

El Cinismo o la *transmutación de los valores*.

Rafael Aguila, profesor de la U.P.V/E.H.U

La educación profunda consiste en deshacer y rehacer la educación primera.

P. Valery

Introducción

El interés suscitado hasta hoy por la influencia filosófica, literaria y social del cinismo lo recoge de modo excelente la reciente obra que R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé acaban de editarⁱ. Su publicación misma es una muestra más del interés que suscita este movimiento. Pero la pregunta que muchos de ustedes se harán, como yo, es ¿cuál es la razón que lo ha suscitado? Podríamos aventurar una primera hipótesis y es que, *se non é vero, é ben trovato*, nuestras circunstancias históricas guardan cierta similitud con la que les tocó vivir a los cínicos. Su aparición, como el posterior interés manifestado por él, está relacionada, a mi juicio, con la crisis de la concepción del mundo dominante o de la razón que la sustentaⁱⁱ.

El último tercio del siglo V a.C. está marcado, especialmente en Atenas, por la denominada crisis de la *polis*. La *polis* no era sólo el espacio físico dentro del cual transcurría la vida de una comunidad, sino aquél espacio ideal, aquella retícula teórica, que engarzaba los comportamientos individuales en un ensamblaje colectivo y les permitía la proyección exterior hacia objetivos comunes. Para el ciudadano de la *polis*, el sistema político (la ley y el “gobierno”) es la expresión misma del cuerpo del que él es miembro: la identidad del ciudadano y la identidad política son una misma cosa. La identidad política definía a toda la sociedad, lo que significaba que sus miembros eran, ante todo, ciudadanos, precisamente por participar en la justicia y en el gobierno que ellos mismos se habían dado. El ciudadano, por serlo, no delegaba en terceros sus decisiones, sino que las asumía directamente.

Otro de los pilares sobre los que se asentaba la *polis* era la *religión cívica* o estatal. Para los griegos religión y estado no estaban disociados, sino que la actividad política y la práctica religiosa estaban estrechamente ligadas, formaban parte de la misma identidad ciudadana. La religión cohesionaba aún más a la comunidad: la armonía política era expresión de la protección de los dioses sobre la ciudad. La felicidad del ciudadano venía dada por esta simbiosis. Pero esta estabilidad venía siendo amenazada desde hacía tiempo. La Atenas de Pericles había perdido en la Guerra del Peloponeso gran parte de su poderío militar, de su independencia política y, sobre todo, la confianza en su democracia. A ello se le añadía una recesión económica importante y una fuerte presión del imperialismo macedónico.

Por todo ello, la concepción política fue sometida a una profunda revisión en la cual se cuestionó tanto el orden institucionalⁱⁱⁱ como su suerte futura. La *polis*, que había sido el centro del mundo, el ombligo de la relación del hombre con todo lo

demás, comenzaba a perder su carácter central hasta convertirse en simulacro. Dejaba de ser un estado libre y autónomo, un organismo autosuficiente y primario (*autarkés*) en el que los ciudadanos encontraban inmediatamente dadas sus señas de identidad y las posibilidades de su realización vital. El ciudadano comenzaba a experimentar que su papel en la *comunidad cívica* era cada vez más aleatorio, menos necesario que el que había sido en la *polis* tradicional.

Del mismo modo, la *religión cívica*, que había servido para enhebrar en un lenguaje común toda una serie de símbolos y cuya suerte estaba estrechamente vinculada a la suerte de la *polis*, también se cuestiona: si los dioses de la religión cívica eran dioses protectores de la ciudad, la derrota de la ciudad conllevaba la derrota y falsación de estos dioses. La religión se afrontaba ahora como un hecho plenamente cultural, y su crítica, que no era una novedad^{iv}, se ejercía contra la función política que ésta desempeñaba^v.

