot llamó la atención sobre un texto, donde pone de manifiesto que, para un filósofo de su época, el cínico Demonacte, el concepto de filosofía es prácticamente equivalente al concepto de mejoramiento, de ir en pos de lo mejor.<sup>11</sup> En su *Vida de Demonacte*, escribe que aquél «aspirando a lo mejor para sí se entregó a la filosofía.»<sup>12</sup> Lo mejor que el hombre puede llegar ser, entonces, se consigue a través de la filosofía. Por tanto, él conoció esta representación de la misma, pues de otro modo no habría sido capaz de reconocerla en Demonacte, es preciso mostrar a grandes rasgos cómo es ella y en qué consiste.

## 2.1 Aparición de la *philosophia*.

Las palabras de la familia *philosophia* resultan ya comunes para nosotros. Se habla de la filosofía incluso en términos coloquiales: «aceptar algo con filosofía», «mi filosofía de vida es...», las empresas incluso dicen tener su filosofía. Pero estas palabras no siempre han existido. Según Hadot, los presocráticos «no conocieron ni el adjetivo *philosophos* ni el verbo *philosophein* (filosofar), y con mayor razón la palabra *philosophia*.»<sup>13</sup> Éstas aparecieron, con toda verosimilitud, hasta el «siglo de Pericles», es decir, el siglo V a. C. En la obra de Heródoto se encuentra la primera mención de una actividad «filosófica». En el libro I de su *Historia*, menciona cómo Creso, el rey de Lidia, se dirigió de la siguiente manera a Solón: «Mi huésped ateniense, el rumor de tu sabiduría (*sophiês*), de tus viajes, ha llegado hasta nosotros. Se nos ha dicho que teniendo el gusto de la sabiduría (*philosophêôn*), visitaste muchos países, movido por tu deseo de ver.»<sup>14</sup> El texto revela, a juicio de Hadot, «la existencia de una palabra que quizás ya estaba de moda, pero que en todo caso llegaría a estarlo, en la Atenas del siglo V, la Atenas de la democracia y de los sofistas.»<sup>15</sup> Y en efecto, ya en el *Discurso fúnebre de Pericles* se puede observar el orgullo que sentían los atenienses respecto a su modo de vida, donde no falta la mención de la

---

<sup>10</sup> *Ibidem*. p. 25.

<sup>11</sup> Cfr. Pierre Hadot. «¿Qué es la ética? Entrevista con Pierre Hadot» en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. p. 316.

<sup>12</sup> Luciano. *Vida de Demonacte*. 3. Traducción: Andrés Espinosa Alarcón.

<sup>13</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* p. 27.

<sup>14</sup> Heródoto *apud* Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* pp. 27-28.

<sup>15</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* p. 28.

filosofía. Dice el texto: «Amamos la belleza con sencillez y el saber sin relajación.»<sup>16</sup> Aquí aparecen los verbos *philokaloûmen* y *philosophoûmen*. El primero designa el «gusto por lo bello (*tò philókalon*) como actitud vital»<sup>17</sup>; y el segundo, dice Torres Esbarranch, es «un verbo ya utilizado por Heródoto que indicaba el gusto por la ciencia y la cultura.»<sup>18</sup>

La expresión de Hadot es afortunada, cuando dice que *estaban de moda* las palabras de la familia *philosophia* en el siglo de Pericles. Lo que llega a «estar de moda» nunca llega a esto de manera espontánea. Siempre hay un desarrollo en el que fue ganando adeptos o fue cobrando la forma en la que es conocido cuando llega a tal situación. Si se puede decir que la filosofía «estaba de moda» en el siglo V, aunque con esto sólo se diga que esas palabras aparecen escritas, ello indica que la aparición de la filosofía se fue gestando desde antes. Nicol mostró la importancia de la política<sup>19</sup> y de la religión<sup>20</sup> en el nacimiento de la misma. Primero, el hombre organizó racionalmente la vida en comunidad; la primera obra de la razón es el cosmos político. Después de instalarse en el mundo, el hombre «lo refleja o *especula*».<sup>21</sup> Hace su aparición la razón especulativa, y el hombre, a semejanza del orden político que instauró, donde la ley es lo que da unidad a la pluralidad, ahora busca ordenar la totalidad de lo existente. Por otro lado, a través de la religión dionisiaca, se despertó en el hombre el afán de inmortalidad. «De la más o menos rústica experiencia de comunión con el dios, a la creencia taxativa en la esencia divina del alma y en su inmortalidad, media tan sólo un paso. El griego no podía dejar de darlo.»<sup>22</sup> En efecto, si se puede entrar en comunión con el dios, por tanto, algo divino e inmortal debe haber en el hombre. La creencia en la inmortalidad del alma tuvo lugar por vez primera en el orfismo y el pitagorismo. De esta creencia surge la primera idea de la filosofía como forma de vida. Si el alma es inmortal, el hombre ahora puede trascender la muerte, pero esto conlleva que se degrade aquello que no es alma en el hombre, aquello que no puede escapar de la muerte. Entonces la vida humana se considera impura, pues el alma inmortal se encuentra atrapada y degradada por el cuerpo. Y para liberarla, el hombre

---

<sup>16</sup> Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros I-II*. Traducción: Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Editorial Gredos. 1990. II, 40, 1.

<sup>17</sup> Juan José Torres Esbarranch. *supra*, 293 en Tucídides. *op. cit.*

<sup>18</sup> *Ídem.*

<sup>19</sup> Cfr. Eduardo Nicol. *La idea del hombre*. México: Editorial Herder. 2004. pp. 97-163, 199-248.

<sup>20</sup> Cfr. *ibídem.* pp. 165-197.

<sup>21</sup> *Ibidem.* pp. 199-200.

<sup>22</sup> *Ibidem.* pp. 165-166.

dedica su vida a purificar el alma de su contacto con aquél. La vida que permite esto es aquella en la que haya menos acción, aquella en la que esté menos involucrado el cuerpo, a saber, la vida contemplativa. «De ahí que, por este camino, la filosofía llegue a ser considerada una forma de vida superior, y opuesta al conjunto de todas las otras.»<sup>23</sup>

La filosofía tuvo lugar antes de que existiera un testimonio escrito de su presencia entre los griegos. Así las investigaciones de los presocráticos, en las que el hombre «trata de descubrir la ley del cosmos —aunque no lo diga él en estos términos.»<sup>24</sup> En este sentido, por su parte, Hadot habla de «la filosofía antes de la filosofía».<sup>25</sup> Porque es preciso notar que, a pesar de este desarrollo, en el siglo V a. C. todavía no existe una definición filosófica de la filosofía. Tucídides y Heródoto hablan de la *philo-sophia*, es decir, del interés que se tiene por la *sophia*. Pero ésta, por esas fechas, hace referencia a una gran variedad de componentes. Ya puede verse en las palabras de Heródoto: habla del gusto por la sabiduría de Solón, mas esto sólo quiere decir que ha visto y conoce muchas cosas, gracias a sus viajes por varios lugares. Como dice Hadot, «los viajes que Solón emprendió no tenían otro objetivo que conocer, adquirir una amplia experiencia de la realidad y de los hombres, descubrir al mismo tiempo comarcas y costumbres diferentes.»<sup>26</sup>

Hasta esta fecha, las palabras *sophia* y *sophos* se han venido usando en los contextos más diversos. «Homero habla del carpintero, quien, gracias a los consejos de Atenea, entiende de toda *sophia*, es decir, de todo saber hacer.»<sup>27</sup> Solón emplea aquellas palabras en el siglo VII a. C. para referirse a la actividad poética; en un texto que Teognis dirige a Cirnos, escrito en el siglo VI a. C., designan un saber conducirse ante los demás.<sup>28</sup> Las figuras de los siete sabios son muestra de cómo en la *sophia* entran una diversidad de formas de pensamiento y actividades. Los sabios hacen política, son poetas, luchan en el campo de batalla, legislan y también hay en ellos una reflexión moral:

Tales de Mileto (finales del siglo VII-VI a. C.) posee ante todo un saber que podríamos calificar de científico: predice el eclipse de sol del 28 de mayo de 585, afirma que la

---

<sup>23</sup> *Ibidem.* pp. 166-167.

<sup>24</sup> *Ibidem.* p. 227.

<sup>25</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* p. 21.

<sup>26</sup> *Ibidem.* p. 28.

<sup>27</sup> *Ibidem.* p. 30.

<sup>28</sup> *Cfr. ibidem.* pp. 29-31.



tierra descansa en el agua; pero asimismo tiene un saber técnico: se le atribuye la desviación del curso de un río; por último da pruebas de clarividencia política: intenta salvar a los griegos de Jonia, proponiéndoles formar una federación. De Pítaco de Mitilene (siglo VII) no se da testimonio más que de una actividad política. Solón de Atenas (siglos VII-VI) es también un hombre político, cuya bienhechora legislación deja un largo recuerdo, mas también es un poeta que expresa en sus versos su ideal ético y político. Quilón de Esparta, Periandro de Corinto, Bías de Priene (los tres de principios del siglo VI) son asimismo hombres políticos, célebres por algunas leyes que habían promulgado o por su actividad oratoria y judicial. Las indicaciones que se refieren a Cleóbulo de Lindos son las más inciertas: sólo sabemos que se le atribuía un cierto número de poemas.<sup>29</sup>

La noción de *sophia* reúne una variedad de componentes. En este contexto aparecen los sofistas, que la entienden de la misma manera. Enseñan a convencer mediante el discurso, pero a esto se añade el parentizaje de lo que puede llamarse «cultura general». En el siglo V a. C., entonces, cuando se habla de la *philosophia* se hace referencia a una

actividad [que] abarca todo lo que se refiere a la cultura intelectual y general: especulaciones de los presocráticos, ciencias nacientes, teoría del lenguaje, técnica retórica, arte de persuadir. [Y] a veces se relaciona de modo más preciso con el arte de la argumentación [...].<sup>30</sup>

En este siglo sucede que el hombre está filosofando y, sin embargo, no hay una definición filosófica de esta actividad. Habrá que esperar hasta Platón para ello. Antes de él, Sócrates pensará la filosofía de manera diferente a los sofistas, e influirá en la definición platónica de la filosofía como el amor a la sabiduría.

## 2.2 Sócrates y la definición platónica de la filosofía.

No sabemos si Sócrates usó el término filosofía. A juicio de Hadot, «es probable que si esto hubiera ocurrido, habría utilizado esta palabra dándole el sentido común de la época, es decir, que la habría empleado, como se hacía entonces, para designar la cultura general que los sofistas y otros podían dispensar a sus alumnos.»<sup>31</sup> Hacer esta suposición, sin

---

<sup>29</sup> *Ibidem.* pp. 32-33.

<sup>30</sup> *Ibidem.* p. 29.

<sup>31</sup> *Ibidem.* p. 52.

embargo, plantea problemas. Si Sócrates pensó la filosofía del mismo modo que los sofistas, entonces habría hecho lo mismo que ellos. Pero éste no es el caso. Sócrates comprendió qué es lo que hacían los sofistas cuando decían que su oficio era la *sophia*. Al hacerlo, pudo darle otro sentido a esta actividad, al ver el peligro que su quehacer conllevaba.

Con los sofistas, como dice Nicol, el mundo se rehumanizó y el hombre quedó instaurado «en la posición central y de suprema jerarquía entre las cosas.»<sup>32</sup> Antes de ellos, lo que sucedió con la filosofía «física» es que el hombre quedó subsumido en el Todo, y, por ende, el hombre como tema quedó hecho a un lado. La filosofía milesia ofrece una imagen de un mundo en el que todo está sometido a la necesidad, incluido el hombre. Por otra parte, el mundo que pensaba era un mundo inhabitable. Y es que, aunque las explicaciones de los presocráticos partieran de la experiencia, sin embargo, se alejan de ella en busca del principio. «Aún el agua y el aire, de Tales y Anaximandro, no son ya enteramente el agua que bebemos y el aire que respiramos: son “principios” de todas las demás cosas, de aquella en que la mirada griega no percibía estas substancias —ni la nuestra tampoco.»<sup>33</sup> Pero con los sofistas esto cambia. El hombre pasa a ser el tema de la filosofía, y el mundo se rehumaniza en tanto que éste se convierte en «la medida de todas las cosas». Con esta tesis, Protágoras cuestiona la labor que ha venido realizando la filosofía «física». Si el hombre es la medida, y las percepciones cambian según los diferentes tipos de disposiciones, entonces «se pone en tela de juicio la idea de una objetividad “absoluta” o “ingenua”. Se cuestiona el hecho —que se daba por descontado— de que realmente podamos captar las cosas como realmente son.»<sup>34</sup> Con tales cuestionamientos, lo que se pone en duda es la posibilidad de alcanzar la verdad, y una vez que tambalea esta idea, dice Nicol, «el hombre parecía quedar libre de emplear su pensamiento para fines de su conveniencia, desvinculado de la responsabilidad moral que la verdad entraña, cuando se piensa que es posible lograrla de algún modo.»<sup>35</sup> Es así que los sofistas no buscan ya ninguna verdad. Como las cosas aparezcan para mí, así son para mí, y como te aparezcan

---

<sup>32</sup> Eduardo Nicol. *op. cit.* p. 281.

<sup>33</sup> *Ibidem.* p. 233.

<sup>34</sup> María Teresa Padilla Longoria. «La dialéctica socrático-platónica como ejercicio de discernimiento: la sofística a examen» en R. Gutiérrez (editor). *Ecos de la filosofía antigua*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 2013. p. 41.

<sup>35</sup> Eduardo Nicol. *op. cit.* p. 282.

a ti, así son para ti. Y aquello que no pueda captar un hombre no existe. La experiencia individual es intransferible, e incluso se corre el peligro de no llegar a un acuerdo intersubjetivo.<sup>36</sup> Para los sofistas, ahora, lo que importa son los fines prácticos. Con ello, dice Nicol, en cierto modo renovaron la idea del «cuidado del yo» que había aparecido en el pitagorismo.<sup>37</sup>

El hombre es la medida de todas las cosas y por eso está obligado a cuidar de sí, para dar de éstas una medida justa y así obtener el máximo provecho de ellas. En este marco se comprende la educación impartida por los sofistas, mediante la cual quienes se acercaban a ellos buscaban obtener los mejores resultados y el máximo provecho en su vida política. Para lograr esto no sólo es necesario conocer la técnica discursiva, que ayuda a persuadir; como afirma Hadot, también se requiere tener cierto punto de vista elevado<sup>38</sup>, es decir, la abundancia de conocimientos que siempre resulta seductora. De aquí que los sofistas entendieran la *philosophia* como la «cultura general» que pueden ofrecer a sus alumnos, es decir, incluyendo en la *sophia* la variedad de componentes que hemos visto. En este sentido, no es sorprendente que Gorgias presumiera de conocer todas las cuestiones<sup>39</sup>, como tampoco que Protágoras haya sido reconocido por poseer amplios conocimientos de diversas ramas, a tal grado que, según Favorino, era apodado *sophia*.<sup>40</sup>

Frente a ellos, con Sócrates, la filosofía cobra un nuevo sentido. El hombre se liberó con los sofistas, porque no está sometido a los dioses ni a la necesidad, al menos no completamente. Ahora es dueño de su destino —político, sobre todo—, y puede forjarlo a través de su razón. Además, se volvió dominador de las cosas en tanto que él es la medida de su ser. Pero esta libertad y dominio se pagan con la verdad. A los sofistas no les interesa ella; lo importante es el beneficio personal. Aquí el peligro que vio Sócrates: el quehacer sofístico entraña amoralismo y disolución, porque por encima de los intereses de la comunidad se colocan los intereses del individuo. En tal situación, a juicio de Nicol, Sócrates encontró la única salida posible al problema:

El único camino de salvación era que el individuo encontrase en sí mismo la

---

<sup>36</sup> Cfr. María Teresa Padilla Longoria. *op. cit.* pp. 40-41.

<sup>37</sup> Cfr. Eduardo Nicol. *op. cit.* pp. 282-283.

<sup>38</sup> Cfr. Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* pp. 25-26.

<sup>39</sup> Cfr. Platón. *Gorgias*. 448a.

<sup>40</sup> Cfr. María Teresa Padilla Longoria. *op. cit.* p. 40.

inspiración moral que ya no recibía de la religión. [...] La educación de los nuevos tiempos era individualista. Sólo le faltaba darle un sentido ético para que el individualismo pudiera reanudar los vínculos del hombre con el estado sobre una base nueva, compensando la supremacía del individuo sobre la comunidad, y atajando el peligro de disolución.<sup>41</sup>

Sócrates entonces dirige su atención a sí mismo, y a través de sus conversaciones hace que los demás se preocupen también por su alma y dirijan su vida hacia el bien. Como lo señaló Hadot, en el diálogo con Sócrates lo «que está en juego no es *aquello de lo que se habla*, sino *el que habla*.»<sup>42</sup> Esto es lo que Nicias le indica a Lisímaco, en el *Laques*:

Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aún si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado. Y una vez que han caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesen bien y suficientemente todo. [...] Pero me alegro, Lisímaco, de estar en contacto con este hombre, y no creo que sea nada malo el recordar lo que no hemos hecho bien o lo que no hacemos; más bien creo que para la vida posterior está forzosamente mejor predispuesto el que no huye de tal experiencia, sino que la enfrenta voluntariamente [...]<sup>43</sup>

Como lo dice Nicias, el diálogo con Sócrates puede empezar versando sobre cualquier cosa, pero al final de lo que se trata es de uno mismo, de realizar un autoexamen. En estas palabras, además, encontramos la importancia ética y pedagógica del diálogo socrático: puede versar sobre cualquier tema, pero la dirección hacia la que se dirige es el bien. Nicol describió estas constantes en el diálogo con Sócrates.<sup>44</sup> Lo principal es la pregunta *¿qué es?* Sócrates la formula, su interlocutor propone una definición y ésta se somete a examen a través de preguntas y respuestas, con lo que resulta que la definición es inválida. Suele no llegarse a ninguna respuesta satisfactoria, y Sócrates no concluye

---

<sup>41</sup> Eduardo Nicol. *op. cit.* p. 318.

<sup>42</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* p. 40. En este sentido, en el *Laques* (188b), Nicias apunta lo siguiente, respecto al rumbo que cobra un diálogo con Sócrates: «desde hace tiempo sabía que, estando presente Sócrates, la charla no sería sobre los muchachos sino sobre nosotros mismos.»

<sup>43</sup> Platón. *Laques*. 187e. Traducción: Carlos García Gual.

<sup>44</sup> *Cfr.* Eduardo Nicol. *op. cit.* pp. 327-329.

formulando una definición. Pero lo importante es que el diálogo trajo consigo la perplejidad del interlocutor, porque descubrió la invalidez de nociones que él había adquirido y tenido por incuestionables en su vida. Es así que el diálogo socrático deja en él la semilla del autoexamen, «la actitud filosofante que consiste en no admitir de antemano una definición, en preguntarse siempre por “lo que es” la cosa.»<sup>45</sup> De ahora en adelante, el interlocutor tendrá el cuidado de no aceptar algo sin examen. Pero Sócrates no lo deja sólo en esta situación. Como bien dice Nicol, «la nueva inquietud desorientada sería tan perturbadora como aquella infundada confianza. El método socrático consiste en inculcarle a esa inquietud, al tiempo que la promueve, una fundada dirección.»<sup>46</sup> En efecto, uno bien puede autoexaminarse, pero si esta actividad se realiza sin ningún objetivo más que ella misma, entonces la perturbación es mayúscula, pues surge la impresión de uno está parado sobre nada y de que no se dirige a ningún lado. Es así que Sócrates da una dirección: en la pregunta por el *¿qué es?*, se introduce la pregunta *¿para qué es?* Para él, la pregunta por la esencia de las cosas tiene que ver con preguntarse por su finalidad, más en específico, por el bien que ella reporta cuando cumple adecuadamente su función. El saber se relaciona con el bien. Y como las cosas sobre las que dialoga Sócrates son referentes a la vida humana; tiene una inclinación a preguntar por las virtudes, dice Nicol, entonces «el germen filosófico que él ha inculcado en el alma de su interlocutor es el germen de la inquietud moral, condición necesaria para que esta alma se cuide y mejore.»<sup>47</sup> Este rasgo socrático, consistente en, no sólo cuestionar o provocar perplejidad, sino en sembrar la semilla del autoexamen y darle una dirección, es algo retomado por el cinismo. Cuando el cínico cuestiona las creencias de las personas a través de su modo de vida, por ejemplo, su afán de comodidades, al mismo tiempo indica una dirección, vivir conforme a la naturaleza. En el cuestionamiento está incluida la dirección. El cínico que vive frugalmente cuestiona la manera en que uno vive, y al mismo tiempo indica una mejor manera de vivir.

Sócrates entonces dirige su atención a sí mismo, y busca que los demás también lo hagan. Se autoexamina y encamina su vida hacia el bien; y a través de sus diálogos, siembra en

---

<sup>45</sup> *Ibidem.* p. 328.

<sup>46</sup> *Ídem.*

<sup>47</sup> *Ídem.*

sus interlocutores las mismas inquietudes. Sócrates crea la moral.<sup>48</sup> Su filosofía es, entonces, práctica, como también lo era la de los sofistas. Pero el sentido ya es muy distinto. No se busca sólo el beneficio personal, pasando sobre los intereses de la comunidad. Gracias a él, el individuo encuentra la inspiración moral en sí mismo y, de este modo, busca reforzar los lazos que unen a los hombres. Pues el bien del que habla «no es ninguna entidad remota o noción abstracta, sino ese bien próximo y concreto que puede realizar el hombre en sí mismo, en su propia vida, y en la convivencia con los demás hombres en el seno de la comunidad, para el mejoramiento de ésta y del individuo.»<sup>49</sup>

Esto nos conduce a observar que, para Sócrates, la filosofía es una forma de vida. Ello no debe entenderse en el sentido de que uno escoge ser filósofo, como puede escoger dedicarse a cualquier otra cosa. Más bien, la «filosofía —dice Nicol— es algo inherente a la vida como tal».<sup>50</sup> Es decir, ella es una forma de vida porque es «el único camino que permite alcanzar la plena humanidad, obtener de su fondo, donde ellas se encuentran, todas las potencialidades que es un deber sacar a la luz.»<sup>51</sup> De un modo más claro, se puede decir que la filosofía es lo que le da forma a la vida humana. Para Sócrates, el hombre no recibe su vida ya hecha. Tiene la libertad de «hacerse a sí mismo».<sup>52</sup> Y la filosofía es lo que le permite llegar a ser humano, es decir, hacerse mejor encaminando su vida hacia el bien. Por otra parte, uno se vuelve libre no porque domina las cosas, como pasaba con los sofistas, sino cuando se vuelve dueño de sí mismo. Nicol explicó bien esta diferencia entre lo que era la libertad para los sofistas y para Sócrates:

Su libertad no podía confundirse con la de ellos [la de los sofistas], pues es puramente interior: es la que logra el hombre sobre sí mismo, y en la cual todas las demás se fundan. Es la libertad respecto de la sujeción en que se encuentra el hombre cuando vive sometido a sus propias pasiones, a su ignorancia, a esa ambición y afán de dominio que precisamente estimulaba la educación sofística. Es la libertad que convierte al hombre en dueño de sí mismo, después de una lucha interior, en la cual la

---

<sup>48</sup> Cfr. Eduardo Nicol. *op. cit.* p. 281.

<sup>49</sup> Cfr. *ibídem.* p. 306.

<sup>50</sup> *Ibídem.* p. 312.

<sup>51</sup> *Ídem.*

<sup>52</sup> Cfr. Eduardo Nicol. *Op cit.* p. 312-313.

razón que siempre guió hacia el bien, obtuvo la victoria.<sup>53</sup>

Pues bien, este hombre fue el que influyó a Platón, para que en el *Banquete* definiera al filósofo como el amante de la sabiduría. En este diálogo, a juicio de Hadot, las figuras de Eros, Sócrates y el filósofo tienden a confundirse. El primero termina siendo la representación mítica del filósofo, al tiempo que Sócrates es quien la encarna.<sup>54</sup> El filósofo es un amante de la sabiduría en tanto que no es un sabio ni un ignorante, pues como dice Diótima:

ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por otro lado, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es lo suficientemente. Así pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar.<sup>55</sup>

El filósofo ama la sabiduría, porque no es sabio. Y como no posee la sabiduría, entonces no puede ser más que un ignorante. Pero en estos Diótima estableció otra división: «hay los que son inconscientes de su no sabiduría, que son propiamente los insensatos, y los que son conscientes de su no sabiduría, que son los filósofos.»<sup>56</sup> Entre los ignorantes se encuentran aquellos que se creen a sí mismos bellos, buenos e inteligentes, pese a que no lo son, es decir, pese a que no son sabios. Pero también hay otro tipo de ignorantes, que saben que están lejos de ser todas aquellas cosas, es decir, se saben ignorantes y por ello buscan alcanzar la sabiduría. Éstos son los filósofos. Aquí se puede percibir la influencia de Sócrates, pues éste era consciente de su ignorancia. Él reconocía que el oráculo, al afirmar que Sócrates es el más sabio de los hombres, más bien se sirvió de su nombre para expresar lo siguiente: «Es el más sabio, el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada con respecto a la sabiduría.»<sup>57</sup>

El filósofo, entonces, ocupa un lugar intermedio entre el sabio y los ignorantes, porque ama la sabiduría en tanto que sabe que no es sabio. Así quedó establecido en el *Banquete*

---

<sup>53</sup> *Ibidem*. p. 321.

<sup>54</sup> Cfr. Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* p. 54.

<sup>55</sup> Platón. *Banquete*. 203e. Traducción: M. Martínez Hernández.

<sup>56</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* p. 59.

<sup>57</sup> Platón. *Apología*. 23b. Traducción: J. Calonge Ruiz.

el papel del filósofo como alguien que se encuentra a medio camino, entre la sabiduría y la ignorancia. Pero también quedó establecido que él nunca podrá alcanzar la primera, pues ésta quedó caracterizada como algo trascendente. La diferencia entre el ignorante y el sabio no es de grado, sino esencial. Aquél no se encuentra por debajo del segundo en una escala. Como bien dice Hadot: «Diótima opuso a los sabios y los no sabios, lo que quiere decir que estableció una oposición de *contradicción* que no admite ningún intermediario: se es sabio o no se es, no hay punto medio.»<sup>58</sup> El ignorante *es* diferente del sabio y, por tanto, no puede haber una transición de uno a otro. El filósofo, entonces, en tanto ignorante, no puede alcanzar la sabiduría. Como afirma Nicol, Platón proyectó ésta al plano trascendente:

Platón escribió su filosofía a pesar de que con ella proseguía la de Sócrates [que no fue escrita], porque a diferencia de éste proyectó el absoluto al plano trascendente. Y como consecuencia de ello, tuvo que afirmar la tesis de la inmortalidad, y articularla en un sistema de ideas, pues sólo la inmortalidad garantizaba esa misión salvadora de la filosofía que no podía cumplirse en el plano inmanente.<sup>59</sup>

Una diferencia importante entre Sócrates y Platón es ésta. Para el primero no hay algo trascendente. La vida es un absoluto y en ella se pueden realizar todos los anhelos y aspiraciones.<sup>60</sup> El cuidado del alma no se hace con la vista puesta en alcanzar un objetivo más allá de esta vida. La vida misma, esta vida, es el objetivo del cuidado. A juicio de Nicol, por ello Sócrates no escribió nada, ya que su filosofía se puede hallar en su vida. Platón, en cambio, se ve en la necesidad de escribir su filosofía porque lo trascendente no es algo que se pueda ver en su modo de vida. En ella se puede encontrar la aspiración hacia eso trascendente, pero no lo trascendente mismo, no lo que motiva esa aspiración y, por tanto, no lo que le da forma a su vida. Pero así encontramos que, a pesar de no alcanzar la sabiduría, el filósofo guarda cierta relación con ella, en tanto aspiración y modelo de vida. Efectivamente, como Eros, él es un mediador, y «revela a los hombres algo del mundo de los dioses, del mundo de la sabiduría. [...] Es así como Sócrates, por medio de su vida y de sus discursos, que tienen un efecto mágico y demoníaco, obliga a Alcibíades a cuestionarse a sí mismo y a decirse que su vida no merece ser vivida si se comporta como

---

<sup>58</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* p. 58.

<sup>59</sup> Cfr. Eduardo Nicol. *op. cit.* p. 350.

<sup>60</sup> Cfr. *ídem.*



lo hace.»<sup>61</sup> El modo de vida de Sócrates revela algo del mundo de la sabiduría, porque ésta no tiene que ver sólo con poseer algunos conocimientos, tiene que ver con lo mejor que puede llegar a ser el hombre. En este sentido, en los *Recuerdos de Sócrates*, cuando Hippias lo reta a revelar lo que piensa que es la justicia, aquél responde que no deja de mostrar con sus actos lo que para él es ser justo.<sup>62</sup> El filósofo guarda esta relación con la sabiduría, y puede mostrar algo de ella a los demás, porque a pesar de no alcanzarla, sin embargo, ella modela su vida. Nicol dice:

Para Platón, la filosofía fue también forma de vida. Pero ésta no realiza el absoluto. El absoluto es ajeno a la vida, está más allá de ella, y la modela precisamente por ser remota, y por la aspiración que su distancia promueve en el hombre cuando éste se guía por la luz de la filosofía.<sup>63</sup>

Si el amante de la sabiduría busca alcanzarla, entonces tiene lugar en él una modificación de su forma de vida. Porque no toda manera de conducirse le permitirá a su alma inmortal, una vez que se desprenda del cuerpo, llegar a ella. Entonces, para Platón, como para Sócrates, la filosofía es una forma de vida. A pesar de que para uno la sabiduría es algo trascendente, mientras para el otro no hay algo así. Con estos dos hombres, la filosofía dejó de hacer referencia a la adquisición de una cultura general. El filósofo pasó a ser alguien que, como Sócrates, dirige su atención a sí mismo, y al hacerlo «tiene consciencia de su deficiencia, al mismo tiempo que del deseo que hay en él, y que lo atrae hacia lo bello y hacia el bien.»<sup>64</sup> Para Platón, este anhelo provoca un cambio en el modo de vida del filósofo, pues está en la obligación, como Sócrates lo hizo, de cuidar de su alma y hacer que los demás también se preocupen por ella.

### 2.3 El ideal de la sabiduría.

Después de Platón, todas las escuelas filosóficas, harán suya esta definición, en menor o mayor medida, aunque no lo digan explícitamente. El filósofo es aquel que sabe que no es sabio, que reconoce cierta carencia en él, y por ello busca la sabiduría, la cual sin embargo no puede alcanzar porque es proyectada al plano trascendente. Por ejemplo, para

---

<sup>61</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* p. 60.

<sup>62</sup> Cfr. Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*. IV, 4, 9-12.

<sup>63</sup> Eduardo Nicol. *op. cit.* pp. 349-350.

<sup>64</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* p. 61.

Epicteto, asumir la condición de ignorante es la primera tarea para quien busque filosofar: «¿Cuál es la primera tarea de quien filosofa? Expulsar la opinión injustificada. Pues es imposible empezar a aprender lo que uno cree saberse.»<sup>65</sup> Haciendo eco de las palabras de Diótima, lo que pide Epicteto es que uno deje de pensar que es lo suficientemente bello, bueno e inteligente. Porque quien cree esto, coinciden, no piensa necesitar ya nada. También es posible apreciar la deuda socrática: deshacerse de la opinión injustificada, lo que es posible a través del autoexamen. Por otra parte, todas las escuelas elaboraron su propia representación de la sabiduría, que funcionará como una norma que guía el modo de vida de los filósofos. Como dice Hadot: «de una manera general, la sabiduría parecerá ser un ideal que guía y atrae al filósofo, y sobre todo la filosofía será considerada un ejercicio de la sabiduría, luego la práctica de un modo de vida.»<sup>66</sup> En efecto, la aspiración que provoca modela la vida del filósofo, de tal modo que se asemeja a ella. Ahora bien, la caracterización de la sabiduría cambia según las escuelas, pero entre ellas hay, al menos, dos acuerdos profundos: el sabio se distingue por la coherencia y porque se basta a sí mismo.

El sabio es coherente, lo cual quiere decir que «la sabiduría consiste en siempre desear y en siempre no desear la misma cosa.»<sup>67</sup> A diferencia de la mayoría de los hombres, que no están seguros de lo que quieren, o se dejan arrastrar con facilidad por sus deseos, o cambian de parecer según su conveniencia, el sabio es alguien coherente consigo mismo. Sin importar la situación en la que esté, él mantiene las mismas disposiciones. Así Sócrates sostiene que, mientras esté vivo, no dejará de filosofar y seguirá exhortando a cuidar de su alma a todos los que se encuentre.<sup>68</sup> Hasta su último día, y a pesar de estar apresado, él lo siguió haciendo. Hadot menciona, también, a Pirrón como ejemplo de esta coherencia, quien «se conservaba siempre en el mismo estado interior, lo que quiere decir que, si llegaban a cambiar las circunstancias exteriores, no modificaba en nada sus resoluciones.»<sup>69</sup> En este sentido, es notable que Diógenes Laercio no deje de llamar la atención sobre la coherencia que existía entre lo que pensaba Pirrón y su modo de vida,

---

<sup>65</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*. Traducción: Paloma Ortiz García. Madrid: Editorial Gredos. 1993. II, XVII, 1-2.

<sup>66</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* p. 62.

<sup>67</sup> *Ibidem*. p. 241.

<sup>68</sup> Cfr. Platón. *Apología*. 29d.

<sup>69</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* p. 241.

con frases como «era consecuente» o «siempre mantenía la misma compostura».<sup>70</sup> Esta coherencia es la que debe mantener el filósofo. Desde luego, no lo logrará siempre: el mismo Pirrón tuvo momentos en que no pudo ser completamente impasible, ya que, dijo, es «difícil despojarse enteramente del elemento humano.»<sup>71</sup> Es decir, el hombre es un filósofo, un amante de la sabiduría, no un sabio. Por ello, aunque algunas veces no logre mantener esta coherencia, sin embargo, debe esforzarse por ser, la mayoría del tiempo, lo más coherente posible. Más adelante veremos que éste es uno de los rasgos más importantes para Luciano.

El sabio también se basta a sí mismo, lo que quiere decir que no depende de las circunstancias externas, y, por ende, es un hombre libre. Éste es un rasgo notablemente socrático. El único dominio buscado es el que se tiene sobre sí mismo. Al hacer esto, se modifica la relación del hombre con las cosas. Se deja de referir el éxito, la felicidad, y todo lo que se pueda conseguir o ser, a las cosas externas, según el provecho que se saque de ellas. Por el contrario, cuando el hombre dirige la mirada a sí mismo, cuida de sí, y no se deja arrastrar más por sus pasiones y por su afán de dominio, lo que sucede es que las cosas recuperan su independencia. Ahora comprende que no necesita de ellas y, al liberarlas, el hombre se hace libre. Porque comprende que su tranquilidad y felicidad no se basa en ellas, sino que se encuentra en sí mismo.

Éstos son los acuerdos que tienen las escuelas filosóficas en la representación de la sabiduría y del sabio. Y éste será el ideal que guíe la vida del filósofo. Hadot señala que Sócrates es el único sabio reconocido por todas las escuelas.<sup>72</sup> Ello no es extraño, sobre todo cuando se considera que la definición del filósofo hecha por Platón está influida por él. Y sin duda no es inmerecida esta consideración de sabio, pues aunque él es un filósofo, es decir, reconoce que no es nada respecto a la sabiduría. Sin embargo, si alguien ha estado cerca de ser un sabio, es Sócrates, pues ni siquiera tuvo la necesidad de escribir su filosofía, como la mayoría de los que le siguieron. Su filosofía se encuentra en su vida, y logró la coherencia y la libertad que muy pocos han conseguido, de tal modo que si el sabio es el ideal que guía la vida, entonces lo es merecidamente, en tanto que su vida

---

<sup>70</sup> Cfr. Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción: Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial. 2007. IX, 62-64.

<sup>71</sup> *Ibidem*. IX, 66.

<sup>72</sup> Cfr. Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* p. 244.

inspiró a muchos a seguir el camino que él abrió. Omitiendo a Sócrates, dice Hadot, «según algunas de estas escuelas, jamás ha existido un solo sabio; según otras, sólo ha habido quizá uno o dos, como Epicuro, ese dios entre los hombres; según otras, también, el hombre únicamente puede alcanzar ese estado durante fulgurantes y singulares instantes.»<sup>73</sup> Sea como fuere, el caso es que, para las escuelas filosóficas, la sabiduría es un «ideal de perfección humana»<sup>74</sup>, en cuya caracterización destacan la coherencia, el dominio de sí mismo y su consecuente libertad. Ahora bien, el filósofo es aquel que reconoce, como Sócrates, que no es nada respecto a la sabiduría, pero aspira a ella. Y aunque sabe que no podrá alcanzarla, es decir, nunca podrá ser coherente todo el tiempo, o habrá momentos en que pierda el dominio de sí, no obstante, la aspiración que la sabiduría provoca va modelando la vida del filósofo, va modificándola de tal manera que en él se pueden observar las características propias del sabio.

#### 2.4 Los ejercicios espirituales.

El filósofo busca alcanzar la sabiduría, y, a consecuencia de ello, sucede en él un cambio en su forma de vida. Como dice Hadot, «el hombre, antes de la conversión filosófica, se encuentra inmerso en un estado de confusa inquietud, víctima de sus preocupaciones, desgarrado por sus pasiones, sin existencia verdadera, sin poder ser él mismo.»<sup>75</sup> El origen de esta perturbación es variado: puede deberse a las preocupaciones de la vida privada o de la vida política, puede tener su origen en la intemperancia, o bien en los afanes que nos llevan a buscar incansablemente riqueza, fama, poder. O, «según Epicuro, son lo vanos terrores acerca de la muerte y de los dioses los que inquietan a los hombres.»<sup>76</sup> La condición del hombre es ésta, pero puede cambiar y mejorarse a través de la conversión filosófica, es decir, buscando alcanzar la sabiduría, ese ideal de perfección humana del que hemos hablado. A propósito de este cambio, Diógenes Laercio nos refiere el caso de Polemón. Él fue un joven disoluto, que siempre llevaba consigo dinero para satisfacer sus deseos, e incluso lo escondía en varios lugares por si alguna vez le faltaba. Pero una vez entró borracho a la escuela de Jenócrates, quien hablaba sobre la templanza,

---

<sup>73</sup> Pierre Hadot. «Historia del pensamiento helenístico y romano». p. 215.

<sup>74</sup> Pierre Hadot. «Ejercicios espirituales». p. 51.

<sup>75</sup> *Ibidem*. p. 49.

<sup>76</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* p. 243.

y poco a poco fue cautivado por el discurso del maestro. Con el pasar del tiempo, dice Laercio, Polemón «llegó a ser tal amante del esfuerzo que sobrepasó a todos los demás y él le sucedió en la dirección de la escuela».<sup>77</sup>

Pero, en este punto, debe considerarse que no basta con afirmar haberse convertido a la filosofía, o con que un buen día uno quede cautivado por el discurso de un filósofo.<sup>78</sup> No se era filósofo como se podía ser cualquier otra cosa, herrero, por ejemplo. Éste es herrero sin importar cómo se comporte, sin importar lo que diga o si desempeña otras actividades. Se puede afirmar que, una vez que se aprende todo lo referente a la herrería, no se pierde la condición de herrero. Por su parte, para que el filósofo sea tal, no puede vivir de manera disoluta por unos días, olvidándose del dominio de sí mismo, sin que con razón pierda dicha condición. O como dirá Luciano: tampoco importa que se conozcan las doctrinas filosóficas, e incluso se enseñen a otros, si no se vive conforme a la sabiduría, nadie es un filósofo. Para éste existe la obligación de mantenerse en el camino de la sabiduría y, si no lo hace, pierde su condición de filósofo. Ahora bien, ¿cómo mantenerse en dicho camino? Es preciso realizar varias acciones sobre sí mismo, llevar a cabo una serie de prácticas que Pierre Hadot nombró ejercicios espirituales. Su nombre parece indicar que en ellas se involucra sólo el pensamiento, pero Hadot se refiere a una serie de prácticas que pueden ser de orden físico, discursivo o intuitivo; así, dentro de ellas se cuentan los regímenes alimenticios, la meditación, la lectura, la contemplación, etcétera.<sup>79</sup> A través de estos ejercicios espirituales, el filósofo se va formando en la sabiduría, es decir, va provocando un cambio en su modo de vida para que ésta se asemeje a aquélla. Se dedica a estudiar los textos para comportarse del modo correcto, se somete a pruebas de resistencia para no caer presa de las tentaciones, escribe también para reafirmarse en un modo de conducirse. Hay aquí una semejanza con los atletas, pues «al igual que, por medio de ejercicios corporales repetidos, el atleta da a su cuerpo una fuerza y una forma

---

<sup>77</sup> Diógenes Laercio. *op. cit.* IV, 16.

<sup>78</sup> A mi juicio, hay razones para creer que Luciano, en *Filosofía de Nigrino*, critica esta idea: la conversión a la filosofía no es algo sencillo. No basta con quedar atrapado por lo que dice un maestro para, a partir de ese momento, ser un filósofo. En este texto, alguien confiesa que, tras escuchar a Nigrino, cambió su modo de ver las cosas. Pero si uno cree que se vuelve filósofo de manera tan sencilla, lo que sucede es que se convierte en alguien arrogante y hablador, porque ahora «comprende» que los demás viven una vida inferior a la suya. Ahondaremos en esto en el cuarto capítulo, cuando revisemos si este diálogo puede leerse como una sincera confesión de Luciano a la filosofía.

<sup>79</sup> Cfr. Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* p. 15. Véase también: Pierre Hadot. «Ejercicios espirituales». *passim*.

nuevas, así, con los ejercicios filosóficos, el filósofo desarrolla la fuerza de su alma y se transforma a sí mismo.»<sup>80</sup> Esta semejanza es señalada por Epicteto en el texto siguiente:

Los que han recibido los preceptos pelados quieren vomitarlos inmediatamente como los enfermos del estómago el alimento. Primero digiérellos y luego no los vomites así. Si no, se transformarán de verdad en vómito, cosa impura e incomedible. Por el contrario, a partir de haberlos digerido, muéstranos algún cambio en tu regente, como los atletas los hombros según lo que se ejercitaron y comieron, como los que han recibido las artes según lo aprendieron.<sup>81</sup>

Hablar de digerir los preceptos filosóficos hace alusión a cierto ejercicio mediante el cual el aprendiz de filósofo los hace suyos. De algún modo, deben llegar a formar parte de la vida, hasta que uno se comporte de acuerdo a ellos, hasta que se dé un cambio en el modo de vida, así como ciertos ejercicios y alimentación cambian el cuerpo del atleta. Vale decir que con los ejercicios espirituales el filósofo se va dando a sí mismo la forma del sabio. Pero mantener esta forma no es posible para el hombre, su condición le impide siempre bastarse a sí mismo, por ejemplo, así que debe realizar de manera constante tales ejercicios para mantenerse o reafirmarse en el modo de vida de la sabiduría. En esto el atleta es diferente. Él se puede permitir, de vez en cuando, hacer lo que normalmente se prohíbe, comer en demasía, por hablar de un caso. Ya después continuará su entrenamiento, y esta licencia que se dio no tendrá graves consecuencias. Para el filósofo esto no es posible. Es impensable, por ejemplo, que Diógenes se permita un día a la semana vivir rodeado de placeres, satisfaciendo todos sus deseos hasta el exceso, mientras el resto de los días vive frugalmente. Si alguien lo hace es porque no le da valor a su libertad, a su independencia de las cosas externas y su dominio sobre sí mismo. Es porque está lejos de ser un filósofo. En resumen, se puede decir que «la filosofía se nos aparece entonces originalmente no ya como una elaboración teórica [tal como se entiende actualmente de manera generalizada], sino como método de formación de una nueva manera de vivir y percibir el mundo, como un intento de transformación del hombre.»<sup>82</sup> Y esta formación es constante e ininterrumpida, y se da a través de los ejercicios espirituales.

---

<sup>80</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* p. 208.

<sup>81</sup> Epicteto. *op. cit.* III, XXI, 1-4.

<sup>82</sup> Pierre Hadot. «Ejercicios espirituales». p. 56.

