

El "Regreso a la Naturaleza" como liberación en el mundo antiguo

Nuestra intención es la de ocuparnos del tema de la naturaleza entre los griegos, a partir del momento en el que este concepto adquiere en su tradición filosófica una determinada especificidad que permite mirarlo como una categoría que expresa funciones diferenciables.

Según nos lo ha dicho Rodolfo Mondolfo, en cuyo homenaje leemos estas disquisiciones sobre el tema señalado, fue con los sofistas con quienes comenzó a delinearse la distinción entre el mundo de la naturaleza y lo que el filósofo italiano denomina "mundo de la cultura". En efecto, en los filósofos naturalistas anteriores -no olvidemos que los sofistas han sido colocados por Diels junto con los presocráticos- esos mundos se hallaban, según palabras de Mondolfo "fundidos y confundidos". Lógicamente, dentro del movimiento sofístico en el que la distinción habrá de quedar establecida, hay líneas divergentes dentro de las cuales es posible destacar una en la que se produce lo que bien podríamos caracterizar como "regreso a la naturaleza" e interpretar ese regreso como una posición de liberación.

Ahora bien, si es cierto que son los sofistas quienes habrán de establecer las nuevas categorías según las cuales la vida humana se desarrolla, ya sea de modo armónico, ya conflictivamente, en la contraposición de *physis* y *thésis*, la verdad es que aquellas categorías ya se encontraban de alguna manera establecidas en el mundo de los mitos. En particular debemos prestar atención al papel que juegan los héroes cuya función es evidentemente diferente de la de los dioses. Estos, si bien se habían alejado de los poderes de la naturaleza a los que siempre de alguna manera expresaron y se habían aproximado a formas de conducta humana, nunca alcanzaron el nivel de humanidad de los semidioses. Por otro lado, esa particularidad de los héroes irá siendo acentuada por obra de la gigantesca labor de resemantización a la que

fue sometido de modo permanente todo el mundo mitológico y que adquirió particular fuerza a medida que se iba configurando ese gran período que tradicionalmente es caracterizado como “antropológico”. No serán únicamente los sofistas -a los que se les atribuye el paso de un mundo de preferencias cosmológicas, hacia otro de urgencias humanas- sino que, como obra ciertamente decisiva en todo este proceso, se destaca el papel jugado por los grandes trágicos en su constante labor de reelaboración de la gran simbólica griega. Después de los sofistas, los más importantes de ellos contemporáneos de Sócrates, se abre ese mundo variado y lamentablemente tan poco documentado, el de las llamadas “escuelas socráticas menores” en cuyo seno se encuentran los cínicos. En ellos, que asimismo conocieron el magisterio socrático, la cuestión que nos interesa, a saber, la del “regreso a la naturaleza”, habrá de adquirir nuevos e importantes matices, para concluir, luego de agotados los grandes sistemas de la Academia y del Liceo, con la formulación del tema y en el sentido que a nosotros nos interesa, principalmente, entre los epicúreos.

Ahora bien, esta cuestión que caracterizamos como “regreso a la naturaleza” y que tiene sus inicios con una de las líneas de la sofística, pareciera entrar en contradicción con aquel paso en el que los sofistas jugaron tan importante papel, el que fue desde una visión “cosmológica”, propia básicamente de la filosofía jonia, hacia una comprensión “antropológica” del mundo y de la vida. Así, cabría preguntarse qué relaciones o diferencias muestra el concepto de *physis* en los milesios, por ejemplo, y el mismo concepto en sofistas como Antifonte e Hippias de Elis. No nos cabe duda de que estamos ante una comprensión diferente de la “naturaleza”, la que es rechazada o se predica su positividad, en relación con un opuesto al que suele caracterizarse como mundo de lo convencional o de las “leyes humanas”. Es evidente que la “naturaleza” de la que ahora se habla no es el “cosmos”, sino la que se opone, por ejemplo, a la ciudad y de modo específico a las regulaciones de la vida que impone la cultura de las ciudades las que, como se sabe, funcionaban como “ciudades-Estado”. Y así el nuevo concepto de “naturaleza” se aproximará a la noción de “campo” y hasta de “paisaje”, tal como puede vérselo en el conocido texto del *Fedro* en el que Sócrates declara que no necesita ni desea salirse de las murallas de la ciudad para filosofar y se declara como filósofo ciudadano por antonomasia. Y de este modo no es únicamente la cosmología anaxagórea la que habrá de rechazar el filósofo ateniense, sino también este nuevo sentido de la *physis* que se venía gestando en la

contraposición entre “naturaleza” y “norma”. Debemos dejar aclarado que ese “paisaje” que aparece tan fugazmente en el *Fedro* tampoco interesará -otro tanto deberíamos decir de la noción de “campo”- a aquellos que hablen de un “regreso a la naturaleza”.

Asimismo el nuevo concepto implicaba un tipo distinto de racionalidad el que, llevado el asunto al plano de la vida humana, suponía la contraposición entre una “moralidad” y una “eticidad”, a tal extremo que la noción de *physis* habrá de ser entendida como un determinado nivel de vitalidad primaria al que se ha de regresar, en contra de la “ley de la ciudad”. Con lo que la oposición entre una moral “según naturaleza” (*katà physei*) o según las “leyes” (*katà nómo*) no queda explicada suficientemente si nos atenemos a la clásica oposición entre “naturaleza” y “cultura”, puesto que la “naturaleza”, no ajena nunca a mediaciones, es una forma cultural. Desde este punto de vista, el “regreso a la naturaleza” se resolvía en una polémica en el seno del mundo de la cultura y es por esto fundamentalmente que los sofistas hablaron de “naturaleza” sin regresar a las cosmologías anteriores.

Por otra parte, la “racionalidad” de la que estamos hablando y que abarca, en diversos niveles tanto a la “naturaleza” como a la “cultura”, no es tampoco el Logos de los cosmólogos. A pesar del fuerte contenido antropológico de un pensador como Heráclito, su logos es siempre una categoría cosmogónica y cosmológica -valga la redundancia- y nunca es el tipo de razón que se habrá de poner en juego a partir de la sofística y que habrá de generar la idea de que es conveniente optar por una “racionalidad” según la “naturaleza” (*katà physei*) y otra “racionalidad” según el mundo de las “convenciones” (*katà nómo*).