Como último rasgo de esta crisis se debería subrayar que la *polis* o, lo que es lo mismo, *la comunidad misma de los ciudadanos*, aunque no anulaba las potencialidades individuales ni la conciencia que el individuo poseía de su propio valor, es decir, no excluía al individuo, sí anulaba la interpretación individualista del mismo, su concepción como átomo aislado, fuera del estado y contrapuesto a él. La aparición de la concepción individualista suponía una ruptura de la inmediatez con que el individuo vivía su pertenencia a la *polis*. (*Lo que ha entrado en crisis*, como dice el profesor F. Jarauta refiriéndose a la crisis moderna, *es la imagen totalizante que conectaba la experiencia socio-cultural con un centro pleno y armónico ... crisis de un orden, de un modelo de representación y comprensión de la experiencia humana*^{vi}.) Por ello, desde la distancia o la soledad que esa ruptura provocaba, había que enfrentarse a la búsqueda de un nuevo repertorio de fundamentos y motivaciones, dando lugar a nuevos tipos de religiosidad, nuevas corrientes de pensamiento preocupadas por ofrecer un nuevo ideal de vida que procurase la felicidad del individuo.

Para el profesor Remo Bodei, reflexionando sobre el presente, *“el individualismo crece tanto más cuanto más limitado es el terreno de la experiencia compartida y compartible, a causa de la disminución del sentido de pertenencia a tradiciones o a comunidades relativamente homogéneas, o del tipo de consenso y comunicación racional, del `actuar comunicativo`. Pero, justamente porque los horizontes de expectativa del individuo se han reducido... ocurre que en la medida que él mismo pretende valorarse y darse importancia, en esa misma medida puede ser humillado en sus aspiraciones y deseos. Se ve así arrojado en dos direcciones: o al narcisismo aislacionista (a cerrarse en sí mismo y en el ámbito de la propia existencia, coartando las relaciones verticales con el pasado o el futuro, o las horizontales, con sus contemporáneos), o al espíritu gregario (o coexistiendo ambas posiciones)”^{vii}*. Es decir, que antes como hoy, cuando la razón (*logos*) que trasciende las circunstancias de la vida del individuo y que, a su vez las explica, se rompe, se hace necesaria la búsqueda de soluciones.

En este sentido, el mismo profesor ofrecía dos tesis para ser pensadas: *“la primera es que no se pueden moralizar los efectos indeseables del individualismo y del pluralismo, una vez que han sido sacralizados y convertidos en tabú indiscutible. Necesitamos el coraje teórico y ético para mirar dentro de este abismo, para soltar estos nudos, sin renunciar a la libre explicación de las potencialidades individuales, pero sin que éstas imposibiliten el crecimiento colectivo. La segunda es que es necesario y urgente replantear las tareas de la reflexión y la acción, ampliar el horizonte de las expectativas y de la experiencia, mirar más lejos, asumir mayores responsabilidades frente al futuro, aun cuando esto no signifique construir otras filosofías de la historia de acuerdo a diseños preestablecidos, recuperar religiones salvadoras o dejarse llevar por las buenas intenciones de la veleidad. Más simplemente, es necesario pensar el futuro”ⁱⁱⁱⁱ*. Sus palabras me llevan a otras, a las de otro profesor, gran admirador de los cínicos a los que les dedicó una de las pocas obras de síntesis sobre ellos, si no la única, que existía en castellano hasta la aparición de la que acabo de mencionar. Me refiero al filólogo Carlos García Gual, que inicia el prólogo de su obra con estas palabras:

“Estos son buenos tiempos para el cinismo, inmejorables para el sarcasmo como forma crítica. El “malestar en la cultura” se nos ha vuelto tan agobiante, que lo más eficaz de nuestra sofisticada farmacopea nos estimula a renunciar a ella, la cultura, en la mayor medida posible, o más taimadamente, a consumirla en una forma abaratada y light, en píldoras de fórmula reconocida. El consumismo frenético y la propaganda ensordecedora de tantos productos nos invitan a comprarnos gafas y orejeras para ver y oír menos a fin de no embotarnos del todo. Tal vez lo más prudente sería escapar de la civilización que nos abrumba, a la “naturaleza”, o lo que nos hayan dejado de ella, porque cualquiera sabe ahora qué es lo natural, después de tanta perversión civilizadora y tanto progreso desconcertado”^x.

Pero si el profesor Bodey nos pedía *pensar el futuro*, yo añadiría, y en este contexto, que para ello lo mejor será “volver a pensar”^x el pasado.

La “secta del Perro”: hijos de la Ciudad.