## 2.5 La relación entre vida filosófica y discurso filosófico.

De entre los ejercicios espirituales, es preciso detenerse en el discurso filosófico, pues como afirma Hadot:

el discurso es un medio privilegiado merced al cual el filósofo puede actuar sobre sí mismo y sobre los demás, pues, si es la expresión de la opción existencial de quien lo pronuncia, siempre tiene, directa o indirectamente, una función formadora, educadora, psicagógica, terapéutica. Siempre está destinado a producir un efecto, a crear en el alma un *habitus*, a provocar una transformación del yo.<sup>83</sup>

En la Antigüedad, modo de vida y discurso filosófico se relacionan de manera muy estrecha. Ellos guardan, según Hadot, una relación de causalidad recíproca. Por un lado, la elección de vida, es decir, de una escuela filosófica, antecede y determina el discurso, pero, a su vez, éste justifica la elección hecha de manera previa. Es preciso mencionar que, en la Antigüedad, aquel que buscaba ser filósofo se inclinaba hacia una u otra escuela en razón del modo de vida que se llevaba en ella. Este modo de elegir una escuela filosófica aún persiste en tiempos de Luciano. En su diálogo *Hermótimo o sobre las sectas*, Licino le pregunta a Hermótimo por qué siguió a los estoicos, y él responde que lo hizo por el modo de vida que llevaban o, al menos, por el modo de vida que las personas creían que llevaban:

Pero es que oía a todo el mundo decir que los epicúreos eran dulces de espíritu y amantes de los placeres; los peripatéticos, amantes de la riqueza y aficionados a las discusiones; y los platónicos, llenos de soberbia y amantes de los honores. En cambio, de los estoicos mucha gente decía que eran hombres de verdad, que lo saben todo y que quien va por ese camino es el único rey, el único rico, el único sabio; en una palabra, lo es todo.<sup>84</sup>

En el *Hermótimo*, Luciano se muestra crítico de esta manera de elegir algo tan importante, algo que involucra nuestra vida. Y el asunto le parece grave porque, en la época imperial, es posible encontrar escuelas de filosofía por todo el imperio. En la época helenística, en cambio, aunque existían escuelas de filosofía en algunas ciudades, ninguna gozaba del prestigio de las atenienses. Es así que a Luciano le preocupa que las personas elijan con

---

<sup>83</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* p. 194.

<sup>84</sup> Luciano. *Hermótimo o sobre las sectas*. 16. Traducción: José Luis Navarro González.

tanta candidez a qué escuela unirse o a qué maestro seguir, porque la proliferación de escuelas trajo consigo que muchas fueran sólo charlatanería. Y esto es lo que le pasó a Hermótimo, quien gastó años de su vida y mucho dinero siguiendo a un supuesto estoico que, tan pronto dice algo, lo contradice con sus actos.<sup>85</sup> Sea como fuere, el caso es que tanto en la época imperial como en la época helenística se elige una escuela en razón del modo de vida que en ésta se lleva. Así, la elección de un modo de vida es previa al discurso filosófico. Pero, ahora bien, sucede que éste justifica la elección hecha. Ello se debe a que los filósofos se ven en la necesidad de justificar la racionalidad de su elección, de tal modo que las diferentes escuelas tienen

que utilizar un lenguaje técnico, hablar de los átomos, o de los incorpóreos, o de las ideas, o del Ser o de lo Uno, o de las reglas lógicas de la discusión. Hasta para la elección de vida cínica, en la que el discurso filosófico es muy reducido, se puede descubrir en segundo término una reflexión acerca de las relaciones entre la «convención» y la «naturaleza». De un extremo a otro de la filosofía antigua se observa un esfuerzo más o menos grande de conceptualización y de sistematización.<sup>86</sup>

No se debe creer, sin embargo, que estos esfuerzos son algo externo al modo de vida. Es decir, la justificación hecha en el discurso filosófico no es algo accesorio, que se añade sólo para hacer más completa una filosofía, y para que los demás no piensen que seguirla es una simple cuestión de gusto. Ni tampoco el discurso se debe tomar por separado. Más bien, modo de vida y discurso son inseparables porque éste es uno de los ejercicios espirituales. Gracias a él, el filósofo se va transformando a sí mismo. El discurso tiene una función formadora, por ejemplo, cuando el cínico escribe o habla sobre el vivir conforme a la naturaleza, lo que hace es reafirmarse en este modo de vida, y como también se dirige a los demás, busca formarlos también a ellos.

Sin embargo, pese a la estrecha relación entre modo de vida y discurso, para los antiguos, alguien es considerado filósofo, sobre todo, en función del primero, no tanto en virtud de los discursos que produzca. Puede mencionarse a Catón de Utica, quien «fue admirado en

---

<sup>85</sup> En esta preocupación lucianesca hay un eco socrático. En el *Protágoras* (312c), Sócrates le pregunta a Hipócrates cómo puede estar dispuesto a entregarle su alma a alguien que no conoce, un sofista, y sin saber tampoco qué hará éste con ella. Luciano tiene la misma preocupación: ¿cómo la gente puede entregarse a una escuela filosófica o a alguien que se llama a sí mismo filósofo sin estar bien seguro de que lo sea?

<sup>86</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* pp. 193-194.



la posteridad como filósofo y hasta como uno de los raros sabios estoicos que existieron: se debe a que, en su actividad política, practicó con un rigor ejemplar las virtudes estoicas.»<sup>87</sup> El filósofo se reconoce por el modo en que conduce su vida. Esto también lo revela Plinio el Joven al llamar filósofo a Artemidoro, no enfocándose en su producción de discursos, sino en su modo de ser:

fue el primer síntoma de que yo tenía algún criterio el hecho de que yo distinguía, al parecer, a un hombre que era un verdadero filósofo o el más próximo y más semejante a un filósofo. Pues apenas encontrarás entre todos los que ahora se llaman filósofos uno o dos con tanta sinceridad e integridad. Por no hablar de la resistencia con que soporta tanto el frío en invierno como los calores en verano; de cómo no se aparta de ninguna fatiga, cómo no se permite ninguna liberalidad en la comida o en la bebida, ninguna licencia en la mirada o el pensamiento.<sup>88</sup>

Como podemos apreciar, en las palabras de Plinio se encuentran los rasgos del sabio que hemos visto. Está aquí la coherencia, que Plinio llama integridad. Artemidoro no es alguien que unas veces habla sobre la frugalidad y, sin embargo, traiciona sus palabras al desmedirse en la comida. También se encuentra el dominio de sí mismo y, según Plinio, Artemidoro nunca se concede faltar a él. Éste es un filósofo por la manera en que conduce su vida.

La importancia del discurso es más notoria en la época imperial, la época de Luciano, precisamente. La razón es que las escuelas se han extendido por todo el imperio y el mismo emperador Marco Aurelio fundó cuatro cátedras imperiales de filosofía en 176 d. C. Y esta proliferación trajo consigo un cambio en el modo de enseñanza. En la época helenística, escribe Hadot, «la enseñanza se situaba casi por completo en la esfera de lo oral: maestro y discípulo dialogaban; el filósofo hablaba, los discípulos hablaban y practicaban para hacerlo. Se puede decir que en cierta manera se aprendía a vivir aprendiendo a hablar.»<sup>89</sup> Pero en las escuelas de la época imperial se volvió esencial tomar un texto como punto de partida. De ahora en adelante, «aprender filosofía equivale, para los platónicos, a leer a Platón, y, agreguemos, para los aristotélicos, a leer a

---

<sup>87</sup> *Ibidem*. p. 191.

<sup>88</sup> Plinio el Joven. *Cartas*. Traducción: Julián González Fernández. Madrid: Editorial Gredos. 2009. III, 11.

<sup>89</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* p. 168.

Aristóteles; para los estoicos, a leer a Crisipo; para los epicúreos, a leer a Epicuro.»<sup>90</sup> La filosofía se vuelve una lectura y comentario de textos. Un contraste entre estas formas de enseñanza se puede observar en Alejandro de Afrodisia, quien escribió:

Esta forma de discurso era habitual entre los antiguos, y de esta manera impartían sus clases, no comentando libros como sucede ahora (en efecto, en esa época, no había libros de ese tipo), sino, habiendo sido planteada una tesis, argumentaban en favor o en contra, para ejercitar su facultad de inventar argumentaciones, apoyándose en premisas admitidas por todo el mundo.<sup>91</sup>

Ya en tiempos de Alejandro, lo que el filósofo hace es comentar textos. Pero, aunque en la época imperial la enseñanza de la filosofía haya cambiado, no por ello dejó de ser una forma de vida. Como hemos visto, para Plinio el Joven esto es lo que importa. Lo que sucede es que la finalidad que tiene la lectura de textos es transformar el modo de vida que uno lleva. Uno se formaba leyendo a los antiguos maestros. A este respecto, puede citarse un texto de Aulo Gelio, en el que el platónico Tauro expresa lo siguiente:

Mas ahora a esos que «sin lavarse los pies» de repente se vuelven hacia los filósofos, no les basta ser totalmente ayunos de conocimientos, ayunos de Musas, ayunos de geometría, sino incluso dictan el método con el cual aprenderán a filosofar. Dice uno: «enséñame primero esto»; igualmente dice otro: «esto quiero aprender, eso no quiero»; este anhela empezar por el *Simposio* de Platón, a causa de la orgía de Alcibíades; aquel, por el *Fedro*, a causa del discurso de Lisias. Hay también, ¡por Júpiter!, quien pide leer a Platón no para enriquecer su vida, sino para adornar su lengua y su discurso, y por hacerse no más moderado, sino más atractivo.<sup>92</sup>

Tauro es bastante claro: leer a Platón tiene como objetivo volverse más mesurado, enriquecer la vida, es decir, transformarla hacia mejor, aspirando a ese ideal de perfección humana que es la sabiduría. El discurso tiene una función formadora, como hemos visto. Pero ya en tiempos de Tauro, lo que pasó es que muchos se acercan a los textos filosóficos sólo para aprender cosas, sin que esto conlleve algún cambio en su comportamiento. Como escribe Hadot:

---

<sup>90</sup> *Ibidem*. p. 167.

<sup>91</sup> Alejandro de Afrodisia *apud* Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* p. 119.

<sup>92</sup> Aulo Gelio. *Noches Áticas I. Libros I – IV*. Traducción: Amparo Gaos Schmidt. México: Universidad Nacional Autónoma de México. I, IX, 8-10.

a menudo se tenderá a satisfacerse con un conocimiento de los dogmas de las cuatro grandes escuelas, sin preocuparse por adquirir una verdadera formación personal. Los aprendices de filósofo a menudo se inclinaban a interesarse más en el perfeccionamiento de su cultura general que en la elección de vida existencial que supone la filosofía.<sup>93</sup>

Nos encontramos ante un movimiento curioso: la filosofía comenzó siendo la cultura general que se buscaba y que los sofistas ofrecían a sus alumnos. Con la aparición de Sócrates y Platón, quedó definida como una forma de vida, pero con el pasar del tiempo volvió a ser parte de la cultura general que las personas deseaban adquirir. Como varios estudiosos han señalado, a partir de este momento, la filosofía se debate entre el oficio del profesor y la búsqueda de la excelencia humana, pues, a pesar de todo, nunca se llegó a olvidar que la filosofía es una forma de vida, y el filósofo se distingue de los demás por el modo en que se conduce. Luciano no desconoce todo esto. Para él, el filósofo es alguien que se reconoce por la existencia que lleva. De tal manera que, si cualquiera afirma ser un filósofo y, sin embargo, no es dueño de sí mismo, es decir se encuentra sujeto a sus afanes, ni tampoco es coherente con lo que dice, entonces en ningún modo puede ser llamado de tal modo. Encontraremos también la función formadora del discurso, en su caso, la formación a través de textos satíricos.

---

<sup>93</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* p. 116.

## CAPÍTULO 3

### Introducción general al cinismo.

En el contexto que hemos visto en el capítulo anterior, el cinismo, como dice Pierre Hadot, «nos brinda un ejemplo muy revelador.»<sup>1</sup> La razón es que, tal vez como no sucede con ninguna otra escuela filosófica, es sencillo percibir que esta filosofía es una forma de vida. Tan sólo el vestir y el comportamiento de los cínicos ya reflejan que las ideas que hayan sostenido traían consecuencias en su vida. Como dice José Martín García, el cínico es aquel con

un magro pero musculoso cuerpo, con larga barba, vestido con un tosco y raído manto doblado contra el frío en invierno, y sirviéndose de un bastón y un zurrón, se alimenta con el pan, las verduras y algunos pescados que mendiga, sobre todo arenques o sardinas de salazón, usa la sal como único condimento y la bebida del agua de las fuentes y duerme instalado en los pórticos de los templos o en la puertas de las casas ajenas en una determinada ciudad o en cualquiera en que circunstancialmente se halle.<sup>2</sup>

Éstas son características propias del cínico, frugal, sencillo y errante. Desde luego, algunos no siempre fueron rasgos exclusivos, como la barba larga y descuidada. Ella fue distintiva de los cínicos hasta que los macedonios impusieron la moda de afeitarse, como también hicieron después los romanos.<sup>3</sup> Sin embargo, a pesar de estas consideraciones históricas, lo innegable es que hicieron suyas todas aquellas características, y podían ser reconocidos tan pronto verlos. Ahora bien, a mi juicio, Luciano es uno de estos filósofos. No obstante, varios estudiosos, a pesar de reconocer que hay aspectos cínicos en su obra, se niegan a reconocerlo como un filósofo perteneciente a esta escuela, o bien lo consideran un simple glosador de aquello que los primeros cínicos llevaron a la práctica.

---

<sup>1</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Traducción: Eliane Cazenave Tapie Isoard. México: Fondo de Cultura Económica. 1998. p. 124.

<sup>2</sup> José Martín García. «Introducción» en *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Volumen 1*. Madrid: Ediciones Akal. 2008. p. 68.

<sup>3</sup> Cfr. Carlos García Gual. *La secta del perro*. Madrid: Alianza Editorial. 2002. p. 66.

De tal manera, es menester exponer lo que sostiene esta escuela, para poder abordar, en el último capítulo, estas objeciones, así como para reconocer la afinidad que existe entre el pensamiento cínico y las ideas que sostiene el samosatense en sus obras.

Pues bien, debido a aquello que mencionamos, el comportamiento y vestido tan distintivos de los cínicos, esta filosofía enfrentó un problema desde antiguo: Diógenes Laercio nos informa que algunos consideraron que el cinismo era sólo una actitud ante la vida, y no más bien una escuela filosófica.<sup>4</sup> Esto quiere decir que sería sólo una forma de comportarse y de vestir, basada en ciertos gustos y creencias. Más o menos como ahora se habla de diferentes identidades culturales, o tribus, donde uno forma parte de ellas gracias a ciertas características. En palabras de Pedro Fuentes González: «ya en la Antigüedad hubo quienes negaron que el cinismo constituyera una auténtica escuela de pensamiento, una opción o secta filosófica propiamente dicha, reduciéndolo a la condición de simple “actitud ante la vida” (ἔνστασις βίος), es decir, básicamente a un modo de vida, de dieta y atuendo. Se le recriminaba entre otras cosas falta de consistencia doctrinal.»<sup>5</sup> Frente a tales posturas, en su *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, Diógenes Laercio se ve en la necesidad de cerrar el libro que dedica a los cínicos con aquellos preceptos que tienen en común y que, a su juicio, hacen que el cinismo pueda considerarse una escuela filosófica. A pesar de la seguridad y argumentos de Laercio, no obstante, la discusión no terminó: ¿el cinismo fue una escuela filosófica, basada en algunos preceptos, o bien se trató sólo de una actitud ante la vida?

Todavía Hegel llegó a afirmar que «poco es lo que hay que decir acerca de los cínicos.»<sup>6</sup> Pero ahora ya no resulta tan sencillo hacerlos a un lado. El cinismo es considerado ya un movimiento filosófico que merece toda nuestra atención: después de haber ocupado un lugar marginal en la historia de la filosofía, dice Fuentes González, «la situación fue cambiando a lo largo de todo el siglo XX y fueron bastantes, sobre todo en el último cuarto de siglo, los estudiosos que intentaron reconstruir una imagen coherente del

---

<sup>4</sup> Cfr. Diógenes Laercio. *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción: Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial. 2007. VI, 103.

<sup>5</sup> Pedro Pablo Fuentes González. «El atajo filosófico de los cínicos antiguos hacia la felicidad». *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios Griegos e Indoeuropeos* [online]. Vol 12 (2002). p. 212.

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. II*. Traducción: Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultural Económica. 1955. p. 128.

pensamiento cínico, más allá de lo puramente anecdótico.»<sup>7</sup> Éste es, precisamente, el problema al que se enfrentan todos los estudiosos del cinismo: su pensamiento nos ha llegado de modo fragmentario, principalmente a través de anécdotas. Lo que sucede es que, pese a que a los cínicos escribieron de manera más copiosa y variada que ninguna otra escuela filosófica de la Antigüedad<sup>8</sup>, esta literatura se perdió en su gran mayoría. Su pensamiento ha llegado hasta nosotros, entonces, gracias a escritores con diferentes tendencias filosóficas, mediante muy pocos fragmentos de sus obras, y sobre todo a través de numerosos dichos y anécdotas que se les atribuyeron. En palabras de John Moles, de estos filósofos

sobrevive una masa heterogénea de evidencias: cantidades de dichos y anécdotas; numerosos fragmentos de prosa y poética cínica de tamaño muy variable; cartas (de contenido cínico, aunque no escritas por aquellos a quienes se les atribuye); los discursos diogenéticos de Dión Crisóstomo (c. 45 – 120 d. C.), sofista y filósofo (sobre todo estoico); informes sobre el cinismo más o menos sistemáticos del epicúreo Filodemo (siglo I a. C.), el estoico Epicteto, y el biógrafo Diógenes Laercio (probablemente siglo III d. C.), cuyo libro VI de su *Vida y opiniones de los filósofos ilustres* versa sobre los cínicos y sigue siendo la fuente más importante; numerosas alusiones, con alguna discusión, en el filósofo estoico Séneca; varios trabajos del retórico y satirista Luciano (siglo II d. C.); dos discursos de Juliano, el emperador e intelectual romano (siglo IV d. C.); varias alusiones cristianas al cinismo; y una importante cantidad de literatura de influencia cínica, particularmente la de tradición satírica.<sup>9</sup>

El reto que plantean estas fuentes es ir más allá de lo anecdótico, de lo fragmentario y heterogéneo, para formar una imagen coherente del pensamiento cínico. Esto no es sencillo. Como dice Fuentes González, aún se está lejos de tener «una imagen totalmente acabada y uniforme de los cínicos.»<sup>10</sup> Pero hay todavía más problemas para los estudiosos. Aunado a lo fragmentario de las fuentes, el investigador debe considerar las diferentes tendencias que pueden observarse en ellas. Por mencionar algunas: la

---

<sup>7</sup> Pedro Pablo Fuentes González. «El atajo filosófico de lo cínicos antiguos hacia la felicidad». p. 206.

<sup>8</sup> Cfr. John Moles. «The Cynics» en C. Rowe y M. Schofield (editores). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. 2000. p. 428.

<sup>9</sup> *Ibidem*. pp. 415-416. La traducción es mía, al igual que todas las siguientes de este texto.

<sup>10</sup> Pedro Pablo Fuentes González. «El atajo filosófico de los cínicos antiguos hacia la felicidad». p. 207.

propensión a inventar dichos y anécdotas por parte de los antiguos<sup>11</sup>, la representación de los cínicos como charlatanes e hipócritas, el contraste entre los primeros cínicos y sus más tardíos representantes, la tendencia a confundir a los cínicos con los estoicos, etcétera.<sup>12</sup> Este problema no se puede evitar, como aventuró Michel Onfray. En su libro *Cinismos*, afirma que no le importa verificar la autenticidad de los fragmentos, dichos o anécdotas, atribuidas a los cínicos; para él, lo importante es que todas tengan «el tono, el espíritu»<sup>13</sup> cínico. El problema es que Onfray no ve que el tono y el espíritu cínico se definen sólo en función de los textos que han llegado hasta nosotros, pero no todos pueden ser aceptados sin más como exponentes del pensamiento cínico, porque en ellos hay posturas incluso contrarias. Onfray supone que existe un «tono cínico» independiente de los textos, pero si alguna vez existió, fue cuando los cínicos andaban por las calles y uno podía verlos en persona. Para nosotros, los cínicos viven en los textos, nada más. Por ello es necesario hacerle frente a la diversidad de tendencias y a los problemas de autenticidad que éstos plantean. Como dice John Moles, éstos deben ser sometidos a escrutinio, y cualquier imagen del cinismo debe ser resultado de una síntesis de las diversas fuentes, pues incluso las que de manera muy clara lucen como distorsiones sirven, sin embargo, para definir las verdaderas.<sup>14</sup> También, lo que se debe tener en cuenta es que, al hablar de una imagen coherente del cinismo, esto no quiere decir que únicamente hay una forma de ser cínico o un solo pensamiento cínico. Moles señaló esto con claridad: la imagen que resulte del cinismo, tras el estudio de las fuentes, debe abrirse a la posibilidad de distinguir entre diferentes cínicos y diferentes periodos del cinismo.<sup>15</sup> Regresaremos a este asunto en el siguiente capítulo, pues algunos autores han pensado que Luciano no puede ser considerado un cínico, simplemente, porque no hizo lo mismo que Diógenes. De manera usual, se abordan a los tres cínicos que han tenido más eco: Antístenes, Diógenes y Crates. Pero, si bien puede aceptarse que son las figuras más ilustres, y aquellos que establecieron las líneas generales de lo que es el cinismo, esto no

---

<sup>11</sup> Cfr. Pedro Pablo Fuentes González. «En defensa del encuentro de dos *Perros*, Antístenes y Diógenes: historia de una tensa amistad». *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios Griegos e Indoeuropeos* [online]. Vol 23 (2013). pp. 226-229.

<sup>12</sup> Cfr. John Moles. *op. cit.* p. 416.

<sup>13</sup> Michel Onfray. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Traducción: Alcira Bixio. Argentina: Editorial Paidós. 2001. p. 28.

<sup>14</sup> Cfr. John Moles. *op. cit.* pp. 416-417.

<sup>15</sup> Cfr. *ibídem.* p. 417.

significa que la filosofía cínica deba reducirse a ellos tres, y considerar que todos aquellos que los circundaron, o son posteriores a ellos, no son de especial interés porque no introdujeron grandes cambios doctrinales.

Estas breves consideraciones ponen de manifiesto lo complicado que resulta el estudio de esta filosofía. No cabe aspirar, entonces, a mostrar en unas cuantas páginas una imagen amplia de éste, ni mucho menos a abordar todos los matices, las diferencias, coincidencias, etcétera, que se pueden encontrar entre sus representantes. La intención de este capítulo es muy modesta: realizar una introducción al cinismo, abordando los rasgos que parecen comunes a estos filósofos.

### 3.1 Rasgos en común de los filósofos cínicos.

A primera vista, parece que hay razones para creer que el cinismo es sólo una actitud ante la vida. Para la gente, tal vez no existían dos personas tan dispares como Platón y Diógenes. El primero era maestro y fundador de la Academia; el segundo vivía en una tina. Ambos escribían, pero los textos del cínico eran de carácter burlesco. Sin mencionar aquellas acciones desvergonzadas de Diógenes, como masturbarse en medio del ágora<sup>16</sup>, mientras Platón lo llamaba «un Sócrates enloquecido»<sup>17</sup>, según informa Laercio. La relación que éste llevaba con Antístenes tampoco era mejor.<sup>18</sup> Algunas anécdotas, además, parecen indicar que a los cínicos no les interesaba ningún aspecto teórico. Así, por ejemplo, uno de los temas favoritos de Antístenes era «que la virtud está en los hechos, y no requiere ni muy numerosas palabras ni conocimientos.»<sup>19</sup> Algunos incluso pensaron que la razón del comportamiento cínico era un afán de fama, lo cual es peor: además de negarles alguna pretensión filosófica, eran señalados como embaucadores. No vivían de cierta manera porque les gustaba o creyeran en algo, lo hacían, simplemente, porque era el mejor modo para conseguir lo que querían. Diógenes Laercio nos transmite la siguiente anécdota: «Una vez [Diógenes] se había quedado de pie bajo el chorro de una fuente; mientras que los circundantes le compadecían, presentose Platón y dijo: “Si queréis

---

<sup>16</sup> Cfr. Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 46.

<sup>17</sup> *Ibidem.* VI, 53.

<sup>18</sup> Cfr. W. K. C. Guthrie. *Historia de la filosofía griega III. Siglo V. Ilustración*. Traducción: Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Editorial Gredos. 1988. p. 300. Véase también: Wilhelm Capelle. *Historia de la filosofía griega*. Traducción: Emilio Lledó. Madrid: Editorial Gredos. 1958. p. 213.

<sup>19</sup> Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 11.



compadeceros de él, abandonadle”, aludiendo a su afán de notoriedad.»<sup>20</sup> Sea ésta una anécdota real o no, lo que revela es que se llegó a pensar que el comportamiento cínico sólo tenía por objetivo buscar nombradía, de tal modo que si uno quería verlos pasar de verdad un mal momento, lo mejor era no prestarles atención.

Sin embargo, el cinismo tiene un proyecto filosófico. No es gratuito que los cínicos hayan entrado en debate con los filósofos, un debate que «tiene sobre todo la forma de escaramuzas verbales —dice Moles—, pero a veces se extiende hasta las obras escritas, como la *Politeía* de Diógenes.»<sup>21</sup> Si bien el cinismo no tiene, como otras escuelas filosóficas, una física y una lógica, y no se preocupa mucho por éstas, no obstante, los cínicos sostienen algunos postulados filosóficos. Diógenes Laercio fue un observador atento y señaló los preceptos que ellos tienen en común, y que vienen a ser algunos de los postulados sostenidos por esta escuela:

Deciden, desde luego, prescindir del estudio de la lógica y del de la física [...], y aplicarse solo a la ética. [...] Rechazan los conocimientos generales. [...] Prescinden también de la geometría, la música y los otros saberes semejantes. [...] Sostienen que el fin de la vida es vivir de acuerdo con la virtud. [...] Se proponen vivir sencillamente, sirviéndose de alimentos básicos y de unos sayos simples, despreciando la riqueza y la fama y la nobleza de familia. Algunos, en efecto, se nutren de vegetales y beben sólo agua fresca, adaptándose a cualquier refugio, incluso a una tina, como Diógenes, quien decía que era característica de los dioses no necesitar nada, y de los semejantes a los dioses el desear pocas cosas.<sup>22</sup>

A pesar de que Laercio está en lo cierto, sin embargo, no menciona la base de todos estos postulados. Como bien dice John Moles, «están basados en un criterio aceptado prácticamente por todos los filósofos antiguos: “vivir conforme a la naturaleza”.»<sup>23</sup> Y en ello coinciden todos los estudiosos de esta escuela filosófica.<sup>24</sup> En palabras de Carlos García Gual:

---

<sup>20</sup> *Ibidem*. VI, 41.

<sup>21</sup> John Moles. *op. cit.* p. 420.

<sup>22</sup> Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 103-104.

<sup>23</sup> John Moles. *op. cit.* p. 421.

<sup>24</sup> Remito al lector a Pedro Pablo Fuentes González. «El atajo filosófico de los cínicos antiguos hacia la felicidad»; Michel Onfray. *op. cit.*; Carlos García Gual. *op. cit.*; Maria Daraki. «Los cínicos» en Maria Daraki y Gilbert Romeyer-Dherbey. *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. Madrid: Ediciones Akal. 2008.

Ya lo sofistas habían señalado la oposición entre las leyes de la naturaleza y las de la convención: la *physis* frente al *nomos*. Diógenes lleva al paroxismo la contraposición y *elige libremente atender sólo a lo natural*. En su vuelta a la naturaleza, encuentra en los animales sus modelos de conducta. Se complace observando el ir y venir de un ratón que recoge sus alimentos alegremente, y halla en el perro un buen ejemplo para vivir despreocupado y sincero.<sup>25</sup>

Lo importante es comprender el modo en que los cínicos entendieron este vivir conforme a la naturaleza. Utilizando una expresión de John Moles, se puede afirmar que le dieron a esto una «fuerte interpretación primitivista».<sup>26</sup> Ello quiere decir que tomaron a los dioses y a los animales como modelos de conducta. Vieron en éstos el ejemplo a seguir para llevar la mejor vida posible; como ellos, quienes no necesitan nada o muy poco para vivir, así el cínico busca bastarse a sí mismo. Se puede referir aquello que nos transmite Laercio, cuando Diógenes, «al observar a un ratón que corría de aquí para allá, [...] sin preocuparse de un sitio para dormir y sin cuidarse de la oscuridad o de perseguir cualquiera de las comodidades convencionales, encontró una solución para adaptarse a sus circunstancias.»<sup>27</sup> Al ver al ratón, el cínico se da cuenta de que no necesita ninguna de las comodidades y de los lujos que tanto buscan los humanos. Basta un manto raído para pasar la noche en cualquier lugar. Una muestra clara de que los cínicos tomaron tanto a dioses y animales como modelos de conducta se puede hallar en *El cínico*. En este texto lucianesco<sup>28</sup>, a un cínico se le reclama que lleva una vida propia de los animales, a lo que responde:

Y aún más, si te parece que vivo como los animales porque mis necesidades son cortas y mi consumo reducido, hasta los propios dioses están expuestos a ser inferiores a los

---

pp. 7-16; además, Juan Pedro Oliver Segura. «Cínicos y socráticos menores» en Carlos García Gual (editor). *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Editorial Trotta. 2004. pp. 201-215.

<sup>25</sup> Carlos García Gual. *op. cit.* p. 21. El subrayado es mío.

<sup>26</sup> John Moles. *op. cit.* p. 421.

<sup>27</sup> Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 22.

<sup>28</sup> La autoría de Luciano, empero, no es aceptada de manera unánime. A mi juicio, no parece una obra lucianesca: resulta extraño que Licino, un personaje por cuya boca habla Luciano en otros textos, y quien siempre tiene un papel importante, en esta obra carezca totalmente de ingenio y sus argumentos sean muy pobres. Esto mueve a pensar que la obra pudo ser escrita por alguien contrario a Luciano, quien lo atacó poniendo en ridículo a uno de los personajes a través de los que habló. Además, el texto es básicamente una exposición del cinismo, algo que contrasta con el resto de la producción lucianesca, donde a pasar de sostener posturas cínicas, sin embargo, nunca es completamente expositivo. No obstante, como Luciano escribió de maneras muy variadas, y no carecía de sentido del humor y de autocrítica, bien puede ser el autor de *El cínico*.

animales —al menos según tus teorías—. Pues no necesitan nada. Mas para que aprendas con total exactitud en qué radica exactamente el necesitar mucho o poco fíjate que los niños necesitan más cosas que los adultos, las mujeres más que los hombres, los enfermos más que los sanos; en resumen que por doquier el inferior tiene más necesidades que el superior. Por ello los dioses no necesitan nada, y los que más cerca están de ellos son los que menos necesitan.<sup>29</sup>

Es claro el asunto: como los dioses y los animales, el cínico busca bastarse a sí mismo, necesitar lo menos posible de las cosas externas. Como hemos visto, ésta es una de las características del sabio. Y aunque Antístenes hable de él<sup>30</sup>, empero, se puede afirmar que en el cinismo no existe propiamente un ideal del sabio, como dice Porras Acevedo.<sup>31</sup> Pero esto no significa que los cínicos no tengan un ideal al que aspiran y que modela su vida. Para ellos, los dioses y los animales ocupan el lugar del sabio, en quienes, por lo demás, se observan las características propias de éste. Además de éstos, otro modelo importante, ya desde Antístenes, es Heracles. Los cínicos también vieron en él la independencia de las cosas externas, pero, además, en su persona se encuentran entrelazados el dominio de sí mismo y la importancia del esfuerzo, como se indica en *El cínico*:

¿O piensas que Heracles, el mejor de todos los hombres, hombre divino y con toda la razón considerado como un dios anduvo dando tumbos por ahí desnudo por su mal fario con una piel de león tan sólo y sin tener ningunas de vuestras necesidades? No era un desgraciado él que apartó los males incluso de los otros hombres; no era un pobre él que dominó la tierra y mar. Todas las empresas que abordó las iba coronando con éxito y nunca topó con nadie igual o superior a él justamente hasta que se alejó de los hombres. ¿O te parece que no podía proporcionarse ropas y calzados y que por ello iba por ahí de esa guisa? No puede afirmarse una cosa así; lo que pasa es que era dueño de sí, y quería dominarse y no quería caer en el lujo.<sup>32</sup>

Heracles reúne todas las características antes mencionadas. Al igual que dioses y animales, él no necesita de mucho para vivir. Pero a diferencia de ellos, cuya misma condición les permite necesitar poco, Heracles puede inclinarse por dejarse llevar por sus

---

<sup>29</sup> Luciano. *El cínico*. 12. Traducción: José Luis Navarro González.

<sup>30</sup> Cfr. Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 8, 11, 12.

<sup>31</sup> Cfr. Laura Del Valle Porras Acevedo. «Heracles como modelo del sabio asceta en el cinismo y la filosofía helenística». *Praesentia. Revista Venezolana de Estudios Clásicos* [online]. Núm 13 (2012). p. 11.

<sup>32</sup> Luciano. *El cínico*. 13. Traducción: José Luis Navarro González.

pasiones y entregarse al lujo; o bien, dominarse a sí mismo, y hacerse independiente de las cosas externas a él. A este respecto, García Gual llamó la atención sobre un comentario de Pródico, donde se habla de la elección que hizo Heracles en una encrucijada, cuando eligió el camino austero marcado por la Virtud, en vez del de la Voluptuosidad, quien se presentó ante el héroe con la forma de unas bellas muchachas.<sup>33</sup> Los cínicos tienen en todos éstos, dioses, animales y Heracles, los modelos que le dan forma a sus vidas. Diógenes, por ejemplo, llegó a afirmar «que mantenía el mismo género de vida que Heracles, sin preferir nada a la libertad.»<sup>34</sup> Ellos son modelos del vivir conforme a la naturaleza, esto es, de una vida contraria a aquella llevada según la convención. Los cínicos van a contracorriente, o a contrapelo, como dice García Gual<sup>35</sup>, y como también se dice en *El cínico*.<sup>36</sup> En palabras de Fuentes González, esta vida a contracorriente consiste en lo siguiente:

La vida del cínico transcurre completamente al margen de la civilización imperante, de sus instituciones comunitarias y de sus valores convencionales, todo lo cual el cínico no hace sino «invalidar» con su comportamiento vivo. Sin casa y sin familia (el matrimonio cínico de Crates e Hiparquia representa sin duda un caso excepcional en todos los sentidos), sin esclavos que delaten ninguna insuficiencia o incapacidad, sin la servidumbre tampoco del dinero ni de ninguna otra forma de posesión, sin ciudad y sin patria, al menos en sentido convencional, puesto que la tierra toda en su patria natural, el cínico vive al día, pobre y vagabundo, y, sin embargo, capaz de desafiar en felicidad al que se tenga por más dichoso, incluso al mismísimo Gran Rey de los persas.<sup>37</sup>

El cínico no vive de acuerdo con las convenciones que guían la vida de los demás; él vive de manera contraria, conforme a la naturaleza. Así que no le da valor a todas aquellas cosas que las personas buscan en sociedad. No busca hacerse de más posesiones, no busca la fama, tampoco el poder político, y no vive sujeto a la búsqueda de placeres. El cínico vive con lo necesario en cuanto a alimentación y vestido, pues, como pensaba Diógenes, «los dioses habían concedido a los hombres una existencia fácil, pero [...] ellos

---

<sup>33</sup> Cfr. Carlos García Gual. *La secta del perro*. Madrid: Alianza Editorial. 2002. p. 36.

<sup>34</sup> Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 71.

<sup>35</sup> Cfr. Carlos García Gual. *op. cit.* p. 56.

<sup>36</sup> Cfr. Luciano. *El cínico*. 1.

<sup>37</sup> Pedro Pablo Fuentes González. «El atajo filosófico de los cínicos antiguos hacia la felicidad». pp. 219-220.

mismos se la habían ensombrecido al requerir pasteles de miel, ungüentos perfumados y cosas por el estilo.»<sup>38</sup> En efecto, es sencillo comer lo primero que uno puede, pero los hombres se complican todo buscando hacer exquisitos sus alimentos, buscando diferentes combinaciones y sabores, y, peor, buscando los más caros o extraños. Y tan fácil que es vivir con un manto raído, pero los hombres se complican todo anhelando diferente ropa y suntuosas prendas. El cínico también rechaza otro tipo de convenciones: él no tiene patria; él es cosmopolita. No tiene casa alguna, come la carne cruda, no requiere ritos funerarios, y llegó también a defender el incesto.<sup>39</sup>

Su denominación revela muy bien su postura filosófica: se les «dio el apelativo de “cínicos” (Κυνικοί), es decir, “perrunos”, o el apelativo simplemente de “perros” (Κύνες).»<sup>40</sup> Pues bien, el origen de esta denominación es problemático, porque un testimonio de Diógenes Laercio dice que se debe a que Antístenes daba sus lecciones en el gimnasio de Cynosarges.<sup>41</sup> También se discute quién fue el primero en ser llamado «perro», Antístenes o Diógenes.<sup>42</sup> Pero, sea como fuere, García Gual mostró que, para los griegos, llamar a alguien «perro» era un insulto desde tiempos de Homero: «para los griegos fue, desde antiguo, el perro el animal impúdico por excelencia, y el calificativo de “perro” evocaba ante todo ese franco impudor del animal. Era un insulto apropiado motejar de “perro” a quienes, por afán de provecho o en un arrebató pasional, conculcaban las normas del mutuo respeto, el decoro y la decencia.»<sup>43</sup> Aquellos llamados «perros» se caracterizaban, entonces, por su desvergüenza (*anaídeia*). De aquí que cuando Aquiles se enfurece con Agamenón por su codicia, y por atreverse a amenazarlo con ir en persona a su tienda para llevarse a Briseida, aquél lo llama «gran sinvergüenza»<sup>44</sup>, «cara de perro»<sup>45</sup>, y también, «¡Ebrio, que tienes mirada de perro [...]!»<sup>46</sup> Llamar a alguien así no era algo de poca importancia, pues la desvergüenza (*anaídeia*) va contra uno de los pilares sobre los que se levanta la vida en sociedad, el *aidós*. Como dice García Gual, «la importancia de lo que

---

<sup>38</sup> Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 44.

<sup>39</sup> Cfr. María Daraki. *op. cit.* pp. 8-11. Así también: Wilhelm Capelle. *op. cit.* pp. 217-218.

<sup>40</sup> Pedro Pablo Fuentes González. «El atajo filosófico de los cínicos antiguos hacia la felicidad». p. 204.

<sup>41</sup> Cfr. Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 13.

<sup>42</sup> Cfr. Pedro Pablo Fuentes González. «En defensa del encuentro de dos Perros, Antístenes y Diógenes: historia de una tensa amistad». pp. 239-246

<sup>43</sup> Carlos García Gual. *op. cit.* pp. 17-18.

<sup>44</sup> Homero. *Iliada*. I, 158. Traducción: Emilio Crespo.

<sup>45</sup> *Ibidem*. I, 159.

<sup>46</sup> *Ibidem*. I, 225.

los griegos llamaban *aidós* (vergüenza, respeto, sentido moral) para la convivencia cívica está bien subrayada en el mito de Prometeo y los humanos, tal como lo refiere el sofista Protágoras en el diálogo platónico de su nombre.»<sup>47</sup>

Según cuenta Protágoras, Zeus le ordenó a Hermes repartir a todos los hombres sentido moral (*aídos*) y justicia. La razón es que, a diferencia de los conocimientos, por ejemplo, donde un médico vale para muchos, por el contrario, todos deben ser partícipes de aquéllos, pues de otro modo, dice Zeus, «no habría ciudades.»<sup>48</sup> ¿Cómo es que la falta de *aídos* tendría tales consecuencias? Según apunta Rodolfo Mondolfo, en este caso, *aidós* conserva «el sentido originario de “pudor, respeto, vergüenza”, pero de una vergüenza que se experimenta no sólo ante los demás, sino también ante sí mismo.»<sup>49</sup> Es necesario que todos tengan sentido moral, porque basta que a uno le falte para romper los lazos de la comunidad, así como la desvergüenza de Agamenón provocó el distanciamiento de Aquiles. El *aidós*, al ser una vergüenza que se experimenta ante sí mismo, evita esto, pues uno encuentra en sí mismo el impedimento para actuar de determinada manera. Por su parte, es claro que el perro carece de él, porque sin importar que vive entre los hombres, realiza todo a la vista de cualquiera. Quienes llamaron «perros» a los cínicos señalaron esta falta de *aidós*, pues, como aquellos animales, satisfacían todas sus necesidades a la vista de quien fuera. Diógenes no sentía vergüenza ante los demás ni ante sí mismo cuando se masturbaba y comía en el ágora. Pese a vivir en compañía de los seres humanos, realizaba en público las actividades que los demás hacían en privado. Así ponía de manifiesto su inclinación a vivir conforme a la naturaleza, y cuestionaba, de manera profunda, la vida que se lleva en sociedad, sus valores, sus convenciones y sus instituciones.

Como dice Nicol, en los cínicos hay un afán iconoclasta de combatir prejuicios y convenciones. Pero «esa iconoclastia no es gratuita. Por el contrario, tiene un auténtico fundamento socrático. “La virtud puede aprenderse”; “la virtud está en la acción”: éstos son los dos principios nada cínicos del cinismo formulados por Antístenes.»<sup>50</sup> Más allá de quién fue el primer «perro», la filosofía cínica tiene sus raíces en Sócrates. Pero, como

---

<sup>47</sup> Carlos García Gual. *op. cit.* p. 18.

<sup>48</sup> Platón. *Protágoras*. 322d. Traducción: Carlos García Gual.

<sup>49</sup> Rodolfo Mondolfo *apud* Platón. «Protágoras» en *Diálogos I*. Madrid: Editorial Gredos. 1981. *supra*. 31.

<sup>50</sup> Eduardo Nicol. *La idea del hombre*. México: Editorial Herder. 2004. p. 423.

señala Nicol, sigue una de las direcciones que originó éste. Hemos visto que, para él, el saber está relacionado con el bien. El saber y la virtud no van por caminos separados. Pero con el tiempo estos componentes se fueron separando. Ya en Platón, «el saber que conduce a la virtud, y que realiza con ella el ideal del sabio, fue entonces un saber incontaminado por la acción».<sup>51</sup> La filosofía de Platón se fue volviendo cada vez más especulativa, el saber se fue separando poco a poco de la práctica de la virtud. A juicio de Nicol, en Aristóteles, el saber ya vale por sí mismo y está desconectado de aquélla.<sup>52</sup> A juicio de Hadot, esto pasa hasta la Edad Media.<sup>53</sup> Sea como fuere, lo relevante es que el saber cobró importancia de manera independiente. Por su parte, «la otra dirección socrática se apoya más bien en el término complementario: en la virtud.»<sup>54</sup> De esta parte, lo importante es la acción, y el saber se supedita a ella. De aquí que Antístenes llegué a decir «que la virtud está en los hechos, y no requiere ni muy numerosas palabras ni conocimientos.»<sup>55</sup> El saber especulativo, por su parte, que no tiene relación con la acción, se vuelve innecesario. Cada una de estas direcciones socráticas dio paso a una forma de comprender la filosofía:

De un lado, el estilo que puede llamarse aporético de la filosofía; del otro, el orgánico y sistemático. Sea cual sea su rigor, quienes adopten el primero no aspiran a producir una concepción general del universo, sino a obtener de la filosofía un beneficio inmediato en el plano de la vida humana. [...] El otro estilo impone a la filosofía el peculiar rigor de lo que en Grecia se entiende por ciencia, el cual implica la formulación de un sistema universal, lo mismo en su validez que en su comprensión.<sup>56</sup>

Estas dos tendencias en algunos casos no están completamente separadas. Por ejemplo, Nicol coloca a los estoicos en el segundo estilo, pero ellos también buscan obtener un beneficio para la vida humana. Se puede afirmar que tenían un sistema, con una ética, una física y una lógica. Pero, dice Hadot, a juicio de los estoicos,

---

<sup>51</sup> *Ídem.*

<sup>52</sup> *Cfr.* Eduardo Nicol. *op. cit.* pp. 401-460.

<sup>53</sup> *Cfr.* Pierre Hadot. «La filosofía como forma de vida» en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Traducción: Javier Palacio. Madrid: Ediciones Siruela. 2006. pp. 241-246.