Mas, la oposición inaugurada por los sofistas tiene todavía otras connotaciones ciertamente impresionantes. En particular implica una polémica, sumamente viva, respecto del principio de toda antropogénesis posible. En eso entra toda la cuestión del trabajo, de la técnica que rige las formas del trabajo y, en última instancia, el sentido de la vida humana en relación con lo que mucho mas tarde se habrá de llamar “civilización”. y lógicamente, con el tema del trabajo, el no menos inevitable de las desigualdades humanas y, por último, el de la liberación. Para eso estarán los grandes mitos relativos a la vida de los héroes, en particular de los dos más grandes y significativos de la mitología antigua, Prometeo y Heracles. Los sofistas y los trágicos se encargarán de mostrarnos los intentos más osados de explicar la vida humana a través de las figuras establecidas por las semideidades míticas.

En particular es importante detenernos en el concepto mismo de trabajo. A propósito de él vemos generarse una dicotomía entre una comprensión positiva, unida a una idea de "progreso", muy clara en el mito de Prometeo tal como lo entendieron Esquilo y Protágoras, la que anticipaba la problemática de "barbarie" y "civilización"; y otra, negativa que ve en el trabajo una maldición y la negación de un desarrollo espontáneo de la vida. La "Edad del hierro" de la que nos habla Hesíodo es precisamente una edad del trabajo y por eso mismo del dolor, a la que míticamente se contraponen una "Edad de oro", en una imagen radicalmente invertida si pensamos en la idea de "progreso" de que hicimos mención. De alguna manera, el "regreso a la naturaleza" en Antífonte y en Hipias de Elis, encierra un cierto mito equivalente al de la "Edad de oro", en cuanto afirma la vida "natural", frente a la ciudadana y hasta podríamos pensar que la mítica edad feliz hesiódica es una vía metafórica para expresar aquel nivel de moralidad, opuesto a las formas opresivas de eticidad que el mismo poeta denuncia. Por cierto que estamos, en el caso del poeta beocio, ante una moralidad fuertemente homosexual como lo prueba la inexistencia en aquella "Edad de oro" de la mujer, la que integra uno de los males de la Edad del hierro. Los cínicos serán los encargados de superar este homosexualismo masculino y abrirán las puertas, por primera vez en la historia, a la mujer como sujeto de pensar y actuar filosóficos. Para ellos la mujer también debía "regresar a la naturaleza", aunque esto pueda parecer contradictorio.

Y por encima de esos dos modos de comprensión en los que el trabajo es visto teniendo duramente presente el mundo de la producción artesanal y el papel del fuego como generador de la fuente de energía por excelencia que permitió salir del salvajismo, hay otro concepto de acuerdo con el cual se da una forma de trabajo que no necesita del fuego, sino que, en una especie de grado segundo, actúa sobre las consecuencias del trabajo del que ha surgido la ciudad y la odiosa esclavitud. Si nos atenemos a los mitos veremos que no es lo mismo el trabajo que ordena y crea, junto con el mundo de las técnicas, un Prometeo, que el trabajo de liberación de Heracles, quien habrá de "desatar" al propio Prometeo, quien pasará de este modo de su estado de "encadenado" (*desmótes*) al de "desatado" (*lyómenos*). La libertad respecto del trabajo no es, pues, la clásica *eleuthería*, sino que es otra cosa, es "liberación" (*apólysis*).

Las figuras del pensamiento sofístico parecieran mostrar esos momentos que acabamos de señalar, los que van desde una afirmación

prometeica de la ciudad y del trabajo, hasta su negación y la afirmación de la tradición superadora expresada por Heracles. No ignoramos, por cierto, que las circunstancias sociales promovieron, facilitaron y orientaron respuestas teóricas y prácticas. La suposición de que un fácil acceso al poder político abrió perspectivas teóricas, acentuando el constructivismo, ya fuera desde una posición oligárquica y hasta tiránica -como fue el caso de Trasímaco y de Critias- ya fuera desde una actitud democrática -como puede verse en Protágoras y Licofrón- no es descartable. De este modo nos encontramos con un grupo en el que se señala a la ciudad como el lugar antropógeno por excelencia, se afirman las posibilidades de lo nómico, despreciando antiguos principios que venían avalados por la religión y se habla en nombre de una tradición prometeica en los términos en que ya vimos había sido formulada en Esquilo. Esta línea pareciera haber alcanzado su maduración con Pródico, sofista éste que dentro de una actitud en favor de la ciudad, sometió el concepto de trabajo de origen prometeico, a la tradición heraclea, haciendo de puente, de alguna manera, entre la gran figura de Protágoras y las de Antifonte y en particular la del gran Hippias de Elis en quien la problemática anuncia ya claramente la posición de los cínicos.

Nos interesa destacar que para el grupo de sofistas dentro de los que descuella Protágoras, la ciudad y, junto con ella, el trabajo, constituyen lugar y tarea humanizantes por excelencia. Suponía esto una respuesta positiva ante la técnica, no ajena al antiguo culto a Hefesto, el dios sordo a quien le fue robado el fuego y patrono de alfareros y de herreros en el laborioso barrio del Keramikón, no ajeno todo ello, ciertamente, al lenguaje y en particular a sus técnicas descubiertas por los sofistas. Por cierto que aquella *philotejnia* se mantuvo vigente en todas sus implicaciones hasta en los sofistas que predicaron un "regreso a la naturaleza", como se ve tan claramente en Hippias. Aquel "regreso" no implicaba una renuncia de las técnicas propias del trabajo, sino un intento de reinserción de las mismas en un medio en el que resultaran realmente subordinadas a la vida humana, salvando de este modo la inversión deshumanizante de valores en que había caído la ciudad, lugar de la más alta concentración artesanal. De todos modos, cualquiera fuera la respuesta, ya sea la de salvar la ciudad mediante la afirmación de que era ella posible como "tarea", es decir, como *thésis* y no como *physis*, ya la de "separarse" de ella, lo que se intentaba era la obtención de la libertad como *apólysis*, es decir, como "desatamiento" o "desligamiento" y a su vez, el rescate de las técnicas, posiciones