Sin duda Sócrates representaba un terrible juez que preconizaba una reforma profunda de las instituciones y el estado griego. Irónicamente o con franqueza (*parhesía*), se presentó como “juez” de jueces (interprete de su tiempo), y esto es, precisamente, lo que el pueblo de Atenas no le perdonó. Se le imputaba, por una parte, corromper a la juventud, *no creyendo en los dioses en los que cree la polis, sino en divinidades nuevas, diferentes* y, por otra, que *inducía a los jóvenes a obedecerle más a él que a sus propios padres*, aunque, para ser más exactos, se debería haber dicho que les inducía a seguir los *dictados del saber propio* más que a sus propios padres. Pero esto es lo que Sócrates, poco antes de que se efectúe la sentencia del tribunal, les recuerda a los atenienses, que diga lo que diga no lograrán entenderle: *“Si... digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada*

día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos. Sin embargo, la verdad es así, como yo digo, atenienses, pero no es fácil convenceros (*Apología*, 38a)". Sócrates planteaba la necesidad de volver a pensar los fundamentos de la ciudad y el papel que el individuo jugaba dentro de ella. El *filo-sofós*, aún en los momentos previos a su muerte, ironiza una vez más. Sabe perfectamente que sus conciudadanos lo han entendido y por eso, al conocer su sentencia, declara: "*He sido condenado por falta no ciertamente de palabras, sino de osadía y desvergüenza, y por no querer deciros lo que os habría sido más agradable oír*" (38d). Esta ironía, esta desvergüenza, esta libertad de pensamiento, esta censura a todo artificio teórico que llevara a una vana palabrería, esta "devaluación" que Sócrates hacía de sí mismo en relación con los adversarios con que discutía, está representada de manera ejemplar y llamativa por los cínicos.

El adjetivo "cínico" se usa para señalar a una persona o acto que muestra alguna forma de indiferencia por el esquema de valores aceptado socialmente. Se aplica también a quien acepta como verdaderos, sin sonrojo y con naturalidad, juicios de valor adversos sobre su persona e intenciones. El *Diccionario de la Academia* lo define como desvergüenza [atrevimiento] en defender o practicar acciones o doctrinas censurables, de ahí que se identifique con impúdico. Estas acepciones nos aproximan, en cierta medida, al personaje cínico histórico, sin embargo, su papel en la historia del pensamiento representó mucho más, aunque básicamente era estimado como el hombre a quien las cosas del mundo le eran indiferentes.

Cabría preguntarse, como se hizo en la antigüedad, si el cinismo es una escuela filosófica o una actitud ante la sociedad y la vida. No es una "escuela", si por ello entendemos dar clases en un lugar concreto y que a la cabeza de la institución siga otro jefe (el discípulo), ni su filosofía es una materia que se imparta en ellas, sino, más bien, un "movimiento" filosófico, e incluso cultural, que, si bien diversificado, se mantuvo más o menos fiel a los principios de uno de sus más ilustres o significativos representantes, Diógenes de Sínope. Si se considera a Antístines (IV a.C.) como su primer representante y a Salustio^{xi} (VI d.C.) el último, la presencia del cinismo antiguo es de nueve siglos y abarca desde Atenas, donde se origina, hasta el ámbito cultural del Imperio Romano, pasando por todo el oriente helenizado. Tanto su extensión temporal como geográfica serán dos elementos que afectarán a su pureza doctrinal. En realidad, el cinismo como tal desaparece con la antigüedad clásica, aunque como fuerza ideológica y tradición literaria tuviera una posteridad notable, cuyas consecuencias sólo ahora están empezando a comprenderse.