<sup>54</sup> Eduardo Nicol. *op. cit.* p. 423.

<sup>55</sup> Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 11.

<sup>56</sup> Eduardo Nicol. *op. cit.* p. 421.

cuando se trata de enseñar filosofía, es necesario exponer una teoría de la lógica, una teoría de la física y una teoría de la ética. [...] Pero la filosofía en sí misma, es decir, la forma de vida filosófica, no consiste tanto en una teoría dividida en partes como en una actividad exclusiva dirigida a vivir la lógica, la física y la ética. No se teoriza entonces sobre lógica, es decir, sobre hablar y pensar correctamente, sino que se piensa y se habla bien, no se teoriza sobre el mundo físico, sino que se contempla el cosmos, ni tampoco se teoriza sobre la acción moral, sino que se actúa de manera recta y justa.<sup>57</sup>

Entonces, la formulación de un sistema se hace con la intención de obtener un beneficio en el plano de la vida.<sup>58</sup> En el caso de los cínicos, sin embargo, su posición es clara. No buscan, nunca, formular un sistema; de la filosofía lo que se obtiene es, directamente, un beneficio para la vida humana. El saber se supedita a esto, y todo saber especulativo es innecesario. Diógenes Laercio ya lo señalaba cuando dice que prescindieron del estudio de la lógica y de la física.<sup>59</sup> Este rasgo será una de las constantes en los cínicos. Luciano, en varias ocasiones, critica el estudio de tales asuntos y de la metafísica.<sup>60</sup> No es posible considerar este rasgo como un divertido anexo de lo que pensaron. Antes bien, hunde sus raíces en la idea que ellos tienen de la filosofía. Consideran innecesario el saber especulativo porque no tiene relevancia para el asunto filosófico más importante, a saber, la propia vida. Desde luego, esto no significa que el cínico no esté informado, como se dice ahora. Moles señaló que Diógenes tenía conocimientos de la vida y pensamiento de los filósofos, incluido Platón; también era capaz de recurrir a la formulación de silogismos cuando la situación lo requería.<sup>61</sup> De igual manera, Luciano tenía tal clase de conocimientos: en el *Icaromenipo*, por ejemplo, menciona una tesis de Anaxágoras relativa al sol.<sup>62</sup> Esto suele provocar la perplejidad de los investigadores: ¿cómo alguien con cierta educación puede inclinarse por una vida más sencilla, que incluso no requiera

---

<sup>57</sup> Pierre Hadot. «La filosofía como forma de vida». p. 238.

<sup>58</sup> Michel Foucault es de la misma opinión. Cfr. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Traducción: Horacio Pons. Argentina: Fondo de Cultura Económica. 2010. p. 227.

<sup>59</sup> Cfr. Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 103.

<sup>60</sup> Cfr. Luciano. *Icaromenipo o Por encima de las nubes*. 6.

<sup>61</sup> Cfr. John Moles. *op. cit.* p. 419.

<sup>62</sup> Cfr. Luciano. *Icaromenipo o Por encima de las nubes*. 6.



de esta educación?<sup>63</sup> En el origen de esta perplejidad está la respuesta. Para quien la tiene, ya todo saber posee importancia por sí mismo. Y, como entre nosotros, aunque se llegue a pensar que éste trae insatisfacción, sin embargo, se sigue prefiriendo a la ignorancia. Pero los cínicos cuestionan esto: el saber no importa por sí mismo, su valor siempre depende del bien que traiga a la vida humana. Y se dieron cuenta de que la ciencia, o el saber especulativo, suele conllevar, cuando menos, dos cosas: la soberbia y el descuido de la vida. Que el conocimiento trae consigo arrogancia es algo ya muy conocido entre nosotros, tanto más cuantos más son los medios para ostentarla<sup>64</sup>, y los cínicos lo vieron bien. Diógenes protagoniza la siguiente anécdota: «Ante el que hablaba de los fenómenos celestes, exclamó: “¿Cuántos días hace que bajaste del cielo?”»<sup>65</sup> Lo que señala el cínico es que el hombre habla con una seguridad arrogante de aquello que, sin embargo, no puede estar seguro. ¿Cómo puede hablar de los fenómenos celestes aquél si no puede verlos de primera mano? Luciano lo dirá con claridad tiempo después: «¿no era una prueba de su ignorancia y absoluto engreimiento el hecho de que, al tratar de cuestiones tan oscuras, lejos de expresarse en hipótesis, se pronunciaran rotundamente [...]?»<sup>66</sup> La soberbia también afecta a los filósofos, pues se separan del resto de las personas sólo porque ellos saben algo que los otros no. La actitud que tiene Nigrino, en *Filosofía de Nigrino*, es un ejemplo, quien se ve a sí mismo colocado en una gran elevación, y desde ahí se ríe y divierte con la vida que llevan los demás hombres.<sup>67</sup> De otra parte, entregarse a ciertos saberes suele conllevar que toda nuestra atención se enfoque en ellos y se olvide la vida. Diógenes vio esto y, según cuenta Laercio,

Admiraba a los eruditos que investigaban las desventuras de Odiseo, mientras ignoraban las suyas propias. Y también a los músicos, que afinaban las cuerdas de la lira, y tenían desafinados los impulsos del alma. Se extrañaba de que los matemáticos estudiaran el sol y la luna y descuidaran sus asuntos cotidianos. De que los oradores

---

<sup>63</sup> Cfr. John Moles. *op. cit.* p. 419.

<sup>64</sup> Basta leer los comentarios en los periódicos digitales, o visitar cualquier red social, para observar que muchas peleas nacen por el saber del que uno hace gala y otro cuestiona.

<sup>65</sup> Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 103.

<sup>66</sup> Luciano. *Icaromenipo o por encima de las nubes*. 6. Traducción: Andrés Espinosa Alarcón.

<sup>67</sup> Cfr. Luciano. *Filosofía de Nigrino*. 18.

dijeran preocuparse de las cosas justas y no las practicaran jamás. Y, en fin, de que los avaros hicieran reproches al dinero y lo adoraran.<sup>68</sup>

Cuanto más fue importando el saber por sí mismo, más obvio se les hizo a algunos que, por ocuparnos tanto en «saber», nos olvidamos de la vida. Robert Louis Stevenson llegó a escribir: «Tenemos tanta prisa por hacer cosas, por escribir, por estar reuniendo cosas, por hacer audible nuestra voz en el burlón silencio de la eternidad que olvidamos esa cosa de las que aquellas no son sino partes: a saber, nos olvidamos de vivir.»<sup>69</sup> Pero los cínicos vieron esto cuando el saber apenas se estaba volviendo importante por sí mismo. Y lo que hicieron fue cuestionar esta importancia. A juicio de Nicol, en dicho cuestionamiento está «la raíz profunda del escándalo que los cínicos promovieron».<sup>70</sup> Pues «en una sociedad altamente intelectualizada como la ateniense de entonces [...] invalidar la ciencia, negar a gritos, si conviene, su valor humano, parece una osadía mayor que dedicarse en silencio a elaborar una ciencia distanciada de la vida, no regulada por la suprema idea del bien.»<sup>71</sup> Para ellos, el saber especulativo es innecesario y, como bien dice Nicol, niegan su valor humano. Esto es, que traiga algún beneficio para la vida. Todo lo contrario, trae más problemas.

Ahora bien, el beneficio que se obtiene de la filosofía, se consigue viviendo conforme a la naturaleza. En los cínicos, de hecho, hay un parentesco entre tres conceptos: filosofía, vivir conforme a la naturaleza y vivir bien. Filosofar es vivir conforme a la naturaleza, y hacerlo no es otra cosa sino vivir bien, tener la mejor forma de vida para el hombre. Éste es el único camino hacia la virtud, ya que las convenciones sociales, las instituciones comunitarias y sus valores, nos impiden alcanzarla. En este sentido, Moles señaló con acierto que «cuando Diógenes dice: “No necesito posesiones materiales (o cualquier otra cosa)”, él no está diciendo, “No las *necesito*, pero para mí está bien tenerlas”, ni “No las necesito, pero está bien para *ti* tenerlas (porque justamente tienes una perspectiva diferente)”. Él está diciendo: “esas cosas son malas e impiden el alcance de la virtud”.»<sup>72</sup> Al igual que para Sócrates, entonces, para los cínicos, la filosofía es una forma de vida, lo

---

<sup>68</sup> Diógenes Laercio. *op. cit.* IV, 27-28.

<sup>69</sup> Robert Louis Stevenson. «Excursiones a pie» en *El arte de caminar*. Traducción: Juan José Utrilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2004. p. 50.

<sup>70</sup> Eduardo Nicol. *op. cit.* p. 424.

<sup>71</sup> *Ibidem.* pp. 423-424.

<sup>72</sup> John Moles. *op. cit.* p. 421.

que quiere decir que gracias a ella se logra la mejor vida posible para el hombre. «A uno que decía: “No estoy capacitado para la filosofía”, [Diógenes] le repuso: “¿Para qué entonces vives, si no te importa el vivir bien?”»<sup>73</sup> Filosofar y llegar a vivir bien son la misma cosa. Esta idea también se encuentra en una carta atribuida a Crates: «Filosofad mucho más a menudo de lo que respiréis, puesto que es preferible vivir bien, que es lo que proporciona la filosofía, que sólo vivir, que es lo que proporciona la respiración. Y no lo hagáis como los demás, sino como comenzó Antístenes y culminó Diógenes.»<sup>74</sup>

¿Pero por qué las convenciones sociales, las instituciones comunitarias y sus valores, nos impiden alcanzar la virtud, nos impiden vivir del mejor modo posible? El valor que en la sociedad se les da a ciertas cosas, las convenciones que se tienen en ella, como dice Javier Roca Ferrer, traen consigo que uno sea «arrastrado por su ambición, por su avaricia; a otro es la envidia lo que no le deja vivir en paz; otro, en fin, vive mil peligros para lograr el amor de una mujer casada.»<sup>75</sup> Como en la sociedad se les da tanto valor a ciertas cosas, el hombre se desvive por conseguirlas. Y lo que provoca y promueve esta forma de vivir, siempre anhelante de aquello que la sociedad valora, es que el ser humano viva esclavo de sus deseos, de sus pasiones, y viva por eso de manera desgraciada, porque no puede conseguir todo aquello que anhela. El hombre refiere su vida a cuanto es exterior a él, y siempre vive afanado por conseguir algo. Y si acaso llega a conseguirlo, lo que obtiene son «unos placeres inciertos o unas vanas e ilusorias promesas de poder.»<sup>76</sup> Es decir, aquello que se consigue, sin embargo, siempre está en peligro de perderse. Laercio nos informa que, a esta manera de vivir, Diógenes la llamó entregarse a unas «fatigas inútiles».<sup>77</sup> Más adelante veremos que Luciano habla de *vanas imágenes*. Los seres humanos persiguen imágenes de riqueza, de poder, de fama, de admiración, de honor, todas ellas valoradas por la sociedad, pero todas éstas igual de vanas. Y lo único que trae consigo esta persecución son desgracias y malestar en la vida de los hombres. En *El cínico* se enuncia esto sin ambages:

---

<sup>73</sup> Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 65.

<sup>74</sup> José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Volumen 1*. Epístola 6; p. 532.

<sup>75</sup> Javier Roca Ferrer. «La temática cínica», *Boletín del Instituto de Estudios Helenísticos* [online]. Vol 8, núm 1 (1974). p. 148.

<sup>76</sup> Carlos García Gual. *op. cit.* p. 60.

<sup>77</sup> Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 71.

preferís tener mil problemas por afán de tener más y más que vivir sin preocupaciones. Todas esas cosas que os dan tanta fama y felicidad, de las que tanto presumís no os llegan sino a expensas de una enorme desgracia y preocupación. Fíjate, por ejemplo, en el ansiado oro, fíjate en la plata, fíjate en las casas lujosas, fíjate en los vestidos bien acabados, fíjate en todo lo que eso comporta; cuántos problemas, cuántos pesares, cuántos riesgos incluso cuánta sangre, cuánta muerte y cuánta corrupción de las personas. Y no sólo por ir en pos de ellos perecen muchos hombres en el mar y porque en su búsqueda y su elaboración pasan por muy malos ratos, sino también porque se convierten en objeto de peleas y por ellos maniobráis unos contra otros, amigos contra amigos, hijos contra padres y esposas contra maridos.<sup>78</sup>

Luciano no dejará de llamar la atención sobre esto: las conjuras, las traiciones, los desvelos y la hipocresía que trae consigo el afán de conseguir más. Ante esto, lo que el cínico busca es vivir libre. A este respecto, los cínicos también son socráticos, pues no buscan dominar las cosas, sino dominarse a sí mismos. Los hombres que no hacen esto viven como arrastrados por un torrente, como se dice en *El cínico*, o bien, como arrastrados por caballos desbocados:

si alguien os preguntara a dónde os dejáis llevar, si quisiérais responder la verdad diríais pura y simplemente que adonde os lleven la fama y los placeres unas veces; otras veces, adonde os lleve la avaricia; unas veces el carácter, otras el miedo, otras algo parecido. Pues os dejáis llevar a lomos no de uno sino de muchos caballos en diferentes ocasiones a diferentes sitios, pero eso sí, todos desbocados. Y desde luego os llevan a precipicios y barrancos; y antes de caer no tenéis ni idea de lo que va a sucederos.<sup>79</sup>

El cínico, en cambio, es alguien que no se deja arrastrar por ninguno de aquellos caballos. Como Sócrates, busca dominarse y no estar ya sometido por su ambición, por sus pasiones y por su afán de más. En este sentido, también sigue el ejemplo de Heracles. Lo que trae consigo este dominio de sí, al igual que en Sócrates, es que las cosas recuperan su independencia. Ahora el hombre comprende que no necesita de ellas y, al liberarlas, se hace libre. Ésta es la razón del modo de vida del cínico, quien vive conforme a la naturaleza y «reduce el vestido a la única función útil para la que fue concebido: proteger

---

<sup>78</sup> Luciano. *El cínico*. 8. Traducción: José Luis Navarro González.

<sup>79</sup> *Ibidem*. 18.

del frío, del sol, de la intemperie o de las agresiones naturales.»<sup>80</sup> El cínico es libre porque ha dejado de referir su vida a cuanto es exterior a él y se ha liberado de buscar más y más posesiones, placeres y poder; él se domina a sí mismo y por ello sólo vive con lo necesario. Sólo se hace de un bastón y de un zurrón, duerme donde puede y come lo que pueda. Y no duda en deshacerse de todo aquello que considera innecesario, como Diógenes, quien tiró su copa al ver a un niño beber con las manos y tiró su plato al ver a otro niño comer sus lentejas en la corteza cóncava del pan.<sup>81</sup> Cuando Crates se convirtió al cinismo se deshizo de toda su riqueza<sup>82</sup>, y tras hacerlo lo celebró con una proclama semejante a aquellas con las que se notificaba la liberación de un esclavo: «Crates libera a Crates el Tebano.»<sup>83</sup> Y en efecto, se liberó de las fatigas que conlleva la posesión de una fortuna, y el afán siempre presente de aumentarla.

En este punto, es preciso hacer una acotación. Para comprender adecuadamente el cinismo, se debe tener cuidado de no llevarlo al extremo. Su vida a contracorriente, a veces, resulta tan atractiva que el investigador no puede evitar idealizarlos. Así, por ejemplo, en su libro *Cinismos*, Michel Onfray escribió lo siguiente:

Resulta sorprendente que la doxografía no haya conservado testimonios sobre algún cínico que paseara completamente desnudo por la plaza pública. Tal actitud habría correspondido al orden cínico de las cosas: confianza en la naturaleza, repudio de la civilización, gusto por la provocación y la anécdota pedagógica inquietante; ni Diógenes ni Crates se habrían negado a semejante escenificación, ya que el vestido es también argumento para el pudor.<sup>84</sup>

Onfray sabe —y lo enuncia— que el cínico vive conforme a la naturaleza. Pero andar desnudo no tiene nada que ver con la manera en que ellos lo entendieron, ya que la vida sin vestimenta no es posible. Aunque el *tribón* del cínico es una prenda sencilla, no obstante, con ella bien puede protegerse del sol y del frío. Sin ninguna vestimenta se podría estar sin grandes problemas durante el día: si molesta el sol, bastaría con resguardarse bajo un techo. Y tal vez hasta serían agradables las ligeras corrientes de aire.

---

<sup>80</sup> Michel Onfray. *op. cit.* p. 46.

<sup>81</sup> Cfr. Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 37.

<sup>82</sup> Cfr. *ibídem.* VI, 87-88.

<sup>83</sup> José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Volumen 1.* 75; p. 515

<sup>84</sup> Michel Onfray. *op. cit.* p. 47.

¿Pero qué pasaría en la noche, con el frío que cala los huesos? Desprovisto de todo vestido, el cínico tendría que apañársela encontrando el lugar más protegido que pueda, y sin embargo el frío persistiría, llevándolo incluso a la muerte. Aunque la sencillez distingue a los cínicos, saben hasta dónde puede llegar. Diógenes se desprendió de su copa y de su plato, pero no de su zurrón, porque sin él no podría llevar consigo, por ejemplo, la comida que iba encontrando. En este sentido, a mi juicio, debe interpretarse a Antístenes, quien «decía que convenía disponer el equipaje que en el naufragio fuera a sobrenadar con uno.»<sup>85</sup> Es decir, no hay que desprenderse de todo; más bien, hay que hacerse sólo con aquello necesario para vivir. En el mismo sentido debe interpretarse esta famosa anécdota: «una vez que [Diógenes] se masturbaba en medio del ágora, comentó: “¡Ojalá fuera posible frotarse también el vientre para no tener hambre!”»<sup>86</sup> Por un lado, la acción de Diógenes revela que es capaz de bastarse a sí mismo. No requiere de nadie para satisfacer su deseo sexual. De otra parte, con sus palabras expresa un deseo, el de ser autosuficiente también en la alimentación. Pero la manera en que lo dice revela que Diógenes sabe que no es posible. Si no lo supiera, habría dicho algo como: «¡ojalá, cuando me frote el vientre, también se me quite el hambre!» En cambio, al decir «ojalá fuera posible», reconoce que no lo es. ¿Qué sentido tiene expresar un deseo en cuya formulación está dicha su imposibilidad? Para reafirmarse esta imposibilidad (como cuando el enamorado dice que ojalá su amada lo quisiera: al hacer esto, se dice a sí mismo que eso no pasará). Con tales palabras, entonces, Diógenes se dice a sí mismo cuáles son los límites de su autosuficiencia: reconoce que necesita de alimentos para vivir, y de esta necesidad de cosas externas no puede desprenderse. Reconoce que su vivir conforme a la naturaleza no puede ser igual al de los dioses, quienes no necesitan nada. Lo mismo pasa con el vestido: necesita de uno para vivir. Onfray pinta a los cínicos como personas muy ingenuas, que «confían en la naturaleza» a tal grado que pensaban que podían vivir igual que los animales, y no más bien a semejanza de ellos. Pero los cínicos en ningún modo fueron ingenuos. Se sabían hombres, e intentaban vivir a semejanza de animales y dioses, no exactamente igual a ellos.

---

<sup>85</sup> Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 6.

<sup>86</sup> *Ibidem.* VI, 46.

El cinismo, en resumen, tiene este proyecto filosófico: el cínico no vive de manera sencilla sólo porque le guste, y mucho menos porque quiera conseguir algo de parte de las personas. Su modo de vida tiene de fondo una comprensión filosófica de la vida humana. Los cínicos viven conforme a la naturaleza, esto es, bastándose sólo con lo necesario y no deseando más; y en ellos hay un afán iconoclasta de combatir las convenciones, porque creen que sólo de este modo el hombre puede alcanzar una existencia verdaderamente humana. Vivir guiados por las convenciones, aceptando el valor que la sociedad le da a ciertas cosas, y no cuestionando las instituciones comunitarias, sólo trae consigo una vida desgraciada y esclavizada para el hombre. Se entrega a «fatigas inútiles» para conseguir aquellas cosas que puede perder tan pronto las obtiene, y que, al final de todo, como repite Luciano, no podrá llevarse al morir. Por el contrario, el cínico se domina a sí mismo y vive conforme a la naturaleza. Esto trae consigo una vida libre y soberana. Libre de posesiones, libre de afanes y, también, libre de preocupaciones, el hombre se vuelve dueño de sí. Crates afirmaba que de la filosofía había sacado «no preocuparse por nada.»<sup>87</sup> Y es que vivir libre de posesiones es vivir libre de preocupaciones. El cínico no teme perder algo, no busca algo más, y no se aferra a nada superfluo. Como dice García Gual: «la indiferencia frente a lo que otros consideran los mayores bienes, como el honor y el dinero, margina al cínico, como a un animal feliz, de las feroces competiciones por esos bienes.»<sup>88</sup>

Pero vivir de este modo no es sencillo. Varios testimonios lo dejan claro: el cinismo es el camino corto, y duro, hacia la virtud. Pero, en general, la condición de filósofo no es permanente. El amante de la sabiduría debe mantenerse constantemente en su búsqueda. Y aunque los cínicos no formularon de manera explícita un ideal del sabio, como hemos dicho, sin embargo, los dioses, los animales y Heracles, ocupan este lugar. Ellos son modelos del vivir conforme a la naturaleza. Pero los primeros no necesitan hacer nada para vivir de este modo. Su misma condición hace que vivan con lo necesario. Un perro nunca rechaza una comida por querer una más lujosa. Puede decirse que ellos son «sabios», es decir, tienen una condición que no es posible que pierdan. En cambio, Heracles, vale decir, es un modelo de lo que debe ser el filósofo cínico. El héroe bien pudo

---

<sup>87</sup> *Ibidem*. VI, 86.

<sup>88</sup> Carlos García Gual. *op. cit.* p. 23.

haberse dejado caer en el lujo, y el cínico está en la misma situación. Así que debe dominarse a sí mismo, pero éste no es un dominio que, una vez conseguido, ya no se pierda. Basta que se descuide un poco para encontrarse anhelando todas aquellas comodidades que no tiene. Así que debe realizar un continuo trabajo sobre sí mismo para evitarlo. Esto es lo que hemos visto anteriormente: la necesidad de llevar a cabo lo que Hadot nombró ejercicios espirituales. Una serie de prácticas para darse a sí mismo la forma del sabio, para mantenerse en el camino de la sabiduría. Dicho en términos cínicos, una serie de prácticas para vivir conforme a la naturaleza y mantenerse en esta forma de vida. De aquí viene la importancia que los cínicos le dieron al entrenamiento. De ello nos informa Laercio, quien afirma que Diógenes sostenía lo siguiente: «Decía que en la vida nada en absoluto se consigue sin entrenamiento, y que éste es capaz de mejorarlo todo. Que deben, desde luego, en lugar de fatigas inútiles, elegir aquellas que están de acuerdo con la naturaleza quienes quieren vivir felices, y que son desgraciados por su necesidad.»<sup>89</sup>

Frente a las «fatigas inútiles» de las que hemos hablado, a semejanza de un atleta, el cínico se entrena en fatigas conforme a la naturaleza. Como dice Fuentes González, éstas «acompañan el retorno del hombre a la misma (beber agua, alimentarse con frugalidad, dormir en el suelo, etc.) y [...] le permiten afrontar las eventualidades de la fortuna (exilio, pobreza, etc.)»<sup>90</sup> Por ello Diógenes dice que el entrenamiento mejora todo, porque entrenarse en estas fatigas trae consigo que la vida del hombre mejore. Deja de preocuparse por obtener más, y está preparado para afrontar todo posible cambio de circunstancias. Pero, ahora bien, el entrenamiento cínico plantea algunas dificultades en las que es preciso detenerse. Como puede notarse por lo que hasta ahora se ha expuesto, el entrenamiento al que se hace referencia tiene un sentido corporal innegable. El cínico vive frugalmente, y se enfrenta todos los días a las condiciones agrestes del medio. Por ejemplo, Diógenes abrazaba las estatuas heladas, caminaba sobre la arena ardiente<sup>91</sup>, y caminaba también con los pies desnudos sobre la nieve.<sup>92</sup> De igual modo, se paraba bajo el chorro de las fuentes.<sup>93</sup> Esto lleva a algunos investigadores a pensar, como Fuentes

---

<sup>89</sup> Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 71.

<sup>90</sup> Pedro Pablo Fuentes González. «El atajo filosófico de los cínicos antiguos hacia la felicidad», p. 235.

<sup>91</sup> *Cfr.* Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 23.

<sup>92</sup> *Cfr. ibídem.* VI, 34.

<sup>93</sup> *Cfr. ibídem.* VI, 41.



González, que «el entrenamiento cínico es un entrenamiento de base corporal, pero con fines *estrictamente* espirituales, morales. El vehículo es el cuerpo, pero lo que se ejercita realmente es el espíritu o, mejor dicho, la voluntad.»<sup>94</sup>

Y en efecto, el cínico se acostumbraba a todos los rigores para hacerse de cierta disposición. Gracias al entrenamiento corporal va ejercitando la voluntad, de tal modo que, como apunta una carta atribuida a Diógenes, se lleve el *tribón* y el zurrón «como disposición anímica, porque es preciso que no sólo el cuerpo practique esa parquedad, sino también el alma a la par que él.»<sup>95</sup> El cínico abraza las estatuas heladas y camina sobre la nieve para, después, no rehuir del frío; camina sobre la arena para soportar el calor agobiante; y se para bajo el chorro de una fuente para tampoco rehuir de las lluvias. Entregarse a un modo de vida frugal, por su parte, no sería nada extraordinario si el cínico pasara los días lamentándose por lo poco que ha comido. Es claro entonces que, a través de un entrenamiento corporal, se ejercita la voluntad. Pero, a mi juicio, ver de este modo el entrenamiento cínico es comprenderlo de manera incompleta. Laercio nos transmite lo siguiente, según lo cual Diógenes «decía que hay un doble entrenamiento: el espiritual y el corporal. En éste, por medio del ejercicio constante, se crean imágenes que contribuyen a la ágil disposición en favor de las acciones virtuosas.»<sup>96</sup> Hasta aquí, Diógenes dice lo que ya hemos visto. Pero la explicación que se da es interesante, porque explica el modo en que, a través del entrenamiento corporal, se ejercita la voluntad. Con éste, dice, se crean imágenes. Cuando el cínico se coloca en alguna de las situaciones mencionadas, se crea una imagen en la cual cierta situación, que llegará después, no es insoportable. Cómo funciona esto, no es desconocido para nadie: en parte, requiere de la capacidad que tenemos de visualizar cómo podría llegar a resultar cierta situación. Los medios audiovisuales han sabido aprovechar esto y, por ejemplo, la comedia lleva a los personajes a imaginar las peores cosas, o los escenarios más inverosímiles, sacándole una sonrisa a los espectadores. Pero en los cínicos, por decirlo así, esta capacidad se apoya al colocarse él en una situación semejante a la que busca imaginar. Abrazar una estatua helada es como soportar una nevada o el frío. En aquella situación, se crea una imagen en

---

<sup>94</sup> Pedro Pablo Fuentes González. «El atajo filosófico de los cínicos antiguos hacia la felicidad». p. 232. El subrayado es mío.

<sup>95</sup> José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Volumen 1*. Epístola 15; p. 398.

<sup>96</sup> Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 70.

la que se ve soportando éstas. Así, cuando se encuentre en ellas, la imagen que creó, como dice Diógenes, contribuirá a «la ágil disposición en favor de las acciones virtuosas». Esto es: más fácilmente se inclinará a soportar tal situación, ya que en cierto modo lo ha hecho antes.

Pero las palabras de Diógenes continúan: afirma que hay un entrenamiento espiritual y otro corporal, y tras describir éste como hemos visto, dijo que «era incompleto el uno sin el otro, porque la buena disposición y el vigor eran ambos muy convenientes, tanto para el espíritu como para el cuerpo.»<sup>97</sup> Buena disposición y vigor se consideran inseparables. Hemos visto cómo se crea una voluntad vigorosa y con buena disposición, pero resulta curioso que los investigadores piensen que con el entrenamiento corporal sólo se entrena la voluntad, como si el cuerpo no experimentara ningún cambio a pesar de estar involucrado. Basta sopesarlo para darse cuenta de lo contrario. Aquel que nunca o pocas veces ha realizado un trabajo físico, como cavar, casi desde el primer día nota cambios en sus manos. Aparecen ampollas y la piel se vuelve áspera. Con la práctica constante, la piel de las manos se volverá resistente a aquel esfuerzo, y uno podrá cavar por más tiempo sin que las ampollas aparezcan tan pronto. La primera vez que alguien abraza una estatua helada, como Diógenes, con seguridad intentará rehuir de ella. Como quien tira un cubo de hielo porque muy raras veces lo sostiene en su mano. Pero con la práctica constante, resulta plausible que se llegue a un punto en el que tal experiencia se soporte de manera más prolongada, y sin duda la piel del cínico era diferente de la del hombre rico que no hacía ningún esfuerzo físico. El caminar y la frugalidad también traían cambios en el cuerpo del cínico. Su figura no nos ha sido transmitida como la de un desfalleciente. Todo lo contrario, la fortaleza lo caracteriza.<sup>98</sup> En *El cínico* se dice que él no está peor alimentado por comer lo primero que puede; antes bien, resulta fortalecido pues «una alimentación mala estropea el cuerpo.»<sup>99</sup> Él está libre de las debilidades y enfermedades que provoca la alimentación practicada por el resto de las personas. Esta fortaleza física que el cínico va logrando, como bien decía Diógenes, no es menos importante que la

---

<sup>97</sup> *Ídem.*

<sup>98</sup> Incluso puede observarse cómo, en *La escuela de Atenas*, de entre todos los presentes, Diógenes es el que tiene las pantorrillas más fortalecidas. Los pintores suelen ser buenos observadores, y es de suponer que Rafael concluyó que un hombre que caminaba tanto no podía ser un enclenque.

<sup>99</sup> Luciano. *El cínico*. 4. Traducción: José Luis Navarro González.

ejercitación de la voluntad, pues cuanto más vigoroso sea su cuerpo tanto mejor enfrentará todos los rigores. Los cínicos no consideran al hombre como escindido entre cuerpo y alma, y sólo utilizan aquél para fortalecer ésta. Cuerpo y voluntad se estrenan por igual, porque es necesario que ambos sean vigorosos para vivir de manera virtuosa, es decir, vivir conforme a la naturaleza.

Además de este entrenamiento corporal, Crates hacía gimnasia.<sup>100</sup> Desde luego, ésta no trae consigo un entrenamiento de la voluntad, pues al realizarla no se crea alguna imagen que ayude a soportar situaciones futuras. Pero Crates la practicaba porque supo que, sin un cuerpo vigoroso, es mucho más difícil enfrentar los rigores de la vida. No hacía ejercicio, como entre nosotros, para «verse bien» o porque admirara cierto tipo de cuerpos. Según los testimonios, Diógenes no practicó gimnasia<sup>101</sup>, pero ello no significa que no entrenara su cuerpo. Y Crates no contradice el pensamiento de Diógenes, pues a pesar de que la gimnasia no entrena también la voluntad, sin embargo, el vigor de su cuerpo lo ayudará a encarar de mejor modo el entrenamiento que sí lo haga, y lo ayudará a evitar aquellos males físicos que puedan sobrevenir.

Podemos notar ahora que comprender el entrenamiento cínico no es tan sencillo. No sólo a través de un entrenamiento corporal se ejercita la voluntad. Al afirmar esto, tácitamente se desvalora el cuerpo: se piensa sólo como vehículo para conseguir algo más importante. Pero los cínicos no pensaban de este modo; para ellos, cuerpo y voluntad son igual de importantes, porque no consideran al hombre escindido. Hacerlo estaría un paso antes de comenzar a formular una teoría sobre aquello inmaterial que se entrena. Algo que es totalmente contrario a lo que pensaban. Para los cínicos, el hombre es una unidad. A tal grado que también se puede encontrar el entrenamiento espiritual del cual hablaba Diógenes. Esto es, un entrenamiento de corte intelectual que, sin embargo, está estrechamente relacionado con los entrenamientos corporales. Laercio nos refiere que Diógenes pedía limosna a una estatua, y «al preguntarle que por qué lo hacía, contestó: “Me acostumbro a ser rechazado”.»<sup>102</sup> En este caso, él no se está enfrentando al rechazo

---

<sup>100</sup> Cfr. Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 91-92.

<sup>101</sup> Lo que puede explicarse porque, tal vez, siempre pensó que tenía un cuerpo vigoroso, y no requería de ningún entrenamiento extra. Estaba en contra del ejercicio sólo para envanecerse, pero no de uno que tenía como finalidad soportar los rigores de la vida.

<sup>102</sup> Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 49.

de las personas —cosa que también hacía<sup>103</sup>—, sino que se esfuerza por ver en el rechazo artificial de una estatua el futuro rechazo de las personas. Estos rechazos son de diferente tipo. Ser rechazado por las personas no requiere mayor esfuerzo. Como ilustra una anécdota de Crates, quien «insultaba a propósito a las prostitutas para acostumbrarse a las calumnias.»<sup>104</sup>, sólo se requiere de una provocación y de alguien que se deje provocar. Prepararse para ser rechazado es más difícil. Se requiere de una mayor participación intelectual, pues en el vacío rechazo de una estatua, que es vacío porque ésta no sabe que nos dirigimos a ella —y Diógenes sabía esto—, él debe ver el rechazo de una persona. En este caso, aunque es posible considerarlo un entrenamiento corporal porque el cuerpo tiene que ver, como en toda actividad humana, es más acertado hablar de un entrenamiento espiritual, pues la parte intelectual es la que tiene mayor peso. Sin embargo, pese a esta separación, lo importante es que los entrenamientos se complementan. Cuando el entrenamiento tiene preeminencia corporal, se entrena el cuerpo y la voluntad; cuando es más espiritual, se entrena la voluntad, pero este entrenamiento será de utilidad cuando, en una situación parecida, entre el cuerpo en juego. Al fin y al cabo, con ambos se busca mantener una vida conforme a la naturaleza, y para esto son necesarios un espíritu y cuerpo vigoroso. En algunas anécdotas que nos han llegado, incluso es difícil separarlos. Así, por ejemplo, cuando alguien se les acercaba para empezar a vivir como ellos, lo que hacían era entrenarlos en la desvergüenza, es decir, buscaban quitarles el pudor, los recatos y las convenciones de la sociedad. Laercio nos cuenta que cuando uno quería filosofar en compañía de Diógenes, éste «le dio un arenque seco y le invitó a seguirle. El otro, por vergüenza, arrojó el arenque y se fue.»<sup>105</sup> Crates puso en una situación semejante a Zenón, quien era

extraordinariamente aplicado a la filosofía, pero recatado frente a la desvergüenza de los cínicos. Por eso Crates, queriendo curarle de este reparo, le dio una olla llena de lentejas para que la transportara por el Cerámico. Cuando le vio que se avergonzaba y que trataba de esconderla, le dio un golpe con su bastón y rompió la olla. Mientras él

---

<sup>103</sup> Cfr. *ibídem.* VI, 9.

<sup>104</sup> *Ibídem.* VI, 90.

<sup>105</sup> *Ibídem.* VI, 36.

escapaba y la sopa de lentejas corría por las piernas, le dijo Crates: «¿Por qué huyes, pequeño fenicio? No has sufrido ningún daño.»<sup>106</sup>

Es complicado separar un entrenamiento corporal de un entrenamiento espiritual, y decantarse por una de las opciones. De una parte, está involucrado el cuerpo, pues ambos cínicos le dan algo a sus seguidores y los ponen en un lugar público. Pero también hay una parte espiritual, pues aquéllos deben hacerse de cierta convicción; deben convencerse a sí mismos de que no hay nada malo, ni nada que se deba ocultar ni tampoco que se sufre algún daño cuando son puestos en tales situaciones. En todo caso, lo que es claro es que ambas partes son importantes, y una requiere de la otra.

Éste es el entrenamiento con el que los cínicos mantenían la vida conforme a la naturaleza, y se reafirmaban en tal forma de vida. Pero, además de ser un trabajo sobre sí mismo, tal entrenamiento tiene un objetivo social. Como Sócrates, quien no sólo cuidaba de sí, sino que instaba a los otros a cuidar de su alma; y también como en Platón, quien definió al filósofo como un mediador, que muestra a los hombres algo de la sabiduría. Así también, el cínico se preocupa por los otros. Su vida no sólo cuestiona los valores y las convenciones de la sociedad, en tal cuestionamiento está incluida la dirección para llevar una mejor forma de vida. Foucault menciona que la vida del cínico tiene un papel de prueba, es decir, pone de manifiesto las cosas indispensables para la vida humana.<sup>107</sup> Al hacerlo, le dice a los demás: «¡miren!, se puede vivir bien, e incluso mejor, tal como yo lo hago». Éste es un rasgo no muy señalado, la filantropía de todos los filósofos cínicos. En palabras de John Moles:

Contrario, quizá, a las primeras impresiones, el cinismo es una filosofía misionera. El exhibicionismo cínico ofrece a otros seres humanos un modelo a seguir o una demostración de la falsedad de sus propios valores. Mediante el ejemplo y la exhortación, de manera energética, el cínico trata de convertir a otros hacia la vida cínica conforme a la virtud. Afirma una amplia gama de títulos (“explorador”, “supervisor”, “benefactor”, “maestro”, “gobernante”, “médico”, “conciliador”, “buen genio”, “amparador”, “salvador”, etcétera), los cuales implican un papel didáctico y

---

<sup>106</sup> *Ibidem.* VII, 3.

<sup>107</sup> Cfr. Michel Foucault. *El coraje de la verdad.* p. 184.

proselitista hacia los demás y, de hecho, una profunda preocupación por otros seres humanos (*philanthrôpia*).<sup>108</sup>

Es común que este rasgo se destaque sólo a propósito de Crates. García Gual afirma que con él «cobra el cinismo un rostro amable y sereno.»<sup>109</sup> Pero Moles parece estar más en lo correcto cuando afirma que todos o la mayoría de estos «elementos altruistas del comportamiento cínico»<sup>110</sup> se encuentran también documentados en Diógenes y Antístenes. Respecto al primero, en una anécdota se muestra preocupado por un joven que piensa a ir a un convite, y al que le advierte que, de asistir, regresará peor.<sup>111</sup> Según otra anécdota, llegó incluso a sacar a un joven del convite de unos sátrapas y lo llevó hasta a su casa, no sin recordarle a sus familiares que lo vigilarán.<sup>112</sup> Por su parte, Antístenes se compara de manera repetida con un médico, ya sea por el tratamiento que empleaba con sus discípulos<sup>113</sup>, o bien al ser criticado por las personas con las que convivía.<sup>114</sup> No obstante, más allá de aquellas anécdotas que muestran preocupación por una persona en particular, toda la vida cínica revela una constante preocupación por los seres humanos. Los cínicos observan que la vida humana está llena de preocupaciones, como ya hemos visto. Y también lo vivieron, pues ninguno nació siendo cínico. Ante ello, cualquier otro se daría la vuelta y se conformaría con llevar, él, una mejor vida. Pero, desde Sócrates, «la capacidad de formarse a sí mismo implica la misión de formar a los demás.»<sup>115</sup> El filósofo es el que dirige su mirada a sí mismo, y encuentra en él la obligación moral de mostrar a los demás lo que ha encontrado. Porque, si lo que encuentra es el modo de llevar la mejor forma de vida posible para el hombre, entonces no puede hacer otra cosa más que mostrarla a los demás hombres. Si no lo hace, cae en la mayor contradicción posible: querer encaminar su vida hacia el bien y, no obstante, hacer lo contrario, porque se guarda para sí el modo de hacerlo, dejando a los demás en una vida llena de preocupaciones y problemas. Quiere vivir conforme al bien, pero deja a los demás en una mala vida. El cínico, entonces, muestra a los otros que una vida conforme a

---

<sup>108</sup> John Moles. *op. cit.* p. 422.

<sup>109</sup> Carlos García Gual. *op. cit.* p. 68.

<sup>110</sup> John Moles. *op. cit.* p. 422.

<sup>111</sup> *Cfr.* Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 59.

<sup>112</sup> *Cfr. ibídem.* IV, 46.

<sup>113</sup> *Cfr. ibídem.* IV, 4

<sup>114</sup> *Cfr. ibídem.* IV, 6.

<sup>115</sup> Eduardo Nicol. *op. cit.* p. 313.

la naturaleza los alejaría de las preocupaciones que conlleva su forma de vida actual. Como dice Moles, el exhibicionismo cínico provee a los otros de un modelo a seguir.<sup>116</sup> Y en las anécdotas que han llegado hasta nosotros podemos ver corroborado cómo el modo de vida cínico, en efecto, funcionaba como ejemplo y provocaba que varios cambiaran su forma de vida. Laercio cuenta, respecto a Diógenes, que

Era admirable su fuerza de persuasión, de modo que fácilmente se atraía a cualquiera con sus palabras. Se cuenta, en efecto, que un cierto Onesícrito de Egina envió a Atenas a uno de sus dos hijos, Andróstenes, que al escuchar a Diógenes se quedó en la ciudad. Tras éste mandó a su otro hijo, el mayor, Filisco, [...] e igualmente se quedó allí. Cuando en un tercer viaje llegó él mismo, de igual modo se unió a sus hijos para filosofar en su compañía. Tan mágica era la atracción de las palabras de Diógenes.<sup>117</sup>

Aunque Laercio sólo mencione la habilidad de palabra que tenía Diógenes, no es arriesgado afirmar que aquellos tres se vieron también persuadidos por su comportamiento. No sólo conversaba, como refiere Laercio en otra parte, sino que también aquellas cosas sobre las que hablaba «las ponía en práctica abiertamente, troquelando con un nuevo cuño lo convencional de un modo auténtico, sin hacer ninguna concesión a las convenciones de la ley, sino solo a los preceptos de la naturaleza.»<sup>118</sup> Pero quizá Crates es un caso más ilustrativo todavía, pues Hiparquia se enamoró de él y adoptó el modo de vida cínico, «tanto por sus palabras como por su conducta, al tiempo que no prestaba ninguna atención a los que la cortejaban, ni a su riqueza, ni a su nobleza ni a su hermosura.»<sup>119</sup> Sucedió lo mismo con Metrocles, el hermano de Hiparquia, quien se hizo tan refinado por la filosofía peripatética que, tras escapársele un pedo durante un ejercicio de lectura, llegó a pensar en dejarse morir de tan avergonzado que estaba. Así que

al enterarse Crates, llamado para socorrerlo, acudió a su casa, después de hartarse a propósito de lentejas, y trataba de persuadirle con sus razonamientos de que no había hecho nada feo; pues habría sido un milagro impedir la salida de los gases de acuerdo con el proceso natural. Al fin, echándose unos pedos, le convenció, aportando el

---

<sup>116</sup> Cfr. John Moles. *op. cit.* pp. 419-422.

<sup>117</sup> Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 75-76.

<sup>118</sup> *Ibidem.* VI, 71.

<sup>119</sup> *Ibidem.* VI, 96. El subrayado es mío.

consuelo con la similitud de acciones. Desde entonces siguió sus enseñanzas y se hizo un hombre cabal en filosofía.<sup>120</sup>

Metrocles, entonces, con el comportamiento cínico como ejemplo, se convirtió a esta filosofía. Todos estos casos revelan que el modo de vida cínico, más allá de que parezca que busca atacar a las personas, tiene de fondo una preocupación por la vida humana. Contrario a lo que se pueda pensar, los cínicos no son individualistas. En ellos hay una profunda preocupación por la vida de sus congéneres. Y esto es algo que les permite hablar de cosmopolitismo, cosa que implica la existencia de un lazo que los une a todos los hombres. Se ven movidos a mostrarles, a ser ejemplo de que se puede vivir conforme a la naturaleza, y que de este modo el hombre puede lograr la mejor vida posible.