ambas que implicaban el rechazo de aquella "racionalidad objetiva" socrática, que sería luego tanto platónica como aristotélica. Una nueva racionalidad que no podría ser considerada como meramente "instrumental" o "subjetiva" -según categorías de un Horkheimer- a pesar de la particular fuerza que los protagóreos concedían a lo nómico, intentaba ser organizada generando un nuevo tipo de relación entre el individuo y el Estado, en un intento de reordenar con vigor las fuentes de toda eticidad, que no negara los niveles de moralidad primarios y no desconociera la relación dinámica entre ambos niveles. Tal es a nuestro juicio el sentido profundo del lema protagórico del "hombre como medida de todas las cosas", debiéndose aclarar -en contra de una vulgarizada lectura- que del *Teeteto* surge otra según la cual la expresión "todo hombre" es equivalente a "todo ciudadano": "Pues, aquello que parece justo y bello para cada ciudad, tal es para ella mientras así lo sanciona" (167b). El Estado y, con él la eticidad no se dan separados del ser humano, sino que son su objetivación. En este modo de pensar, las leyes no nos hablan como lo hicieron con Sócrates en la célebre prosopopeya, donde le decían al maestro ateniense que ellas eran las que lo habían engendrado, criado y educado y que, por tanto, él, Sócrates, era su retoño y su esclavo y que debía darles señales de sumisión (*Critón*, 50a y sgs.). Lo que está en juego es la contraposición entre dos modos radicalmente distintos de entender la libertad: como *eleuthería* en unos, que habría de concluir en la libertad interior del estoico que se sintió continuador en esto del socratismo y como *apólysis* en otros, que avanzaría hacia el desmontaje permanente de las estructuras opresivas, anteponiendo siempre el ser humano a las leyes.

Y para eso, para realizar ese "desatamiento" o "liberación" (*apólysis*) no quedaban, ya lo hemos dicho, sino dos vías: hacer de la ciudad una construcción humana, dejando de lado apoyos en aquello imposible de abordar "dado la oscuridad del tema y la brevedad de la vida" - manera irónica y elegante de poner al descubierto todos los ontologismos, comenzando por los de origen religioso- o, en la medida en que no fuera posible, negarla y proponer ese "regreso a la naturaleza" del que hemos hecho mención. Mas, para lo primero, particularmente, había que restablecer -retomando de modo dialéctico las dos grandes tradiciones- las relaciones del trabajo como *érgon* y el trabajo como *áthlon*. En el drama de Eurípides, *Perítoo*, según el fragmento que resta de él, Heracles explica a Eaco, uno de los jueces del Hades, por qué motivo ha llegado hasta sus puertas con la intención de llevarse el

temible perro. Ello no lo hace porque en Micenas quieran ver al monstruo o lo necesiten para algo, sino simplemente porque le han señalado esa "empresa" (*áthlon*) (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, II, p.383, 12-13). Como todo lo realizado por este "vencedor de doce trabajos" (*dodekaéthlos*), lo que está en juego es la noción del esfuerzo cuyo objeto no es la producción, sino aquello que hace que toda producción no concluya en formas alienantes. Por algún motivo, Prometeo, el padre del trabajo como *érgon* fue liberado de su condena en el Cáucaso, por Heracles, padre del trabajo como *áthlon*. Una vez más aquí se nos muestran de modo contrapuesto sometimiento y liberación, posibles objetivaciones alienantes y ruptura de totalidades opresivas mediante el regreso a un nivel primario, un impulso desde el cual la cultura adquiere sentido y contra el cual, paradójicamente, la misma cultura actúa.

En esa línea sofística que hemos denominado protagórea, en la que se nos habla de un pasaje desde el salvajismo hacia la vida ciudadana y en la que el fuego es sin dudas símbolo de muy particular fuerza, nos encontramos precisamente con la figura notable de Pródico de Keos, en quien el trabajo prometeico aparece sometido a los valores del trabajo heraclida y es además fuertemente defendido: "El trabajo jamás es vergonzante", (le hace decir Platón en el *Cármides* 163 a-c), mas, para ello se habrá de tener presente la virtud, tal como nos lo relata en su bello escrito *Las Horas*, transmitido por Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates*, en donde se narra el encuentro de Heracles con la Virtud y la Maldad y en donde la primera le dice al héroe: "Yo soy la colaboradora estimada de los trabajadores" (*tejnítai* dice el texto *Fragmente*, II, p.315, 38-29). Lo mismo que Licofrón y Protágoras, entenderá que el Estado no es algo impuesto ni por los dioses, ni por la naturaleza, sino que es fruto cultural de los hombres, responsables de su construcción y, por tanto, de la libertad o de la tiranía.

Ahora bien, precisamente porque el Estado era fruto de un pacto o de un conjunto de convenciones, por eso mismo requería algo más que una vida de trabajo acompañada de la virtud, exigía algo que estaba en el mismo mito heracleo: un regreso a las fuentes de toda eticidad, aquel nivel primario del que surgen los grandes sistemas normativos de espíritu universal, los que llevan consigo siempre el peligro de ahogar la vida. En aquel nivel primario pretende colocarse Antifonte, más allá de meras reivindicaciones nostálgicas del "estado de naturaleza". Este sofista, con mucha mayor claridad que otros, concluyó negando el principio mismo de la desigualdad con lo que no sólo rechazó la