El nombre de *cínico* deriva de *kywn*, perro, aunque también se le hizo derivar de *Cynosarges*, el gimnasio donde enseñaba Antístines, y por ello sus discípulos fueron llamados *kynicoi*, aunque el primero en ser denominado propiamente "perro", y lo asume como una virtud, fue Diógenes. Para los griegos, desde antiguo, el perro fue el animal impúdico por excelencia, y el calificativo de "perro" evocaba ante todo ese

franco impudor del animal. Era pues un insulto adecuado tildar de “perro” a quien, por afán de provecho o por un arrebató pasional, conculcaba las normas del mutuo respeto, el decoro y la decencia. Al “perro” le caracterizaba la falta de *aidós* que simboliza la *anaideia* bestial, franca y fresca. La importancia de lo que los griegos llamaban *aidós* (vergüenza^{xii}, respeto, sentido moral) para la convivencia cívica queda bien subrayado en el mito de Prometeo y los humanos que Platón expone en su diálogo *Protágoras*^{xiii}. Al final del relato se cuenta que Zeus, apiadado de los hombres (a los que Prometeo ya había obsequiado el fuego, base del progreso técnico, pero aún carentes de capacidad política), envió a Hermes para que les repartiera a *todos* los fundamentos básicos del sentido moral (*aidós*) y la justicia (*díke*)^{xiv}. La convivencia cívica encontraba sus apoyos básicos en la participación universal de estos dos pilares (*aidós* y *díke*) y sobre ellos levantaba sus convenciones legales (como hoy, la nuestra). Y en este punto es donde la “desvergüenza” del cínico centra toda su crítica personal^{xv}.

La ciudad, que había nacido “*por darse la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas*^{xvi}” o, tal vez, “*no con vistas a lo necesario, sino a lo bueno y honesto*^{xvii}”, había fracasado y, por tanto, habrá que romper con las leyes, las costumbres y la moral adquiridas para vivir como los animales y recuperar la primitiva vida del hombre conforme a la naturaleza^{xviii}. No resulta extraño que los cínicos adoptasen el nombre de “perro”, insultante para unos, como bandera. Al preguntarle a Diógenes qué había hecho para que le llamasen así, respondió: “*Acariciar a quien me da algo, ladrar a los que no me dan y morder a los malvados*” (D.L. 6, 60). Y si alguien pretende confundir sus mordeduras, ante la pregunta “*cuál es la criatura cuya mordedura es la peor, dijo: Entre las bestias salvajes, la del sicofante; entre los animales domésticos, la del adulador*” (D.L. 6, 51). Pero no se proponían sólo sacar de su complacencia a su audiencia inmediata, sino proyectarse en la posteridad con sus ladridos. Y así ha sido como nos han transmitido su filosófica carga de profundidad, mediante su libertad de palabra (*parhesia*) y su libertad de acción (*anaideia*).

Filósofos disidentes

La expresión *parajáaxis*, que quiere decir tanto “falsificar moneda” como cambiar la constitución, la costumbre política de una ciudad, simboliza bien lo que los cínicos pretendieron hacer con las costumbres de su época: cambiar la cara que aparecía en ellas, como si fueran monedas. En otros términos venía a ser desmitificación o quitar el cosmético de seriedad y respetabilidad a todo lo que se debe a la mano del hombre. Allí donde se pretendían reeditar los contenidos habituales, legitimando como natural e inmutable lo que proviene de una convención, se precisaba una labor de *parajáaxis*. Por tanto, “invalidar la moneda en curso” no sólo en el terreno de las relaciones sociales y en materia de religión, política y ética, sino también en lo que respecta a la filosofía como disciplina intelectual y su exposición escolar, es decir, todo el engranaje social. Sin embargo, el cinismo no fue una doctrina subversiva, si por ella entendemos una doctrina “emancipatoria de clase”, sino un discurso disidente. Se trataba de

la liberación del individuo frente a cualquier tipo de servidumbre externa^{xix}, es decir de su *autarquía* (tener el principio, *arché*, en sí mismo, *autó*), cuyo ejercicio equivalía a **la virtud** (*areté*).

Cuando los cimientos de la *polis* tradicional se debilitaban, los cínicos no creían que la solución pasaba por volver a ofrecer nuevos diseños políticos o alternativas religiosas intelectualizadas, como hicieron muchos de sus contemporáneos. Para ellos era preciso reestablecer la “constitución” del mundo, de la naturaleza humana, de la justicia, del conocimiento, del placer y, en definitiva, de la felicidad, pero no por medio de elaboradas teorías o vana palabrería, sino mediante la acción y el discurso práctico, es decir, no confundir la sabiduría con la erudición, con el dominio especialista que nos evade y nos aleja de la vida.