### 3.2 Los textos cínicos.

Como señala John Moles, en el cinismo hay una paradoja en lo que se refiere a los textos.<sup>121</sup> Por un lado, los cínicos le otorgaron muy poca importancia a los discursos. Lo importante para ellos, como hemos visto, era la vida que se llevaba. Así, «como Hegesias le rogaba [a Diógenes] que le prestara algunos de sus escritos, le dijo: “¡Eres un frívolo, Hegesias! Tú no echas mano a los higos pintados, sino a los de verdad. Pero en el ejercicio de la virtud dejas de lado lo real y acudes a lo literario.”»<sup>122</sup> Lo que Diógenes dice es que, si se quiere saber qué es vivir conforme a la naturaleza, no hay mejor muestra de ello que su vida. Los textos salen sobrando ante ella. De igual modo, no le daban importancia a que alguien escribiera lo que aprendía. Las enseñanzas deben traer consigo un cambio en la vida. Antístenes le reprochó esto a alguien que se quejó de haber perdido sus memorias: «Es que debías haberlas escrito esas mismas en tu alma y no en las tablillas.»<sup>123</sup> Y sin embargo, pese a esta preeminencia de la vida sobre los escritos, los cínicos «escribieron de manera más copiosa y variada que ninguna otra escuela filosófica antigua.»<sup>124</sup> Como dice Javier Roca Ferrer, «desde el primer momento el cinismo presenta una vertiente literaria: Antístenes, Diógenes, Crates dieron lugar a una producción que, a medida que iba afianzándose, adquiría unas características muy definidas dentro del mundo de la

---

<sup>120</sup> *Ibidem.* VI, 94.

<sup>121</sup> *Cfr.* John Moles. *op. cit.* p. 428.

<sup>122</sup> Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 49.

<sup>123</sup> *Ibidem.* VI, 5.

<sup>124</sup> *Cfr.* John Moles. *op. cit.* p. 428.



literatura antigua.»<sup>125</sup> Los cínicos escribieron diálogos, tragedias, cartas, poesía y literatura paródica, diatribas, etcétera, e incluso uno de sus representantes, Menipo de Gádara, «pasó a la posteridad como creador de un género al que se unió su nombre»<sup>126</sup>: la sátira menipea, cuya característica principal es la mezcla de prosa y verso.

A pesar de la variedad, toda esta literatura tiene características distintivas, sin importar que se trate de una carta, de un diálogo, o de cualquier otro género. Con el paso del tiempo se formó lo que se ha llamado *Kynikòs Trópos*, esto es, “un estilo cínico, una manera de hacer cínica.”<sup>127</sup> Pero esto no se refiere al aspecto formal, sino más bien al contenido. En palabras de Roca Ferrer, «toda la literatura cínica no es más que el desarrollo a través de ejemplos, mitos, comparaciones, anécdotas y otros recursos de un puñado de sentencias que contienen las verdades fundamentales, las “reglas de oro” para una vida cínica, para una vida feliz.»<sup>128</sup> Es decir, sin importar el uso que haya tenido cierto género, los cínicos lo utilizaron para desarrollar aquellos preceptos de su filosofía. De este modo, por ejemplo:

Cuando Crates, partiendo de la descripción de Creta de Homero, pasa a describir la utopía cínica, los hexámetros dejan de ser vehículo de un «écfrasis» imaginativa: se convierten en pura propaganda de las virtudes de la secta y de sus miembros. [...] El *Tiestes* o el *Edipo* de Diógenes no pretendían con toda seguridad liberar a sus lectores «a través del horror y la aflicción» de estos sufrimientos, sino cantar a la vuelta a un estado natural en el que la antropofagia y el incesto dejaran de ser el tabú en que la civilización los había convertido.<sup>129</sup>

Así podemos encontrar la respuesta a la paradoja cínica sobre los textos. Como dice John Moles, aunque la preeminencia la tenía la vida, los textos eran necesarios para llegar a un mayor público.<sup>130</sup> Pero además de llegar a más personas, los cínicos buscaban formarlas en la vida conforme a la naturaleza a través de ellos. Se hablaba de cómo la vida cínica era mejor respecto a la llevada según las convenciones, y se cuestionaban algunas de las

---

<sup>125</sup> Javier Roca Ferrer. «Desarrollo histórico del Kynikòs Trópos y fuentes para su estudio», *Boletín del Instituto de Estudios Helenísticos* [online]. Vol 8, núm 1 (1974). p. 47.

<sup>126</sup> Javier Roca Ferrer. «Kynikòs Trópos y los géneros literarios del helenismo», *Boletín del Instituto de Estudios Helenísticos* [online]. Vol 8, núm 1 (1974). p. 175.

<sup>127</sup> Javier Roca Ferrer. «Desarrollo histórico del Kynikòs Trópos y fuentes para su estudio». p. 47.

<sup>128</sup> Javier Roca Ferrer. «La temática cínica». p. 100.

<sup>129</sup> Javier Roca Ferrer. «Kynikòs Trópos y los géneros literarios del helenismo». p. 165.

<sup>130</sup> Cfr. John Moles. *op. cit.* p. 428.

creencias más arraigadas. Aquí está la razón de que «las mismas anécdotas, las mismas máximas, aparecen puestas en boca de Diógenes en la vida de Laercio, tratadas en una diatriba de Bión, informando una sátira de Varrón, expuestas en una carta del pseudo-Crates y vueltas a tratar en un opúsculo de Luciano.»<sup>131</sup> Lo que se trata de mostrar es siempre lo mismo: la vida conforme a la naturaleza. Encontramos aquí la vertiente literaria de la filantropía cínica. Su preocupación por la vida de los hombres los lleva a mostrar, a través de su vida, que es posible vivir de aquel modo, y que así una vida libre está a su alcance; con sus textos llevan a cabo la misma tarea. Por eso, aunque le den más importancia a la vida, tienen que escribir, ya que éste es otro modo para formar a alguien en la vida conforme a la naturaleza.

Ahora bien, el modo en que escribieron también es importante. Ellos prefirieron obras de entretenimiento, como señala Moles<sup>132</sup>; o bien, como dice Roca Ferrer, para los cínicos el discurso «ha de divertir, ha de hacer reír. Nace así *tò spoudogélion*, esa “seriedad cómica”, ese “tratar humorísticamente temas trascendentales”.»<sup>133</sup> La palabra utilizada por Ferrer no es la más acertada, trascendental. Pero lo que se quiere decir es que los textos cínicos eran de entretenimiento porque ellos estaban hechos para divertir provocando la risa del lector. Y, sin embargo, aquello que se trataba de un modo humorístico era el tema más importante, a saber, la vida humana, más en específico, el modo en que se ha de vivir para tener la mejor vida posible para el hombre. Ésta es la principal característica de los textos cínicos, su carácter serioburlesco. Pero él debe entenderse de modo correcto. Como señala Roca Ferrer, ya en la literatura griega anterior al cinismo se puede apreciar cómo lo serio y lo cómico se dan la mano.<sup>134</sup> Así, lo que distingue al *tò spoudogélion* de los cínicos no es solo la aparición conjunta de estos rasgos:

No bastan que en una misma obra coincidan elementos serios y ridículos para que podamos encuadrarla dentro del *spoudogélion*: la risa puede tener una función simplemente relajante (caso de la épica), ser una manifestación del insulto (caso de la poesía yámbica) o constituir el fin fundamental de la composición (caso de la

---

<sup>131</sup> Javier Roca Ferrer. «La temática cínica». p. 102.

<sup>132</sup> Cfr. John Moles. *op. cit.* p. 428.

<sup>133</sup> Javier Roca Ferrer. «Tradición y originalidad», *Boletín del Instituto de Estudios Helenísticos* [online]. Vol 8, núm 1 (1974). p. 75.

<sup>134</sup> Cfr. Javier Roca Ferrer. «Parrhesía y Spoudogélion», *Boletín del Instituto de Estudios Helenísticos* [online]. Vol 8, núm 1 (1974). pp. 158-159.

comedia). Solamente cuando lo cómico tiene un valor positivo y educativo, ya sea para mejorar a los hombres, ya para demostrar o refutar una tesis, aparece *tò spoudogélion*, en su sentido propio. La risa se convierte en medio, en canal por el que hace discurrir un pensamiento valioso.<sup>135</sup>

Los textos cínicos formaban a los hombres haciéndolos reír. Y es que en ellos se presenta de un modo ridículo aquello que las personas tienen por más serio. Esto trae consigo un fenómeno interesante en el lector. Como dice Nicol, «toda forma de humor es una crítica, en el sentido literal del término».<sup>136</sup> En la sátira, la separación es manifiesta porque se separan el sujeto que realiza la sátira y el objeto satirizado. Pero, como observa Nicol, «cuando el humor se revuelve contra uno mismo, la operación psicológica es ya de una mayor complejidad y sutileza; pues entonces se efectúa un desdoblamiento interno que permite reunir en un solo hombre el objeto y el sujeto del humor.»<sup>137</sup> Con los textos cínicos sucede este desdoblamiento. De un lado, el hombre se vuelve objeto del humor porque reconoce que aquello puesto en ridículo es algo que él hace. El hombre entonces se desaprueba a sí mismo, y «esta desaprobación interna»<sup>138</sup>, dice Nicol, «se supera con el humor»<sup>139</sup>. El hombre, entonces, por este lado, se ríe de sí mismo. Se vuelve el sujeto del humor. Sucede así que éste «absorbe al otro con una sonrisa, reintegrándolo en la unidad de una aceptación resignada.»<sup>140</sup> El hombre se encoge de hombros, y con una sonrisa reconoce que sí, que él hace todas aquellas cosas. Pero los cínicos lo llevan más allá de esta aceptación que, casi siempre, trae consigo que a pesar de desaprobar su conducta y reírse de sí mismo, sin embargo, no cambie en nada. Y es que el cínico no sólo ridiculiza aquello que las personas tienen por más serio, provocando este desdoblamiento y reconocimiento. También, como hemos visto, indica la dirección a seguir para ya no seguir viviendo de aquel modo. Es decir, habla del vivir conforme a la naturaleza. Así busca que el hombre que se ríe de sí mismo no sólo acepte algo de manera resignada, sino que elija cambiar según la dirección que indica el cínico, que se encamine a vivir conforme a la naturaleza, y deje atrás esa forma de vida que reconoció como ridícula.

---

<sup>135</sup> *Ibidem*. p. 159.

<sup>136</sup> Eduardo Nicol. *op. cit.* pp. 124-125.

<sup>137</sup> *Ibidem*. p. 125.

<sup>138</sup> *Ídem*.

<sup>139</sup> *Ídem*.

<sup>140</sup> *Ídem*.

## CAPÍTULO 4

### El pensamiento filosófico y cínico de Luciano.

Una vez que hemos revisado la representación de la filosofía que se tenía en la Antigüedad, así como lo que se sostiene la filosofía cínica, podemos abordar el estudio de nuestro autor. Como hemos dicho, el problema sobre el que versa la «cuestión lucianesca» es la conversión o no de Luciano a la filosofía. Y a este respecto, hay un profundo desacuerdo entre los investigadores. Nadie niega que comenzó su carrera dedicándose a la retórica. Pero este acuerdo desaparece cuando comienza a escribir textos satíricos. A partir de este hecho, las interpretaciones son contrarias: Luciano fue un retórico toda su vida y los textos satíricos que escribió tienen el mismo objetivo que los que compuso en su juventud, a saber, ganarse el favor de su auditorio; o bien, se convirtió a la filosofía y aquellos textos satíricos tienen un pensamiento filosófico digno de estudio.

Como hemos visto, no puede negarse la complejidad del problema, ya que el carácter proteico del *corpus* lucianesco motiva y sostiene estas interpretaciones contrarias. Pues bien, lo que se propone este capítulo es mostrar que nuestro autor es un filósofo cínico. Para ello, en primer lugar, nos enfocaremos en *Filosofía de Nigrino*, el texto que sirve a varios investigadores para sostener la conversión del samosatense a la filosofía. A mi juicio, este diálogo no es útil para fundamentar lo anterior, en razón de que hay varios elementos en él que muestran que debe ser leído con desconfianza, esto es, no como la confesión sincera de una conversión. A continuación, nos enfocaremos en desarrollar el sentido que tienen los textos satíricos, para descubrir cómo éste es filosófico. Y posteriormente, con este previo estudio de las sátiras en general, observaremos cómo es que Luciano le dio un sentido filosófico a sus textos satíricos, el cual se corresponde con el sentido que tienen las sátiras en general. A lo largo de esta exposición, a mi juicio, se irá mostrando, en virtud de la conexión indisoluble que existe entre el hombre y la manera en que se expresa, la condición de filósofo de nuestro autor. Pero, debido a que en sus diálogos se encuentran varias críticas contra los filósofos y la filosofía, trataremos de

dejar en claro hacia quiénes se dirigen éstas y por qué motivos. Al final, desarrollaremos algunos recursos literarios mediante los cuales nuestro autor trata de mostrar que vivir conforme a la naturaleza es la mejor forma de vida para el hombre.

Como hemos mencionado, varios investigadores encuentran en *Filosofía de Nigrino* el texto que permite resolver la «cuestión lucianesca» en razón de una presunta confesión. En este diálogo intervienen dos hablantes, uno de los cuales se supone es Luciano. Éste cuenta cómo, llevado por un malestar en los ojos, marchó hacia Roma, donde se encontró con Nigrino. Y menciona que, gracias a la conversación que sostuvo con él, se inclinó hacia la filosofía, lo que significa que cambió de manera radical su modo de vida. Pero, a mi juicio, es preciso no dejarse llevar por lo sentidas que son sus palabras. Ni tampoco por la fundamentación que le da a su conversión filosófica.

En el texto se encuentra lo que podemos llamar una teoría de los afectos del alma. Ésta tiene tres grados de penetrabilidad: suave, dura o impenetrable. Pero éstos se refieren a la afinidad que el alma tiene con ciertas palabras. Por ejemplo, con las de la filosofía. Así, dice el texto, «no todos cuantos oyen a los filósofos marchan llenos de la divinidad y heridos, sino sólo quienes encerraban en su naturaleza cierta afinidad con la filosofía.»<sup>1</sup> Hay algunos sordos a ésta, entonces: su alma es impenetrable a sus palabras, y sin importar cuánto se intente, no prestarán nunca atención a lo que la filosofía puede decirles. Por su parte, los que tienen afinidad con ella pueden tener una resistencia suave o dura a sus palabras. Los primeros, tan pronto escuchan hablar a un filósofo, quedan atrapados por su discurso, como Polemón, cuyo caso hemos mencionado. Aquellos cuya alma tiene una penetrabilidad dura, requerirán de mayor insistencia o de un modo diferente de hablar. Este último es el caso de Luciano, según cuenta en el texto. Él escuchó las palabras de Nigrino con cierta resistencia:

Yo acogí estas ideas en mi espíritu tenso y abierto, sin poder imaginar al punto lo que me ocurría. Me invadían sentimientos diversos: tan pronto entristecía de que hubiera vituperado mis bienes más queridos —riqueza, dinero y fama—, llegando casi a llorar porque me los hubiera destruido, como me parecía todo ello mezquino y ridículo, y me

---

<sup>1</sup> Luciano. *Filosofía de Nigrino*. 37. Traducción: Andrés Espinosa Alarcón.

regocijaba como quien, de una existencia anterior en ambiente enrarecido, surge a contemplar cielo puro y plena luz.<sup>2</sup>

La resistencia que pone el alma radica en aquellas cosas que se dan por descontado, y que uno no soporta ver cuestionadas, en este caso, el valor y la importancia de la riqueza y la fama. Pero Nigrino supo saltar estas dificultades, pues como un buen arquero, dice Luciano, observó si el blanco era suave o duro y lanzó sus flechas con la fuerza necesaria. Es así que, al final, terminó herido:

Yo, hasta entonces, le había escuchado absorto, temeroso de que callara. Cuando se detuvo, experimenté el mismo sentimiento que los feacios, pues durante mucho tiempo le había contemplado presa de su fascinación; luego, dominado por gran confusión y vértigo, chorreaba sudor, al tiempo que mi voz me abandonaba, mi lengua titubeaba, y terminé llorando en mi desconcierto: nuestro encuentro no había sido superficial o fortuito, mi herida era profunda y radical, y su conversación sostenida con gran tacto, había —si me permitís decirlo— penetrado mi alma.<sup>3</sup>

Luciano, entonces, confiesa haberse convertido a la filosofía. Y lo hace de manera muy convincente, pues en sus palabras se puede entrever la emoción que provocó tal suceso. Además, ella está enmarcada en una fundamentación sobre quiénes y cómo se ven heridos por las palabras de la filosofía. Sin embargo, hay razones para dudar de que se trate de una sincera confesión. En primer lugar, en el texto hay ridiculizaciones e ironías que cuestionan esta seriedad y emotividad. El comienzo del diálogo es bastante ilustrativo. Por una parte, Luciano, quien ya habló con Nigrino y contará lo que éste le dijo, se retrata a sí mismo como alguien soberbio. Esto es lo primero en lo que repara su interlocutor: «¡Cuán altivo y augusto has regresado! Ciertamente, ya no te dignas mirarnos, ni te juntas con nosotros, ni intervienes en nuestras conversaciones; de repente, has cambiado y, en una palabra, pareces un altanero.»<sup>4</sup> Así entonces, a juzgar por la impresión del interlocutor, lo que trajo consigo la supuesta conversión filosófica fue nada menos que soberbia. Y la grandilocuencia en las palabras de Luciano es notoria: «¿No te

---

<sup>2</sup> *Ibídem.* 4

<sup>3</sup> *Ibídem.* 35.

<sup>4</sup> *Ibídem.* 1.

parece maravilloso, por Zeus, que me haya convertido de esclavo en hombre libre, de pobre en auténticamente rico, de necio y entenebrecido en el más sensato?»<sup>5</sup>

De ningún modo parece gratuito el señalamiento que hace el interlocutor, que pone de manifiesto el engreimiento en el que pueden caer los filósofos, y menos en un escritor que llega afirmar en *El pescador* que odia la soberbia.<sup>6</sup> Lo que se debe destacar es que el supuesto Luciano cree que se convirtió a la filosofía, es decir se volvió un hombre libre, sólo porque escuchó hablar a Nigrino *una vez*. No ha pasado gran tiempo después de oírlo, ni el texto dice nada más sobre la vida que llevó Luciano tras hablar con él. Lo que tenemos en el texto es a un tipo que se cree filósofo sólo porque escuchó hablar a uno. A mi juicio, en esta obra, Luciano critica la idea de que la conversión a la filosofía es algo sencillo. No basta con quedar cautivado por lo que dice un maestro para, a partir de ese momento, ser un filósofo. Como hemos visto, para los antiguos, esto requiere de un continuo trabajo sobre sí mismo, donde uno se reafirma en el camino de la sabiduría a través de los ejercicios espirituales. Pero cuando alguien cree que ser un filósofo es algo tan sencillo, que no requiere más que saber algo o escuchar hablar a uno, lo que sucede es que se convierte en alguien arrogante y hablador, porque ahora «comprende» que los demás viven una vida inferior a la suya. A este respecto, también cabe llamar la atención en que, al comienzo del diálogo, el supuesto Luciano es objeto de burla a causa de su locuacidad.<sup>7</sup> Un engreimiento de este tipo no resulta desconocido para nosotros, más aún cuando la filosofía se considera un saber, y no una forma de vida: en el filósofo suele encontrarse esa soberbia que conlleva conocer algo que los otros no, sin importar cuán poco sea el tiempo que se lleva estudiando filosofía. Por último, no es baladí que en el texto sea latente una concepción de la filosofía como locura, y Nigrino es caracterizado como un perro rabioso que mordió a Luciano y le pasó de este modo su rabia.<sup>8</sup> Pues, en efecto, si este supuesto Luciano se cree a sí mismo un filósofo sólo porque escuchó hablar a Nigrino, y por ello cree que vive de manera libre y es el más sensato de todos, y sin embargo es un altanero y un hablador, ¿qué mejor caracterización le queda a la filosofía más que una franca locura?

---

<sup>5</sup> *Ídem.*

<sup>6</sup> Cfr. Luciano. *El pescador o los resucitados*. 20

<sup>7</sup> Cfr. Luciano. *Filosofía de Nigrino*. 8, 10 y 12.

<sup>8</sup> Cfr. *ibídem.* 38.

Estos elementos ponen en duda la sinceridad de la confesión que se encuentra en este texto. Y si bien puede juzgarse que no son concluyentes, como para afirmar sin lugar a dudas que se trata de un texto destinado a criticar a quienes creían que ser un filósofo era algo sencillo, sin embargo, considero que son suficientes para afirmar que el texto no se puede leer sin desconfianza. En *Filosofía de Nigrino*, entonces, no se puede buscar la salida a la «cuestión lucianesca». Por más que en él se confiese una conversión, ésta no puede tomarse como verdadera.

#### 4.1 La escritura satírica de Luciano.

Como hemos visto, la controversia sobre el samosatense es propiciada y se sostiene gracias al carácter proteico del *corpus* lucianesco. Si se leen sus textos satíricos, el investigador encontrará obras que hablan bien de los filósofos, como *Vida de Demonacte*, o que aparentan hacerlo, como *Filosofía de Nigrino*. Pero también se encontrará con gran cantidad de críticas contra los filósofos y la filosofía. Lo que dicen los textos satíricos, pues, no brinda mucha claridad. Y el investigador tendrá que concluir que la «cuestión lucianesca» es irresoluble. Ante este problema, a mi juicio, el único camino posible para arrojar luz sobre el problema es dejar hablar a los textos mismos. Esto quiere decir que se debe investigar cuál es el sentido que tienen las sátiras. Y es que, en efecto, los textos no sólo hablan por lo que se dice en ellos, sino por el cómo lo dicen. La pregunta que guía nuestra investigación es: ¿qué es una sátira? Se trata de un texto en el que se realiza una crítica, pero, como veremos, cuando adopta la forma de la sátira ésta adquiere un sentido ético y pedagógico, de tal modo que ella es un texto filosófico, pues a través de la sátira se realiza la misma tarea que Sócrates llevó a cabo a través del diálogo, esto es, que los hombres se preocupen por sí mismos y busquen cambiar hacia mejor. Y al revelar el sentido de los textos satíricos quedará de manifiesto la condición de filósofo de Luciano, pues el sentido de la sátira considerada en general es el mismo que Luciano refiere en una obra fundamental para comprender su pensamiento, *Doble acusación*.

##### a) El sentido de los textos satíricos.

Es revelador que el estudio de los géneros literarios y la reflexión filosófica coincidan en la interpretación del quehacer satírico. Por un lado, como afirma Marco Antonio Coronel, la sátira se distingue por hacer una crítica de la realidad del autor, y por propugnar una



moral que el público y éste puedan compartir.<sup>9</sup> Ésta es la caracterización general de las sátiras. En ella se puede entrever que, más allá de lo divertido que puedan resultar tales textos, lo que los caracteriza es una preocupación por la vida humana, que los lleva no sólo a criticar algo, sino a proponer una manera de mejorar la situación criticada. Pero la reflexión filosófica, por su parte, profundiza en lo que subyace y en los objetivos del quehacer satírico. Eduardo Nicol escribió:

Toda actitud crítica y satírica requiere en quien la adopta una desconexión respecto de lo criticado. Esta desconexión acentúa la independencia individual del satírico. Pero toda expresión verbal de ideas y opiniones aspira al consenso. La razón misma de que lleguen a expresarse, y no se queden como patrimonio íntimo y secreto, no es sólo que en la expresión se afirma el ser del que formula un pensamiento, sino también que esta afirmación propia tiende a ser apoyada por la concordancia ajena. De este modo, el ser que se individualiza en la expresión de sus opiniones, y particularmente en la crítica de las ajenas, renueva por otra parte el vínculo con los demás al buscar un consenso. La expresión satírica, la crítica moralizante, traen consigo, pues, el juego dialéctico de aislamiento y de recuperación del contacto sobre una base distinta; pero implican la existencia de esta base en que descansa el nuevo acuerdo, o la posibilidad de crearla con la crítica misma. La crítica, por tanto, no sólo separa, como se dice siempre y como indica el sentido mismo etimológico de la palabra, sino que también vincula.<sup>10</sup>

En estas palabras, Nicol describe lo que subyace a toda crítica: la separación y la búsqueda de consenso. Aquí sólo habla del satírico, pero líneas adelante reconoce, a propósito de Arquíloco, que ella puede tomar formas diferentes: la burla, el sarcasmo, la fábula, etcétera.<sup>11</sup> Toda crítica, como lo indica la etimología de la palabra, separa a quien la realiza de lo criticado. Y también se ejerce una separación entre lo criticado y otra posición, muchas veces no dicha, que se propone como mejor o preferible a aquello criticado. Pero, como bien dice Nicol, en la crítica también hay una aspiración al consenso, porque se busca una concordancia de los demás con lo dicho por el crítico. Esta separación y vinculación relucen más cuando la crítica adopta la forma de la burla más

---

<sup>9</sup> Cfr. Marco Antonio Coronel Ramos. *La sátira latina*. Madrid: Editorial Síntesis. 2002. pp. 25-29.

<sup>10</sup> Eduardo Nicol. Eduardo Nicol. *La idea del hombre*. México: Editorial Herder. 2004. p. 128.

<sup>11</sup> *Ídem*.

cruel, pues quien se burla de alguien se separa de éste menospreciándolo. Y muchas veces aquello que motiva la burla es alguna característica que el burlón cree poseer, mientras aquel de quien se burla no la tiene. Y, además, el burlón siempre espera el consenso de sus amigos.

Separación y vinculación, pues, son lo fundamental a toda actitud crítica. Pero según la forma que adopte ésta su sentido cambia. Para comprender de mejor modo el ejercicio satírico resulta conveniente considerarlo frente a la actividad del comediante. Es sencillo aceptar que ambos realizan críticas, e incluso llegan a utilizar los mismos recursos. Y en ambos se encuentra la separación respecto de lo criticado, y ambos aspiran al consenso. La separación en el caso del comediante es muy clara: todos los que no sean él son potencial objeto de crítica. Sin embargo, pese a esta separación, el comediante busca establecer un vínculo con los demás, al concordar todos en lo gracioso de lo que dice. Pero lo que distingue al comediante es que él no encuentra ningún impedimento para burlarse de todo y de todos. No cree que sólo ciertas cosas deban ser criticadas, sino que, con tal de hacer reír, no mide su comportamiento. Ningún comediante escapa a ello, incluidos los más grandes. Keaton y Chaplin tienen en la mentira un recurso importante. O Cantinflas (sobre todo cuando dio el salto al color), pese a sus intentos de aleccionar moralmente, nunca dejó de lado una burla punzante contra ciertos personajes, muchas veces basada en prejuicios, y que contradecía sus lecciones morales. Y cuanto más vulgar es un comediante tanto mayor es su campo de acción. En el gremio de payasos dirigidos a un público adulto, llegan a reconocer que, durante un espectáculo, pueden incluso insultar a la gente sin ningún problema. El comediante, entonces, se separa de lo criticado, pero por conveniencia, para hacer reír. Y una vez que alguien se guía por lo que le conviene, no tiene ningún reparo en pasar sobre todos, y el consenso que busca desaparece tan pronto termina su espectáculo; después de él, cuando la risa ya no lo vincula con los demás, si osa burlarse de alguien, puede esperar cualquier reacción de las personas, menos que se lo tomen a broma.

En el satírico todo cambia. Él experimenta una profunda preocupación por la vida humana y, cuando critica algo, lo hace porque, precisamente, es un problema para los hombres. Como afirmaba Coronel, es un crítico de la realidad. En este sentido, se separa

de todos, porque se desprende de cosas aceptadas por la mayoría de la gente y que casi nadie se plantea cuestionar. Pero, además, el satírico busca, a través de su crítica, crear la base para establecer un nuevo vínculo con su auditorio. Para ello, apunta una manera gracias a la que se podría mejorar aquel estado de las cosas, y busca que su auditorio concuerde con él en esta salida. Como afirmaba Coronel, propone una moral que él y su auditorio puedan compartir. En la sátira, entonces, encontramos la separación y la vinculación que es propia de toda actitud crítica. Pero su rasgo distintivo, y que la diferencia de la comedia como de cualquier otra forma de crítica, es que el motivo de sus críticas se encuentra en la filantropía. El satírico sólo se mofa, se burla y utiliza todos sus recursos cómicos contra aquello que considera un problema para la vida humana. De aquí que los autores satíricos aparenten ser repetitivos, siempre burlándose de lo mismo. Y es que, en efecto, lo hacen. Pero no por torpes, sino por responsables. El satírico considera que tiene una obligación moral frente a los demás.<sup>12</sup>

En esta línea de ideas, el sentido de la crítica en el comediante no va más allá de divertir a su auditorio, y no le interesa la manera en que, al acabar su espectáculo, sigan viviendo las personas. Por el contrario, el satírico tiene una intención ética y pedagógica. Busca que los hombres observen lo ridículas que son ciertas cosas para que dejen de comportarse de cierto modo; busca, pues, provocar un cambio en la vida de sus lectores y llevarlos hacia mejor. Pero, ahora bien, la manera en que el satírico lo busca no es formulando una serie de normas, o postulados, o argumentos; más bien, es un formador. Esto quiere decir que le da al hombre la capacidad de atender su propia vida, para que le dé la mejor forma posible, esto es, para que viva del mejor modo. En esto hay una semejanza con un entrenador físico. Éste pone en buena forma a su alumno en dos sentidos: por un lado, lo hace adquirir una buena condición física, pero también lo pone en buena forma en tanto que, ya por sí sólo, podrá continuar ejercitándose y, de esta manera, mantenga la

---

<sup>12</sup> Un ejemplo, más o menos próximo, con el que se puede apreciar el contraste entre el comediante y el satírico se encuentra en el filme *Zoolander* (2001), dirigido por Ben Stiller. Parte de la crítica ha llamado a ésta una sátira del mundo de la moda. Y ello se debe a que la película realiza una crítica de éste, a través de la parodia y la burla. Hay parte de razón en esto, porque el filme tiene una preocupación por la vida humana, en especial, la de los trabajadores textiles en varios países asiáticos. Y la parodia del mundo de la moda pone de manifiesto lo ridículos que son los motivos por los cuales millones de personas viven en condiciones terribles. Sin embargo, Ben Stiller es un comediante, y ello se revela cuando trata con ligereza otros temas relativos al mundo de la moda, como el de la bulimia, tanto en modelos como en jóvenes que quieren ser como éstos. El comediante puede tomar como objeto de burla incluso temas importantes para la vida humana, algo que el satírico no se permite nunca.

condición obtenida. El satírico pone en buena forma también, colocando al lector en la mejor disposición para empezar a cuidar de sí mismo y vivir del mejor modo.

Esto requiere, en primer lugar, que uno preste atención a sí mismo. Mientras el texto le provoca risa al lector, éste reconoce que lo satirizado es un comportamiento que encuentra en sí mismo. En esto hay un claro paralelo con Sócrates. Pero mientras él lo hacía al preguntar *¿qué es?*, y de este modo su interlocutor caía en perplejidad porque descubría la invalidez de nociones que había adquirido y tenido por incuestionables. Por su parte, el satírico utiliza la mofa, la burla y demás recursos cómicos para cuestionar aquello que el lector no se había preocupado por cuestionar, y que aceptó sin previo examen. Él no le pregunta a su lector por lo que son las cosas, ya que no se puede hacer a través de un texto. Así que se ve en la necesidad de saltarse la pregunta socrática; lo que hace es suponer la convicción del lector, y directamente le cuestiona lo que él cree que son las cosas, y el valor que les da, al ponerlas en ridículo. De este modo, el lector ríe a causa de lo gracioso que puedan resultar estas ridiculizaciones, pero también se da cuenta de que el satírico ha puesto en entredicho el valor que le otorga a ciertas cosas, o la opinión que tiene de ellas. No se ríe, entonces, de nadie más que de sí mismo. Como hemos visto en el caso de los textos cínicos, tiene lugar un desdoblamiento, pues el hombre se vuelve objeto y sujeto del humor. Como Sócrates, el satírico consigue que la atención, casi siempre volcada al exterior, se dirija a uno mismo.

Una vez que se logra provocar esta vuelta de la mirada, también como Sócrates, el satírico da una dirección a su cuestionamiento. Aquél introduce la pregunta *¿para qué es?* Ya que un autoexamen sin dirección es lo más perturbador. El satírico se enfrenta a un problema diferente. En su caso, corre el peligro de que el lector se ría de sí mismo y, sin embargo, al final no cambie absolutamente nada. Se enfrenta al problema de que sus textos se consideren meros divertimentos. Y, como en el caso del comediante, que el vínculo propiciado por la crítica se reduzca a concordar en que hay algo ridículo en la forma en que vivimos, y que éste se rompa tan pronto se termine de leer el texto. Para evitarlo, el satírico siempre tiene el cuidado de revelar una propuesta a la que él mismo se inclinó. En sus textos no sólo cuestiona, como apunta Marco Antonio Coronel, él no deja en la

incertidumbre, pues «nada hay más ajeno a la sátira que la indistinción ética.»<sup>13</sup> Es así que plantea una moral, o un camino, para cambiar aquella situación que el lector reconoció como ridícula. Sin embargo, el consenso que resulta no es un trato, donde el lector cede o acepta la propuesta del escritor sin ninguna reserva. El satírico brinda la capacidad de cuidar de la propia vida. Por un lado, consigue que el lector preste atención a sí mismo, y descubre que la manera en que ha vivido es cuestionable. Pero como, además, expresa una moral, el lector es colocado en una encrucijada. De un lado hay una crítica y del otro una propuesta, una forma de vida que parece preferible a la que se lleva. En tal situación, quizá por vez primera, el lector tiene la posibilidad de elegir qué forma darle a su vida. Así el vínculo propiciado por la sátira no se rompe tan pronto se termina de leer el texto, sino que tiene repercusiones en su existencia. Éste puede no aceptar la propuesta del satírico, pero esto es lo de menos, ya que hay un vínculo logrado mucho más profundo, e incluso anterior, en dado caso de que el lector acepte la moral que propone el satírico, y es el que surge cuando dos hombres han dialogado sobre su vida. Pues al leer la sátira, de algún modo, lector y escritor establecen un diálogo, muy próximo al socrático-platónico.

Podemos apreciar, de este modo, cómo en la escritura de textos satíricos no sólo hay una intención de provocar risa, de divertir al auditorio. Aunque propician esta reacción, en ellos hay una intención ética y pedagógica, claramente semejante a la de Sócrates. Y, de este modo, la sátira es un texto filosófico, en tanto que se ocupa de uno de los problemas más importantes para la filosofía, a saber, la vida humana. Por ello no es gratuito que la sátira haya sido utilizada por los cínicos. Hemos hablado sobre cómo sus textos formaban a los hombres haciéndolos reír. Y, en efecto, la sátira realiza esto. .

#### b) El autoreconocimiento de Luciano como un filósofo que escribe sátiras.

Tras esta exposición sobre el sentido de las sátiras en general, se puede entrever que Luciano está más inclinado a la filosofía que a la retórica, cuyo máximo interés es ganarse el favor del público. Pues en vista de que buena parte de su producción literaria son escritos satíricos, puede afirmarse con cierta seguridad que no sólo fue un interés momentáneo lo que lo llevó a escribir de tal manera. Todo lo contrario, escribió sin

---

<sup>13</sup> Marco Antonio Coronel Ramos. *op. cit.* p. 28.

descanso, porque estuvo preocupado constantemente por la vida de los hombres, regresando sobre los mismos temas, con la intención de encaminarlos a una mejor forma de vida. Sin embargo, lo que se ha expuesto no deja de ser algo externo a su producción escrita. Cualquiera podrá albergar dudas sobre si él creyó realizar todo esto con sus textos. Podría sostenerse que sus intenciones no tienen nada que ver con lo que hemos dicho, por más extraño que resulte imaginar un texto satírico que no sea como lo hemos expuesto. Frente a esta objeción, el *corpus* lucianesco cuenta con un texto fundamental, *Doble acusación*, el cual aborda el cambio en la escritura de Luciano, cuando dejó atrás el ejercicio retórico y pasó a escribir diálogos satíricos, y arroja luz sobre el sentido que tienen todos éstos. Lo que se revela gracias a este texto es que el sentido de las sátiras en general que hemos visto es el mismo que Luciano tenía en mente.

Como hemos dicho, en varias obras, Luciano brinda información biográfica, pero *Doble acusación* no es este tipo de texto, que se debe leer con cuidado porque no se puede aceptar algo como verdadero sólo porque un escritor lo diga. Tampoco se trata de una fabulación. *Doble acusación* es fundamental porque en él aparece el *tribunal de sí mismo*. Ahora bien, es preciso mencionar que, para el samosatense, el juicio es un recurso importante. Lo podemos encontrar en varios de sus escritos, como momento clave en ocasiones, porque en él se revela cuál ha sido la forma de vida que alguien ha llevado. Para nuestro autor, el juicio no tiene tanto el objetivo de obtener una condena, sino de sacar a la luz la forma de vida de los acusados. En *La travesía o el tirano*, por citar un caso, el tirano Megapentes es enjuiciado por Radamantis, quien decidirá su castigo o bien si es uno de los afortunados en marchar a la Isla de los Dichosos. Aunque Megapentes pueda negar sus acciones, sin embargo, algo siempre revela las fechorías que cometió, ya sea porque está cubierto de estigmas, lo cuales se marcan en el alma por cada mala acción cometida<sup>14</sup>; o bien, porque cualquier objeto puede acudir como testigo de las maldades realizadas. Así, la cama y la lámpara del tirano vieron de primera mano lo cometido por su dueño y acuden ante Radamantis como testigos. De igual modo, en *Menipo o necromancia*, Luciano postula que, tras morir, nuestras sombras son las encargadas de

---

<sup>14</sup> Es muy clara la influencia platónica respecto a esta idea, que en el alma se quedan grabadas cicatrices que revelan las malas acciones cometidas en vida. *Cfr.* Platón. *Gorgias*. 523a.

acusarnos y de señalar todas las fechorías que cometimos en la vida.<sup>15</sup> Éste es otro aspecto importante en los juicios de Luciano: no es posible ocultar algo.

Por su parte, el *tribunal de sí mismo* es la aplicación de este recurso literario a la propia vida del escritor. Sus características son las siguientes: ciertos individuos acusan a un personaje de cometer fechorías a través de algunos textos, pero sabemos que se trata de un *alter ego* de Luciano porque las obras a las que se hace referencia son las que él escribe. Él se defiende sacando a la luz su vida, esto es, sus motivaciones para escribir de tal manera, resultando en una declaración de lo que piensa y siente. Pero, sin duda, alguien se llegará a plantear cómo podemos estar seguros de que Luciano no miente cuando se enjuicia a sí mismo. ¿No será esto sólo una ficción? La duda es pertinente. Pero las sospechas se desvanecen cuando nos detenemos a pensar que no se enjuicia por aspectos ficticios y desconocidos para nosotros o, más importante, para sus contemporáneos. Al contrario, pone en cuestión lo que hace de manera constante en sus obras. Pone en cuestión, nada menos, que la labor a la que dedica toda su vida. Ante la profundidad de este cuestionamiento, que trastoca la vida y obra del autor, no puede hacer más que sacar a la luz qué es aquello que lo lleva a hacer lo que hace. Seguramente, esto fue más claro para sus contemporáneos, que tenían frescos sus textos, que habían seguido su carrera y vieron cómo había cambiado, y que por tanto fueron capaces de reconocer que aquel personaje enjuiciado no era otro más que el propio Luciano. De tal modo, es muy probable que se hayan dado cuenta de que estos textos no eran ficticios, sino una manera de explicar lo que hacía. Ahora bien, *Doble acusación* tampoco se trata de una simple confesión biográfica —como se ha considerado *Filosofía de Nigrino*, por ejemplo—. Aunque algo hay de ello, en tanto que se revela la vida de Luciano, sin embargo, con el *tribunal de sí mismo* no se realiza sólo una afirmación, sin más fundamento para aceptarla que la credibilidad que se le tenga al escritor. En este caso, la exposición se realiza en un marco que le da sustento. Y es que, visto bien, este ejercicio tiene un origen filosófico innegable. Él nace de Sócrates, de su prestar atención a uno mismo, y del autoexamen que se realiza, porque la condición necesaria para enjuiciarse es, precisamente, dirigir la mirada a sí mismo, y las preguntas que le dan origen al *tribunal de sí mismo* son ¿qué hago?, y ¿por qué lo hago? Ya con esto puede verse la inclinación de

---

<sup>15</sup> Cfr. Luciano. *Menipo o necromancia*. 11.

Luciano a la filosofía. Al igual que Marco Aurelio, quien antes de dormir hace una revisión de su jornada, de aquello que hizo y la manera en que lo hizo frente al modo en que debió hacerlo, es decir, que presta atención a la manera en que se conduce.<sup>16</sup> Así también, él se detiene a pensar qué es lo que ha hecho en sus obras, y las razones que lo llevaron a ello. Aunado a esto, la profundidad de este ejercicio se comprende de mejor modo cuando se observa que la relación entre la escritura y quien escribe es correlativa. El hombre y la manera en que se expresa están estrechamente relacionados, como lo señaló Eduardo Nicol:

Hay entre el hombre, lo que él siente y piensa, y el modo cómo expresa su experiencia, una interconexión indisoluble. La aparición de una nueva forma, o la modificación de otra ya consagrada, no es resultado de un puro artificio. Mejor dicho, lo que el fenómeno tiene de artístico, de artificial o facticio, su aspecto técnico, es expresivo de algo más interno y substancial. Las formas artísticas no evolucionan independientemente y por sí solas, sino correlativamente a las evoluciones que experimenta el ser creador de formas que es el hombre, y en conexión de sentido con ellas.<sup>17</sup>

Si bien Nicol escribe estas palabras con la vista puesta en la crisis del mundo heroico vivida en la Antigüedad, que trajo un cambio de expresión, de la épica a la lírica; sin embargo, también pueden decirse respecto de un sólo hombre. Cada transformación de éste trae consigo un cambio en su escritura. La fuerte relación que hay entre el hombre y la manera en que se expresa se comprende de mejor modo cuando uno escribe algo y tiempo después lo considera equivocado. Por ejemplo, una carta maledicente. Tal texto no se piensa como algo sin importancia, como producto de una situación irrepetible; al contrario, su existencia cuestiona de manera profunda lo que uno es. Por ello se experimenta cierta congoja. La pregunta no deja en paz: «¿cómo es posible que yo haya escrito eso?» Se descubre que no somos como creemos ser, aunque uno nunca se lo llegue a plantear de esta manera.<sup>18</sup> Entendido así, el *tribunal de sí mismo* no puede nacer sino en

---

<sup>16</sup> Cfr. Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Traducción: Horacio Pons. Madrid: Ediciones Akal. 2005. pp. 158-164.

<sup>17</sup> Eduardo Nicol. *op. cit.* p. 122.

<sup>18</sup> Virginia Woolf revisó esta cuestión, sin llamarla del mismo modo, en los capítulos III y IV de *Un cuarto propio*. La escritora pone de manifiesto, a través de varios ejemplos, cómo en los textos de varias mujeres se entrevé la situación vital en la que se encontraron. Y es que, para ella, no hay duda de que la vida está



alguien que vive prestando atención a sí mismo, que se encuentra preocupado por la manera en que vive. Y así es capaz de escribir un texto en el que este continuo examen se convierta en un tribunal en el que se da razón de sí. Por tanto, este ejercicio no es sólo una confesión biográfica o una ficción; se trata de un auténtico ejercicio literario en el que se expone la vida del escritor.

Pues bien, este ejercicio es tan importante como raro: sólo se encuentra en *El pescador o los resucitados* y en *Doble acusación*. Que Luciano únicamente lo haya utilizado en dos ocasiones quizá se debe a que, a través de él, da respuesta a las dos cuestiones más importantes, y que al parecer desde su época supo que traían perplejidad a sus lectores. Éstas son: sus críticas a los filósofos y su decisión de escribir diálogos satíricos, dejando atrás su labor como retórico. *El pescador* es el texto que aborda la primera cuestión, y de él nos ocuparemos más adelante. *Doble acusación* se dedica a dar razón del cambio en su escritura, de aquel que ha inmerso a los investigadores en la «cuestión lucianesca». En este texto se revela que Luciano comprendió la sátira como hemos expuesto, es decir, como una crítica que busca formar a los hombres. Y pone de manifiesto el sentido filosófico de esta decisión.