distinción entre helenos y bárbaros, sino, de hecho, entre amos y esclavos. "En esto -decía- nos comportamos como bárbaros, puesto que por naturaleza todos, bárbaros y griegos, somos iguales en todo. Basta observar las necesidades naturales de todos los hombres..." (*Vorsokratiker*, II, p.352-353, frag. B, col.2). De este modo resulta claro que la confrontación que lleva a cabo Antifonte es entre dos niveles de racionalidad, a uno de los cuales denomina "naturaleza" (*physis*) y al otro "convenciones" (*nomima*) es decir "leyes establecidas por los hombres" frente a lo que simplemente llamaríamos "vida", niveles que según el mismo sofista, se encuentran "en guerra" (*Vorsokratiker*, II, 347-348, 25-30). Por lo dicho este "regreso a la naturaleza" no implicaba un salirse de la ciudad, en la que desplegaba todas sus actividades este sofista, en pugna abierta con el propio Sócrates a quien en más de una ocasión interpelló en la plaza. Si suponía una clara denuncia de las formas cuya función es la de establecer "ataduras" (*desmá*), precisamente la función contraria a la *lysis*, desligamiento o desatamiento, que es el sentido con el que de inmediato nos habla de las "libertades" (*eleutheriai*) que surgen de la "naturaleza" (*ibidem*).

También se siente "desatado" (*desmótes*) Hippias de Elis, sin duda uno de los más importantes sofistas entre los que hablaron en favor de la "naturaleza" y uno de los más famosos, a tal punto de que Platón le dedicó dos de sus diálogos. Lo mismo que los otros que estuvieron en esa actitud, no salió de las ciudades, pero eso sí, denunció con fuerza lo que en Esquilo aparece como "ley de los hombres" y se puso decididamente bajo el amparo de la "ley de los dioses". Uno de los textos más importantes es aquel en el que Platón nos lo presenta, precisamente, repudiando el contenido arbitrario de lo nómico que puede llevar a la negación de la vida misma. "Oh hombres aquí presentes. -decía- Os creo a todos unidos, parientes y conciudadanos, no por la ley; porque lo semejante está unido en parentesco por naturaleza; pero la ley (*nomos*), tirano de los hombres, en muchos casos emplea la violencia (*bíos*) contra la naturaleza" (*Protágoras*, 337c; Diels, II, 33).

Como vemos, en Hippias la filosofía aparece como un saber fuertemente crítico, casi como un arma de guerra. Mondolfo justamente ha establecido una interesantísima comparación entre Hippias y Alcidas, uno de los discípulos de Gorgias (Cfr. *Fragmente* II, 272, 23) quien definió a la filosofía como "catapulta contra las leyes". La lectura que Mondolfo hace de *epitéijisma* ("catapulta") muestra el

sentido protestatario que el maestro italiano concedía al filosofar de los sofistas partidarios de aquel “regreso a la naturaleza” (R. Mondolfo, *El Pensamiento antiguo*, I, 148).

El otro texto importante, también de Platón, nos presenta a Hippias rechazando de un modo ciertamente claro la célebre duplicación del mundo en la que cayó el Maestro de la Academia al separar las esencias. En el *Hippias mayor* (301b), en efecto, el sofista realiza todo un esfuerzo por reunir esencia y existencia, cuya separación considera como una tontera y una irreflexión. Esta manera de ver el problema es plenamente congruente con la afirmación de aquel nivel primario de vida y de valores que quedaba destruido con el esencialismo. Muy bien sabemos que la separación entre el cuerpo y el alma, dentro de esa última posición, llevaba a considerar al primero como la tumba de la segunda. Así, pues, de esta correcta defensa del mundo de los entes, desde el propio cuerpo humano hasta todos aquellos que integran la vida cotidiana, surge de modo claro lo que se entiende por “naturaleza”, precisamente ese horizonte vital al que los políticos sobreponían las leyes, violentándolo y los filósofos, las esencias, restándole sustancialidad.

Por lo demás, atendiendo a esa “naturaleza” conforme con la cual todos somos iguales, se lleva a cabo la reordenación de los saberes (*máthema*) y de las técnicas (*téjnai*), a los que Hippias accede tratando de alcanzar formas no mediadas, muy claramente respecto de las últimas. De este modo se nos presenta como un defensor de una “polimatía”, no en el sentido de mera erudición y acumulación superficial de conocimientos, que fue justamente lo que rechazó Heráclito, sino como un conjunto enciclopédico y por eso mismo internamente ordenado, de cuya estructura profunda el sabio debía poder dar razón en cualquiera circunstancia, mediante una respuesta concisa (*brajús lógos*) que pusiera en evidencia el nivel de síntesis. El ideal de autarquía que se trasunta ya en la “polimatía” aparece todavía mucho más claro en su complemento, la “politecnía”, con lo que Hippias de Elis se nos aparece, contemporáneamente a Sócrates y Platón, anticipando modalidades del helenismo y, en particular, de la inmediata escuela cínica. El sabio debe bastarse a sí mismo y para eso debe fabricar su manto y sus sandalias y hacerlo, además, con extrema perfección, en competencia incluso con las más refinadas artesanías femeninas. Y así como la posesión global de los conocimientos le permitía eliminar la mediación de los libros y de los otros filósofos, del mismo modo, la posesión global de las más variadas artesanías -

incluidas las del lenguaje- tendía a la eliminación de todas las formas de mediación que alejaban al hombre de la "naturaleza". Este tipo de vida era posible en alguien que se sentía "desatado" (*desmótes*) respecto de la ciudad y en particular de su mundo productivo, tanto en lo que se refiere a conocimientos como a técnicas, más sin haber renunciado a ellos, pero sometiendo la tradición prometeica, a la otra, la de estos nuevos heraclidas que intentaron dignificar el conocimiento y el trabajo reubicándolos en otro horizonte de racionalidad al que denominaron "naturaleza".

Estos planteos los encontraremos en términos muy parecidos en los cínicos. Antístenes, el fundador de la Escuela, había frecuentado el círculo de Sócrates y según parece habría sido el iniciador de los escritos en forma de diálogo con el que los socráticos intentaron salvar el recuerdo del Maestro. Mayor que Platón, polemizó con él en términos parecidos a los que vimos en Hippias de Elis, también su contemporáneo. Diógenes de Sínope, uno de los filósofos griegos más populares de todos los tiempos hasta nuestros días, vivía todavía, según parece, diez años después de muerto Platón. Ponemos estos datos a efectos de señalar que el rechazo de la ciudad entre los cínicos, así como otros aspectos que nos interesarán destacar, es anterior históricamente a lo que se ha considerado como decadencia de la polis griega y que si a ellos de alguna manera podría conectárselos con este fenómeno tan sólo sería viéndolos como anticipadores de un hecho que tuvo, sin dudas, lejanas raíces. De todos modos algo estaba pasando respecto de la vida privada y la vida pública. En efecto, las relaciones entre lo que podría entenderse en la Antigüedad Clásica como "Sociedad civil" y "Estado", con todos los riesgos que implica extrapolar categorías, se caracterizaron por una marcada absorción de la vida privada por la vida pública, entendida esta última como exclusivamente política. En Aristóteles, en efecto, la sociedad doméstica, ámbito de la vida privada, es entendida como un nivel primario de producción y reproducción vitales, ordenados por fines que le son externos y que están dados por la sociedad política. Las relaciones propias de la esfera de lo doméstico están determinadas por la ubicación del individuo en la polis y se puede hablar, en este sentido, de un objetivismo cuyos principios se encuentran expresados en el seno de las leyes, las que no eran necesariamente incompatibles con la virtud. Es evidente que ese modelo de relaciones entre individuo y Estado había entrado en crisis tal como surge de la afirmación de Antístenes según la cual el sabio no ha de vivir conforme con las leyes establecidas, sino según la virtud

(Diógenes Laercio, *Antístenes* VI, 7) con lo que pareciera estar ahondando la contradicción entre el mundo legal y el mundo moral, tan trágicamente resuelta por su maestro Sócrates. Más tarde, cuando Diógenes de Sínope, el sucesor de Antístenes, oponga abiertamente la “ley” y la “naturaleza”, quedará definitivamente en claro que la noción de virtud venía sufriendo un desplazamiento (D. L. *Diógenes*, VI, 12). El clásico objetivismo ético aparecía ordenado, lo mismo que en aquellos sofistas en los que es posible hablar de un “regreso a la naturaleza”, en relación con otro referente y no con el que se consideraba fuertemente establecido en el marco de la ciudad-Estado clásica. A su vez, la antigua sociedad doméstica aparecía acusada de ficticia, antinatural y contraria a la virtud. Y así, pues, si la polis no había iniciado aun su decadencia; no era ya la ciudad arcaica cerrada a los modos de vida de otras ciudades extrañas y había comenzado a experimentar un profundo cambio en el seno de la tradicional cotidianidad hogareña. Y más aun, hasta podríamos pensar que los agudos dardos lanzados contra ese nivel de la moral, apuntaban no tanto a la ciudad, aceptada como mal inevitable -hecho que en algún momento llevó al propio Diógenes a hablar de una “ciudadanía del mundo” (D. L. *Diógenes*, VI, 31)- como a una reformulación de los niveles de moralidad y eticidad, conforme con la cual la primera perdía su “privacidad” y la segunda se nutría de valores de ese nivel primario con los que se venía a modificar la vida pública. No se había iniciado aun la decadencia de la polis, pero ya los cínicos -aun cuando aceptaran, tal como lo dice expresamente Diógenes, que una ciudad sin leyes no era posible (D. L. *Diógenes*, VI, 40)- no la miraban como un momento progresivo de la humanidad, tal como aparece en el mito que Platón pone en boca del sofista Protágoras, sino como una etapa regresiva. “La vida urbana fue el comienzo de toda injusticia -habría afirmado el mismo Diógenes según el testimonio de Dión- allí tuvo su origen la mentira y el engaño y todas las peores fechorías, hasta tal punto que ese parece haber sido el motivo de la fundación de ciudades” (Citado por Gomperz, II, 692-693). De este modo no se trata de tomar partido en la vieja contraposición, real, entre ciudad y campo, proponiendo un regreso a formas de cultura campesina de las que había un notable ejemplo en la literatura clásica con el célebre poema hesiódico, sino que se trataba de una contradicción dada en el seno mismo de la ciudad desde la cual y a pesar de la cual se venía a hablar de la necesidad de reintegrarse a la *physis*, en contra del mundo artificial nómico.

Desde este planteo se ha de entender el mundo de los símbolos que

habrán de poner en movimiento los cínicos, entre ellos, uno de muy particular fuerza, el de la vestimenta y sus atuendos, como asimismo el de la habitación. Todo este mundo simbólico se encuentra regido por la exigencia del "regreso a la naturaleza", entendida como un mundo de simplicidad, ingenuidad e inmediatez. Nada más contrastante que el manto raído y sucio de este filósofo y la ostentación de los grandes maestros de la sofística, tal como nos los describe no sin cierta malignidad Platón, que traían la fastuosidad de los jónicos y sus refinamientos asiáticos. La vestimenta, una capa grande que les permitía dormir a la intemperie si fuera del caso, un zurrón colgando del hombro, un bastón de caminante, descalzos, con una barba descuidada, más se asemejaban a los vagabundos de los caminos, que a habitantes de ciudades, a pesar de que no se salieran de ellas. El célebre tonel de Diógenes estaba posiblemente, en alguno de los espacios del Metróon, el principal edificio público de Atenas, que era a la vez, archivo del Estado y Templo de Cibele; cuando se trasladó a Corinto, vivía en un gimnasio que se encontraba en el Kranéion, colina cubierta de olivares, situada dentro de las murallas de la ciudad. Fue allí justamente donde lo fue a ver Alejandro Magno (D. L. *Diógenes*, VI, 13). El zurrón, al *artóforos* de los pastores de ovejas y de cabras, al que Crates le dedicó un poema, era visto como el símbolo de la comunidad cínica, humilde bolso que a pesar de su mugre, como nos dice el poeta, era bello y fecundo, república en la que sus habitantes, a saber, el ajo, la cebolla, las setas y los panes, vivían en admirable armonía y nada sabían de las miserias morales que aquejaban a los humanos. Así, pues sin salirse de las ciudades, vivían de hecho marginalmente en ellas, al rechazar una vestimenta medianamente decente, la privacidad y retiro de la vida hogareña y los alimentos servidos en la tradicional mesa. Como ya lo dijimos, toda esta conducta reflejaba la crisis de la sociedad doméstica tradicional y la voluntad de reordenar ese nivel de vida, desvirtuado por las costumbres cuyo orden no era extraño al mundo legal de la polis.