*Doble acusación* se compone de tres procesos judiciales: la Academia contra la Borrachera, la Estoa contra el Placer, y el de un sirio que enfrenta acusaciones de la Retórica y del Diálogo. Precisamente, ésta es la doble acusación que le da título al texto, y es el juicio que requiere de nuestra atención, donde Luciano aparece bajo la máscara del personaje a quien se le llama «el sirio». Pues bien, la Retórica es la primera en presentar su acusación: afirma que ella educó a Luciano cuando éste aún no sabía la profesión a la que debía dedicarse y hablaba sólo la lengua de su patria; además, sostiene que le dio como dote muchos y maravillosos discursos, y que lo inscribió entre los ciudadanos griegos. Y, por si fuera poco, dice que lo acompañó en todos sus viajes y lo ayudó a obtener fama. A pesar de todo esto, según la Retórica, aquél terminó abandonándola, y ahora «vive en plan

---

ligada a la escritura: «la novela es como una telaraña ligada muy sutilmente, pero al fin ligada a la vida por los cuatro costados. [...] basta tirar de la telaraña de los bordes, o desgarrar el centro, para recordar que esas telas no han sido tejidas en el aire por seres incorpóreos, sino que son el trabajo de criaturas dolientes, y que están ligadas a cosas burdamente materiales, como la salud y el dinero y las casas en que vivimos.» (Virginia Woolf. *Un cuarto propio*. Traducción: Jorge Luis Borges. México: Colofón. 2012. pp. 55-56.)

erótico con ese tipo de barba, que está ahí enfrente, el del vestido, el Diálogo, que dice ser hijo de la Filosofía.»<sup>19</sup> Podemos apreciar con claridad que el texto hace referencia al momento en el que la escritura de Luciano cambió radicalmente. En pocas palabras, se puede afirmar que aquélla le recrimina a Luciano su ingratitud, ya que tras haberle dado todo lo que podía ofrecerle, no obstante, la abandonó. Esta acusación tiene un antecedente, que la dota de más contexto. Todo lo que la Retórica dice haberle dado a nuestro autor fue lo que prometió en otro texto, *El sueño o vida de Luciano*. Éste habla sobre la elección de carrera que hizo cuando joven. Según dice, su familia estaba preocupada por el oficio que debía seguir y una noche, justo después de haber tenido una mala experiencia aprendiendo el oficio de escultor, en un sueño se le aparecieron la Retórica y la Escultura. Cada una puso ante él lo que podía ofrecerle con la intención de que eligiera dedicar su vida a alguna de ellas. La Retórica ofreció lo siguiente:

Tú que ahora eres pobre, un don nadie, un hombre que está dando vueltas a su cabeza por un oficio tan innoble [el de la escultura], dentro de poco tiempo serás emulado y envidiado, honrado y elogiado, tenido en gran consideración por tus cualidades, blanco de las miradas de hombres que te aventajan en linaje y riquezas, con un vestido como éste —y se señalaba a sí misma; por cierto, que lleva un vestido precioso—, merecedor de un cargo político y de algún tipo de distinción. [...] Y cuando por alguna casualidad sueltes un discurso, la mayoría te escuchará con la boca abierta, asombrándose y felicitándote a ti por la fuerza de tus argumentos y a tu padre por su buena suerte.<sup>20</sup>

Lo relevante del texto es que, en efecto, Luciano terminó dedicándose a la retórica y viajó dando discursos; además, hacia el final de su vida consiguió un cargo público en Egipto.<sup>21</sup> Así las cosas, el renombre conseguido por nuestro autor no fue poco, y con seguridad no vivía en la indigencia. Se revela, entonces, que la acusación de la Retórica tiene fundamentos: el *corpus* lucianesco muestra que nuestro autor vivió un cambio en su producción literaria, Luciano escribió y viajó pronunciando discursos, tuvo renombre y hasta un cargo político. Frente a estas evidencias, Luciano acepta que la Retórica tiene razones para acusarlo de ingrato. No desmiente nada, pero sí se defiende. No lo hace

---

<sup>19</sup> Luciano. *Doble acusación o los tribunales*. 28. Traducción: José Luis Navarro González.

<sup>20</sup> Luciano. *El sueño o vida de Luciano*. 11. Traducción: José Luis Navarro González.

<sup>21</sup> Cfr. José Alsina. «Introducción general» en Luciano. *Obras I*. Madrid: Editorial Gredos. 1996. p. 27.

apelando a aspectos artísticos, formales, que se queden en la mera escritura, sino sacando a la luz cuál es el cambio que se dio en él que trajo consigo un cambio en su escritura. Para comprender el sentido de la defensa, es preciso observar el papel que desempeña la Retórica en *Doble acusación*. A primera vista, en especial por el modo en que realiza su acusación, cabe imaginarla como una suerte de maestra, es decir, como un individuo diferente de Luciano. Pero, más bien, es la personificación de una actividad, de tal modo que cuando se dice que ella educó y acompañó a Luciano lo que se quiere decir es que éste aprendió el quehacer del retórico y viajó desempeñando éste.

Dejado en claro esto, cabe abordar la defensa de nuestro autor. Sostiene que se alejó de la Retórica debido a su conducta. Luciano afirma que, aunque estaba casado con ella, la Retórica se rodeaba de amantes y él veía cómo «se reía y se divertía con esos sucesos, y en muchas ocasiones, o se asomaba desde la azotea a escuchar a quienes cantaban canciones eróticas, o abriendo las ventanas poco menos que a hurtadillas, creyendo que yo no me estaba dando cuenta, perdía la compostura y se amancebaba con ellos.»<sup>22</sup> En este punto, debemos notar que el lugar de aquella cambia de maestra a amante. Es muy importante este cambio. Recordemos que es la personificación de una actividad, y así, al convertirse en amante, con ello se quiere decir que Luciano ya poseía tales conocimientos, y que amaba dedicarse a este quehacer. No en vano se dice que uno se casa con su profesión. El verse «engañado» por ella, por tanto, no significa otra cosa más que él se desengañó de su quehacer. Pues, en efecto, la relación que la Retórica tiene con aquellos amantes no significa otra cosa sino la relación que el retórico tiene con las personas que lo escuchan. Lo que aquella prometió en *El sueño* fue riqueza, poder político, fama y admiración. Y esto fue lo que consiguió Luciano. Pero, al obtenerlo, la relación que el retórico guarda con otros se vuelve semejante a la que, en la descripción de Luciano, la Retórica tiene con sus amantes: en ambos casos, se está en poder de alguien más, de sus elogios, de su admiración y de sus aplausos. Y la búsqueda de todo esto lleva al retórico a lo mismo que la Retórica: pierde la compostura, y es capaz de hacer todo con tal de conseguir más renombre, o con tal de obtener alguna retribución económica o social. Es capaz de venderse al mejor postor, y así no resulta extraño que el texto diga que la

---

<sup>22</sup> Luciano. *Doble acusación o los tribunales*. 31. Traducción: José Luis Navarro González.

Retórica se comportaba y vestía «al modo de una hetera.»<sup>23</sup> Luciano, entonces, se alejó de la retórica por la conducta que llevaba, pero no la del personaje de la Retórica, sino la de él en tanto retórico. Parte de esto es expresado de manera más clara en *El pescador*:

Pues bien; en cuanto comprendí lo imprescindibles que resultan para quienes ejercen la oratoria toda una serie de aspectos desagradables, engaño y mentira, osadía, gritos, follones y mil cosas por el estilo, me aparté de todo ello y, ávido de cosas bellas, me pareció bien echarme en tus brazos, Filosofía, por el resto de mi vida y, como quien sale de una tempestad y torbellino y navega hacia un puerto acogedor, vivir para siempre a tu amparo.<sup>24</sup>

Efectivamente, las características aquí enunciadas son necesarias para alguien que debe ganarse el favor de su público. De tal manera, por ejemplo, Luciano pudo escribir en defensa del tirano Falaris: siempre se precisa del engaño para defender las acciones viles. El retórico debe hacer uso de todas aquellas cosas, porque su vida toda está referida a algo exterior a él, a su auditorio. Y siempre está deseoso de más, ya sean fama, reconocimiento, dinero o poder político. El desengaño del ejercicio retórico trajo consigo que Luciano lo abandonara. O, como se dice en *Doble acusación*, que dejara a su amante. Por tanto, vemos ahora cómo es que el samosatense saca a la luz cuál fue cambio que se dio en él que trajo consigo un cambio en su escritura. Como bien decía Nicol, las formas artísticas cambian según cambia el ser creador de formas que es el hombre. Podemos apreciar también que Luciano no niega todo lo que la retórica puede traer consigo, y por ello no niega la acusación que se hace contra él. Es totalmente cierto que gracias a ella se puede obtener admiración y demás bienes; él mismo obtuvo muchas cosas gracias a su aprendizaje, pero la obtención de todas ellas se paga con la esclavitud a la opinión de los otros, y con el sometimiento a ese deseo de más, que nos lleva a estar siempre insatisfechos con lo que se tiene. Encontramos en Luciano, entonces, un notable análisis del ejercicio retórico, que pone de manifiesto cuál es su problema fundamental, más allá de los bienes unidos a él. Esto remite de manera obligada a Sócrates y los sofistas. El problema es el mismo. Y la muestra de cuán profundo fue su cuestionamiento hacia el ejercicio retórico se encuentra en la comparación que hizo de la Retórica con una hetera.

---

<sup>23</sup> *Ídem.*

<sup>24</sup> Luciano. *El pescador o los resucitados*. 29. Traducción: José Luis Navarro González.

En todo el *corpus* lucianesco, ésta es una de las comparaciones más directas y, por decirlo así, fuera de tono.<sup>25</sup> La profundidad de tal cuestionamiento teórico se corresponde a un cuestionamiento personal: una vez que Luciano descubrió la esclavitud consustancial al ejercicio retórico, simplemente no pudo seguir viviendo de esa manera. No en vano dice que prefirió «de camino a la Academia o al Liceo dar un paseo en compañía del mejor hombre, del Diálogo, dialogando tranquilamente *sin necesidad alguna de elogios ni aplausos.*»<sup>26</sup> Dejó de escribir, entonces, textos puramente retóricos.

Ante este cuestionamiento de la vida llevada por el retórico, en Luciano nace la pregunta que late en la filosofía antigua: ¿cómo vivir? El descuido de los investigadores ha sido pensar que el paso de la retórica a la filosofía es suave, que sólo se trata de diferentes maneras de escribir, de ocuparse de diferentes temas. Nada más alejado de lo que pasa. En el paso de una a otra hay un desfondamiento: la manera en que el retórico se ha venido conduciendo es profundamente cuestionada, piensa que ha vivido de manera equivocada, lo que no es, de ningún modo, una cosa menor. Quien desconoce esto cree que los textos satíricos son otra forma de seguir haciendo lo que siempre ha hecho: gustar al público. Y para dejar en claro que no es así, para sacar a la luz el cuestionamiento personal que subyace al cambio de escritura, Luciano utilizó un recurso que sólo puede usar aquel que ya vive preocupado por sí mismo, esto es, el *tribunal de sí mismo*.

Por tanto, se puede colegir que *Doble acusación* es un texto escrito tiempo después de aquel desfondamiento. Para estas fechas, Luciano ya encontró una respuesta a la pregunta sobre cómo vivir. No podemos saber cómo experimentó aquel cuestionamiento a su vida, ni lo que vino inmediatamente después. O bien, a partir de qué nació. Pero lo que sí quedó para la posteridad es la expresión de la postura que tomó: la escritura de diálogos satíricos. Este hecho denota que Luciano comprendió la amplitud del asunto, al igual que lo hizo Sócrates. El problema fundamental del ejercicio retórico, a saber, la esclavitud a cuanto es externo a nosotros y el sometimiento al afán de más, es algo que se encuentra en la manera en que viven todos los hombres, sin importar cuál sea su

---

<sup>25</sup> El Sócrates de Jenofonte tiene una comparación parecida, cuando asemeja el aceptar dinero a cambio de lo que se sabe con la prostitución. *Cfr.* Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*. I, 6, 13.

<sup>26</sup> Luciano. *Doble acusación o los tribunales*. 32. Traducción: José Luis Navarro González. El subrayado es mío

profesión. Todos están esclavizados a sus deseos, a sus pasiones, y están sometidos por ese afán de dominio que ya los sofistas estimulaban. Porque todos, de igual modo, refieren su vida a lo externo a ellos, y creen que su felicidad depende de esto. Ningún ser humano vive de manera libre. Es así que el problema deja de ubicarse en la esfera individual. Ya no se trata del modo en que uno ha vivido, sino del modo en que se vive. Al descubrir esto, hay dos posibles tomas de postura: desentenderse de los demás o bien ocuparse de ellos. Ésta última es la tomada por el filósofo, como hemos visto respecto a Sócrates y los cínicos, pues formarse a sí mismo implica la obligación de formar a los demás. Luciano tomó esta postura, pues no dejó de escribir. La más «sencillo» habría sido alejarse de todo y que los demás hagan con su vida lo que se les antoje. Pero que Luciano haya continuado escribiendo quiere decir que tenía algo que decirle a los demás, aunque ellos pudieran no aceptarlo. Lo que hemos dicho hasta ahora da pistas sobre la inclinación del samosatense a la filosofía. El problema del que se ocupa, el cómo vivir, es el propio de la filosofía antigua; y que haya decidido dirigirse a los demás, en vez de preocuparse sólo por sí mismo —como lo hace el retórico o el sofista—, denota que descubrió la obligación moral de la filosofía, la de formar a los hombres. ¿Pero en verdad pensó que hacía esto con sus diálogos satíricos? Ello es algo que también se encuentra en *Doble acusación*. Una vez que se acaba el juicio de la Retórica, en el que quedó de manifiesto todo lo que hemos dicho, toca el turno del Diálogo, quien también tiene algo en contra de nuestro autor.

Aquél le recrimina al sirio el aspecto formal y temático que ha tomado en sus manos. Una primera acusación nos sitúa en el tipo de textos que escribe Luciano. El Diálogo dice lo siguiente: «me han hecho una mezcolanza tan extraña que no voy a pie ni a caballo sobre los metros, sino a quienes me escuchan les doy una imagen compuesta y extraña al modo de un Hipocentauro.»<sup>27</sup> Aquí se hace referencia a la sátira menipea, el modelo tomado por Luciano para la escritura de sus diálogos. En este sentido, el samosatense sigue a los cínicos, como señaló Nestle.<sup>28</sup> Con la pérdida de los escritos de Menipo de Gádara, nuestro autor es el máximo representante de este tipo de escritura cínica, que se distingue por la

---

<sup>27</sup> *Ibidem*. 33.

<sup>28</sup> Cfr. Wilhelm Nestle. *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano*. Traductor: Manuel Sacristán. Barcelona: Editorial Ariel. 1981. p. 344.

combinación de prosa y verso, o prosimetro, donde estos últimos pueden ser del autor o de otros poetas, y donde tienen una función burlesca.<sup>29</sup> El Diálogo, entonces, acusa su apariencia de hipocentauro porque no es ni una obra en verso ni en prosa, sino que es las dos cosas al mismo tiempo.

Aquél realiza una segunda acusación, la cual es más importante, filosóficamente hablando. Ella tiene como antecedente y punto de comparación los diálogos platónicos, e incluso, como señaló Luis Gil, el estilo que tiene el discurso mediante el cual el Diálogo realiza su acusación es una parodia del «estilo poético del *Fedro* platónico.»<sup>30</sup> Incluso hasta este punto, pues, Luciano se ocupó de dejar en claro su deuda y su separación de Platón. Es preciso recordar, también, que, como hemos visto, la Retórica emparentó al Diálogo con la filosofía, y ello en mayor medida se debe a que Platón es el máximo exponente de esta escritura, y Sócrates es el filósofo que llevó a cabo su misión dialogando con sus contemporáneos. Esta relación entre la filosofía y el diálogo se menciona también en *El pescador*<sup>31</sup> y en *Al que dijo: «Eres un Prometeo en tus discursos»*, donde se afirma con claridad que «el diálogo, por contra, daba un mayor empaque a las disquisiciones de los filósofos respecto a la naturaleza y de la virtud.»<sup>32</sup> Por tanto, se entrevé que esta acusación nos sitúa en un contexto filosófico, en tanto que Luciano eligió un tipo de escritura que es muy propia de los filósofos

Así entonces, por una parte, el Diálogo sostiene que ya no hace investigaciones ni respecto de los dioses o la naturaleza, sino que, afirma, le han quitado las alas. Nuestro autor, de nueva cuenta, acepta que la acusación tiene fundamentos:

yo sé que lo que más le molesta es que no me siento a su vera a entretenerme en detallitos sobre aquellos temas farragosos y sutiles, a ver si el alma es inmortal, cuántos vasos de vino puro echó a la cratera en la que iba mezclándolo todo la divinidad, cuando preparaba el mundo, o si la Retórica es la imagen falsa de una división de la política, la cuarta modalidad de la vida ociosa. No sé cómo se complace discutiendo semejantes sutilezas, como los que se rascan con gusto la sarna, y la

---

<sup>29</sup> Cfr. Marco Antonio Coronel Ramos. *op. cit.* pp. 83-87.

<sup>30</sup> Luis Gil. *Antología de Luciano*. Madrid: Instituto Antonio de Nebrija. 1970. p. 26.

<sup>31</sup> Cfr. Luciano. *El pescador*. 26.

<sup>32</sup> Luciano. *Al que dijo: «Eres un Prometeo en tus discursos»*. 6. Traducción: José Luis Navarro González.

preocupación le parece agradable y se pone orgulloso si se dice que no está al alcance de todo hombre captar las penetrantes reflexiones que él hace sobre «las ideas».<sup>33</sup>

Los diálogos de Luciano no se ocupan, entonces, de ninguno de estos temas. Para él son farragosos, lo que es una manera de decir que son temas superfluos. Y que sólo le sirven para sentirse orgulloso porque aborda cosas que no todos los hombres pueden. Entonces, pese a seguir a Platón en la escritura de diálogos, nuestro autor cuestiona los temas que se tratan en ellos. Luciano sostiene que le quitó las alas al Diálogo, y por eso «anda buscando sus alas de antaño y mira hacia arriba sin ver lo que hay a sus pies.»<sup>34</sup> ¿Qué sentido tiene este gesto de quitar las alas? La respuesta se asoma cuando afirma que lo acostumbró a caminar con los pies en el suelo, «al modo de los hombres».<sup>35</sup> En este caso, también se debe observar que, como sucedía con la Retórica, el Diálogo no es un individuo sino la personificación de una actividad. De tal modo, cuando se dice que él caminaba al modo de los hombres, ello significa que Luciano lo volvió accesible para todos. En sus diálogos no hay ningún tema que no esté al alcance de algún hombre. Pero también significa que los temas de los que se ocupa son importantes para todos. El diálogo lucianesco camina al modo de los hombres, entonces, porque es accesible para todos y porque habla de temas importantes para ellos. Ahora bien, ¿cuáles son estos temas importantes para todos los hombres? Aquellos comprendidos en la «investigación sobre la vida»<sup>36</sup>, esto es, los referentes a la pregunta sobre cómo vivir. No hay hombre al que no le atañan estos temas, por el simple hecho de estar vivos y ser hombres.

En este punto, Luciano muestra con claridad su posición filosófica. Como hemos visto, Sócrates dio paso a dos formas de comprender la filosofía: del lado del saber, un estilo filosófico que busca la formulación de un sistema universal y, del lado de la virtud, aquella concepción de la filosofía según la cual de ella lo que se obtiene es un beneficio inmediato para la vida humana. Luciano se inclina por ésta, y cuestiona el valor del saber especulativo, siguiendo los pasos de los cínicos. Como hemos visto, para estos filósofos, todo saber de este tipo es incensario, porque no tiene relevancia para el asunto filosófico más importante, a saber, la propia vida. Es más, tales asuntos suelen conllevar, cuando

---

<sup>33</sup> Luciano. *Doble acusación o los tribunales*. 34. Traducción: José Luis Navarro González.

<sup>34</sup> *Ídem*.

<sup>35</sup> *Ídem*.

<sup>36</sup> Luciano. *Icaromenipo o por encima de las nubes*. 4. Traducción: Andrés Espinosa Alarcón.



menos, dos problemas graves para la vida: la soberbia y el descuido de la misma. En este sentido, Luciano se niega a hablar de los temas presentes en los diálogos platónicos en razón en razón de la idea que tiene de la filosofía como una dispensadora de bienes para la vida humana. A este respecto, en el *Hermótimo*, retrata al personaje que le da título al diálogo como alguien que, de tanto repasar sus lecciones filosóficas, está desfalleciente.<sup>37</sup> Aquí la filosofía propicia todo lo contrario de lo que debería. El mismo Diálogo vive preocupado, dice Luciano, y lo peor es que vivir de esta manera le parece agradable.

Ahora bien, continuando con la explicación que Luciano da de sí en *Doble acusación*, el Diálogo sigue su exposición llamando la atención sobre el aspecto formal que tomó. Afirma que el proceder del sirio ha sido el siguiente: «me quitó la máscara trágica, que me daba un aire de sensatez, y me colocó encima otra cómica y satírica, que es prácticamente ridícula.»<sup>38</sup> Nuevamente, la referencia es a Platón, en cuyos diálogos, si bien tiene presencia el humor, no obstante, su tono general es circunspecto. Por su parte, una vez más, Luciano modifica el diálogo platónico. El carácter que él le dio a sus textos es satírico. Para esto, explica el mismo Diálogo:

[el sirio] me encerró con la Burla y el Yambo y el Cinismo, Éupolis y Aristófanes, unos hombres tremendos, que se pitorrean de lo más respetable y ponen en solfa todo lo positivo. Y, para colmo, a un tal Menipo, de los antiguos «perros», muy ladrador, al parecer, incisivo, desempolvándolo, va y me lo ha lanzado a mí también, un perro que asusta realmente, que nunca se sabe cuándo te va a morder, y que encima se ríe cuando te muerde.<sup>39</sup>

Estas palabras nos sitúan, de nueva cuenta, en la filiación cínica de Luciano. El carácter satírico de sus textos proviene en buena medida del cinismo. Más adelante, abordaremos con mayor amplitud esta filiación cínica, que pese a ser tan clara, sin embargo, ha sido cuestionada. Por ahora, es preciso prestar atención a la respuesta que da Luciano a la acusación hecha contra él. Nuestro autor dice que el diálogo resultaba fastidioso por la sucesión constante de preguntas. Por ello decidió unirlo a la comedia, para hacerlo

---

<sup>37</sup> Cfr. Luciano. *Hermótimo o sobre las sectas*. 2.

<sup>38</sup> Luciano. *Doble acusación o los tribunales*. 33. Traducción: José Luis Navarro González.

<sup>39</sup> *Ídem*.

atractivo y entretenido para la mayoría.<sup>40</sup> Como puede apreciarse, esta forma de escritura está en consonancia con los temas tratados por los diálogos lucianescos: si éstos versan sobre cosas que les incumben a todos, entonces deben ser abordados de una forma en la que a nadie le resulten inaccesibles, sino al contrario, atractivos. El fondo y la forma de los diálogos, pues, se revela congruente.

Aunado a esto, Luciano explica la importancia del carácter satírico de sus obras cuando el Diálogo dice que le lanzaron a Menipo, quien es caracterizado como un perro que se ríe cuando te muerde. Ésta no es otra sino la definición de la sátira para Luciano. Se trata de un texto cómico, que utiliza la burla, la parodia o la mofa; pero, a la vez que aborda algo de manera cómica, lo muerde, es decir, lo critica. Esto se refleja en el lector, quien se ríe gracias a lo divertido del texto, pero también es mordido, porque aquello que es criticado a través de lo cómico son temas que le atañen. Y es que, según hemos visto, el tema de los diálogos lucianescos es el cómo vivir. Así resulta que el lector se ve mordido porque observa que la crítica hecha le corresponde, ya que él vive de la manera que se pone en entredicho en la obra. La elección de esta expresión, sin duda debida a que Menipo es un «perro», ilustra muy bien lo que sucede al leer una sátira. Toda mordida nos lleva a preocuparnos por la herida, así como a una recriminación por haber cometido un error, por ejemplo, haber pasado frente a cierto perro que lucía amenazante. Al hablar de los textos satíricos, la referencia a la mordedura que provocan tiene el mismo sentido: el lector observa su herida, una que siempre ha tenido y en la que no había reparado, esto es, la esclavitud y el sometimiento que subyace a la manera en que vive. Se revela ante él que se ha dejado arrastrar por sus pasiones, que sus deseos lo han llevado a cometer los peores actos, y que vive insatisfecho porque siempre está anhelante de más. También surge en él una recriminación, porque no había prestado atención a todo esto. De tal modo, el diálogo lucianesco consigue que el lector preste atención a sí mismo. Casi puede afirmarse lo que Nicías dice respecto al diálogo con Sócrates: los diálogos satíricos de Luciano buscan que el lector «dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado».<sup>41</sup> En resumen, ésta es la razón de que Luciano haya escrito diálogos satíricos. A través de este tipo de texto, a semejanza de Sócrates, se logra

---

<sup>40</sup> Cfr. Luciano. *Doble acusación o los tribunales*. 34.

<sup>41</sup> Platón. *Laques*. 187e. Traducción: Carlos García Gual.

que los hombres presten atención a la manera en que viven, y que descubran la esclavitud que subyace a ella.

Así entonces, podemos apreciar cómo lo que anteriormente hemos expuesto sobre la sátira se encuentra en Luciano, puesto de manifiesto por él mismo. Ella busca formar a los hombres a través de la crítica, y nace de una preocupación por la vida humana. Como en toda crítica, en los diálogos lucianescos hay un movimiento de separación y vinculación. Nuestro autor se separó de la forma de vida llevada por el retórico, y, en general, por los hombres, poniendo en entredicho la opinión que éstos tienen de las cosas y el valor que les otorgan. Pero recupera el vínculo con ellos, porque establece un diálogo con su lector, y lo lleva a preocuparse por sí mismo. Ya que además de criticar la manera en que ha vivido, ofrece una manera de mejorar la situación criticada, es decir, la manera en que se puede llevar una mejor forma de vida. Este camino propuesto por Luciano es el de la filosofía cínica, pero de esto nos ocuparemos en las páginas siguientes con mayor detenimiento. Así, el lector es colocado en la encrucijada que hemos mencionando antes, y el lector ahora tiene la posibilidad de elegir qué hacer con su vida.

Ahora bien, la comprensión que Luciano tuvo del quehacer satírico lo llevó incluso a poner de manifiesto cuál es la situación vital del escritor de sátiras. Pues, como hemos visto, hay una interconexión indisoluble entre el hombre y la manera en que se expresa. ¿A qué situación vital se ancla la escritura de textos satíricos? En *El pescador*, la Filosofía le pregunta a Parresíades, nombre bajo el que se oculta Luciano en este texto, «¿qué sabes hacer?»<sup>42</sup> A lo que éste responde:

Parresíades. — Odio la fatuidad, odio la impertinencia, odio la mentira y odio el engreimiento y odio toda esa clase de lacras propias de hombres miserables, que, por cierto, según sabes, son muy numerosas.

Filosofía. — ¡Por Herácles!, tu especialidad está plagada de odio.

Parresíades. — Bien dices; ya vez en cuántos berenjenales me veo metido por causa de ella. Pero aguarda, que yo también conozco con todo detalle su contraria; me refiero a la técnica que hunde sus raíces en el amor. Amo la verdad, amo la belleza, y la sencillez, y todo lo que es connatural al amor. Lo que pasa es que muy pocos se hacen

---

<sup>42</sup> Luciano. *El pescador o los resucitados*. 20. Traducción: José Luis Navarro González.

acreedores a esa especialidad; en cambio, los que se gobiernan por la contraria y son muy proclives al odio se cuentan por millares. Desde luego, corro el riesgo de olvidar la una por falta de práctica y dominar, a la perfección, la otra.

Filosofía. — Pues no debería ser así, ya que igual, dicen, se puede hacer, una cosa y otra. Así que no divides en dos tu habilidad específica, que es una sola, aunque parezca que son dos.<sup>43</sup>

¿Cuál es esta habilidad específica de Luciano? La escritura de textos satíricos. La especialidad del odio se refiere a aquello de lo que se desprende el satírico y que critica en sus obras. Por su parte, la especialidad del amor se refiere a aquello hacia lo que se inclina el satírico, y que propone como base para recuperar el vínculo con los demás hombres: verdad, belleza, sencillez, etcétera, en el caso de Luciano.<sup>44</sup> Pero, como bien dice la Filosofía, resulta que estas especialidades no se pueden considerar por separado, sino que forman una sola. La sátira es un texto peculiar, en el que conviven el amor y el odio. Cuando el segundo domina en la disposición del autor, lo que resulta son diatribas.<sup>45</sup> Pero, aunque el satírico pueda odiar algo, se acerca a ello con el aprecio que siempre subyace en toda broma.

Quien siente un odio enconado hacia algo no es capaz de hacer bromas sobre ello. Lo considera algo totalmente contrario, y mantiene su oposición ante todo, pero ésta no es horizontal sino vertical, ya que lo odiado también se considera lo más bajo, lo más ruin. Así, el que odia siempre experimenta cierta superioridad, y no tiene la capacidad de ver lo odiado desde otro punto de vista más que el de la desaprobación y la indignación. Para hacer bromas sobre aquello que se odia es menester que no exista esta separación; se requiere cierto aprecio de lo odiado. Por su parte, el comediante puede encontrar «lo bueno» en eso: la oportunidad de reírse de la desgracia ajena. El satírico no ve esto, y, si lo ve, considera que decirlo es irresponsable éticamente. Pero sí es capaz de ver lo que odia de otra manera, de una manera incluso cariñosa, pues evita denostarlo, y más bien lo ridiculiza. Ello se debe a que, al final, lo que odia tiene que ver con la manera en que las personas viven. Y puede odiar la manera en que se vive, pero no a los hombres que viven

---

<sup>43</sup> *Ídem.*

<sup>44</sup> Verdad y sencillez, por cierto, son dos rasgos cínicos innegables.

<sup>45</sup> La revisión que hace Virginia Woolf de unos versos de Lady Winchilsea son un ejemplo de esto. *Cfr.* Virginia Woolf. *op. cit.* pp. 75-78.

así. Más bien se preocupa por ellos, y por eso no los fustiga. De hacer esto último, quedarían retratados como seres miserables que mejor sería que desaparecieran. Con la ridiculización, en cambio, se busca no herir a nadie y que el lector los aprecie, aunque sea un poco, en virtud de los graciosos que resultan. Y es que, pese a todo, el satírico siempre guarda la esperanza de que incluso aquellos que son vivos ejemplos de lo que más odia pueden cambiar hacia mejor.<sup>46</sup> De este modo, podemos ver cuál es el carácter de un escritor satírico. Se trata de alguien profundamente preocupado por los demás hombres, que tiene claro qué es lo que odia y lo que ama. Esto es: tiene en claro cuál es el objeto de su crítica, y cuál es la base que postula para recuperar el vínculo con las personas tras la separación que se efectúa con su crítica. El escritor de sátiras es alguien de convicciones fuertes, lo que puede llevarlo a ser tomado por un obstinado sin remedio, o a arriesgar la vida por no callarse.<sup>47</sup> Y esto, también, lo lleva a vivir con la preocupación constante de quien sabe que los males para el hombre son muchos y están siempre presentes. Vive desgarrado, y aunque la pesadumbre se llega a apoderar de él porque no puede hacer mucho más, siempre tiene la seguridad de que hace todo lo que está en sus manos.

Pero, ahora bien, es preciso reconocer que un escritor puede componer una sátira en toda su vida, y no por ello se le puede considerar un filósofo, por más que la sátira no se pueda desprender de aquellos rasgos filosóficos, y por más preocupado que esté por la vida humana. Sin embargo, cuando alguien dedica buena parte de su producción escrita a ello, y además en sus textos se puede hallar que el camino propuesto para recuperar el vínculo y mejorar la vida de los hombres es el de una escuela filosófica, hay razones para concluir que tal autor es un filósofo. Esto es más cierto en el caso de los antiguos, cuando los textos se leían con la intención de volverse mejor; y aún más en el caso de los cínicos, quienes se inclinaron por los textos serioburlescos, entre los cuales se encuentra la sátira, y

---

<sup>46</sup> Éste es un asunto interesante: cuánto fe tiene el satírico en los hombres. Respecto a Luciano, es innegable que hay pasajes de su obra que reflejan muy poca esperanza, pero también hay otros (*Cfr. Caronte*. 21) que denotan confianza respecto a que los hombres siempre pueden cambiar su vida hacia mejor con el ejemplo de los filósofos. La cuestión es: el satírico cree que los hombres están condenados o tienen la posibilidad de mejorar. A mi juicio, esta última es la posición de Luciano. De otro modo, no se explica su persistencia en la escritura de textos satíricos. Lo hizo porque confiaba en que siempre podemos mejorar, y él buscaba contribuir con sus obras.

<sup>47</sup> En *Alejandro o el falso profeta* (56), Luciano habla sin recurrir a ningún seudónimo, *alter ego* o máscara, y cuenta cómo Alejandro, un embaucador que se hacía pasar por adivino y a quien nuestro autor no dejaba de señalar como lo que era en verdad, le ordenó a varias personas asesinarlo mientras viajaba en una embarcación.

mediante los que buscaban formar a los hombres en la vida conforme a la naturaleza. Así, entonces, en resumidas cuentas, en *Doble acusación*, podemos descubrir la conversión a la filosofía de Luciano. Sin importar cómo haya sucedido, descubrió la esclavitud y el sometimiento que subyace al quehacer retórico. Esclavitud a lo que es externo a uno mismo, y sometimiento a ese afán de más que nos lleva a no estar satisfechos nunca. Pero Luciano cayó en la cuenta de que este problema es más amplio: no sólo el retórico vive así, sino todos los hombres, sin importar cuál sea su profesión. Y este cuestionamiento teórico se corresponde con un cuestionamiento personal. Luciano no pudo seguir viviendo como un retórico, así que dejó de escribir de esta manera. Ahora que hemos expuesto todos los elementos anteriores, se puede afirmar, sin lugar a dudas, que esto revela su conversión a la filosofía. Es un deudor de Sócrates y de Platón. En cuanto a su escritura, se inscribe en la tradición del diálogo. Y aborda un problema socrático, presente, como hemos visto en el segundo capítulo, en toda la filosofía antigua, a saber, el problema de cómo vivir. Pero la postura que tomó ante éste es la de los cínicos. Para él, lo importante es la vida humana, así que sus diálogos se ocupan de este problema, y los hizo accesibles para todos, porque no hay hombre al que le deba ser ajeno el problema sobre cómo vivir- En el mismo tenor cínico, para Luciano, todo saber especulativo es innecesario e incluso un problema para la vida, así que sus diálogos no tocan tales temas e incluso llega a criticarlos. Siguiendo también a Sócrates, al igual que a los cínicos, lo que busca es que los hombres pongan atención a sí mismos, que se preocupen por la manera en que viven, y traten de encaminarse a lo mejor. Luciano no necesita decir explícitamente que es un filósofo, como lo esperan quienes buscan en *Filosofía de Nigrino* la confesión de su conversión. El problema del que se ocupa, su preocupación por los demás, el tipo de texto que eligió, y su intención de que todos cuiden de sí. Todo esto pone de manifiesto que nuestro autor se convirtió a la filosofía.

### c) La mirada desde la vejez sobre la labor satírica.

Pese a lo anterior, desde tiempos de Luciano, hubo quienes creyeron que sus textos satíricos estaban dedicados únicamente a provocar risa. Por este motivo, en *Preludio. Dioniso*, ya cuando nuestro autor era de edad avanzada,<sup>48</sup> apuntó que sus escritos no sólo

---

<sup>48</sup> Cfr. Luciano. *Preludio. Dioniso*. 6.

tienen esa intención. En esta obra, compara la reacción que algunos tuvieron frente a sus textos con la que despertó el ejército de Dioniso cuando lo condujo contra los indios. Viendo éstos que aquél estaba constituido por mujeres aparentemente locas, coronadas de yedra y con jabalinas sin punta de acero; por jóvenes con cola y cuernos de chivo; por dos lugartenientes, uno de los cuales era un viejo rechoncho, apoyado en un bastón, y el otro un individuo cuyas extremidades inferiores eran semejantes a las de un macho cabrío. Y más aún, viendo que el propio general «era completamente imberbe, sin bozo tan siquiera en las mejillas, con cuernos, coronado de racimos de uva, ciñendo su cabellera con una cinta, con vestido de púrpura y zapatillas doradas.»<sup>49</sup> Viendo, pues, el estado de este ejército, los indios no se prepararon para la batalla. Mas cuando tuvieron noticia de que éste arrasaba a fuego el país, se alistaron para luchar. Una vez que se encontraron los ejércitos, las Méneades se arrojaron sobre ellos y descubrieron las puntas de acero de sus jabalinas. Entonces los indios huyeron sin ningún orden, pero fueron capturados. Pues bien, a juicio de Luciano

muchos reaccionan ante las novedades literarias de igual modo que aquellos indios: así ha ocurrido ante las mías. Pues, estimando que iban a escuchar de nuestra parte textos satíricos, risibles y por entero cómicos —tal era su creencia, por haberse formado no sé qué opinión de mí—, empiezan unos por no acudir siquiera, no dignándose descender de los elefantes a prestar sus oídos a algazaras mujeriles y bailoteos satíricos; otros, al haber venido buscando algo así y encontrar acero en vez de yedra, todavía no se deciden a aplaudir, confundidos ante lo sorprendente del tema.<sup>50</sup>

Puede afirmarse que, al estudiar la reacción de sus lectores contemporáneos, Luciano se adelantó a gran parte de las lecturas que, con el pasar de los siglos, se harían de su obra. Habla de aquellos que no se acercan con la idea de que los textos satíricos se componen únicamente de burlas, creyendo que no hay ninguna otra intención en ellos. Y ahora podemos decir que incluso algunos de los que sí se acercan, sin embargo, se marchan con la impresión de que únicamente hallaron textos para reír. Y también menciona el desconcierto de quienes encuentran acero en vez de yedra, es decir, descubren que, en las

---

<sup>49</sup> *Ibidem.* 2.

<sup>50</sup> *Ibidem.* 5.

sátiras, más allá de lo que se ve a simple vista, hay otra intención. Luciano no dice en *Preludio. Dioniso* qué es este acero que se encuentra en sus obras, porque esto ya lo había dicho en *Doble acusación*, y si se lee con atención se verá que los diálogos satíricos tienen como objetivo la formación del otro a través de risas y mordidas.

#### 4.2 Las críticas contra los filósofos y la filosofía.

La principal objeción para negarle a Luciano toda inclinación filosófica es que, en sus escritos satíricos, realiza fuertes críticas contra los filósofos y, en general, contra la filosofía. ¿Cómo sostener que Luciano es un filósofo si es claro que en varios de sus textos lanza fuertes críticas contra aquéllos? No es posible negar la existencia de estas críticas y tampoco es posible considerarlas superfluas, dada su constancia. Así entonces, es preciso atender esta objeción, con miras a aclarar y comprender de mejor modo la relación de nuestro autor con la filosofía, ya que, como veremos, sus críticas a ellos están relacionadas con la postura filosófica que tomó en sus textos satíricos, a saber, que lo que se obtiene de la filosofía es un beneficio para la vida humana.

##### a) Los filósofos por apariencia y los verdaderos filósofos.

Para aclarar el sentido que tienen tales críticas no es lo más prudente hacer una revisión de todos sus textos. Escoger este camino nos lleva a andar dando tumbos, buscando algo en obras cuando todavía no sabemos lo que buscamos. A mi juicio, hay dos obras fundamentales que arrojan luz sobre el problema: *Subasta de vidas* y *El pescador o los resucitados*. Estos textos deben leerse de manera conjunta, ya que se refieren mutuamente. *Subasta de vidas* es un diálogo en el que Luciano retrata a Zeus como el organizador de una subasta, y Hermes es el encargado de pregonar la mercancía. Ésta es, nada menos, que un grupo de filósofos. En *El pescador* la historia continúa: los filósofos puestos en venta pidieron permiso a Hades para ausentarse por breve tiempo, con la intención de capturar al escritor de *Subasta de vidas* y asesinarlo. Por si esta continuidad narrativa no fuera lo suficientemente clara, la referencia al texto anterior es innegable. Una vez que lo atrapan, el escritor les pregunta cuál es la razón de su molestia, a lo que ellos responden: «Pregúntate a ti mismo, miserable, los terribles males que has causado y los bellos discursos aquellos en los que ponías verde a la filosofía y te chuleabas de



nosotros como si nos subastaras en un mercado, a nosotros, hombres sabios, lo más importante, y libres.»<sup>51</sup>

No es gratuito que Luciano haya relacionado estas obras. Se puede afirmar con seguridad que el primero es el texto más descarnado contra los filósofos que haya escrito el samosatense, como bien lo dijo Wilhelm Nestle.<sup>52</sup> Ellos son puestos en la situación más ignominiosa posible. En otras obras puede burlarse, hacer ridiculizaciones y feroces críticas. Pero de esto a subastar a los filósofos por cantidades ridículas de dinero hay un gran trecho. La filosofía ya no importa nada: se vende al mejor postor, y lo peor es que se vende a pesar de ser ridícula, pues en el texto la mofa nunca se detiene, y Luciano no pierde la oportunidad de mencionar las cosas que, al parecer, siempre le resultaron motivo de burla, como la prohibición de comer habas o el muslo de oro de Pitágoras. A la vista de estas características, este es un texto ejemplar, ya que pone de manifiesto, como ningún otro, la labor crítica de Luciano. También es una obra que sirve de catalizador, pues arroja luz sobre los textos en los que nuestro autor critica a los filósofos, y no queda la menor duda de que el samosatense fue contrario a la filosofía. *Subasta de vidas*, pues, fortalece y estimula cierta interpretación de Luciano como un enemigo de la misma. Pero, como su complemento, *El pescador* es, a juicio de Nestle, «una obra que es acaso la más rica y aguda de las suyas».<sup>53</sup> En ésta el tono cambia, y como bien dice el mismo autor:

Luciano ha descrito aquí matizadamente su *actitud ante la filosofía*: siente respeto por los auténticos filósofos, pero persigue despiadadamente a los falsos con sus burlas. De hecho, ha descrito por ejemplo en el *Demonax*<sup>54</sup> a un digno representante de la escuela cínica, mientras que en el *Peregrino Proteo* ha descubierto la vanidad del asceta y la enfermiza tensión del principio filosófico de los mismos, redactando sobre esa base una caricatura del personaje, sin duda llevada al extremo por un verdadero y enconado odio.<sup>55</sup>

Así entonces, al relacionar los textos, lo buscado fue, en primer lugar, hacer una crítica lo más despiadada posible, que no dejara lugar a dudas y que mostrara toda su

---

<sup>51</sup> Luciano. *El pescador o los resucitados*. 4. Traducción: José Luis Navarro González.

<sup>52</sup> Cfr. Wilhelm Nestle. *op. cit.* p. 349.

<sup>53</sup> *Ídem*.

<sup>54</sup> El texto que conocemos como *Vida de Demonacte*.

<sup>55</sup> Wilhelm Nestle. *op. cit.* pp. 349-350.

animadversión. Pero, con *El pescador*, se aclara quiénes son aquellos contra los que dirige todas sus críticas. En esta obra expone una diferenciación entre unos falsos filósofos y otros verdaderos, y explica que todas las críticas están dirigidas contra los primeros. Así, al hacer complementarias las obras, nuestro autor buscó aclarar el sentido que tienen *todas* sus críticas hacia los filósofos, pues si *El pescador* descubre cuál es el sentido de ellas en *Subasta de vidas*, también revela el de todos los textos críticos, en tanto que esta última es una pieza ejemplar. Por tanto, no se debe cometer el error de leer esta obra sin su necesario complemento. Profundicemos ahora en ambos textos.

Considerada en solitario, *Subasta de vidas* es una obra notablemente clara, como hemos dicho: el objetivo es criticar a los filósofos. Pero es preciso notar que no son puestos en venta como cualquier esclavo, sino que Luciano pone el acento en su modo de vida. Por ejemplo, cuando a Diógenes le llega el turno de ser vendido y el comprador le pregunta cuál será su comportamiento en caso de que lo compre, aquél le responde:

En primer lugar, cogiéndote y quitándote la molicie y encerrándote conmigo en la indigencia, te pondré una capa corta y, después, te obligaré a pasar fatigas y penalidades, durmiendo en el suelo, bebiendo agua y llenando tu estómago de aquello que la suerte te depare. En segundo lugar, tus bienes, si es que los tienes, si me haces caso, los arrojarás al mar; te desatenderás de boda, hijos y patria, y todo eso serán para ti fruslerías; abandonando la casa paterna, vivirás en un hoyo o en un torreón solitario o, incluso, en un tonel. Que tu bolsa esté llena de altramuces y libros escritos por el dorso. De esa manera podrás decir que eres más feliz que el gran rey. Y si alguien te torturase o te azotase, no pienses que está haciendo nada doloroso.<sup>56</sup>

Salta a la vista que los filósofos son vendidos en razón de la forma de vida que llevan y que pueden ofrecer al público asistente, como una suerte de maestros.<sup>57</sup> El texto, de este modo, se sitúa de manera muy clara en la representación que se tuvo de la filosofía en la Antigüedad. Sin embargo, las formas de vida de los filósofos son expuestas de manera errónea. En el caso de Diógenes, nuestro autor sostiene que lo buscado por los cínicos es, en primer lugar, la fama: aunque uno sea «un ciudadano de a pie —dice el cínico del diálogo—, zapatero o vendedor de salazones o carpintero o banquero, nada te impedirá

---

<sup>56</sup> Luciano. *Subasta de vidas*. 9. Traducción: José Luis Navarro González.