La exigencia de "regreso a la naturaleza" se pone constantemente de manifiesto a través del esfuerzo por ir eliminando mediaciones, a través de una reducción constante de necesidades. Pretendían suprimir todo lo superfluo: lo que había surgido de formas de vida refinadas; rechazaban las "mentiras convencionales" con las que se había llenado una sociedad a medida que, con la riqueza, había ido creciendo el lujo; repudiaban todo lo que apareciera como fastuoso y tal sentido inútil, artificial y caprichoso. Todo suponía una contraposición entre vida

compleja y vida simple, entendiendo que la primera era degeneración o corrupción de formas sencillas a las que se había de liberar. Según palabras que Jenofonte pone en boca de Antístenes éste decía que cuando quería darse un gusto no compraba “en la plaza lo más apreciado, en cuanto resultaría demasiado costoso: lo saco de la tienda de mi alma... y es digno de decir que tal riqueza es la que hace libres a los hombres. Este, Sócrates -concluía diciendo- es quien me ha proporcionado semejante riqueza (*Banquete*, IV, 43). Se trataba, sin embargo, de un socratismo particular en el que se había acabado dando la mayor fuerza posible a la autarquía de la que hablaba el Maestro que no rechazó, todo lo contrario, las leyes de la ciudad, ni aun siendo injustas. Continuaban en la lucha contra todo aquello de lo cual se puede prescindir para alcanzar una vida feliz, mas, llevando el límite de las necesidades mínimas a los máximos extremos concebibles, como se vio en Diógenes de Sínope, al que acabaron motejándolo de “Sócrates delirante” o, simplemente, “chiflado” (*maninómenos*) por sus excentricidades. Resulta curioso que no surge expresamente de los textos conocidos, que hayan tenido como modelo, tal como ha sucedido en otras épocas, la simplicidad de la vida campesina, aun cuando vistieran como pastores, sino que su principal fuente de inspiración en su proyecto de reducción de todas las complejidades surgidas de la vida social, se encontraba en la imitación de la vida de los animales, su simplicidad y sobre todo su ingenuidad e inocencia que los muestra ajenos a la vergüenza surgida, entre los hombres, de las costumbres. Esto explica, en parte, el porqué se llamaron a sí mismos “perros”, que era sin dudas un animal modélico tan ciudadano como ellos. La ausencia de necesidades, lograda básicamente mediante un ejercicio de disminución de los deseos, le llevó a Antístenes a afirmar “que el sabio se basta él mismo a sí mismo” y que “no vive según las leyes puestas, sino según la virtud” (D. L. *Antístenes*, VI, 7). Así pues, la *areté*, conforme con la cual se ha de vivir, es aquella fuerza que nos permite descubrir algo que ha sido ocultado por los convencionalismos y que sin embargo es lo que nos han dado los dioses: a saber, la “vida simple”. Se trata de modo evidente del nivel u horizonte de una moralidad primaria, espontánea e inmediatamente apegada a la vida misma, enfrentada a la legalidad sobre la que se ha construido la ciudad-Estado (Cfr. D. L. *Diógenes*, VI, 17). Así podríamos decir que la *physis* a la que se ha de regresar, en contra del *nómos*, es en verdad un referente imaginario al que se le concede una especie de poder de revelación y al que se cree poder llegar mediante una sucesiva y dura

tarea de quiebra de mediaciones. Un ejemplo que posee toda la increíble fuerza de sugerencia que sabían darle estos geniales filósofos-mendigos es aquel del encuentro de Diógenes de Sínope con dos muchachos, uno de los cuales le enseñó a beber sin cacharro, usando tan sólo el cuenco de las manos y el otro a comer las lentejas metiéndolas en la poza del pan, sin necesidad de plato. En ese momento, el célebre zurrón -ese bolso sucio que quienes no lo llevaban eran para el mismo Diógenes unos lisiados o estropeados- se aligeró de dos objetos innecesarios que nos "alejan" de la "naturaleza" (D. L. *Diógenes*, VI, 8 y 11). El mismo sentido ha de atribuirse al rechazo de la escritura entre los cínicos, rechazo contradictorio pues no dejaron de escribir libros y numerosos, y que se diferencia del desinterés que había mostrado Sócrates. En éste se trataba de un cierto regreso a la forma arcaica de la sabiduría, entendida como profundamente oral, línea en la que más tarde se habría de colocar Platón tal como lo expresa en su Carta VII. En los cínicos, establecida la contradicción entre *physis* y *nómos* de modo absoluto, hecho que no se da en ninguno de los filósofos antes mencionados, respondería una vez más a esta lucha encarnizada contra todas las formas de mediación.

Resulta evidente que el rechazo de la ciudad suponía el desprecio por el mundo de la producción y la impugnación del trabajo, entendido como castigo, por un lado y como fuente de lo superfluo, por el otro. De ahí que para los cínicos, Prometeo fue castigado por Zeus porque con el fuego y las técnicas había introducido la corrupción de las costumbres. Ya vimos que esta valoración se daba dentro de una especie de filosofía de la historia, según la cual la ciudad no era el fin de una larga etapa de humanización gracias a la cual el hombre salió del salvajismo, sino todo lo contrario, representaba, precisamente, una forma profunda de deshumanización. ¿Estaban en contra de todo tipo de trabajo? Evidentemente no. Antístenes, precisamente, afirmaba que "el trabajo es bueno" y, nos según cuenta Diógenes Laercio, "lo confirmaba con el ejemplo de Heracles" (D. L. *Antístenes*, VI, 2); por su parte Diógenes de Sínope decía "que su vida se conformaba con la de Heracles, quien nada prefería a la libertad" (D. L. *Diógenes*, VI, 40). Se trataba, pues, de otro trabajo, justamente, aquel entendido como "empresa" -en un sentido muy parecido al que se le dio a esta palabra en la literatura barroca española- que no necesitaba del fuego, sino de la virtud. De ahí la importancia que adquiere para los cínicos el "ejercicio" (*áskesis*) como medio para lograr el fin de la vida humana y los célebres "doce trabajos" de Heracles a los que