<sup>57</sup> Michel Foucault llamó la atención sobre esto: lo que Luciano subasta son modos de vidas, no las vidas de los filósofos. *Cfr.* Michel Foucault. *op. cit.* p. 99.

ser un tipo admirado, simplemente si la desvergüenza y la cara dura están a tu lado y aprendes a criticar bien a la gente.»<sup>58</sup> Al cinismo se le niega toda importancia filosófica. El Diógenes del diálogo es caracterizado como un hablador, cuyo único interés en ganar nombradía. Así también, Luciano expone de manera burlona la vida que llevó y puede ofrecer Aristipo, quien es presentado como un borracho que ni siquiera es capaz de hablar.<sup>59</sup> Todas las vidas subastadas son expuestas de esta manera. Considerando estas exposiciones, es sencillo concluir lo mismo que Luis Gil: «Que Luciano jamás llegó a sentir una genuina vocación filosófica, lo demuestra su [...] superficial conocimiento de las teorías de los filósofos, su desprecio a todo especular, en suma, su actitud frente a la filosofía.»<sup>60</sup> Pero el sentido de *Subasta de vidas* es todavía más amplio. Si Luciano critica las formas de vida de los filósofos al exponerlas mal, entonces está diciendo que seguir a alguno de ellos, es decir, seguir la forma de vida que ellos han llevado y propuesto en sus textos es, cuando menos, ridículo. Lo que se sostiene en esta obra es que es absurdo seguir toda filosofía. La crítica, así, es entonces más profunda, porque se niega que ella traiga algún beneficio para la vida humana.

Ahora bien, en *El pescador*, los filósofos buscan matar al autor de *Subasta de vidas*. Pero nuestra atención debe enfocarse en que en este diálogo aparece el *tribunal de sí mismo*. Como hemos revisado, éste es un ejercicio en el que el autor se somete a juicio y de este modo revela cuáles son los aspectos de su vida que subyacen a sus escritos. Pues bien, el escritor apresado logra convencer a sus captores de que lo más justo es llevarlo a juicio, porque no es propio de unos hombres como ellos, filósofos todos, el juzgar a alguien sin haber escuchado sus argumentos. Tras sopesarla un momento, éstos aceptan la propuesta y tanto acusadores como acusado coinciden en que la misma Filosofía sea la que ocupe el papel de juez. Ya hemos hablado sobre las características del *tribunal de sí mismo*, pero en *El pescador* hay un elemento que merece ser mencionado. En *Doble acusación*, Luciano aparecía bajo la máscara de alguien a quien únicamente se le llama «el sirio», lo cual indica que se trata de nuestro autor porque él mismo era sirio. Pero, en *El pescador*, aparece bajo la máscara de alguien llamado Parresíades. El nombre es

---

<sup>58</sup> Luciano. *Subasta de vidas*. 11. Traducción: José Luis Navarro González.

<sup>59</sup> Cfr. *ibídem*. 12

<sup>60</sup> Luis Gil. *op. cit.* p. 25.

importante, pues deriva de *parresia*, que etimológicamente significa «decirlo todo», y que en *El pescador* aparece personificada como Sinceridad. Ahora bien, es significativo que Luciano haya elegido este nombre: para Diógenes, notable por la franqueza en sus palabras y actos, la *parresia* era lo más hermoso entre los hombres.<sup>61</sup> Una vez más, encontramos la filiación de nuestro autor con el pensamiento cínico. Como ha mostrado Foucault, el cínico es el hombre de la *parresia*, que habla franco, que no se puede comprometer a callar, y por ello puede llegar a la insolencia. Es aquel que, en beneficio de los hombres, está comprometido a hablar sinceramente, sin temor, para mostrar dónde están los aspectos favorables y hostiles para el hombre. Y también está comprometido a actuar, porque la *parresia* cínica está unida a su modo de vida, a tal grado que ésta llega a ser la manifestación de la verdad. Así que al llamarse a sí mismo Parresíades, Luciano se caracteriza como el hombre que habla con la verdad, y deja fuera todo discurso falso o cualquier estratagema que lo lleve a burlar a sus acusadores.

Ahora bien, de camino al lugar en el que se realizará el juicio, Parresíades tiene un intercambio de palabras con la Filosofía, el cual debemos revisar para comprender de mejor modo la defensa lucianesca. Hemos citado más arriba el pasaje en cuestión, aquel donde Luciano expone cuál es la situación vital de quien escribe textos satíricos. Ante la pregunta «¿qué sabes hacer?»<sup>62</sup>, se expone que la habilidad específica del satírico consiste de amor y odio. Como hemos visto, esta habilidad específica es la escritura de textos satíricos. La habilidad del odio se refiere a aquello de lo que se separa y crítica en sus textos; a su vez, la habilidad del amor tiene que ver con la base que el satírico propone para recuperar el vínculo con los demás. No es gratuito que este intercambio de palabras anteceda al juicio. Su inclusión se debe a que las críticas contra los filósofos no se encuentran sino en los textos satíricos de nuestro autor. Así entonces, Luciano pone de manifiesto el contexto en el que deben ser leídas. Esta base teórica sobre la sátira es la que subyace a la defensa que nuestro autor esgrime cuando los filósofos lo acusan de ser contrario a *la* filosofía.

---

<sup>61</sup> Cfr. Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción: Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial. 2007. VI, 69.

<sup>62</sup> Luciano. *El pescador o los resucitados*. 20.

Pues bien, ya en el juicio, la acusación por parte de los filósofos es encargada a Diógenes. Él afirma que Parresíades, tras abandonar la oratoria y las distinciones que conlleva, se dedicó a ofender a los filósofos. En sus textos los llama mentirosos e impostores, sostiene, y no cesa en su empresa consistente en burlarse de ellos. Y, peor aún, para llevar a cabo esto, dice Diógenes, utiliza al Diálogo, poniéndolo contra ellos cuando, más bien, éste es compañero de los filósofos; y peor todavía, se alía con Menipo para hacer todo esto. Como se puede apreciar, la acusación remite a todo lo que hemos con anterioridad: se menciona el abandono de la retórica y de todas las distinciones que conllevaba su ejercicio; se habla de la posterior inclinación de Luciano hacia la escritura de diálogos; y se menciona también su filiación con Menipo, que, como hemos visto, tiene que ver con su decisión de seguir la sátira menipea, y por escribir diálogos «menipeos», en tanto que textos que se ríen cuando te muerden. Tras la acusación, toca el turno de Parresíades para defenderse. Como en *Doble acusación*, nuestro escritor no niega la acusación hecha contra él (no podría ni intentarlo, ya que la evidencia es clara). Acepta ser un crítico de los filósofos. Pero sí se defiende: pone de manifiesto la separación que subyace a sus textos satíricos en lo que se refiere a los filósofos. Me permito citar, *in extenso*, las palabras de Luciano debido a su claridad:

Y, en cuanto tuve un atisbo de vuestras doctrinas, comencé a admiraros a ti [Filosofía], como no podría ser menos, y a todos los legisladores de una vida excelente que tendían la mano a quienes aspiraban a ella, que daban los consejos mejores y más convenientes siempre que uno no transgrediera las normas ni intentara escabullirse de ellos, sino que fijándose atentamente en esas reglas que previamente habíais establecido, acomodara y encaminara su vida a ellas; algo, por Zeus, que hacen muy pocos, incluso de entre los vuestros.

Pero, al ver a muchos que no sentían amor por la filosofía, sino que tan sólo eran llevado por la reputación que su cultivo comporta, aunque en los asuntos asequibles y al alcance del pueblo y en cuanto fácilmente pueden ser imitados por todos parecían asemejarse a los hombres de bien —me refiero al aseo externo, al porte en el andar y al esmero en el vestir—, contradiciendo, empero, a voz en grito su modo opuesto al vuestro, echando por tierra la dignidad de la profesión, al ver todo esto, digo, no pude por menos de disgustarme y me daba la sensación como si un actor cualquiera de tragedias, blandengue él y afeminado, representara el papel de Aquiles o Teseo o

Heracles, sin moverse, ni hablar como le cuadra a un héroe, sino desdibujado por un personaje de tal envergadura [...]

Al ver yo personalmente que vosotros estabais sufriendo esto de parte de aquéllos, no soporté la vergüenza de la representación, si siendo monos tenían la osadía de ponerse máscaras de héroes o de imitar al asno de Cumas, que con una piel de león sobre su lomo pasaba por ser un león relinchando a los ignorantes habitantes de Cumas de forma agresiva y feroz, hasta que un extranjero que había visto muchas veces leones y asnos demostró lo que era y lo puso en fuga golpeándole con palos.<sup>63</sup>

En estas palabras encontramos expresado lo que Luciano entendía que era la filosofía. Para él, como sostiene al comienzo de la cita, ella tiene que ver con llevar una *vida excelente*. Tal como hemos revisado, considera que lo que se obtiene de la filosofía es un beneficio para la vida humana. Y los filósofos son los legisladores, es decir, son aquellos que establecen cómo es posible llevar una vida excelente. De tal modo, quienes se encaminen a la filosofía, o sea, aquellos que busquen vivir del mejor modo posible, lo que han de hacer es acomodar su vida a las enseñanzas de éstos. Se puede apreciar que esta idea de la filosofía es la misma que se critica en *Subasta de vidas*. Así entonces, los textos se manejan en la misma línea de ideas.

Teniendo como base esta idea de la filosofía, Luciano distingue a dos grupos de personas que dicen ser filósofos. Ésta es la separación que antecede a la labor crítica. Por un lado, están aquellos que acomodan su vida a las enseñanzas de los filósofos, ya sean las de Crisipo, Platón o cualquier otro. Éstos, entonces, buscan llevar una vida excelente. Pero, de otra parte, hay otros que sólo se dedican al estudio de lo que dicen los filósofos debido al reconocimiento que la filosofía trae consigo. Las personas los consideran como tales, porque tienen el mismo porte que aquéllos. Pero el asunto es que no les interesa llevar una vida excelente; sólo están interesados en los beneficios personales, económicos y sociales que conlleva la reputación de filósofo. El concepto que cobra importancia es el de imitación. En este punto, según parece, Luciano sigue a Platón en la distinción que estableció en el *Sofista* entre los que conocen lo que imitan y los que no.<sup>64</sup> Los segundos imitan sin conocer lo que están imitando, no saben que la filosofía es el camino para

---

<sup>63</sup> *Ibidem*. 30.

<sup>64</sup> Cfr. Platón. *Sofista*. 267a.

llevar una vida excelente, y por ello sólo son filósofos en apariencia. Son gente que imita lo que salta a la vista. De tal modo que pueden considerarse gente disfrazada, a semejanza del asno de Cumas que se hacía pasar por un león. Y esta idea se repite en otros textos: *Icaromenipo*<sup>65</sup>, *Sobre la muerte de Peregrino*<sup>66</sup> y *Los fugitivos*.<sup>67</sup> Los primeros, en cambio, conocen lo que imitan. Saben que la filosofía es una forma de vida, y tratan de asemejarse a los filósofos, esto es, tratan de ser como ellos en lo que se refiere a la vida que llevaban. Éstos no sólo aparecen como filósofos; ellos lo son. Así entonces, Luciano distingue a los filósofos por apariencia de los verdaderos filósofos. Y su diferencia estriba en que unos imitan sin conocer lo que están imitando, mientras los segundos saben que la filosofía es una forma de vida.

Ahora bien, a juicio de nuestro autor, respecto a los filósofos por apariencia, «lo más chocante de todo es que la mayoría de ellos citan con exactitud vuestros discursos [los de los filósofos] como si los leyeran y los estudiaran, para llevar una vida totalmente contraria a ellos; es exactamente la clase de vida que hacen.»<sup>68</sup> Luciano expone aquí la mayor contradicción en la que incurren aquéllos. La filosofía es el camino para llevar una vida excelente, y los textos, como hemos revisado, se leían con la intención de provocar un cambio en el modo de vida del aprendiz de filósofo. Se ponían en el camino para mejorar su vida a través de la lectura. Pero los filósofos por apariencia saben los discursos, los han leído y estudiado, e incluso los enseñan, y, sin embargo, su vida no ha cambiado en nada. Antes bien, se comportan de manera contraria a lo que se dice en los discursos. Es así que incurren en la mayor contradicción: dicen ser filósofos llevando una vida contraria a la que deberían. Luciano lo expone con notable claridad:

Pero el colmo de la desfachatez es que, diciendo cada uno de ellos que no tiene necesidad de nada, además gritando a los cuatro vientos que sólo el hombre sabio es rico, un poco después se acercan y piden y se cabrean si no les dan. Algo así como si alguien, con vestimentas de rey con la tiara y la diadema y demás distintivos regios, apareciera como un mendigo pidiéndoles a los que están más necesitados que él.

---

<sup>65</sup> Cfr. Luciano. *Icaromenipo o por encima de las nubes*. 29.

<sup>66</sup> Cfr. Luciano. *Sobre la muerte de Peregrino*. 15.

<sup>67</sup> Cfr. Luciano. *Los fugitivos*. 4.

<sup>68</sup> Luciano. *El pescador o los resucitados*. 34. Traducción: José Luis Navarro González.

Y siempre que tienen que cobrar algo, sueltan la perorata sobre las conveniencias de compartir, diciendo que la riqueza es algo indiferente y expresiones tales como: ¿qué importan el oro o la plata, que en nada difieren de los guijarros que se encuentran en las playas? Y cuando, necesitado de ayuda algún compañero y amigo de toda la vida acude a ellos y de lo mucho que tienen les pide un poco, silencio e impotencia y olvido y repetición de los argumentos les dan a cambio. Aquellos discursos tan numerosos sobre la amistad y la virtud y la honradez no sé dónde diablos han ido a parar, volatilizado todos ellos, con alas como las palabras diluidas en las sombras vacuamente, todos los días por boca de ellos en sus charlas. Cada uno es amigo de ellos hasta el momento que expongo a continuación: hasta que no se pone en medio oro o plata; si alguien muestra simplemente un óbolo, se acaba la paz, se rompen los acuerdos y se produce la confusión, se borran los libros y la virtud acaba por escaparse.<sup>69</sup>

En resumen, ésta es la separación que subyace a los textos satíricos que se refieren a los filósofos. Por un lado, están los filósofos por apariencia, que imitan sin conocer lo que es la filosofía. Son como seres disfrazados, y lo peor es que, pese a conocer el discurso filosófico, no provoca ningún cambio en su vida, sino que, antes bien, se comportan de modo contrario al que deberían. Por otra parte, están los verdaderos filósofos, aquellos que buscan llevar una vida excelente, y para ello toman como ejemplo a los filósofos, y leen sus textos con la intención de volverse mejores. Una vez que Luciano pone de manifiesto esta distinción, les dice a sus acusadores que lo único que ha hecho con sus textos es lo siguiente: «he ido dando cuenta de ellos y los he diferenciado de vosotros.»<sup>70</sup> Es decir, da cuenta de aquellos filósofos por apariencia y los diferencia de los verdaderos filósofos. Así las cosas, los ataques que lanza en sus obras están hechos para descubrir como «fanfarrones e impostores»<sup>71</sup> a aquellos filósofos por apariencia. Por ende, al ser acusado por hombres como Platón, Sócrates, Diógenes, etcétera, Parresíades concluye: «Eso es lo que hacen estos tipos [los impostores], y yo, a individuos así, les insultaba una y otra vez, y no pienso dejar de ponerlos en evidencia ni de reírme de ellos. ¿Estaría yo tan loco como para decir, respecto de vosotros o de los que se asemejan a vosotros, algo

---

<sup>69</sup> *Ibidem.* 35.

<sup>70</sup> *Ibidem.* 33.

<sup>71</sup> *Ibidem.* 29.



calumnioso o grosero?»<sup>72</sup> Por lo tanto, cuando en *Subasta de vidas* Luciano sostiene que es absurdo seguir toda filosofía, ya que niega que ella traiga algún beneficio para la vida humana, lo hace con los ojos puestos en los filósofos por apariencia. Y, en efecto, si uno los sigue a ellos, con la idea de que son filósofos, lo único que se obtendrá son males para la vida. Aquellos no nos llevarán a tener una vida excelente, antes bien, nos corromperán, nos volverán viles y avaros. Así entonces, no existe ninguna contradicción en el pensamiento de Luciano: puede sostenerse que tuvo inclinaciones filosóficas, porque en ningún momento ataca a *la* filosofía o a *los* filósofos. Nuestro autor tiene un pensamiento más fino.

La idea que Luciano tiene de la filosofía se puede apreciar en *El pescador*, incluso antes de que haga manifiesta su postura en el juicio. Cuando Parresíades es capturado, se muestra sorprendido por la reacción de los filósofos porque, dice, nunca se ha burlado de ellos, sino todo lo contrario: «me he pasado la vida admirando constantemente la filosofía y poniéndoos por las nubes y [...] me he comportado conforme a los tratados que habéis dejado.»<sup>73</sup> Nuestro autor llama la atención sobre el objetivo que tienen los textos filosóficos: modificar el modo de vida de quienes los leen. También es interesante detenerse en la forma en que los convence de aceptar el juicio:

Al menos, yo nunca pensé que la ira llegara a afectar a Platón ni a Crisipo ni a Aristóteles ni a ningún otro de los vuestros, pues me parecía que vosotros erais los únicos que estabais ya de vuelta de ello. Pero, en última instancia, admirables maestros, no me matéis sin juzgarme antes, sin sentencia previa; al menos era un rasgo distintivo vuestro el no gobernarnos por la violencia, ni por la ley del más fuerte, sino el resolver las discrepancias con la justicia dando vuestros argumentos y escuchando los contrarios a su vez.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> *Ibidem.* 37. Esto no quiere decir, sin embargo, que Luciano no llegue a criticar a los filósofos en algunas ocasiones. Sirva de ejemplo el cuestionamiento hacia Aristóteles en los *Diálogos de los muertos* (13, 4): nuestro autor hace dialogar a Diógenes y Alejandro, quien llora por las cosas que dejó tras morir, a lo que el cínico le pregunta si Aristóteles no le enseñó que las cosas que da el azar (oro, poder político, etcétera) se pueden perder tan fácil como se obtienen. El cuestionamiento es profundo, ya que Luciano está diciendo, tácitamente, que la filosofía aristotélica no sirve de nada para la vida, pues ni siquiera Alejandro obtuvo algún provecho.

<sup>73</sup> *Ibidem.* 6.

<sup>74</sup> *Ibidem.* 8.

Luciano apela a la forma de vida que los filósofos llevaban. El gesto es más importante de lo que parece: le propone ser llevado a juicio a personas en las que confía, cuya forma de vida le garantiza que recibirá un juicio justo. Si nuestro autor hubiese sido contrario a la filosofía, jamás se habría puesto en tales circunstancias. Esta conclusión no es apresurada ni baladí, pues ya hemos visto que cuando se enjuicia a sí mismo no sólo se trata de una creación literaria; todo lo contrario, lo que se pone sobre la mesa es su vida misma.

#### b) El porqué de las críticas hacia los filósofos por apariencia.

Los textos en los que Luciano critica a los filósofos tienen por objetivo desenmascarar a unos charlatanes. Hacia éstos dirige su habilidad fincada en el odio; y, en contraparte, Luciano ama a aquellos cuya forma de vida es coherente con sus discursos. Esta idea, además de ser común entre los filósofos antiguos, es de gran importancia, ya que no sólo se encuentra en los textos que tienen como tema a la filosofía. Podemos llamar la atención sobre *Apología de los que están a sueldo*. Esta obra fue escrita poco después de que Luciano aceptó un cargo público en Egipto, y en ella se dirige a alguien de nombre Sabino, con la intención de defenderse. Lo que sucede es que poco antes había escrito *Sobre los que están a sueldo*, una obra dirigida a Timocles, a quien previene de los inconvenientes que conlleva el emplearse como profesor particular a cambio de una retribución económica. Así entonces, como en apariencia Luciano aceptó tal cargo público por el dinero, la acusación que se puede formular contra él es la siguiente:

¿Quién es ese que después de escribir tal ensayo y lanzar en su relato una acusación tan violenta contra esa clase de vida, a continuación, se olvida de todo, y como dicen, por caer el dado en otra parte, se deja caer voluntariamente en una esclavitud tan evidente y notoria? ¿Cuántos Midas, Cresos y Pactolos enteros le hicieron cambiar de opinión para abandonar una libertad amiga y compañera de educación desde la niñez? Cuando ya casi está en compañía de Éaco y a punto de meter un pie en la barca de Caronte, se deja arrastrar y empujar como si tuviera el cuello atado con un dogal de oro, como son los collares y corales de los ricos holgazanes. Lo que sí es cierto es que *hay mucha contradicción entre su vida actual y su ensayo.*<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> Luciano. *Apología de los que están a sueldo*. 1. Traducción: Juan Zaragoza Botella. El subrayado es mío.

La acusación que se puede formular es la misma que él hace contra los filósofos por apariencia: la contradicción entre lo que se dice y la manera en que se actúa. En este caso, Luciano habría contradicho sus palabras al tener a la vista la retribución económica que conllevaba su cargo. Por tal motivo, le resultó urgente explicar sus razones para haber aceptado tal puesto. Entonces, no sólo crítica la falta de coherencia en otros; también está en constate vigilancia de su comportamiento. La idea que tiene de la filosofía es el modo en el que él se conduce.

La misma idea se encuentra en *El eunuco*: en esta obra, Licino —nombre bajo el que suele aparecer Luciano en sus textos— le cuenta a Pánfilo la discusión que suscitó la competición por una de las cátedras de filosofía que el emperador Marco Aurelio había fundado. Dos peripatéticos, frente a un grupo de distinguidos atenienses encargados de decidir quién ocuparía la cátedra, en primer lugar expusieron el conocimiento que tenían de las doctrinas aristotélicas. Sin embargo, en este aspecto ninguno de los dos pudo destacar, sino que ambos las tenían bien aprendidas. Así entonces, uno de los involucrados hizo referencia a la vida del otro, pero en tanto que era un eunuco, y sostuvo que por tal motivo no se le podía permitir dedicarse a la filosofía. Ante este señalamiento, los jueces se dividieron: unos creían que, en efecto, un eunuco no podía dedicarse a la filosofía; otros sostuvieron que lo único importante era el conocimiento de las doctrinas; y algunos más propusieron desnudar al susodicho y, peor aún, llevarlo a un prostíbulo para comprobar si en verdad era un eunuco. Contrario a todas estas ideas, Licino concuerda con la postura de Pánfilo: «Por mi parte, si casualmente yo fuera juez creo que me ocuparía sobre todo de esto, tratando de averiguar quién llevó mejor vida antes que su mejor preparación de los temas, y lo consideraría más adecuado para la victoria.»<sup>76</sup> La postura es clara: lo que importa para distinguir y poder considerar a alguien como un filósofo es la forma de vida que lleva. No son el conocimiento de los textos, ni la apariencia, ni mucho menos cualesquiera otras cualidades. Esta misma posición se encuentra en *El banquete o los lapitas*. Aquí, Luciano ridiculiza a los filósofos de todas las escuelas, y a los retóricos también, quienes asisten a un banquete con motivo de una boda. A lo largo de la obra queda de manifiesto que los filósofos actúan de modo contrario a los discursos que estudian y llegan a pronunciar ante los demás. Por ejemplo, si dicen no

---

<sup>76</sup> Luciano. *El eunuco*. 5. Traducción: Juan Zaragoza Botella.

entregarse al exceso, terminan excediéndose respecto a la comida. El texto concluye dando lugar a dudas, pues viendo cómo todos los filósofos pelean a golpes unos contra otros, Licino le cuenta a Filón lo siguiente:

yo agitaba en mi interior pensamientos diversos, como el hecho palmario de que *para nada sirve aprender las ciencias, si no se ordena también la vida hacia el fin mejor*. De aquéllos, en efecto, aún cuando fueran distinguidos en sus palabras, advertía que por sus hechos provocaban la risa. Luego me asaltó la idea de que pudiera ser cierto el tópico común, y que la educación aparta del correcto pensar a quienes se ciñen rígidamente sólo a los libros y a su ideología. En efecto, de tantos filósofos allí presentes, ni por casualidad era posible dar con uno libre de culpa, sino que unos cometían acciones vergonzosas y otros hablaban de modo más vergonzoso aún; ni si quiera podría atribuir al vino lo ocurrido, al reparar en lo que Hetémocles [quien no asistió al banquete] había escrito aún sin comer ni beber.

Los papeles, pues, se habían invertido: el pueblo ignorante comía con gran moderación, sin muestra de embriaguez o inconveniencia; tan sólo se reían y condenaban, sin duda, a aquellos a quienes solían admirar, creyendo que eran personas de valía por sus vestiduras. Los sabios, en cambio, eran insolentes, se ultrajaban, comían sin moderación, gritaban y llegaban a las manos.<sup>77</sup>

Por tanto, lo que importa no es saberse los discursos filosóficos, ni su repetición, ni la apariencias. Una vez más, el filósofo se distingue porque su modo de vida y los discursos que sostiene son coherentes. Como hemos visto en el segundo capítulo, la coherencia es uno de los rasgos del sabio y, por tanto, la coherencia es uno de los aspectos más importantes para el filósofo. Y no lo es menos para Luciano, de tal modo que si no existe esta coherencia nadie puede ser llamado filósofo. La razón de esto se encuentra en que, como hemos dicho, quien no es coherente con lo que dice, incurre en la mayor contradicción posible en filosofía. Ésta es el camino para llevar una vida excelente, pero aquéllos, a pesar de conocer el discurso filosófico, que tiene el objetivo de llevarnos a vivir de este modo, sin embargo, ni siquiera buscan vivir así. Dicen ser filósofos sin serlo, porque no tratan de vivir del modo más excelente posible.

---

<sup>77</sup> Luciano. *El banquete o los lapidas*. 34. Traducción: Andrés Espinosa Alarcón. En este pasaje, además, se encuentra expresada la idea cínica de que los conocimientos llegan a traer problemas para la vida. A tal grado que, quienes no saben nada de filosofía o retórica, viven de mejor modo que los filósofos con todos sus conocimientos.

Ahora bien, la pregunta que surge tras lo que hemos expuesto, es: ¿por qué Luciano se preocupó por diferenciar a los filósofos por apariencia de los verdaderos filósofos, y, a su vez, de criticar a los primeros? El samosatense afirma que lo hace en razón del aprecio que siente hacia los segundos y la forma de vida que llevan, como en el caso de Demonacte; así también, en *El pescador*, sostiene que lo hace para evitar que las personas juzguen de manera errónea a la filosofía, porque si sólo consideran a los filósofos por apariencia se puede llegar a creer que de la filosofía sólo resultan unos seres despreciables, afectos a la fama y al dinero, y que con una presteza notable contradicen los discursos que pronuncian con el comportamiento que tienen.<sup>78</sup> Dichos motivos son ciertos, pero la razón que subyace a ellos se encuentra en las necesidades que le plantearon sus objetivos y su contexto histórico. Como hemos visto, lo que busca con sus textos satíricos es que los hombres se preocupen por sí mismos, que presten atención a la manera en que han vivido y busquen cambiar hacia mejor. Para ello, coloca al lector en una encrucijada, donde, por un lado, le presenta una forma de vida que parece preferible a la que lleva. Ahora bien, el modo de vida por el que se inclina nuestro autor, y que propone como preferible en sus textos, es el cínico. Pero el caso es que habría resultado ridículo que, una y otra vez, sostuviera que la vida cínica es la mejor forma de vida que se puede llevar cuando en las calles se podían a ver a hombres que se llamaban cínicos, pero, como muestra el samosatense en *Los fugitivos*, lo único que se puede decir de ellos es que «su manera de vivir es deleznable, saturada de ignorancia, de osadía y de vanidad».<sup>79</sup> Habría resultado ridículo, pues, que Luciano abogara por la vida cínica cuando en las calles se podía ver que tal clase de vida la llevaban sólo los seres más despreciables. Así entonces, ocuparse de distinguir a estos impostores de los verdaderos filósofos era una tarea urgente. Sólo hasta dejar en claro esta diferencia, nuestro autor puede sostener que, al encaminar la vida hacia el cinismo, se marcha por el mejor camino.

Aunado a ello, para comprender la tarea lucianesca, es menester no perder de vista la época en que vivió. Si bien, en su tiempo, había algunos cínicos al estilo de Diógenes o Crates, es decir, que se podían ver por las calles con la indumentaria cínica, como Demonacte. No obstante, como hemos visto, en la época imperial la enseñanza de la

---

<sup>78</sup> Cfr. Luciano. *El pescador o los resucitados*. 32.

<sup>79</sup> Luciano. *Los fugitivos*. 4. Traducción: Juan Zaragoza Botella.

filosofía se desplazó al ámbito literario, con la lectura y el comentario de textos. Esto no es diferente en el caso del cinismo. Ya en sus comienzos, tanto la vida de los cínicos como sus escritos estaban encaminados a mostrar cómo es posible alcanzar una vida libre. De modo semejante, en la época imperial, la vida de algunos estaba encaminada a ello, como la del mencionado Demonacte. Pero los textos son de importancia vital, porque gracias ellos el ejemplo llega a muchos más. Luciano escribió su *Vida de Demonacte* «para que él permanezca en el recuerdo de los hombres cultos en lo que de mí depende, y para que los jóvenes mejor dotados que se entregan a la filosofía no tengan sólo los ejemplos del pasado para orientarse, sino que puedan tomar también un modelo de nuestro tiempo e imitar a aquel hombre como el mejor de los filósofos que yo he conocido.»<sup>80</sup> A esta importancia de los textos, común a todas las escuelas filosóficas, en el caso del cinismo, se añade que, la existencia de los charlatanes provocó que la filosofía cínica se resguardara en los textos. Sólo en ellos se podía poner de manifiesto, sin ningún tipo de duda, lo que es llevar una verdadera vida cínica. Ésta es la tarea que también llevó a cabo el emperador Juliano, quien en *Contra el cínico Heraclio* y *Contra los cínicos incultos* hizo lo mismo que nuestro autor: desenmascarar a charlatanes, que dicen ser cínicos cuando están lejos de serlo. Este resguardo de la filosofía cínica, ante la existencia de los filósofos por apariencia, trajo consigo que los autores llegaran a idealizar a los primeros cínicos. Resulta complicado no idealizar algo cuando se tiene frente a uno al ejemplar más corrupto de lo que algo es. Hayan caído o no los autores en esta idealización, lo que importa es que, ahora, el ejemplo de lo que es un cínico ya no está primordialmente encarnado por alguien, como lo fueron Diógenes o Crates en su tiempo; en la época imperial, con Luciano o Juliano, lo que la es la vida cínica está mejor expresado en los textos, donde se recurre a las figuras de los grandes cínicos de antaño.<sup>81</sup> De aquí esa dualidad sobre la que habla Foucault:

Uno tiene la impresión de que, con respecto al cinismo, las personas que, en el periodo imperial, incluso tardío, se interesaban en la filosofía, tenían una actitud dual. Por una parte, intento de discriminar y suprimir cierta práctica cínica. Y, por otra, esfuerzo por extraer de esa

---

<sup>80</sup> Luciano. *Vida de Demonacte*. 2. Traducción: Andrés Espinosa Alarcón.

<sup>81</sup> Lo que no quiere decir que se evite hablar de cínicos contemporáneos cuando es posible, como lo revela el caso de Demonacte.

práctica cínica o de otras prácticas filosóficas un núcleo determinado, reconocido como la esencia, y la esencia inconfundible, pura, del propio cinismo.<sup>82</sup>

En este sentido, los textos son muy importantes, pues sirven para desenmascarar a ese movimiento de superchería filosófica, y no únicamente a uno de ellos. Esto puede realizarse en persona, desde luego. Y el testimonio de Galeno que hemos visto en el primer capítulo lo pone de manifiesto, cuando descubrió a un impostor mandándoles unas supuestas obras de Heráclito. Pero de este modo sólo una persona quedaba expuesta, y se corre el peligro de que las personas creen que se trata de un caso aislado. A través de los textos queda claro que es un fenómeno generalizado. Aunado a esto, vale decirlo, el testimonio de Galeno revela la coherencia de Luciano, de la que ya hemos hablado. Tanto es sus obras como en su vida se entregó a la defensa de la filosofía y por ello no dejó de desenmascarar a todos aquellos charlatanes. Él revela, así, que es un filósofo, preocupado por la manera en que vive, y procurando siempre mantener la coherencia entre lo que dicen sus discursos y su modo de vida. Resultaría de gran valor contar con más noticias sobre nuestro autor, pero con las pocas que tenemos, a la luz de lo que hemos expuesto, se revela que Luciano fue un hombre íntegro. Entendió la filosofía como una forma de vida, y se preocupó por vivir del mejor modo posible. No hay duda, Luciano es un filósofo.

#### 4.3 La formación cínica: vivir conforme a la naturaleza.

Resumiendo, hemos tratado de mostrar cómo es que Luciano de Samósota es un filósofo. Su idea de la filosofía nos ha quedado de manifiesto, tanto a través de sus críticas a los filósofos por apariencia, como por la exposición de las características de sus diálogos satíricos. Nuestro autor pensó que la filosofía no consiste en la formulación de un sistema. Más bien, él siguió, a través de los cínicos, la representación de la filosofía derivada de Sócrates, según la cual lo que se obtiene de ella es un beneficio para la vida humana. En este sentido, sus diálogos satíricos se ocupan del problema de cómo vivir. Con base en su idea de la filosofía, las investigaciones sobre los dioses, sobre la naturaleza o de carácter metafísico, son innecesarias. En efecto, Luciano considera que abordar estos temas es innecesario si lo que se busca es vivir del mejor modo posible, pues, al contrario, lo que

---

<sup>82</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Traducción: Horacio Pons. Argentina: Fondo de Cultura Económica. 2010. p. 217.

traen consigo estas investigaciones son problemas. Así también, el samosatense, con esta idea de la filosofía, se dedicó a desenmascarar a todos aquellos que dicen ser filósofos pero que no viven de acuerdo a la filosofía, es decir, viven desatendiendo su vida y no preocupándose por llegar a vivir del mejor modo posible. Su principal señalamiento, a este respecto, fue la falta de coherencia que existe en estos filósofos por apariencia, ya que, a pesar de conocer el discurso filosófico, empero, no viven conforme a él. Por el contrario, en el samosatense se puede hallar una constante preocupación por ser coherente, lo que revela su compromiso con la idea que tuvo de la filosofía.

Ahora bien, como hemos visto, los textos satíricos tienen un carácter filosófico, en tanto que con ellos se realiza una tarea igual a la de Sócrates, a saber, hacer que los demás se preocupen por sí mismos, que presten atención a la manera en que han vivido, den razón de ella y busquen cambiar hacia mejor. En los textos satíricos se realiza una formación a través de la crítica, pues el satírico, a semejanza de un entrenador corporal, coloca a su lector en la mejor disposición para que le dé a su propia vida la mejor forma posible.<sup>83</sup> Para conseguir esto, con las sátiras, el escritor lo coloca en una encrucijada. Como hemos visto, Luciano pone al lector en una posición en la que debe hacerse cargo de su vida, ya que, por un lado, es criticada la manera en que ha vivido y, por otro, se le presenta una forma de vida que parece preferible a la que lleva. Pues bien, como lo hemos revisado, Luciano descubrió la esclavitud que subyace a la vida del retórico. Pero no se quedó aquí. Comprendió la amplitud del problema, al igual que Sócrates. La esclavitud a lo que es externo a uno mismo, y el sometimiento al afán de más no es exclusivo de los retóricos.

---

<sup>83</sup> Hemos evitado hablar del cínico, y de Luciano, como un maestro. Y, más bien, no hemos inclinado a hablar de un formador. Esto se debe a lo problemático que es tomar el papel de maestro (como ya lo denota Sócrates al no querer considerarse a sí mismo de este modo), en especial, cuando el tema del que uno se ocupa es la vida de los hombres. Y tal parece que a los cínicos no les pasó desapercibido. Vale la pena recordar la anécdota en la que Diógenes pisotea las alfombras de Platón, cuando éste recibía a unos amigos de Dionisio (Cfr. Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. VI, 26). El cínico lo hizo con la intención de enseñarle a los demás, y al mismo Platón, a no caer en la vanidad, que entre otras cosas nos lleva a comprar alfombras para impresionar. Pero una vez que alguien se piensa a sí mismo como maestro, y por ello capaz de enseñarle a otro cómo vivir, el peligro de caer en la soberbia es enorme. De aquí que Platón dijera: «¡Cuánto evidencias tu vanidad, Diógenes, tú que crees no estar envanecido!». En efecto, creer que uno conoce el modo en se debe vivir, provoca que se dirija a los hombres reprochándoles su comportamiento, tratándolos como imbéciles, y ofreciendo una serie de lecciones que el otro sólo debe aceptar. Este maestro es un engreído por su saber que únicamente espera la obediencia de los demás. El formador, en cambio, pese a que crea saber cuál es el mejor modo de vida, se ofrece como ejemplo, y aunque pueda cuestionar directamente a alguien, siempre lo hace dejando en sus manos la decisión de qué hacer con su vida.



Estos se encuentran en la manera en que viven todos los hombres, sin importar cuál sea su profesión. Porque todos, de igual modo, refieren su vida a cuanto es externo a ellos, y creen que su felicidad depende de esto. Que distintas personas, en distintas situaciones, se encuentran esclavizados del mismo modo es algo que Luciano dejó en claro en *La travesía*. En esta obra coinciden un zapatero llamado Micilo y un tirano de nombre Megapentes. Tras morir, éste se lamenta por haber perdido todo su oro, y quiere vivir más tiempo para expender su poder político. Podemos apreciar, entonces, cómo el tirano, al igual que el retórico, refiere su vida a algo que es exterior a él: su riqueza, su poder político y la admiración que despierta en los demás. Y en esto que es exterior, él fundamentó su felicidad y bienestar. Así también, Megapentes se encuentra sometido al afán de más, de tal modo que ni siquiera muerto puede quitarse de la cabeza el deseo de aumentar su riqueza y su dominio político. Por su parte, Micilo confiesa que cuando estaba vivo se encontraba prendado de la forma de vida que llevaba Megapentes, y lo llegó a considerar semejante a un dios:

Quando vivía allí arriba con el tirano, observaba con gran atención cuanto ocurría en su entorno, y entonces parecíame un ser semejante a un dios: considerábalo feliz al ver el esplendor de su púrpura, así como el número de criados, su oro, sus vasos, adornados de pedrería, sus lechos de patas argénteas; hasta el aroma de los platos preparados para sus banquetes me dejaba sin aliento. De suerte que me parecía un superhombre, triplemente feliz, y por añadidura más hermoso que los demás, y más alto en un codo real completo; era encumbrado por la fortuna, avanzaba majestuosamente, con la cabeza erguida, y sorprendía a quienes hallaba al paso.<sup>84</sup>

De tal manera, tirano y zapatero viven de la misma forma. La esclavitud a lo que es externo a uno mismo y el sometimiento al afán de más se encuentra en ambos. Y así como estos dos, el resto de los hombres se encuentra en la misma condición, sin importar que uno sea médico, otro político, otro más orador o cualquier otra cosa. De tal modo, lo que Luciano critica en sus diálogos satíricos es este problema fundamental. Pues bien, referente a esta crítica, es preciso detenerse en un señalamiento hecho contra los personajes de nuestro autor. A juicio de José Alsina, éstos son «arquetipos

---

<sup>84</sup> Luciano. *La travesía o el tirano*. 16. Traducción: Andrés Espinosa Alarcón.

psicológicos».<sup>85</sup> Ello quiere decir que «sus figuras constantes, sobre todo en lo *Diálogos*, son el supersticioso, el heredero que espera con impaciencia la muerte del anciano que ha de legarles su dinero, el petulante, el nuevo rico, el adulador, el avaro, el misántropo, el incrédulo.»<sup>86</sup> Los personajes que Luciano pone en escena, entonces, carecen de complejidad. Sobre este problema, Alsina se inclina por darle la razón a otros estudiosos, quienes sostienen que los personajes son de este modo debido a la formación escolar del samosatense, pues «la retórica había clasificado, con vistas a la enseñanza, los tipos clásicos que, sin duda, utilizaría Luciano.»<sup>87</sup> Sin embargo, a mi juicio, esto sólo explica el origen de los personajes lucianescos, no la razón de que los haya utilizado. Luciano hace uso de ellos porque estos personajes simples son el mejor modo para criticar una actitud. Tomemos por caso la avaricia. Se puede construir un personaje que, entre muchas otras, tenga esta característica; no obstante, con un personaje complejo resulta inevitable que, al criticar un comportamiento, éste no aparezca de manera nítida. La actitud puede aparecer matizada o explicada por otras, e incluso es posible que pase completamente desapercibida, según la percepción que tenga cada lector, en favor de otro rasgo que le parezca importante. Por el contrario, con un personaje cuya única actitud sea la avaricia, resulta imposible no ver cuál es su intención, al señalar los excesos en los que puede caer, sus manías, sus obsesiones, etcétera. Si lo que se busca es criticar la avaricia no hay mejor forma de hacerlo que a través de un personaje totalmente avaro, y que no cuente con otras facetas en su vida.

Así, pues, lo que en el fondo critica Luciano es que uno viva refiriendo la vida a lo que es exterior a nosotros, y que seamos esclavos de ese afán de más. Pero como éste se puede dirigir hacia varias cosas, como la fama, la riqueza, el poder político, etcétera, lo que hace el samosatense es ridiculizar los diferentes tipos de afanes a los que se entregan los hombres. Así, en el *Caronte*, se ofrece una suerte de listado de todos aquellos motivos por los que éstos se desviven buscando algo:

Caronte. — ¿Y la multitud invisible que revolotea en torno a ellos, quiénes son?

---

<sup>85</sup> José Alsina. «Introducción general» en Luciano. *Obras 1*. p. 40.

<sup>86</sup> *Ídem*.

<sup>87</sup> *Ídem*.

Hermes. — Esperanzas, Caronte, temores, ignorancias, alegrías, codicias, cóleras, odios y demás circunstancias semejantes. De ellas, la ignorancia, que acarrea errores, se confunde ahí abajo con ellos y los acompaña a la hora de gobernarse; y, por Zeus, también odio y cólera y envidia e ignorancia y avaricia; el miedo y las esperanzas revolotean por aquí arriba. El miedo, cuando cae sobre alguien, en ocasiones, lo asusta y le hace temblar; las esperanzas, por su parte, balanceándose sobre sus cabezas, justo cuando alguien cree que va a capturarlas, se alejan volando dejándolos boquiabiertos; exactamente como le sucede ahí abajo a Tántalo, pero, en vez de con las esperanzas, con el agua.<sup>88</sup>

Los hombres viven esperanzados en obtener siempre algo que calme su avaricia, su codicia, o su envidia. También el odio y su cólera los llevan a querer conseguir algo. Sin embargo, el problema de vivir esperanzado es que nunca se consigue todo lo que se quiere. Así el hombre siempre está anhelante de algo más, como Tántalo siempre está deseoso de agua. La comparación que Luciano realiza con éste es bastante clara. La condición de Tántalo es semejante a la condición humana. Se vive refiriendo la vida a algo exterior, y siempre se está deseoso de conseguirlo. Pero, al vivir así, la suerte del hombre, como la de Tántalo, es vivir siempre insatisfecho, con desasosiego, constantemente preocupado por obtener algo que no conseguirá. Ante esta condición humana, Luciano busca que dejemos de estar sometidos a este afán de más, y que dejemos de referir toda nuestra vida a lo exterior a nosotros. Lo busca satirizando, a través de personajes simples, aquello a lo que nos lleva esto. El avaro nos muestra la ridiculez del deseo de obtener riqueza, el tirano revela lo absurda que es la búsqueda de poder, el atleta nos muestra lo vana que es la obsesión por la apariencia, el heredero codicioso pone ante nosotros lo ruin que nos lleva ser el deseo de obtener algo, y el supersticioso muestra lo vano que es preocuparse por algo que desconocemos. Luciano regresará en los *Diálogos de los muertos* sobre su comparación con Tántalo, y pondrá de manifiesto, al hacerlo conversar con Menipo, lo ridícula que es su situación, pues vive deseando algo que no necesita. Tántalo es un muerto sin cuerpo, así que no hay ninguna razón para requerir agua, puesto que es el cuerpo el que la necesita.<sup>89</sup> Tántalo responde a esta objeción diciendo que no la quiere porque la necesita, sino que su condena es desearla sin necesitarla. Del mismo

---

<sup>88</sup> Luciano. *Caronte o los contempladores*. 15. Traducción: José Luis Navarro González.