interpretarán como alegorías de la lucha del hombre contra todos esos males que han venido a tapar su naturaleza. Había, pues, que abandonar los “trabajos inútiles”, según el consejo de Diógenes y “entregarse a los trabajos naturales” (D. L. *Diógenes*, VI, 39), es decir, los de la virtud en los términos que hemos ya mencionado. Mas, aquella renuncia de los trabajos generados dentro de la tradición prometeica, implica la renuncia al uso del fuego, lo cual le habrá de llevar a nuestro “Sócrates delirante” a regresar a la etapa primitiva de la ingestión de alimentos no cocidos -también inspirado esto sin duda en los animales- y a intentar comer carne cruda. (D. L. *Diógenes*, VI, 9). El culto a Heracles, como el liberador de todas las formas de trabajo que esclavizan a los hombres, les impulsará a intentar imitarlo hasta en su muerte, como fue el caso de uno de los últimos cínicos, Peregrino, según lo narra impiadosamente Luciano de Samosata “quien estaba resuelto a terminar su vida por el fuego” por que así había concluido Heracles. De este modo, el fuego, rechazado como fuente de energía que ponía en movimiento a las artesanías, resultaba aceptado como símbolo de la culminación de las grandes empresas del semidiós, que concluyó inmolándose para regresar con su padre, Zeus. Peregrino, antes de arrojarle a la pira, dijo que “quien había vivido como Heracles” era necesario “que como Heracles muriese” (Luciano, *Sobre la muerte de Peregrino*, ed. Tovar, p.210).

El concepto de “libertad” como “desatamiento” (*lyomai*) se apoya en una fuerte polémica de los cínicos contra el realismo y en favor de un nominalismo. Ya habíamos visto una actitud semejante en Hipias de Elis y debemos entender que la posición nominalista no es casual y responde de modo intrínseco a la defensa de ese nivel de moralidad primario del que venimos hablando, cuyas contradicciones con las normas de la ciudad pretendían superar nuestros filósofos. La polémica con Platón es evidente. Se rechaza el saber de esencias y se sostiene que la definición no se puede hacer apelando al *tò tí ésti*, sino que hay que contentarse con las desigualdades que muestran las cualidades externas (*tò poión*) o apoyarse en las relaciones que nos muestran los objetos. Podría decirse que los cínicos, interesados en lo que bien podemos considerar como una filosofía de la corporeidad, negaban lo universal y afirmaban lo individual (Aristóteles, *Metafísica* 1043b, 20-30). En el mismo sentido, Diógenes habría tenido una conversación con Platón quien hablaba de “meseidad” y de “vaseidad”, ante lo cual le dijo: “Yo, oh Platón, veo la mesa y el vaso, pero no la meseidad y la vaseidad”, a lo que el Maestro de la Academia le habría respondido

afirmando que no se equivocaba en cuanto miraba con los ojos, pero que no tenía mente para ver las esencias correspondientes (D. L. *Diógenes*, VI, 24). Ante el imperio de los universales a los que se les confiere valor ontológico y desde ellos se trata luego de justificar las normas que han de regir la vida humana, no cabe posición más sana que la de estos nominalistas y nos revela de modo muy claro cuál era su posición desde el punto de vista social.

En efecto, extranjeros casi todos o hijos de extranjeros muchos de ellos, de origen humilde o que resolvieron voluntariamente desclasarse, que hicieron también vida de esclavos, como fue el caso de Diógenes, se inclinaron hacia la parte sufriente de la sociedad de su época, predicaron una igualdad ante la naturaleza, que era sin dudas un modo de poner en entredicho las bases mismas de la sociedad esclavista. No es ajeno a esto el ardor con el que se colocaron en la tradición heraclea y su repudio por la figura de Prometeo. Justamente ese origen no patrio, en cuanto extranjeros y su voluntad de mantenerse en el nivel social y económico de la población miserable, les llevó a ser receptivos respecto de otros grupos humanos marginados.

Es importante tener presente que estos sectores sociales -frente a los que en función de la riqueza tenían acceso a las comodidades de la vida ciudadana vivían ya de alguna manera, diríamos de hecho, esa "naturaleza" a la que pretendían regresar los cínicos. Tal era sin dudas la situación de los ciudadanos pobres y sobre todo el caso de los esclavos que integraban el proletariado. Mas he aquí lo peor, esos seres humanos que estaban de por sí próximos a la *physis*, se encontraban duramente atados a la vida nómica, a las leyes de la ciudad y sobre todo sujetos al trabajo productivo y sus técnicas. Y algo parecido habría que decir de la mujer, la que aun cuando en algunos sectores gozara de los beneficios de la civilización, se encontraba condenada a vivir en un nivel de "naturaleza", contradictoriamente impuesto por las "leyes humanas".