<sup>89</sup> Cfr. Luciano. *Diálogos de los muertos*. 7, 1.

modo, ¿por qué desean los hombres riqueza o gran musculatura si pueden vivir sin ellos? A esto, sin dudar, Menipo le responde que desvaría, y que antes de ocuparse en satisfacer su «sed», lo que debe hacer es apagar su deseo.<sup>90</sup> Su problema, como el de los hombres, no es que no pueda conseguir lo que quiere, sino su deseo de conseguirlo.

Esto ya pone ante nosotros la forma de vida que propone Luciano ante semejante condición humana: vivir conforme a la naturaleza. Está convencido de que, de este modo, se consigue vivir de manera libre, pues el hombre se vuelve dueño de sí mismo, y así se desprende de las cosas externas a él, y deja de estar sometido a ese afán de más. Esta inclinación hacia el cinismo no ha sido pasada por alto. Ni siquiera los estudiosos más críticos, como Helm, han podido negar la presencia de rasgos cínicos en su obra.<sup>91</sup> En lo que se refiere a la filiación literaria de Luciano con el cinismo, Wilhelm Nestle es muy claro al señalarla:

De hecho, Luciano ha seguido a los cínicos en considerable parte de sus escritos; al menos, en la forma literaria; y esos escritos son, por lo demás, de los más logrados. Según su propia expresión, Luciano ha «desenterrado» la *sátira menipea*, de cuya renovación latina se había ocupado también Varrón; pero no la ha copiado simplemente, sino que ha fundido el diálogo, «hijo de la filosofía», con el elemento caricaturesco de la comedia para hacer un «hipocentauro» y crear un nuevo género literario que puede considerarse obra personal suya y cuya creación le valió el nombre de «Prometeo de la literatura.»<sup>92</sup>

Como se puede apreciar, Nestle tiene en mente un texto que hemos revisado, *Doble acusación*, en el que el Diálogo se queja de lo que el samosatense hizo con él, y menciona su condición de «hipocentauro». Además, estas palabras hacen referencia al texto *Al que dijo: «Eres un Prometeo en tus discursos»*<sup>93</sup>, en el que esta condición de «hipocentauro» no se refiere a la presencia conjunta de prosa y verso, sino a la mezcla del diálogo con la comedia, la que, por lo demás, también se menciona en *Doble acusación*. Aunado a esto,

---

<sup>90</sup> Cfr. *ibídem.* 7, 2.

<sup>91</sup> Cfr. José Alsina. «Introducción» en *Obras. Volumen 1*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1992. p. XL.

<sup>92</sup> Wilhelm Nestle. *op. cit.* p. 344.

<sup>93</sup> Cfr. Luciano. *Al que dijo: «Eres un Prometeo en tus discursos»*. 5.

Luis Gil menciona la afinidad que tienen los temas tratados en los diálogos lucianescos con los que desarrolló la filosofía cínica:

Entre las influencias filosóficas recibidas por Luciano destaca en primer lugar la del cinismo, muy vivo aún en su época. La proclamación de la libertad del hombre, para cuya consecución era preciso bastarse a sí mismo, desprendiéndose de la tiranía de cuanto es externo y ajeno a la naturaleza humana —riquezas, honores, éxitos— así como las cualidades que tal actitud desarrollaba, la falta de «humos» o sencillez, y la *parresia*, la sinceridad a todo trance, sin temor o respeto humano alguno, atraía a un hombre como Luciano [...] Pero el cinismo, además, tenía una vertiente de irreligiosidad que se avenía a maravilla con el racionalismo de Luciano y su absoluta falta de comprensión para todas las manifestaciones de la piedad, del misticismo o de la religión. Cínica es su actitud frente al culto de los dioses y los muertos, cínicos también los portavoces de sus ideas —Antístenes, Diógenes, Crates en los *Diálogos de los muertos*, el Cinisco del *Cataplus*<sup>94</sup> y del *Zeus refutado*—, cínico Demonacte, la figura que más admiró de sus contemporáneos.<sup>95</sup>

Como se puede apreciar, Luis Gil señala con claridad que Luciano propone la forma de vida cínica en sus textos. Lo importante es bastarse a sí mismo, desprenderse de la tiranía de cuanto es externo a nosotros. De este modo, los hombres conseguirían vivir de manera libre, y sin ninguno de los desvelos y preocupaciones a los que son llevados por estar siempre anhelando algo, como Tántalo. Ahora bien, pese al reconocimiento de que la filosofía cínica está presente en los textos del samosatense, no obstante, no se reconoce en él a un cínico. El mismo Luis Gil se muestra contrario a declararlo como uno de estos filósofos:

Con todo, Luciano no puede ser tenido por un incondicional adepto de la secta. La falta de pudor, la grosería, el nihilismo cultural, las actitudes extremosas de sus miembros pugnaban con el espíritu refinado y con la alta estimación en que, a fuer de buen sofista, tenía a la *paideia*. El Diógenes de *Vitarum auctio*<sup>96</sup>, los cínicos del *Piscator*<sup>97</sup>, el farsante Peregrino Proteo, el Alcidamante del *Banquete* son una elocuente manifestación del desprecio de Luciano al exhibicionismo y chocarrería de los

---

<sup>94</sup> El texto que conocemos como *La travesía o el tirano*.

<sup>95</sup> Luis Gil. *op. cit.* pp. 103-104.

<sup>96</sup> El texto que conocemos como *Subasta de vidas*.

<sup>97</sup> El texto que lleva por nombre *El pescador o los resucitados*.

representantes de la grey cínica. En la crítica de estos personajes no sólo hay, como pretendía Helm un mero afán de hacer reír a los lectores, sino una enérgica repulsa, como ha señalado Caster con razón.<sup>98</sup>

Es menester detenerse en esta objeción. En ella hay una confusión, pues, en todos los textos que Gil menciona, nuestro autor lleva a cabo su tarea de desenmascarar a los filósofos por apariencia, como hemos tenido oportunidad de ver respecto a *El banquete* y *Subasta de vidas*. En este sentido, es curioso que Gil mencione que en el tratamiento de estos cínicos se puede apreciar repulsión. En efecto, como hemos visto gracias a *El pescador*, Luciano dirige su especialidad del odio hacia aquellos que se hacen pasar por filósofos. Cabe llamar la atención en que Gil no menciona que en otros textos podemos encontrar a varios cínicos retratados con respeto y admiración. Así Diógenes, Crates, Antístenes y Menipo en los *Diálogos de los muertos*; Menipo en los dos diálogos que protagoniza, *Menipo o necromancia* e *Icaromenipo o por encima de las nubes*, diálogos en donde, pese a que no actúa como un filósofo cínico, sino más bien como alguien que ignora lo que sostiene dicha escuela, sin embargo, se puede apreciar que los diálogos están encaminados al cinismo<sup>99</sup>; Cinisco en *La travesía*; o el ya muy citado *Vida de Demonacte*. Por tanto, Luis Gil pierde de vista que Luciano sólo es contrario a los cínicos por apariencia —como a cualquier otro filósofo por apariencia, sin importar la escuela a la que diga pertenecer—. La razón es que éstos sólo buscan es ser estridentes, con la intención de ganarse la admiración de los otros y los bienes que esto conlleva, como la paga de los discípulos o las invitaciones que los ricos les hacen para comer en sus casas. A este respecto, cabe señalar la diferencia radical que hay entre dos actos aparentemente iguales, uno filosófico, llevado a cabo por Diógenes; y otro, cuyo motivo es ser el centro de atención, escrito por Luciano.

Michel Onfray llamó la atención sobre la semejanza que existe entre unas de las anécdotas que se le atribuyen a Diógenes y una de las acciones del cínico Alcidas, en *El banquete* lucianesco. En cuanto a la primera, Laercio nos cuenta que «en un banquete [a Diógenes] empezaron a tirarle huesecillos como a un perro. Y él se fue hacia ellos y les

---

<sup>98</sup> Luis Gil. *op. cit.* pp. 104-105.

<sup>99</sup> Cfr. José Maksimczik. «Menipo cínico en Luciano de Samósata». *Anales de filología clásica*. [Online]. Número 25 (2012). pp. 79-100.

meó encima, como un perro.»<sup>100</sup> Por su parte, Luciano cuenta cómo Alcídamente, quien estaba bebido y hasta se había peleado a golpes con un bufón, se orinó en medio del comedor.<sup>101</sup> A juicio de Onfray, las anécdotas son iguales y manifiestan la desvergüenza cínica.<sup>102</sup> Pero ésta es una interpretación descuidada. Diógenes se orinó sobre aquellos huesos para hacerle frente a una burla hacia su postura filosófica. Puede entreverse que esos comensales intentaron ridiculizar la filosofía cínica de vivir conforme a la naturaleza, a semejanza de los animales. Si esto es lo que Diógenes buscaba, los comensales le arrojaron al suelo la comida propia de un perro. Ante ello, el filósofo respondió de manera genial, comportándose, efectivamente, como un perro. De este modo, la burla deja de serlo, y más bien se convierte en una oportunidad de afirmar su modo de vida. Como dice Foucault: «el cínico afirma su soberanía, su dominio a través de las pruebas de humillación».<sup>103</sup> Por otra parte, en el caso de Alcídamente, no se puede encontrar ninguna intención filosófica. A éste, ninguna razón lo llevó a orinar en medio del comedor. Nunca fue ridiculizado por alguien, sino que, al contrario, durante el banquete él se ridiculizó a sí mismo con sus actos y sus bravuconerías. En este sentido, orinarse en medio del comedor no tuvo otro objetivo más que ser el foco de atención en el banquete. Entonces, la intención de Luciano es diferente de la que tuvo Diógenes: lo que nuestro autor buscó mostrar fue a alguien hambriento de reconocimiento, que tan pronto pronuncia discursos como los contradice con sus acciones, y que es capaz de hacer todo con tal de ser el centro de atención. Por tanto, la objeción de Luis Gil carece de fundamentos: a nuestro autor no se le puede negar la condición de cínico en razón de las críticas que realiza en algunos textos. Porque, cuando hace esto, tiene en mente a los filósofos por apariencia.

Por otra parte, Luis Gil le niega la condición de cínico a nuestro autor porque hay algunos aspectos del cinismo que no se pueden encontrar en él. José Alsina coincide en esta objeción. A juzgar por este autor, se puede aceptar la filiación que Luciano tiene con el cinismo en algunos aspectos, pero la ausencia de otros impide considerarlo un filósofo cínico en toda la extensión de la palabra. Alsina escribió:

---

<sup>100</sup> Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 46.

<sup>101</sup> Cfr. Luciano. *El banquete o los lapitas*. 35.

<sup>102</sup> Cfr. Mchel Onfray. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Traducción: Alcira Bixio. Argentina: Editorial Paidós. 2002. p. 41.

<sup>103</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*. p. 275.

El cínico, en efecto, sostiene la íntima convicción de que, al liberar al hombre, le abre las puertas de la felicidad. El cinismo proclama una cierta «inversión de los valores», actitud contenida, como programa, en la frase de Diógenes, de acuerdo con la cual el filósofo era un «monedero falso que transforma las monedas de la convención». Pero, aun aceptando todo eso, una profunda diferencia distingue a Luciano, a ese Luciano hipotéticamente cínico, de los fundadores de este movimiento: nada más lejos de nuestro autor que la actitud activista de un Crates o de un Diógenes.<sup>104</sup>

Antes de abordar propiamente la objeción, es preciso llamar la atención en que la conclusión de Alsina está basada en la inexistencia de pruebas. Es decir, como no hay testimonios que indiquen que nuestro autor llevaba una vida cínica, entonces Alsina concluye que no la llevaba. No obstante, la inexistencia de testimonios no permite concluir esto: bien podría ser que, simplemente, nadie se tomó el trabajo de guardarlas para la posteridad, como nuestro autor hizo con Demonacte. Si acaso, ante la inexistencia de pruebas, lo que se puede concluir es que *tal vez* Luciano no llevaba una vida cínica al estilo de Diógenes o Crates. Sin embargo, como hemos visto, la coherencia es uno de los aspectos más importantes para nuestro autor, de tal manera que a su cuestionamiento teórico sobre el ejercicio retórico se correspondió el abandono de este quehacer; así también, desenmascaraba a los filósofos por apariencia tanto en sus obras como en su vida; de igual modo, cuando aceptó un cargo público en Egipto, y con esto parecía contradecir algo que había escrito, consideró urgente el poner en claro que no había contradicho sus palabras con sus actos. Así entonces, ante esta constante y documentada preocupación por ser coherente, resulta plausible pensar que Luciano vivió acorde con la vida cínica que propone en sus textos, aunque de ello no tengamos testimonios.

Retomando la objeción, ésta dice que, en razón de alguna carencia en la filiación del samosatense hacia el cinismo, él no puede ser considerado un filósofo cínico. Pero el problema de esta objeción se encuentra en su consideración del cinismo como una filosofía uniforme. Como se ha visto en el tercer capítulo, John Moles señaló que el estudioso de esta filosofía debe abrirse a la posibilidad de distinguir entre diferentes cínicos y diferentes periodos del cinismo. Aunque Antístenes, Diógenes y Crates sean las figuras a las que es imprescindible recurrir para estudiar esta escuela, ello no significa

---

<sup>104</sup> José Alsina. «Introducción general» en Luciano. *Obras 1*. pp. 49-50.



que se deba ver en ellos la expresión acabada e intocable de lo que es la filosofía cínica. A mi juicio, Onfray está en lo cierto cuando escribe que el cinismo «opera menos como una escuela que como una constelación de figuras singulares.»<sup>105</sup> Esto se debe a que, visto bien, ni siquiera entre los tres cínicos antes mencionados se puede encontrar una semejanza completa. No es baladí que los investigadores suelen contrastar el carácter áspero de Diógenes con el cálido de Crates. Y aunque en los dos podamos encontrar la preocupación por los hombres, como hemos visto anteriormente, no hay duda de que el modo en que ésta se presenta es diferente. Así también, como hemos visto, Crates hacía gimnasia, a diferencia de Diógenes. Todo esto revela que hay diferentes modos de ser cínico, incluso entre sus primeros, y más renombrados, representantes. En este sentido, debe observarse que el cinismo sólo puede estudiarse gracias a contrastes, semejanzas y comparaciones. Ningún estudio de esta filosofía se podría realizar tomando únicamente, por ser la figura ejemplar, a Diógenes; y en caso de hacerlo, algunos aspectos perderían su relevancia. Un ejemplo es la filantropía, que, si bien se encuentra en éste, no obstante, reluce más en Crates y, gracias él, cobran sentido algunas anécdotas del filósofo de Sínope. Tener una representación más acabada del cinismo sólo ha sido posible poniendo atención a las diferencias que hay entre los representantes de esta escuela.

Aunado a esto, una anécdota atribuida a Diógenes abona en favor de una lectura que distinga entre diferentes cínicos y diferentes periodos del cinismo. Según cuenta Laercio, Diógenes «decía que imitaba a los directores de un coro: que también ellos dan la nota más alta para que el resto capte el tono adecuado.»<sup>106</sup> A juicio de García Gual, esta anécdota «merece ser auténtica»<sup>107</sup>, ya que, dice, «Diógenes exagera; busca siempre esa nota chillona para atraer la atención. Para llamar la atención, como lo revelan las anécdotas, no “vacila en dar la nota” y hacer el payaso. Provocador callejero, Diógenes es agresivo con unos y singularmente atractivo para otros.»<sup>108</sup> Así entonces, para este autor, la anécdota debe ser tomada en consideración en tanto que ilustra el comportamiento de Diógenes. Pero ella tiene otro sentido. Diógenes actúa de determinada manera en atención a los demás, es director y ejemplo. Encontramos una preocupación por los otros,

---

<sup>105</sup> Michel Onfray. *op. cit.* p. 28.

<sup>106</sup> Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 35.

<sup>107</sup> Carlos García Gual. *La secta del perro*. Madrid: Alianza Editorial. 2002. p. 66.

<sup>108</sup> *Ídem*.

y el texto pone de manifiesto que Diógenes pensaba que no es necesario vivir exactamente igual a él para ser un cínico. Él da la nota más alta esperando que los demás capten el tono adecuado, es decir, lleva hasta sus límites el vivir conforme a la naturaleza para que los hombres capten el sentido de esta forma de vida, aunque no lleguen a comportarse igual a él. Con esta anécdota, entonces, se puede concluir que ya Diógenes consideraba que el cinismo no busca la unidad doctrinal ni la uniformidad de los comportamientos; basta con alcanzar el tono adecuado, es decir, es preciso vivir conforme a la naturaleza, y esto se puede hacer de distintos modos. Tenemos como ejemplo a Crates, quien tuvo como esposa a Hiparquía, mientras Diógenes «elogiaba a los que disponían a casarse y no se casaban».<sup>109</sup> La razón de que dicho matrimonio no sea contrario al vivir conforme a la naturaleza, aunque Diógenes se muestre tajantemente en contra de él, radica en que no se sometieron a ninguna de las convenciones que conlleva el matrimonio, por ejemplo, no mantenían relaciones en privado, sino, antes bien, en público. Y esto desde su primer día como esposos, si hacemos caso a un testimonio de Apuleyo, pues después de que Crates le pidiera que pensara bien su decisión, ella

le respondió que hacía ya tiempo lo había suficientemente previsto y suficientemente meditado y que en ningún linaje podría hallar un marido ni más rico ni más bello y que la llevara, por lo tanto, a donde él quisiera. El cínico la llevó al pórtico. Y allí mismo, en un lugar concurrido, públicamente, bajo una luz clarísima, se acostó con ella y públicamente hubiera desflorado a la virgen, que estaba dispuesta con igual firmeza, si Zenón no hubiera protegido en secreto a su maestro de las miradas del círculo de gente que los rodeaba, con un mantillo que tenía preparado.<sup>110</sup>

Así entonces, la filosofía cínica no es uniforme. Ella no exige que todos actúen de igual modo, sino que se puede ser un cínico en tanto se viva conforme a la naturaleza, es decir, no sujeto a las convenciones, las instituciones o los valores de la sociedad; mientras se viva, pues, siendo dueño de sí mismo e intentando, así, bastarse a sí mismo, a semejanza de los dioses, los animales y Heracles. Y esto se puede hacer de distintos modos, como ya lo revelan Diógenes y Crates. Por tanto, si la objeción que se plantea es que Luciano no puede ser considerado un filósofo cínico en razón de alguna carencia en su filiación al

---

<sup>109</sup> Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 29.

<sup>110</sup> José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Volumen 1.* 42; p. 508.

cinismo, entendiendo por esto que no se comporta como aquellos dos, a mi juicio, esta objeción no tiene fundamentos. No se puede argumentar que en algunos textos se muestra contrario a estos filósofos, porque en ellos lleva a cabo su tarea de desenmascarar a los impostores; tampoco se le puede negar afirmando que no es un cínico en tanto que le falta algo, ya sea la actividad de Diógenes o Crates, o algún otro rasgo, porque el cinismo no es una filosofía donde se deban aceptar todos sus aspectos para pertenecer a ella.

Al haber vivido en la época imperial, el cinismo de Luciano está contenido sobre todo en sus textos. Él se encargó de resguardar esta filosofía, dejando para la memoria la vida de Demonacte, pero también poniendo en escena, en sus diálogos satíricos, a los viejos cínicos, con los que muestra cómo es llevar una verdadera vida cínica. A través de personajes simples, pone de manifiesto lo ridículo que es vivir afanado por cualquiera de las cosas que buscan los hombres: riqueza, admiración, fama, poder político, amor, etcétera. Y frente a ello, postula en sus sátiras que lo mejor es vivir conforme a la naturaleza, depender lo menos posible de lo que es externo a nosotros y no dejándonos arrastrar por ninguno de nuestros deseos, pasiones o caprichos. Como escribe Luciano en los *Diálogos de los muertos*: «Lo que debe hacer, en mi opinión, quien es inteligente es conformarse con todo y darse por satisfecho con lo que tiene, y no pensar que hay nada que no pueda soportarse.»<sup>111</sup> Vivir de este modo es vivir de manera libre, y aunque el mismo Alejandro ofrezca darnos lo que queramos, no se querrá nada más que aquello con lo que ya se cuenta.<sup>112</sup> El lector de las sátiras lucianescas, entonces, se encuentre en esta encrucijada, entre una vida de esclavitud y llena de desgracias y una vida libre en todo sentido. En esta posición, a la que ha sido conducido por nuestro autor, debe hacerse cargo de su vida y decidir qué camino seguir. Desde luego, Luciano busca que se incline por llevar una vida cínica, pero lo primordial es que el lector comience a preocuparse por sí mismo, dé razón de sí y busque llevar una vida excelente.

Ahora bien, lo que sigue en el estudio de un Luciano cínico es poner de manifiesto los recursos literarios, los métodos o las formas, en que llevó a cabo su propuesta del cinismo como la mejor forma de vida. A mi juicio, sería de gran valor una investigación que

---

<sup>111</sup> Luciano. *Diálogos de los muertos*. 8, 2. Traducción: José Luis Navarro González.

<sup>112</sup> Cfr. Diógenes Laercio. *op. cit.* VI, 38.

abordara todos aquéllos. Por ahora, sin embargo, me parece importante llamar la atención sobre tres aspectos: en primer lugar, un texto que representa lo que nuestro autor busca con sus escritos; en segundo y tercer lugar, dos maneras mediante las que Luciano busca hacernos ver que lo más conveniente es vivir conforme a la naturaleza, a través de una mirada desde la muerte y otra desde las alturas.

#### a) Diálogos de transformación.

La expresión «diálogos de transformación» tiene dos sentidos en el pensamiento de Luciano. Por un lado, ella se aplica a *El sueño o el gallo*, único diálogo de este tipo en el *corpus* lucianesco, en el que nuestro escritor retrata el cambio de vida que experimenta alguien. Éste surge cuando la forma de vida que lleva es criticada, a la vez que se pone ante él lo conveniente de vivir conforme a la naturaleza. Se trata de un diálogo de transformación en tanto que en él ocurre, precisamente, una transformación, un cambio en la forma de vida. Por otra parte, la misma expresión se refiere a todos los textos satíricos del samosatense, pues con ellos se busca provocar un cambio en el lector. En este apartado, abordaremos el texto antes mencionado. La razón de ello es que *El sueño o el gallo* es la expresión literaria del quehacer lucianesco. Es decir, en esta obra sucede lo que él quiere provocar en el lector a través de sus textos. Se puede decir que es una obra dentro de un conjunto de obras que muestra lo que con todas ellas busca conseguir su autor. Pone en escena los objetivos que tiene y la reacción que busca conseguir por parte de su auditorio.

Pues bien, el diálogo tiene a dos personajes, el zapatero Micilo y un gallo. Pero éste no es cualquier animal de compañía, antes bien, él es Pitágoras, quien ha transmigrado de un ser a otro hasta llegar a ser el gallo que vive con Micilo. Antes de abordar el texto, es preciso comprender el sentido que tiene este personaje. Aunque él se presente como Pitágoras<sup>113</sup>, empero, la única importancia que se le da a éste es que su mención le permite hablar a Luciano sobre la transmigración, que, si bien es de vital importancia para los objetivos del texto, no obstante, no es lo primordial. El gallo no es un pitagórico, sino más bien un cínico. La serie de transmigraciones experimentadas por el Gallo es la siguiente, según refiere: Euforbo — Pitágoras — Aspasia — Crates — un rey — un pobre y

---

<sup>113</sup> Cfr. Luciano. *El sueño o el gallo*. 4.

«un poco después sátrapa, luego caballo, chova, rana y otras innumerables formas —largo sería enumerarlas todas—. Últimamente he sido gallo repetidas veces, pues me agrada este tipo de existencia».<sup>114</sup> Ahora bien, de todas estas formas de vida que ha experimentado el Gallo, la del cínico Crates es la que tiene preeminencia, pues a través de ella juzga a todas las demás. El posicionamiento más claro se encuentra cuando Micilo le pregunta cómo era vivir como caballo, pez o rana. A esto, el Gallo responde:

Larga es la cuestión que acabas de promover, e impropia del momento, pero en resumen te diré que cualquier forma de existencia me pareció siempre más libre de cuidados que la humana, ya que la animal está regida tan sólo por los deseos y necesidades naturales: no verás entre ellos un caballo recaudador de impuestos, una rana delatora, una corneja sofista, un mosquito cocinero, un gallo depravado o cualquier otra práctica habitual entre vosotros.<sup>115</sup>

Como se puede apreciar, el personaje sostiene que la vida conforme a la naturaleza es la más libre de todas. No hay ni un sólo animal que viva sometido al afán de más. Hemos visto ya la interpretación que los cínicos le dieron al vivir conforme a la naturaleza, y el tomar como ejemplo de una vida libre a los animales está claramente expresado en las palabras del Gallo. La razón de que considere la vida conforme a la naturaleza como la mejor se debe a que, con ella, se vive libre de preocupaciones; en cambio, cuántas más posesiones se tengan tantas más serán aquéllas. En este sentido, confiesa que cuando fue un rey vivió de manera desdichada. Aunque por fuera aparentaba llevar una vida feliz y tenía todo lo que quería, sin embargo, en realidad vivía como un esclavo. Estaba preso de

[...] los temores, los sobresaltos, las alarmas, las sospechas, el odio de los seres inmediatos, las asechanzas, y en consecuencia el sueño breve y ligero por añadidura, las pesadillas llenas de agitación, los planes intrincados y las expectativas permanentes de desgracias [...] O el trabajo, las negociaciones, los pleitos, las campañas, las órdenes, los tratados y los cálculos [...] Todo ello es causa de no gozar de bien alguno, ni aún en sueños, pues es obligado meditar, acerca de todo en soledad y entregarse a mil preocupaciones.<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> *Ibídem.* 20. Traducción: Andrés Espinosa Alarcón.

<sup>115</sup> *Ibídem.* 27.

<sup>116</sup> *Ibídem.* 25.

En efecto, cuantas más posesiones se tienen tantas más son las preocupaciones, porque se piensa en protegerlas, en aumentarlas, y en cuidarse de los demás, que también las quieren. El hombre vive como un esclavo, sometido a sus pasiones, a sus caprichos, a sus miedos y a su envidia. Frente a esta vida, que se juzga feliz en razón de que se tienen muchas cosas, el Gallo sostiene que es, más bien, al contrario: vivir conforme a la naturaleza, vivir con lo mínimo es lo mejor. Por tanto, es claro que el Gallo es un cínico. Una vez observado esto, se puede abordar el diálogo. El Gallo despierta a Micilo a mitad de la noche, justo cuando tenía el sueño más dulcísimo de todos. En él poseía todo lo que desde niño desea, a saber, poder, riqueza y admiración. Según refiere, el sueño fue el siguiente:

Imaginaba que el mismo Éucrates [dueño de una gran fortuna] había quedado sin hijos —no sé cómo— y estaba muriéndose; luego me llamaba y hacía testamento en el que yo figuraba como heredero universal; y poco después moría. Una vez en posesión de la herencia, sacaba yo en grandes recipientes el oro y la plata, que fluían en abundancia inagotable, así como lo demás, vestidos, mesas, copas y criados, todo mío, naturalmente. A continuación, paseaba en carruaje tirado por blancos corceles, arrogante, objeto de admiración y envidia de cuantos me veían. Precedíanme muchos a pie y a caballo, y una multitud me seguía. Yo llevaba su vestido y lucía en mis dedos sus gruesos anillos —en número de dieciséis—, mientras disponía una espléndida fiesta para agasajar a mis amigos. Ellos, como sucede en los sueños, ya se hallaban presentes, el banquete estaba siendo servido y era el momento de beber. En ese punto me encontraba, brindando en copas de oro a la salud de cada uno de los presentes, mientras se servía el pastel del postre, cuando tu canto inoportuno vino a alterar nuestro banquete, derribó las mesas, e hizo que todas mis riquezas se desvanecieran, disipadas por el viento. ¿Acaso te parece que me enfadé contigo sin razón, cuando con gusto hubiera pasado tres noches seguidas con ese sueño?<sup>117</sup>

Lo recargado del sueño denota lo afanado que vive Micilo por aquellas cosas. Y la importancia que tiene es que no es un episodio fuera de lo común en la vida del zapatero. Éste es caracterizado por el Gallo como «vanas imágenes»<sup>118</sup>, y dice que éstas pueden

---

<sup>117</sup> *Ibídem.* 12.

<sup>118</sup> *Ibídem.* 5.

permanecer «en unos ojos abiertos».<sup>119</sup> Esto quiere decir que las vanas imágenes no son las del sueño, propiamente hablando, sino la de aquellas cosas con las que soñó Micilo: las vanas imágenes son las de la riqueza, la de la admiración, la de la suntuosidad. Así entonces, tanto en vigilia como dormido, el zapatero vive persiguiendo estas vanas imágenes, y esto desde que era niño. En esta situación, su vida se refiere a cuanto es externo a él y está sometido al afán de más. Frente a esto, el Gallo cínico sostiene que, más bien, la vida actual de Micilo es la mejor que podría llevar, y busca hacerle ver esto: la felicidad no se encuentra en la obtención de todo lo que ha deseado desde pequeño.

El Gallo dice: «Porque la ignorancia, Micilo, te ha engañado, al igual que al común de los hombres, en lo referente a los ricos. Ellos —apréndelo bien— viven una existencia mucho más desgraciada que la nuestra: te lo digo yo, que he sido sucesivamente pobre y rico, y he experimentado toda forma de vida.»<sup>120</sup> Lo que busca es quitar de los ojos del zapatero aquellas vanas imágenes, hacerle ver que la vida que desea traería consigo desgracias y que, más bien, su vida actual, regida por la pobreza, es la mejor que podría llevar. En el texto, este contraste entre las formas de vida tiene una fuerte fundamentación. A este respecto es donde cobra relevancia la transmigración. La posición del Gallo no se presenta como una simple opinión, una suposición o una generalización; él habla, nada menos, que desde la experiencia. Pero no desde cualquier experiencia, porque el Gallo, al haber transmigrado por todas las formas de vida, conoce de primera mano cómo se vive en cada una de ellas. Como dice el texto: «Pues bien, amigo gallo, ya que *has experimentado prácticamente todas las formas de existencia* y lo conoces todo, explícame con claridad cómo es la vida de los ricos y la vida de los pobres en la intimidad, de modo que alcance a comprender si es cierto lo que afirmas al manifestar que yo soy más feliz que los ricos.»<sup>121</sup> De tal modo, Luciano pone en escena a alguien completamente autorizado para juzgar cuál es la mejor forma de vida posible.

El Gallo no tiene dudas al respecto: lo mejor es vivir conforme a la naturaleza. Así que Micilo no podría encontrarse en mejor situación. El simple hecho de ser pobre ya lo libera en muchos sentidos:

---

<sup>119</sup> *Ibidem.* 6.

<sup>120</sup> *Ibidem.* 15.

<sup>121</sup> *Ibidem.* 21. El subrayado es mío.

Jamás temes tú al delator, ni que un ladrón robe tu oro escalando el muro o perforando la pared; no tienes el problema de rendir o exigir cuentas, o de pelearte con los malditos administradores, y dividir tu atención entre tantas preocupaciones. Por el contrario, tan pronto has terminado una sandalia y cobrado tu paga de siete óbolos, dejas tu asiento caída la tarde, te bañas si quieres, compras un arenque, unas anchoas o una ristra de cebollas, y te solazas cantando un buen rato y filosofando con tu buena amiga la Pobreza.<sup>122</sup>

Micilo, entonces, ni siquiera tiene que actuar a semejanza de Crates y desprenderse de su fortuna. La relación entre pobreza y filosofía también se encuentra en *Timón o el misántropo*. Éste texto tiene como protagonista a Timón, un rico que tras haber dilapidado su fortuna y caer la miseria, es educado por la Pobreza. Así como sucede en *El sueño o el gallo*, Luciano sostiene que aquélla nos coloca en el camino de la sabiduría, mientras la riqueza nos lleva al envilecimiento. Al ver que Pluto, por orden de Zeus, hará que Timón vuelva a ser rico, la Pobreza reacciona de la siguiente manera:

¿Ahora viene Pluto al encuentro de Timón, que recibí corrompido por Molice, cuando yo lo había transformado en un hombre digno y valioso, tras confiarlo a éstos, a Sabiduría y a Trabajo? ¿Acaso yo, Pobreza, os parezco tan merecedora de desprecio y menoscabo, que soy privada del único bien que poseía, tras adiestrarlo escrupulosamente con miras a la virtud, para que Pluto lo tome de nuevo, lo entregue en manos de Insolencia y Vanidad, lo torne tan muelle, envilecido y necio como antes y me lo devuelva convertido ya en un andrajo?<sup>123</sup>

La riqueza nos lleva, pues, a la corrupción. El hombre se torna vil, necio y soberbio. Pero no basta con ser pobre, desde luego, es preciso que el hombre acepte esta pobreza, e incluso la busque. En este sentido, el Gallo busca que Micilo deje de perseguir aquellas vanas imágenes que guían su vida, y pronuncia una metáfora de lo que es vivir de manera cínica:

Por tanto, quienes como Ícaro se elevan a gran altura y se aproximan al sol, sin ser conscientes de que tienen las alas pegadas con cera, terminan por causar gran estruendo al precipitarse de cabeza al mar; en cambio, aquellos que, a imitación de Dédalo, no tienen ambiciones excesivamente altas y exorbitantes, sino a ras de

---

<sup>122</sup> *Ibidem.* 22.

<sup>123</sup> Luciano. *Timón o el misántropo*. 32. Traducción: Andrés Espinosa Alarcón.



superficie —de modo que la cera se humedezca de vez en cuando por el oleaje—, terminan por lo general sin novedad sus travesías aéreas.<sup>124</sup>

Aquellos que, como Ícaro, siempre quieren más, en la realización de esta empresa terminan perdiendo la vida. Por su parte, Dédalo sólo hace lo necesario para mantenerse en vuelo. Así viven los cínicos: requieren sólo lo indispensable para vivir, pero, como hemos visto, tampoco se desprenden de todo. Pero Micilo no está completamente convencido, así que el Gallo le muestra cómo viven todos aquellos que él envidia por su riqueza o por la admiración que despiertan. Van a sus casas y los ven rodeados de mentiras, con desvelos, presas de la corrupción y el desosiego. Ante este contraste entre las formas de vida, la que ve en esas casas y de la que se le ha hablado, el zapatero se da cuenta de que lo mejor es cambiar su forma de vida y vivir conforme a la naturaleza.

Ahora bien, cabe mencionar que esta transformación se encuentra enmarcada en un juego entre la oscuridad y la claridad, entre el dormir y el despertar. Como hemos referido, el texto comienza en la noche, y la acción termina poco antes de rayar el alba. Aunado a esto, se puede sostener que el zapatero vive dormido y en la oscuridad. Él mismo afirma en dos ocasiones que su sueño de oro lo adormece.<sup>125</sup> Y vive en la oscuridad en tanto que no puede juzgar de buen modo cuál es la mejor forma de vida que uno puede tener, aunado a que su «vista» está adormilada por aquellas imágenes. Para librarlo de esta condición está el Gallo. Que Luciano haya elegido a este animal para protagonizar su diálogo es muy ilustrativo. En efecto, él es el encargado de despertar a los hombres. Pero el significado que el samosatense le da a este animal va más allá de esta labor cotidiana, pues en el diálogo se hace referencia al mito de Alectrión. No es baladí esta referencia, pues éste era el encargado de avisar a Ares de la salida de Helio cuando mantenía relaciones adúlteras con Afrodita. Pero una vez se quedó dormido, y en consecuencia, Helio atrapó a aquellos en una red, Ares desahogó su furia con Alectrión y lo convirtió en gallo. Pues bien, en dicho mito, éste era el encargado de sacar a Ares de situaciones comprometedoras, peligrosas. Y en el diálogo del samosatense, precisamente, éste es el papel que tiene el gallo, y de aquí su importancia, pues es el encargado de sacar a Micilo de una situación, por mucho, más comprometedora que la del dios. Lo que está en juego en el texto es la

---

<sup>124</sup> Luciano. *El sueño o el gallo*. 23. Traducción: Andrés Espinosa Alarcón.

<sup>125</sup> Cfr. *ibídem*. 6 y 28.

vida misma. Si uno vive guiado por vanas imágenes, y se desvive por alcanzarlas, se corre el riesgo de vivir de modo miserable por el resto de nuestros días. Aunado a este sentido que, a través del mito, Luciano le da al gallo, se añade una equiparación con la medicina. El Gallo menciona que ayudar a Micilo es una curación.<sup>126</sup> A este respecto, nos encontramos con la relación establecida entre la filosofía y la medicina que, como hemos visto, se puede observar ya en Antístenes, quien se compara repetidamente con un médico. Ambos quehaceres se sustentan en una preocupación por la vida humana y en la idea de que, a través de ellas, se libera a los hombres de una situación perjudicial.

Así las cosas, el Gallo despierta a Micilo tanto de forma literal como metafórica. Lo despierta a mitad de la noche y le quita aquellas vanas imágenes que lo adormecen y no lo dejan vivir tranquilo. Lo conduce hacia la claridad, otra vez, tanto literal como metafóricamente: la plática entre ellos ocupa toda la noche y acaba justo antes del amanecer, pero la claridad también se refiere a que, tras haberse quitado aquellas imágenes de los ojos, puede ahora percibir que la mejor forma de vida es la suya, una de estirpe cínica. Entonces, lo que se encuentra en *El sueño o el gallo* es la transformación en el modo de vida de alguien. Y, en este diálogo, Luciano lleva a cabo una representación de lo que busca con todos sus textos satíricos. Así como Micilo cambió, busca que aquellos a quienes se dirige también lo hagan. Con este diálogo se da un caso único en el *corpus* lucianesco: a través de la transformación de un personaje busca la transformación del lector. En ningún otro texto el samosatense hace lo mismo. El más próximo es *El barco*, pero, por decirlo así, se queda a mitad de camino. En él se encuentran personajes iguales a Micilo. Todos viven persiguiendo vanas imágenes de poder, riqueza o admiración. Como el Gallo, en *El barco*, Licino los mueve a expresar sus anhelos y les hace patentes los excesos en los que caen, la desmesura y el cambio en su carácter que traería consigo obtener todo lo que desean. No obstante, el texto termina sin mostrar un cambio en el modo de vida por parte de aquéllos. Así entonces, *El sueño o el gallo* es una obra importante, pues en ella están contenidos el compromiso de Luciano por la formación de sus congéneres, su inclinación hacia el cinismo, el objetivo de sus textos satíricos y también lo que busca con ellos.

---

<sup>126</sup> Cfr. *ibídem.* 28. Esta concepción de la filosofía como medicina se repite en *La travesía*, 24.

Ahora bien, la expresión «diálogos de transformación», además de describir el texto que hemos revisado, se puede aplicar a todos los textos satíricos de Luciano. Pero *El sueño o el gallo* nos revela que se requiere cierta disposición por parte del lector, para que se pueda dar un cambio en la forma de vida. De nada habrían valido todas las palabras del Gallo si Micilo no hubiera estado dispuesto a prestarle oídos; si en vez de dialogar con él, le hubiera arrojado algo para hacerlo callar. Pese a ser un caso anacrónico, a mi juicio, se puede traer a cuenta el modo en que David Hume leía los textos lucianescos hacia el final de su vida. Esto nos permitirá ver la disposición con la que éstos deben ser leídos para que el lector pueda experimentar algo semejante a lo que sucede con el zapatero. Según cuenta Adam Smith, en sus últimos días de vida, el filósofo escocés

dijo que sentía esa satisfacción tan profundamente [de dejar a todos sus parientes y amigos en gran prosperidad], que cuando estaba leyendo unos días antes los *Diálogos de los muertos* de Luciano de Samosata, de entre todas las cosas que se alegan a Caronte para no entrar de inmediato en su barca, él no pudo encontrar ninguna que le viniera bien: no tenía una casa por terminar, ni tenía una hija que procurar, ni un enemigo del que deseara vengarse.

— No puedo imaginar —dijo— qué excusa inventar a Caronte para conseguir de él un poco más de tiempo. He hecho todo lo importante que alguna vez quise hacer en la vida y no podría suponer, en ningún momento, que dejaría a mis conocidos y amigos en una mejor situación que en la que probablemente los dejo ahora; tengo, por lo tanto, razones de sobra para morir contento.<sup>127</sup>

Hume no leía a Luciano, entonces, con fines de entretenimiento, no lo leía tampoco para aumentar su cultura, ni con fines exegéticos o enfocado sólo en algún tipo de aprendizaje. La lectura de Hume comprometía su vida. A la vez que leía los *Diálogos* echa un vistazo a su propia vida, para ver si le atañen algunas de las cosas que le alegan a Caronte. En caso de ser así, el texto proporcionaría una respuesta a tales excusas, mostrando lo ridículas o vanas que son. De este modo, Hume podría enfrentarse a la muerte sabiendo que no hay razones para aferrarse a la vida. No parece gratuito que haya elegido leer a nuestro autor cuando su vida estaba llegando a su fin, porque lo que importa en el texto del

---

<sup>127</sup> Adam Smith. «Carta de Adam Smith a Willian Strahan (1776)» en David Hume. *De mi propia vida*. Traducción: Nydia Lara Zavala. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2003. p. 47.

samosatense es que el lector se desprenda de su vida, comprendiendo que todas las razones que se puedan aducir para aferrarse a ella siempre un poco tontas. Pero Hume lleva el texto más lejos e intenta argumentar por su propia cuenta, y se responde a sí mismo desde la perspectiva que obtuvo al leer el diálogo:

Luego se entretuvo inventando varias excusas jocosas que, supuso, podría darle a Caronte e imaginó las hoscas respuestas que éste a su vez, por su carácter, podría dar.

— Después de largas consideraciones pienso —dijo— que debo decirle: «Buen Caronte, he estado corrigiendo mis trabajos para una nueva edición, dame un poco más de tiempo para que pueda ver cómo recibe el público esos cambios», pero Caronte contestaría: «Cuando hayas visto cómo fue acogida tu obra revisada, querrás hacer más revisiones y la excusa no tendría fin; así que, mi honesto amigo, hazme el favor de entrar a la barca»; pero yo todavía podría insistir: «Ten un poco de paciencia, buen Caronte, me he esforzado por abrir los ojos del público. Si vivo unos años más, podré tener la satisfacción de ver caer algunos de los supersticiosos sistemas que prevalecen», pero Caronte entonces perdería la paciencia e incluso la decencia: «Bribón, eso no pasará en muchos cientos de años, ¿te imaginas que te concederé un periodo tan largo? Entra a la barca en este instante, perezoso bribón.»<sup>128</sup>

De tal manera, resulta plausible afirmar que el texto ejerció un cambio en la vida de Hume, o que lo leyó como un ejercicio de preparación para la muerte. Cuando ella estaba cerca, recurrió a Luciano para aceptarla con serenidad y buen ánimo. A mi juicio, ésta es la disposición requerida para comprender los textos satíricos del samosatense como diálogos de transformación. Es menester no leerlos sólo como entretenimiento o buscando obtener algún conocimiento. Pese a que el caso de Hume es anacrónico, quizá en la Antigüedad se leía de modo semejante, y encontraban el acero del que hablábamos páginas atrás. En este sentido, los textos satíricos de Luciano son diálogos de transformación: para nosotros, sus obras vienen a ocupar el papel del Gallo, que pone de manifiesto las desgracias que caen sobre los hombres cuando se vive refiriendo la vida a cuanto es externo a uno, y, frente a ello, muestra que lo mejor es vivir conforme a la naturaleza.

## b) El papel de la muerte.

---

<sup>128</sup> *Ibidem.* pp. 47-48.