Lo que acabamos de decir nos explica por qué fueron los cínicos los primeros en admitir una mujer filósofa como miembro activo dentro de la secta, a pesar de las manifestaciones de misoginia, a veces ciertamente brutales que podemos ver en Diógenes (Cfr. D. L. *Diógenes*, VI, 24). Antístenes había dicho, sin embargo, "Que la virtud del hombre y de la mujer es la misma" (D. L. *Antístenes*, VI, 7) y de hecho este apotegma se cumplió con la admisión de Hiparquia, hija de familia pudiente, que abandonó su hogar para vestir el manto, cargar el zurrón, empuñar el cayado y hacer vida mendicante con su compañero el

cínico Crates que era según vimos, poeta. Hiparquia llegó a ser venerada y en su memoria, después de muerta, se instituyó el “día de la mujer cínica” que se celebraba anualmente. A un filósofo que se permitió despreciarla le preguntó: “¿Crees que he hecho mal en consagrar al estudio el tiempo que, por mi sexo, debería haber perdido como tejedora? (D. L. *Hiparquia*, VI, 2). Hiparquia, la primera mujer que figura en la historia de la filosofía antigua y por tanto la primer filósofa de Occidente, fue continuada luego por aquellas mujeres, que ya casadas o como amigas o compañeras (hetairas), se integraron en el Jardín de Epicuro y de las cuales, una de ellas, Leontion, llegó a ser por algún tiempo “regente” o “árbitro” de estudios de toda la comunidad. Los rasgos paralelos que son posibles de señalar entre cinismo y epicureísmo, en particular respecto de la posición adoptada por ambas escuelas en la relación entre moralidad y eticidad, en los sentidos que aquí se ha intentado señalar, explican el por qué pudo la mujer tener acceso a un tipo de producción que le había sido absolutamente ajena y que se la consideraba, como se la considera todavía, quehacer de varones.

A propósito de esos dos niveles de la moral, uno de ellos dado inmediatamente en relación con lo que podrían ser las necesidades primarias del ser humano y sus funciones vitales básicas, y el otro, que se organiza desde la ciudad -lógicamente cuando ésta se constituye como tal- debemos decir que el papel que juega la mujer resulta, a nuestro juicio, paradigmático. La contraposición entre “naturaleza” y “razón” o “espíritu”, o entre “cuerpo” y “alma”, que serían modos de expresar la oposición de *physis* y *nómos*, sobre las que se han establecido las relaciones jerárquicas entre mujer y varón, no expresan sino dos niveles de racionalidad en los que quedan dadas las funciones impuestas para ambos géneros. Ya lo hemos dicho, la “naturaleza” es un referente imaginario por lo mismo que el nivel de la moralidad, como opuesto a la eticidad, es tan cultural uno como el otro. La utopía de salvar las mediaciones que impulsó a algunos sofistas, primero, luego a los cínicos y que a su modo es visible en los epicúreos, se queda en eso y la “naturaleza” es un referente inalcanzable. De todos modos, la mujer cínica llevó a cabo un doble juego: ya estaba colocada por la sociedad nómica, a saber la organizada sobre las leyes de la ciudad, como “naturaleza” y ella, además, junto con los varones a los que se suma, intenta alcanzar lo que sería, para toda la humanidad, un “regreso a la naturaleza”, mas, sobre la base de la destrucción de la contraposición entre *physis* y *nómos*. En este sentido, Hiparquia no sólo filosofó en

favor de la mujer -ya hemos visto que estaba planteado en ella el problema de su sexo- sino en favor de todos los sectores oprimidos que se encontraban sumergidos bajo las "leyes de la ciudad". Si nos atenemos a lo que buscaban los cínicos, según el testimonio de Diógenes Laercio, ellos pretendían "parecerse a los dioses", es decir, regirse no por las leyes de la ciudad destinadas a mantener un mundo cultural complejo y lleno de ataduras, sino por lo que bien podemos entender como "leyes divinas" (D. L. *Menédemo*, VI, 3). Es asimismo importante tener presente que para estos sectores sociales marginales, la libertad a la que ellos aspiraban no era la *eleuthería* platónico-aristotélica, sino que se conformaban con ser "desatados" (*lyomai*), es decir, liberados de las cadenas que les imponía la dura tradición prometeica que ataba a unos al fuego de la fraguas o de los hornos de cerámica y a las otras al de los hogares, mientras los ciudadanos ocupaban su divino ocio en la contemplación de las esencias, pues ellos sí disponían de la mente necesaria para ello.

Para concluir no podemos dejar de referirnos a Antígona, la célebre tragedia de Sófocles, obra en la que esos dos niveles de racionalidad, tal como nosotros los entendemos, se nos presentan de un modo ciertamente patético. La tragedia se desarrolla toda entera teniendo como eje la contradicción entre las "leyes no escritas e inquebrantables de los dioses", de "origen eterno" y de las que "nadie sabe cuando aparecieron" (versos 45-455) y las "leyes de la ciudad" (vs. 655-660). Las unas son, además, acordes con la vida del sentimiento, básicamente la piedad y el amor fraterno, encarnadas en la figura solemne y noble de Antígona, las otras son decretos del gobernante y tienen un claro sentido político. Conforme la lectura tradicional de la que no escapó ni el mismo Hegel, tal como se ve en la *Fenomenología del Espíritu*, la figura de Antígona expresa el modo de ser femenino, más próximo a la "naturaleza" y por eso mismo a los dioses subterráneos, mientras que Creonte, pone de manifiesto lo nómico, como papel exclusivo del varón. Nada nuevo venía Sófocles a decirnos con esta contradicción y su imaginario social no se salía de pautas largamente establecidas. En efecto, basta recordar que lo "femenino" en griego se decía *thélos* y que esta palabra tiene la misma raíz de la expresión latina *tellus*. Con esto quedaba sólidamente justificado un doble código de moralidad creado para establecer y justificar un sistema de prohibiciones dentro del cual quedaba encauzada la división sexual del trabajo y la interna jerárquica de la sociedad doméstica tradicional. Las palabras de Creonte son terminantes: "hay que tener atadas a las mujeres y no

sueltas" (vs. 575-580). La osadía de Hiparquia, dentro del pensamiento cínico -y posiblemente algo semejante muestre la conducta de Leontion entre los epicúreos- se encuentra en su intento de quebrar ese doble código de moralidad mediante el recurso de un "regreso" a una "naturaleza" en la que una misma era la virtud del varón y de la mujer, tal como lo afirmaba Antístenes. Y de este modo, ese "regreso" significaba un intento de romper ataduras, un desatar (*lyo*) dentro de la más pura tradición heraclea. Podríamos aventurar la tesis de que el cinismo y el epicureísmo, asumidos por la mujer, fueron ideologías que expresaban su condición, al modo como el estoicismo y el escepticismo fueron ideologías de esclavos.

Arturo Andrés Roig