Para mostrar que lo mejor es vivir conforme a la naturaleza, quizá el recurso más importante en Luciano, y también el más recurrente, es el uso de la muerte. Con la mirada puesta en ella, se revela que todo por lo que uno se afana, y todos los esfuerzos dedicados para conseguir algo, son ridículos. En los textos que Luciano ubica en el inframundo, no deja de señalar que en ese lugar todos son iguales. Tal como lo expresa Micilo en *La travesía o el tirano*:

¡Por Herácles, qué oscuridad! ¿Dónde está ahora el bello Megilo? ¿Cómo podría distinguirse ahora si Simique es más bella que Friné? Todo es igual y del mismo color, y nada hay ni bello ni más bello; sí, incluso mi pequeño manto, que hasta ahora parecíame tan feo, se ha vuelto de la misma calidad que el manto de púrpura del rey, pues ambos son invisibles y aparecen envueltos por la misma oscuridad.<sup>129</sup>

La misma idea se puede encontrar en los *Diálogos de los muertos* y en *Menipo o necromancia*: una vez muertos todos somos iguales. La belleza y la fealdad no se pueden distinguir porque o todo está en completa oscuridad o todos son calaveras, los diferentes vestidos no se pueden diferenciar por las mismas razones, el renombre o el poder obtenido en vida nada significa en ese lugar, y la riqueza no puede ser llevada consigo una vez muerto. En este sentido, la muerte iguala a todos. Pero, ahora bien, lo importante es el sentido que tiene la utilización de este recurso. A este respecto, Antonio Guzmán Guerra escribe:

Aquí se respeta la igualdad de derechos para todos (ricos y pobres, sabios e ignorante, viejos y jóvenes, hombres y mujeres). En este mundo ni lo acreedores reclaman las deudas ni se pagan impuestos; ni se pasa frío en invierno ni calor en verano. [...] El infierno todo lo iguala, pues en medio de su oscuridad no resulta posible distinguir entre la vieja capa raída del pobre y los vestidos de púrpura de un rey, ni si la deforme Símique es más o menos hermosa que la bella Friné.

Volvemos a encontrar el tema del consuelo del pobre, tan caro al movimiento cínico. En el otro mundo los desheredados ríen, mientras que los ricos tienen bien de qué llorar. Éstos lloran al echar en falta sus riquezas, sus fincas y toda su hacienda, los pobres sólo podrán acordarse —y no precisamente con nostalgia— de sus viejas botas,

---

<sup>129</sup> Luciano. *La travesía o el tirano*. 22. Traducción: Andrés Espinosa Alarcón.

de sus podridos zapatos, de sus ayunos y de sus días de frío.<sup>130</sup>

A juicio de Guzmán Guerra, entonces, cuando Luciano habla de la muerte, lo que busca es proporcionar consuelo. Aquellos que ahora tienen una vida desgraciada pueden alegrarse de que, llegada la muerte, lo pasarán mejor que los ricos, quienes no dejarán de sufrir por todo lo que dejarán. No obstante, esta interpretación no es completamente acertada. Si bien puede aceptarse que, al leer cómo los ricos sufren, el pobre puede alegrar su vida un poco. Sin embargo, esto siempre trae consigo el problema de desvalorar la vida en razón de lo que venga después de la muerte. Las penas y lo que uno haga en esta vida no importa tanto porque habrá otra donde se sea recompensado. Y ésta no es una posición cínica: el pobre no tiene que sentirse mal por serlo, y, en este sentido, ellos no ofrecen ningún consuelo. Antes bien, a los pobres les dicen que su situación los pone ya en el camino de la sabiduría, pues al vivir así son más libres que los ricos. Como escribe Foucault, la pobreza es algo deseado por ellos: «no es una aceptación de la pobreza, es una conducta efectiva de pobreza.»<sup>131</sup> A mi juicio, entonces, Roca Ferrer va por mejor camino al afirmar lo siguiente:

Los cínicos «utilizan» la muerte para sus propios fines. ¿En qué sentido debe entenderse esta afirmación? La muerte es la prueba evidente de que todos los hombres son iguales, de que las diferencias que los separan no son más que apariencia. Eso, que resulta evidente para el cínico, no lo es tanto para el profano. Para hacérselo entender el predicador le habla de la muerte, no, como los predicadores medievales, para que se arrepienta y prepare para la vida eterna, sino para que se dé cuenta de lo ridícula que es su conducta presente vista con la perspectiva que la noción del fin, de la desintegración, otorga. La muerte es la piedra de toque, la prueba inapelable de la vanidad de los esfuerzos humanos.<sup>132</sup>

Luciano, efectivamente, habla de la muerte con la mirada puesta en la vida, con la intención de provocar un cambio en ella. La muerte puede igualar a todos porque, visto bien, no somos poseedores de ninguna de las cosas que se obtienen en la vida, ya que, al morir, todas las perdemos. Por tanto, si aquello que diferencia a los hombres, es decir,

---

<sup>130</sup> Antonio Guzmán Guerra. «Introducción» en Luciano de Samósata. *Diálogos cínicos*. Madrid: Alianza Editorial. 2010. p. 29.

<sup>131</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*. p. 271.

<sup>132</sup> Javier Roca Ferrer. «La temática cínica», *Boletín del Instituto de Estudios Helenísticos* [online]. Vol 8, núm 1 (1974). p. 127.

riqueza, fama, poder, belleza, fuerza, etcétera, en realidad no lo poseemos, no se puede concluir otra cosa más que somos iguales. Así también, todos los esfuerzos para hacerse de estas cosas se revelan como vanos y ridículos. ¿Qué sentido tiene esforzarse por ser rico, o bello, si cuando muramos nadie puede llevarse su dinero y su belleza? A este respecto, *Caronte o los contempladores* es fundamental, donde Hermes expresa lo siguiente:

Si desde un principio se les metiera en la cabeza que son mortales y que, tras darse una pequeña vuelta por la vida, se marcharán como quien despierta de un sueño, soltando todo lo que encontraron sobre la faz de la tierra, vivirían de un modo más sensato, y se afligirían bastante menos al morir. Pero, ahora, con la esperanza de disfrutar para siempre lo que está en sus manos, cuando el siervo de la muerte, a su vera, los llama y los lleva a la fuerza con unas fiebres o un lento fallecer, se afligen ante el hecho del viaje sin que les parezca nunca un buen momento para que los arrebatan.<sup>133</sup>

Entonces, las posesiones, los bienes de los que podemos disfrutar, todo aquello que se puede obtener en vida, en realidad, es efímero, porque la muerte, o cualquier otra causa, puede quitárnoslas de las manos. Así que nuestro autor, con sus textos, expresa lo mismo que Caronte en el diálogo que lleva su nombre: «¡Ay, necios!, ¿por qué os afanáis por esas cosas? ¡Dejad de preocuparos!, no viviereis eternamente. Ninguna de las cosas que veneráis aquí es eterna, ni nadie puede llevarse ninguna de ellas consigo tras morir”.»<sup>134</sup> A este respecto, son reveladores los pasajes en las obras del samosatense cuando Caronte obliga a todos a desprenderse de lo que llevan, antes de subir a su barca. En los *Diálogos de los muertos* hay un ejemplo contundente: el bello Carmóleo se tiene que desprender de toda su belleza, de sus labios, de su cabello e incluso de su piel; el tirano Lámpico se desprende de su riqueza y de su orgullo; el atleta Damásia tiene que despojarse de toda su fortaleza física; el general tira sus armas; y el acaudalado Cratón tira todas sus riquezas y también tiene que olvidar su fama, su estirpe y el gran mausoleo que levantaron en su honor.<sup>135</sup>

Y como nada nos pertenece, por una suerte de efecto contrario, sale a la luz que lo mejor

---

<sup>133</sup> Luciano. *Caronte o los contempladores*. 17. Traducción: José Luis Navarro González.

<sup>134</sup> *Ibidem*. 20.

<sup>135</sup> *Cfr.* Luciano. *Diálogos de los muertos*. 20.

es vivir como un cínico. Pues frente a reyes, atletas, generales, ricos, tiranos, etcétera, que no dejan de lamentarse cuando tienen que desprenderse de todo cuanto poseen cuando la muerte los llama o un golpe de la fortuna se los quita; frente a ellos, el cínico siempre marcha presuroso a la barca de Caronte, y si llega a perder algunas de sus pocas posesiones, sin embargo, ello apenas le importa. En primer lugar, porque no puede perder grandes cosas, ya que vive casi sin nada; y si llega a perder algo, no se lamenta porque no refiere su vida a cuanto es externo a él. Como lo expresa Luciano a través de Menipo: «Lo que debe hacer, en mi opinión, quien es inteligente es conformarse con todo y darse por satisfecho con lo que tiene, y no pensar que hay nada que no pueda soportarse»<sup>136</sup> Luciano, pues, no habla de la muerte para proporcionar consuelo; hablar de la muerte sirve para mostrar que lo mejor es vivir conforme a la naturaleza. Para que, como los cínicos, no sólo nos desprendamos de las comodidades que conlleva la vida en sociedad, sino también para que ya nos busquemos hacernos de ellas.

### c) La mirada desde las alturas.

Como contrapunto de una mirada ofrecida desde la muerte, muchas veces presentada por Luciano a través de quienes habitan el inframundo, nuestro autor ofrece una mirada desde las alturas. Ahora bien, como señaló Pierre Hadot, esta mirada no es exclusiva de Luciano, sino que se puede encontrar en Platón, en Cicerón, en Séneca, y en general en los estoicos y los epicúreos. De igual modo, llamó la atención sobre los dos textos en los que el samosatense ofrece esta mirada desde las alturas: *Caronte e Icaromenipo o por encima de las nubes*. Y también expresó el sentido y objetivo que tiene esta mirada desde las alturas:

Mirar desde arriba es ver las cosas [...] con desprendimiento, distancia, perspectiva, objetividad, tal cual son en sí mismas, situándolas en la inmensidad del universo, en la totalidad de la naturaleza, sin agregarles los falsos prestigios que les atribuyen nuestras pasiones y las convenciones humanas. La mirada desde arriba modifica nuestros juicios de valor sobre las cosas. El lujo, el poder, la guerra, las fronteras, las preocupaciones de la vida cotidiana se vuelven ridículos.<sup>137</sup>

---

<sup>136</sup> *Ibidem*. 8, 2. Traducción: José Luis Navarro González.

<sup>137</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Traducción: Eliane Cazenave Tapie Isoard. México: Fondo de Cultura Económica.1998. p. 227.



En efecto, lo que sucede cuando se mira desde arriba es que la perspectiva cambia, por ejemplo, una gran extensión de tierra se revela como diminuta. El valor que los hombres le dan a las cosas debido a las convenciones desaparece. En este sentido, Luciano busca modificar nuestros juicios: todos los afanes para hacerse de esa extensión de tierra son ridículos, pues se vuelve manifiesto que uno se desvive para conseguir algo que vale muy poco. Ahora bien, pese a que el objetivo de la mirada desde las alturas es éste, no obstante, ella adopta diferentes formas. En Luciano, la mirada se enfoca de tres modos distintos cuando se está en un lugar elevado.

En el *Icaromenipo*, el samosatense cuenta cómo Menipo pudo volar gracias a un ingenioso invento: consiguió el ala de un águila y otra de un buitre, las unió y así emprendió el vuelo hacia el Olimpo, para encontrarse con Zeus. A medio camino, se detuvo a descansar en la Luna, desde donde pudo observar cómo era la vida de los seres humanos. Al estar parado en este lugar, toda la vida en la Tierra se revela ante él:

Inclinado, pues, sobre la tierra, veía con nitidez las ciudades, los hombres y no sólo lo que ocurría al aire libre, sino cuanto hacían en sus casas creyendo estar ocultos. Vi a Tolomeo acostado con su hermana; al hijo de Lísímaco conspirando contra su padre; a Antíoco, hijo de Seleuco, haciendo subrepticias insinuaciones con la cabeza a su madrastra; a Alejandro de Tesalia muriendo a manos de su esposa; a Antígono en pleno adulterio con la mujer de su hijo, y al hijo de Átalo vertiendo el veneno destinado a éste.

En otra parte vi a Arsaces matando a su mujer, y al eunuco Arbaces desenvainando la espada contra Arcases; en cuanto al medo Espatino, era arrastrado de la pierna y era arrojado fuera del banquete por los guardias, rota su frente con un vaso de oro. Sucesos similares ocurrían en Libia y entre escitas y tracios, según podía verse: adulterios, asesinatos, conspiraciones, robos, perjurios, temores y víctimas de la traición de los más allegados.

Aun cuando el entorno de los reyes me procuró este solaz, el de los particulares era todavía más ridículo, pues también pude verlos; así, Hermodoro el epicúreo perjuraba por mil dracmas, el estoico Agatocles pleiteaba contra su discípulo por cuestión de honorarios, Clinias el orador sustraía una copa del templo de Asclepio y el cínico Herófilo dormía en el lupanar. ¿Y qué decirte del resto de ellos, como los perforadores

de paredes, los litigantes, los usureros, los pedigüños? En una palabra, era pintoresco y multiforme el espectáculo.<sup>138</sup>

No es cualquier cosa lo que se revela ante Menipo. No sólo puede ver lo que hacen en privado y en público las personas, ni lo que hacen los reyes y los particulares. Así también, en su descripción se mezclan hechos reales con personajes y sucesos imaginarios, que además no son sincrónicos. De tal modo, no es erróneo afirmar que ante el cínico aparece toda la vida humana sobre la Tierra. La intención del autor es mostrar que, sin importar la fecha o el lugar, los hombres cometen y han cometido las mismas acciones vergonzosas. Todo debido, lo vemos una vez más, a que son esclavos de sus pasiones, de sus caprichos, de su avaricia y de sus placeres. En este sentido, queda puesto de manifiesto que, a pesar de las diferencias que aparentemente existen, todos los hombres viven del mismo modo, refiriendo su existencia a cuanto es externo a ellos, afanados por conseguir algo, lo que los lleva a realizar las acciones más desvergonzadas. La mirada desde las alturas, en este primer enfoque, ve en todo tiempo y espacio casos particulares, y a través de su semejanza y contraste se revela cómo han vivido todos los hombres desde siempre.

Este mismo tipo de enfoque lo tienen la Luna y Zeus, también en el *Icaromenipo*. La primera puede ver lo que se hacen los filósofos por apariencia cuando no creen ser vistos por nadie, y apunta cómo contradicen con su vida todos los discursos que sostienen.<sup>139</sup> Por su parte, Zeus escucha las plegarias que hacen los hombres, en las que se revela la perfidia, la desmesura y la hipocresía a los que son llevados por su afán de obtener algo:

Las plegarias que llegaban de todos los puntos de la tierra eran diversas y variadas —dice Menipo—, pues yo me incliné también y escuchaba al mismo tiempo las oraciones. Eran de esta índole: «¡Oh Zeus, que alcance yo el trono!», «¡Oh Zeus, que crezcan mis cebollas y mis ajos!», «¡Oh dioses, que mi padre muera pronto!»; repetidamente decían unos y otros: «¡Ojalá herede a mi esposa!», «¡Ojalá resulte inadvertida la conjura que preparo contra mi hermano!», «¡Que gane el pleito!» (sic), «¡Concédeme alcanzar la corona en los Juegos Olímpicos» Entre los navegantes, uno suplicaba que soplara el bóreas, otro el noto; el labrador pedía lluvia y el batanero

---

<sup>138</sup> Luciano. *Icaromenipo o por encima de las nubes*. 15. Traducción: Andrés Espinosa Alarcón.

<sup>139</sup> Cfr. *ibídem*. 21.

sol.<sup>140</sup>

En un segundo enfoque, aún en el *Icaromenipo*, la mirada desde las alturas ya no distingue entre casos particulares, sino que observa las vidas humanas en su conjunto. Menipo afirma que podía ver todo lo que pasaba en la Tierra *al mismo tiempo*, de tal modo que la experiencia era semejante a ésta:

Era como si uno sacase a escena a numerosos coristas, o, mejor, muchos coros, y a continuación ordenase a cada cantante prescindir de la tonada común y entonar su propia melodía, poniendo en ello cada uno su empeño, tratando de llevar a término su canción personal y esforzándose en superar con el volumen de su voz al vecino.<sup>141</sup>

Resulta complicado hacerse una imagen en la que percibamos que varios sucesos están teniendo lugar al mismo tiempo. La enumeración de varios hechos, sin importar lo larga que sea, no logra provocar la impresión que se tendría en caso de lograrlo. Por tal motivo, Luciano recurrió al símil de los coristas.<sup>142</sup> A través del oído, tal parece, es más sencillo percibir lo caótica que es la vida humana sobre la Tierra, es lo mismo que escuchar el bullicio, donde resulta complicado, acaso imposible, distinguir alguna voz. La intuición que late en el texto es que a causa de que todos, tanto de manera personal como grupal, se enfocan en sus propios intereses, lo que resulta es que la vida humana en general no tiene ningún sentido ni orden. Unos viven destruyendo lo que otros construyen, unos cometiendo lo que otros castigan, y unos evitando lo que otros persiguen. Luciano consigue romper esa burbuja en la que nos encierran nuestros afanes e intereses y, aunque no se quiera, nos llevan a pensarnos como «el centro del mundo». Al recordarnos que en el mundo suceden más cosas de las que, por lo regular, tenemos en la mente, el lector deja de darle tanta importancia a sus caprichos e incluso a sus logros, porque en el

---

<sup>140</sup> *Ibídem.* 25.

<sup>141</sup> *Ibídem.* 16.

<sup>142</sup> Esta idea pensada por Luciano, la de ver todas las vidas humanas al mismo tiempo, quizá ahora ya la podemos apreciar de mejor modo gracias al filme *Transeúntes* (2015), de Luis Allier. El cine tiene algunas ventajas sobre el listado de acciones, que lo aproximan a lo claro que es el símil de los coristas. En dicho filme, las sobreimpresiones indican que muchas cosas están sucediendo a la vez; y tiene mucha importancia que los planos son cortos y los planos secuencia son entrecortados, para que no podamos aferrarnos a una historia, esto es, a una vida humana entre todas las que tienen lugar al mismo tiempo. En este sentido, también cabe destacar la utilización del sonido, pues mientras vemos un suceso en Barcelona, gracias a las palabras en *off* de una radio nos enteramos del levantamiento zapatista en México, o de una epidemia de cólera en Ruanda. Así pues, la película se propone una empresa lucianesca: busca mostrar toda la vida humana sobre la Tierra.

marco de toda la vida sobre la Tierra, lo que uno pueda hacer o conseguir significa muy poco. Somos un ser pequeño en el mundo, cuya voz no se escucha y que, además, otros acallan con las suyas. Por otra parte, Luciano cuestiona fuertemente el supuesto orden que podemos percibir, a través de la organización política, de la división de los trabajos, o a través de cualquier otra forma de organización social, pues, al ver las vidas humanas en su conjunto, se revela que éstas no están armonizadas. En todo caso, lo señalado es que los afanes personales o de grupo son los que imposibilitan todo intento de que cantemos la misma melodía.

Por último, encontramos la mirada que señaló Hadot, aquella que revela las verdaderas proporciones de las cosas. El *Icaromenipo* dice:

Sobre todo me incitaban a la risa quienes reñían por cuestiones de lindes y se enorgullecían de cultivar la llanura siconia o de tener en Maratón las tierras de Énoe, o de poseer mil pletros en Acarnas. Pues si la Hélade entera, tal como entonces se me mostraba desde aquella altura, no tenía mayor tamaño que cuatro dedos, en proporción estimo que el Ática era una partícula, lo que me llevaba a pensar qué poco bastaba a esos ricos para enorgullecerse, toda vez que el mayor terrateniente de ellos me parecía cultivar un sólo átomo epicúreo. Y, cuando fijé mi mirada en el Peloponeso y vi la tierra de Cinosuria, recordé que por tan exiguo dominio, no más extenso que una lenteja egipcia, habían caído en un día tantos argivos y lacedemonios. Y, naturalmente, cada que veía a uno orgulloso de su oro, porque tenía ocho anillos y cuatro copas, a carcajadas me reía también de éste, pues el Pangeo entero, incluidas las minas, era del tamaño de un grano de mijo.<sup>143</sup>

El texto es notablemente claro: no importan cuán rico se sea, cuán grande sea la extensión de tierra que se posea, o bien cuán admirado se es, siempre será muy poco. Como bien señala Hadot, lo que Luciano busca es modificar nuestros juicios: ¿todos los esfuerzos dedicados a obtener algunas de aquellas cosas valen de algo cuando, al final, lo que se obtendrá, si es que algo se obtiene, siempre será minúsculo? En conclusión, la mirada desde las alturas revela que aquello por lo que las personas se afanan vale muy poco; ni la riqueza, ni el poder político, ni la admiración, ni la cantidad de tierras de las que se sea dueño valen algo al ver todo lo que hay en la Tierra. Por otro lado, se revela

---

<sup>143</sup> Luciano. *Icaromenipo o por encima de las nubes*. 18. Traducción: Andrés Espinosa Alarcón.

que estamos inmersos en un suceder de eventos, en el que no destacamos y en el que otros nos opacan, y además en tanto grupo de seres humanos no avanzamos con ningún sentido u orden, sino que cada cual hace lo que quiere, y de ello resulta un mundo caótico. Al ver esto, aunque el texto no lo mencione, se busca que hagamos a un lado todo afán por obtener alguna de aquellas cosas. Se revela, otra vez, que la mejor forma de vida es la cínica. Al hacer esto, uno se olvida de todas las preocupaciones que conlleva el querer obtener algo que nos parece de gran valor, pero cuya importancia en realidad es muy poca. Luciano, pues, busca que dejemos de referir la vida a cuanto es externo a nosotros y ya no estemos sometidos por el afán de más. Vivir conforme a la naturaleza es el camino para vivir libremente.

## CONCLUSIONES

Actualmente, preguntarse si alguien es un filósofo es una de las cosas menos comunes y, en algunos casos, llega a tratarse de una pregunta ridícula. Nadie se cuestiona si Platón lo es, por ejemplo. También parece un sinsentido plantearse respecto a aquellos que han cometido algún crimen, porque el llamar a alguien filósofo se considera que únicamente lo merecen hombres de gran estima. Por algún motivo, que seguramente se retrotrae a la Antigüedad y sería interesante investigar, este nombre se ha reservado para gente considerada justa y recta. No es gratuito el escándalo, por llamarlo así, que despiertan los filósofos que no se manifestaron, o parece que apoyaron, las acciones más viles.<sup>1</sup> En la calle, la gente no se pregunta por los filósofos; tampoco en el ámbito académico. Por el contrario, en la Antigüedad se puede leer cómo existió una preocupación por señalar quiénes son, dónde están y cómo distinguirlos. Luciano es un ejemplo de esto. También Plinio el joven, que consideraba como una prueba de que tenía cierto criterio el poder reconocer a un filósofo. Hay aquí un asunto importante: la capacidad de juzgar se mide al ser capaz de reconocer a alguien en específico. ¿Qué tan importante debía ser el filósofo, y qué tan raro de encontrar era, como para que reconocerlo sea prueba de tener un buen juicio? Entre nosotros no hay nada parecido a semejante prueba, así que tal vez, un poco forzosamente, pueda asemejarse a la capacidad de resolver un problema como evidencia de que se tiene cierta inteligencia.

Entre nosotros, los filósofos están a salvo de ser cuestionados. Ahora tienen un papel que los acredita como tales. Y nadie lo cuestiona, ni las personas en general ni entre colegas. Pero esta seguridad, del otro lado de la moneda, trae consigo la autodesconfianza, como si se intuyera que no es tan fácil serlo. Resulta revelador que algunos, con años entregados a este quehacer, no se consideran filósofos a sí mismos. Se puede aceptar que autonambrarse así no es algo menor, en especial cuando se tienen en mente a los viejos maestros como ejemplos. Pero esto conlleva algunos problemas. Se abre la puerta a la

---

<sup>1</sup> Lo interesante es que, pese a todos los cuestionamientos, no se les llega a quitar la etiqueta de «filósofo», porque su valor como pensadores los salva de perderla.

irresponsabilidad, y una vez que ésta se abre, se puede cruzar a cualquier otra, sin importar qué tan miserable sea.

Cuando los antiguos se llamaban filósofos, con ello se recordaban las exigencias que debían cumplir. Eran amantes de la sabiduría, como hemos visto, y no podían permitirse ni un momento de relajación o un descuido, porque con cualquier desliz podían alejarse del camino de la sabiduría. Cabe recordar la firmeza y la constancia de Diógenes en su entrenamiento conforme a la naturaleza. El filósofo era, pues, alguien que en su nombre llevaba expresada la exigencia que tenía sobre sus hombros. Aquellos que, ahora, no se llaman a sí mismos filósofos —sin importar la idea que tengan de la filosofía—, lo que consiguen es rehuir, esconderse e ignorar lo exigentes que deberían ser consigo mismos. Y ello, en todos los sentidos posibles. Se permiten insultar, descuidar el estudio, hacer gala de soberbia, o cualesquiera otras cosas, según su idea de la filosofía. Recientemente, Woody Allen estrenó un filme sobre un filósofo asesino, *Irrational Man*, donde el filósofo, precisamente, por no hacerse responsable de sí mismo, termina utilizando todo su saber, y su condición de filósofo, para defender sus acciones viles. He aquí un síntoma de los tiempos: la responsabilidad de sí mismo ya no pertenece a este quehacer. Y una vez que uno se vuelve irresponsable, puede llegar a ser y a hacer cualquier cosa.

Ser un filósofo ya es cualquier tontería. Frente a tal ambiente, Luciano es un hombre de gran actualidad. Arrojar luz sobre la «cuestión lucianesca» es importante, si tenemos en mente los objetivos académicos, pero resulta muy provocador cuando, como hemos visto, cuestiona a todos aquellos que dicen ser filósofos, pero en realidad están lejos de serlo. Y pone de manifiesto el compromiso que entraña la filosofía. Un compromiso ante los otros, pero también, y sobre todo, un compromiso consigo mismo, a tal grado que la coherencia es el aspecto más importante, a su juicio, para distinguir a un filósofo. Éste no se puede andar con tonteras, unas veces diciendo algo y otras actuando de modo contrario, debe estar en continua vigilancia de sí mismo, como nuestro autor lo hacía. Luciano es un dolor de cabeza para todos los involucrados en este quehacer, es ese sujeto, frente a ti, señalándote que no lo estás haciendo bien. Thoreau llegó a escribir que uno de los problemas actuales es que no somos los suficientemente existentes los unos con los otros, pero el samosatense escapa a ello, exigiendo siempre lo mejor. No basta un papel que lo

diga para llamarse a sí mismo filósofo. Y aquellos que evitan este nombre, deben dejar de rehuir de sus responsabilidades o, de una vez por todas, renunciar a serlo y dejar de engañarse creyendo que algún día serán como los maestros a los que admiran. Como lo señaló Iván de los Ríos, denostar a la filosofía es una tarea imprescindible,<sup>2</sup> que Luciano cumple a cabalidad, porque siempre está el peligro de hacer un mal uso de ella, como cuando el filósofo se ensoberbece porque cree ser mejor que los demás, o porque se banaliza, como hacen quienes no se llaman a sí mismos filósofos aunque se dediquen a ella, pues le quitan toda la dignidad y entrega que requiere este quehacer.

Por otra parte, García Gual escribió que estos son buenos tiempos para el cinismo<sup>3</sup>, así que también son buenos tiempos para Luciano. La situación de la Roma del siglo II, en cierto modo, sigue siendo la nuestra. Esto es algo que suelen reconocer los estudiosos del samosatense. Parece que en sus textos no habla de su tiempo, sino del nuestro. Como hemos visto, critica el vivir refiriendo la vida a cuanto es externo a uno y el estar sometido al afán de más. Y él ya sospechaba que esta condición es permanente entre los hombres. Menipo ve desde la Luna toda la vida sobre la Tierra, y ante él se revela que, por más que pase el tiempo, o por más diversas que sean las culturas, o por más diferencias que haya entre las personas, la vida de los hombres es más o menos la misma. Siempre afanados por algo, siempre cometiendo las acciones más desvergonzadas, con una vida miserable, llena de problemas, perturbaciones y noches sin sueño. Ante ello, no es extraño que el avaro del siglo II sea casi igual al de nuestro siglo, salvo tal vez porque la moneda de la que está ansioso ya no es la misma. El hombre que anhela expandir su poder político difiere muy poco de nuestros políticos anhelantes de un escaño. Y el hombre totalmente preocupado por su belleza, y que cree que en ello radica lo importante, lo podemos encontrar en nuestro siglo también. En este sentido, Luciano es un autor para todo tiempo, que tras siglos de haber muerto aún dice que se nos está yendo la vida persiguiendo vanas imágenes. Y aún ahora, si uno está dispuesto a comprometer su vida al leerlo, como ya lo hacía Hume, podemos llevar una mejor vida que aquélla.

---

<sup>2</sup> Cfr. Iván de los Ríos. «Seis notas infames sobre las cosas de siempre o cómo esquivar a Luciano sin ser descubiertos» en Luciano de Samosata. *El bibliómano ignorante seguido de Si busca la vida buena, ¡compre uno de nuestros estilos filosóficos!* Madrid: Errata naturae editores. 2009. p. 24.

<sup>3</sup> Cfr. Carlos García Gual. *La secta del perro*. Madrid: Alianza Editorial. 2002. p. 9.



Éstos son, a mi juicio, los dos aspectos más vitalmente importantes que podemos concluir sobre nuestro autor. Una llamada de atención a los filósofos, y una llamada de atención a todos los hombres. Y es que, más allá de las conclusiones propias del mundo académico, lo que no se puede perder de vista es que su objetivo es mejorar la vida humana. Su preocupación por los hombres es lo que lo llevó a escribir diálogos satíricos, y a comprometerse en vida y obra con su actividad de formación, y con la denuncia de todos los que quisieran aprovecharse de aquéllos: los charlatanes, los falsos profetas, los embaucadores, los mentirosos, los que promueven miedos paranormales, etcétera, y ello sin importar que su vida pudiera verse en peligro.

Pero esto no quiere decir que el aspecto académico no importe. Más allá de la posible solución, o no, a la «cuestión lucianesca», es importante mencionar que, con su inclusión en la historia de la filosofía, se abren nuevos e interesantes caminos en el estudio del cinismo. Como hemos revisado, hay que abrirse a la posibilidad de distinguir entre diferentes cínicos y diferentes periodos del cinismo. Y ya Foucault esbozó una posible historia del cinismo que llegaría hasta nuestros días. En este sentido, nuestro autor sería una de las referencias fundamentales para hablar de éste en la época imperial. La atención en este caso se enfocaría en los textos, en los modos a través de los cuales se llevó a cabo la formación en esta filosofía. Hemos visto algunos de ellos, pero sin duda hay otros en los que sería valiosos detenerse. Porque ahora se considera que Luciano, entre varios más, casi no tienen valor en razón de que sólo glosaron lo que Diógenes llevó a cabo en su vida.<sup>4</sup> Sin embargo, pensar de este modo es perder de vista la manera en la que se fueron sucediendo las cosas. Los tiempos de Diógenes no son los mismos que los de nuestro autor, y éstos exigieron una adaptación del cinismo; una capacidad de adaptación, tal vez, que fue la que hizo sobrevivir a esta filosofía por mucho tiempo más. El desarrollo de una historia del cinismo, de ese gran proyecto, tiene como primeros pasos comprender a los autores por separado, y este estudio espera haber arrojado un poco de luz sobre el filósofo nacido en Samósata.

---

<sup>4</sup> Cfr. Carlos García Gual y María Jesús Ímaz. *La filosofía helenística. Éticas y sistemas*. Madrid: Editorial Síntesis. 2008. p. 49.

## BIBLIOGRAFÍA

Allison, Francis G. *Lucian. Satirist and Artist*. Boston: Marshall Jones Company. 1926.

Alsina, José. «Introducción» en Luciano. *Obras. Volumen 1*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1992. pp. XI-XCIV.

\_\_\_\_\_. «Introducción general» en Luciano de Samósata. *Obras I*. Madrid: Editorial Gredos. 1981. Colección: Biblioteca Clásica Gredos/42. pp. 7-70.

Aulo Gelio. *Noches Áticas I. Libros I - IV*. Introducción, traducción, notas e índice onomástico: Amparo Gaos Schmidt. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2000. Colección: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.

Baumbach, Manuel. «Luciano, Relatos verídicos». Traducción: Manuel Sanz Morales. En Pilar Hualde Pascual y Manuel Sanz Morales (editores). *La literatura griega y su tradición*. Madrid: Ediciones Akal. 2008. pp. 339-359.

Capelle, Wilhelm. *Historia de la filosofía griega*. Traducción: Emilio Lledó. Madrid: Editorial Gredos. 1958. Colección: Grandes Obras de la Cultura.

Coronel Ramos, Marco Antonio. *La sátira latina*. Madrid: Editorial Síntesis. 2002. Colección: Géneros y temas/8.

Daraki, Maria. «Los cínicos» en Maria Daraki y Gilbert Romeyer-Dherbey. *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. Traducción: Fernando Guerrero. Madrid: Ediciones Akal. 2008. Colección: Historia del Pensamiento y la Cultura/12. pp. 7-16.

De la Hoz Montoya, Joaquín. «La manutención de Demonacte (Luc. Dem. 63)». *Arys. Antigüedad: religiones y sociedades* [online]. Núm 2 (1999). pp. 183-204.

Del Carmen Cabrero, María. *Elogio de la mentira. Sobre las Narrativas Verdaderas de Luciano de Samósata*. Argentina: Editorial de la Universidad Nacional del Sur. 2006.

De los Ríos, Iván. «Seis notas infames sobre las cosas de siempre o cómo esquivar a Luciano sin ser descubiertos» en Luciano de Samósata. *El bibliómano ignorante seguido de Si busca la vida buena, ¡compre uno de nuestros estilos filosóficos!* Madrid: Errata naturae editores. 2009. Colección: Los Agripianos. pp. 9-31.

Del Valle Porras Acevedo, Laura. «Heracles como modelo del sabio asceta en el cinismo y la filosofía helenística». *Praesentia. Revista Venezolana de Estudios Clásicos* [online]. Núm 13 (2012).

Diógenes Laercio. *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción: Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial. 2007. Colección: Clásicos de Grecia y Roma.

Epicteto. *Disertaciones por Arriano*. Traducción, introducción y notas: Paloma Ortiz García. Madrid: Editorial Gredos. 1993. Colección: Biblioteca Clásica Gredos/185.

Filóstrato. *Vida de los sofistas*. Traducción, introducción y notas: María Concepción Giner Soria. Madrid: Editorial Gredos. 1982. Colección: Biblioteca Clásica Gredos/55.

Foucault, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Traducción: Horacio Pons. Argentina: Fondo de Cultura Económica. 2010. Colección: Sección de Obras de Sociología.

\_\_\_\_\_. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Traducción: Horacio Pons. Madrid: Ediciones Akal. 2005. Colección: Serie Michel Foucault/ Cursos del Collège de France.

Fuentes González, Pedro Pablo. «En defensa del encuentro de dos Perros, Antístenes y Diógenes: historia de una tensa amistad». *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios Griegos e Indoeuropeos* [online]. Vol 23 (2013). pp. 225-264.

\_\_\_\_\_. «El atajo filosófico de los cínicos antiguos hacia la felicidad». *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios Griegos e Indoeuropeos* [online]. Vol 12 (2002). pp. 203-244.

García Gual, Carlos. *La secta del perro*. Madrid: Alianza Editorial. 2002. Colección: Clásicos de Grecia y Roma.

García Gual, Carlos, y María Jesús Ímaz. *La filosofía helenística. Éticas y sistemas*. Madrid: Editorial Síntesis. 2008. Colección: Hermeneia/24.

\_\_\_\_\_. «Introducción» en Luciano de Samósata. *Relatos fantásticos*. Madrid: Alianza Editorial. 1998. Colección: Clásicos de Grecia y Roma. pp. 7-22.

Gil, Luis. *Antología de Luciano*. Madrid: Instituto Antonio de Nebrija. 1970.

Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega III. Siglo V. Ilustración*. Traducción: Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Editorial Gredos. 1988.

Guzmán Guerra, Antonio. «Introducción» en Luciano. *Diálogos cínicos*. Madrid: Alianza Editorial. 2010. pp. 7-41. Colección: Clásicos de Grecia y Roma. pp. 7-38.

Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* Traducción: Eliane Cazenave Tapie Isoard. México: Fondo de Cultura Económica. 1998. Colección: Filosofía.

\_\_\_\_\_. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Traducción: Javier Palacio. Madrid: Ediciones Siruela. 2006. Colección: Biblioteca de Ensayo (Serie Mayor)/50.

Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. II*. Traducción: Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultural Económica. 1955. Colección: Sección de Obras de Filosofía.

Homero. *Ilíada*. Traducción y notas: Emilio Crespo. Madrid: RBA Libros -Editorial Gredos. 2008. Colección: Biblioteca Gredos/150.

Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*. Traducción: Juan Zaragoza. Madrid: Editorial Gredos. 1993.

Jones, C. P. «Two Enemies of Lucian». *Greek, Roman and Byzantine Studies* [online]. Vol 13, núm 4 (1972). pp. 475-487.

Lins Brandão, Jacyntho. *A poética do Hipocentauro. Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2001.

Lizcano Rejano, Susana. «El Tóxaris de Luciano de Samósata: un paradigma de la amistad

entre griegos y bárbaros». *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos* [online]. Vol 10 (2000). pp. 229-252.

Luciano de Samósata. *Obras I*. Traducción y notas: Andrés Espinoza Alarcón. Madrid: Editorial Gredos. 1981. Colección: Biblioteca Clásica Gredos/42.

\_\_\_\_\_. *Obras II*. Traducción y notas: José Luis Navarro González. Madrid: Editorial Gredos. 1988. Colección: Biblioteca Clásica Gredos/113.

\_\_\_\_\_. *Obras III*. Traducción y notas: Juan Zaragoza Botella. Madrid: Editorial Gredos. 1990. Colección: Biblioteca Clásica Gredos/138.

\_\_\_\_\_. *Obras IV*. Traducción y notas: José Luis Navarro González. Madrid: Editorial Gredos. 1992. Colección: Biblioteca Clásica Gredos/172.

Maciel Ortiz, Luis Alejandro (2009). *Dos charlatanes de Luciano: Peregrino y Alejandro*. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México: Facultad de Filosofía y Letras.

Maksimczik, José. «Menipo cínico en Luciano de Samósata». *Anales de filología clásica* [online]. Número 25 (2012). pp. 79-100

Martín García, José A. (editor). *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Volumen 1*. Madrid: Ediciones Akal. 2008.

Mendoza Pérez, Alejandro. «Luciano de Samósata y George Méliès: dos viajes a la luna, una poética». *Acta Poética* [online]. Vol 25, núm 1 (2004). pp. 281-294.

Moles, John. «The Cynics» en Christopher Rowe y Malcolm Schofield (editores). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. 2000. pp. 415-434.

Nestle, Wilhelm. *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano*. Traducción: Manuel Sacristán. 3ª edición, Barcelona: Editorial Ariel. 1981. Colección: Convivium/1.

Nicol, Eduardo. *La idea del hombre*. 1ª edición (edición facsimilar de la primera edición de

1946), México: Editorial Herder. 2004.

Oliver Segura, Juan Pedro. «Cínicos y socráticos menores» en Carlos García Gual (editor). *Historia de la filosofía antigua*. 2ª edición, Madrid: Editorial Trotta. 2004. Colección: Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía/14. pp. 201-215.

Onfray, Michel. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Traducción: Alcira Bixio. Argentina: Editorial Paidós. 2001. Colección: Espacios del Saber/27.

Padilla Longoria, María Teresa. «Cazando al sofista: aproximaciones a la dialéctica en el *Sofista* de Platón» en Alejandra Vigueras Ávila (coordinadora). *Jornadas Filológicas 2002. Memoria*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2004. pp. 421-437.

\_\_\_\_\_. «La dialéctica socrático-platónica como ejercicio de discernimiento: la sofística a examen» en Raúl Gutiérrez (editor). *Ecos de la filosofía antigua*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 2013. pp. 39-53.

Platón. *Diálogos I*. Traducciones y notas: J. Calonge Ruíz, Emilio Lledó Íñigo y Carlos García Gual. Madrid: Editorial Gredos. 1981. Colección: Biblioteca Clásica Gredos/37.

\_\_\_\_\_. *Diálogos II*. Traducciones y notas: J. Calonge Ruíz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri y J. L. Calvo. Madrid: Editorial Gredos. 1983. Colección: Biblioteca Clásica Gredos/61.

\_\_\_\_\_. *Diálogos III*. Traducciones, introducciones y notas: Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Editorial Gredos. 1986. Colección: Biblioteca Clásica Gredos/93.

Plinio el Joven. *Cartas*. Introducción, traducción y notas: Julián González Fernández. Madrid: Editorial Gredos. 2009. Colección: Biblioteca Gredos/128.

Roca Ferrer, Javier. «Desarrollo histórico del *Kynikòs Trópos* y fuentes para su estudio». *Boletín del Instituto de Estudios Helenísticos* [online]. Vol 8, núm 1 (1974). pp. 47-72.

\_\_\_\_\_. «*Kynikòs Trópos* y los géneros literarios del helenismo». *Boletín del Instituto*

*de Estudios Helenísticos* [online]. Vol 8, núm 1 (1974). pp. 163-193.

\_\_\_\_\_. «La temática cínica». *Boletín del Instituto de Estudios Helenísticos* [online]. Vol 8, núm 1 (1974). pp. 100-136.

\_\_\_\_\_. «Parrhesía y Spoudogélion». *Boletín del Instituto de Estudios Helenísticos* [online]. Vol 8, núm 1 (1974). pp. 154-162.

\_\_\_\_\_. «Tradición y originalidad». *Boletín del Instituto de Estudios Helenísticos* [online]. Vol 8, núm 1 (1974). p. 75-99.

Smith, Adam. «Carta de Adam Smith a Willian Strahan (1776)» en David Hume. *De mi propia vida*. Traducción y presentación: Nydia Lara Zavala. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2003. Colección: Pequeños Grandes Ensayos/12. pp. 43-50.

Stevenson, Robert Louis. «Excursiones a pie» en *El arte de caminar*. Traducción: Juan José Utrilla. 2ª edición, México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2004. Colección: Pequeños Grandes Ensayos/11. pp. 37-52.

Thoreau, Henry David. «Caminando» en *Antología de Henry David Thoreau*. México: Ediciones Oasis. 1970.

\_\_\_\_\_. «Una vida sin principios» en *Desobediencia civil y otros escritos*. Traducción: María Eugenia Díaz. 4ª edición, Madrid: Editorial Tecnos. 2006. Colección: Clásicos del Pensamiento. pp. 3-28.

Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros I-II*. Traducción y notas: Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Editorial Gredos. 1990. Colección: Biblioteca Clásica Gredos/149.

Woolf, Virginia. *Un cuarto propio*. Traducción: Jorge Luis Borges. 2ª edición, México: Colofón. 2012.

## FILMOGRAFÍA

Título original: Transeúntes.

Director: Luis Aller.

Guion: Luis Aller.

Producción: María José García.

Fotografía: Emili Llorach, Carles Gusi, Quique López, Luis Aller.

Edición: Luis Aller, Manu López, Manu Prats, Olga Elías.

Música: Pepe Rodaller.

País: España.

Año: 2015.

Elenco: María Galiana, Sergi López, Santiago Ramos, Roger Coma, Duna Jové, Jordi Sánchez, Pep Munné, María José García, Joaquín Hinojosa, Lluís Marco, Iñaki Muñoz, Monica Glaenzel, Carles Martí, Joan Massotkleiner, Josep Oriach, Joan Pera, Germán Madrid, Gemma Brio, Homer Etminani, Manel Español, Silvia Steinvorth, Santiago Zannou, David García, María Cinta.

Título original: Zoolander.

Director: Ben Stiller.

Guion: Ben Stiller, Drake Sather.

Producción: Stuart Cornfeld, Scott Rudin, Ben Stiller.

Fotografía: Barry Peterson.

Edición: Greg Hayden.

Música: David Arnold.

País: Estados Unidos, Alemania.

Año: 2001.

Elenco: Ben Stiller (Derek Zoolander), Owen Wilson (Hansel), Christine Taylor (Matilda Jeffries), Will Ferrell (Mugatu).