La búsqueda de la felicidad (*eudaimonía*), que ya movía a los antiguos y era el constitutivo ético final de Sócrates, consistía para los cínicos en la libertad entendida como liberación, como independencia (*autarkía*). Ésta era la única forma de vida digna del hombre, la única que merecía la pena dado el carácter radicalmente imperfecto de cualquier forma civilizada posible: los logros de la civilización no hacen sino corromper y debilitar al hombre, volviéndolo cada vez más dependiente de lo externo, menos dueño de sí mismo. Si la ciudad era el producto de la necesidad que unos miembros tenían de los otros, porque “*el que nada necesita es una fiera o un dios^{xx}*”, el cínico rompe con la ciudad, se hace “cosmopolita”. A Diógenes le gustaba proclamarse: “*Sin ciudad, sin hogar, carente de patria, un mendigo y un vagabundo que vive al día*” (D.L. 6, 38) y, también, “*ciudadano del universo*” (D.L. 6, 63). Pero no tanto un ciudadano de no importa qué ciudad, sino en un no-ciudadano, es decir, una vida de exilio sin hogar (D.L. 6, 38). Por eso proponen vivir sin atadura social alguna: la libertad respecto de lo que no es esencial, constituye una condición previa. El cosmopolitismo cínico implica, por tanto, una actitud positiva hacia el mundo natural y sus riquezas como opuestas al mundo de la *polis*, una actitud positiva hacia el mundo animal. El animal y dios constituían respectivamente el modelo de autosuficiencia e indiferencia y por consiguiente de felicidad. Si los dioses son los que no necesitan nada, los que necesitan muy poco son los que más se les parecerán, y estos son los animales, que tienen pocas necesidades. Sócrates había dicho que “*el que está muy cerca de los dioses necesita muy poco*” (D.L. 2, 27; Jenofonte, *Mem.* 1, 6, 10), pero el cínico acentúa más esta diferencia: “*Dijo [Diógenes] que la cualidad de los dioses es no necesitar nada, y quienes más se les parecen precisan de muy poco*” (D.L. 6, 105). El cinismo invierte totalmente la tradicional jerarquía de los seres, la serie *animal-hombre-dios*, y la transforma en *hombre-animal-dios*. Con esta inversión de la jerarquía subrayan, más si cabe, no sólo su no-ciudadanía sino también su posición ante la religión.

Respecto al carácter de la divinidad seguirán una línea que arrancaba del siglo anterior con los sofistas. Protágoras, uno de sus más ilustres representantes, declaraba: “*Con respecto a los dioses no tengo medios para saber si existen o no; pues muchos son los obstáculos que me impiden su conocimiento: entre ellos la oscuridad de la cuestión y la brevedad de la vida^{xxi}*”. Es una declaración escéptica o agnóstica, es decir, no enjuiciar asuntos que superaban su comprensión. Los cínicos, siguiendo el mismo camino, pretenden, cuando menos, depurar la idea de la divinidad. Antístines decía, “*dios no se parece a nadie [o a “nada”]*”; *precisamente por eso nadie puede captarlo en una imagen* (Fr. V A 181 G). Y a unos que le pedían un

donativo para el culto de Cibele, les respondió: “*No he de ser yo quien alimente a la madre de los dioses, cuando ellos mismos la mantienen*” (D.L. VI, 39). El dios de Antístines es el único acorde con la naturaleza (*physis*); lo divino acorde con la costumbre (*nomos*, cultura) lo representan los dioses antropomorfos de la religión popular. Tampoco creía Diógenes que los dioses vivieran en los templos, ni que hubiera que respetar esta institución humana, ni los bienes que ésta guarda, que no dejan de ser convenciones sociales. Diógenes, viendo que unos guardianes de un templo detenían a uno que había robado una copa del tesoro; dijo: “*Mirad: los grandes ladrones se llevan a un ladronzuelo*” (D.L., 6,45). También se nos dice que Diógenes “*constantemente proclamaba que la vida que los dioses habían dado al hombre era fácil, pero que él malograba esa facilidad con su búsqueda de pasteles de miel, perfumes y otros lujos de ese tipo*” (D.L. 6, 44). La inversión de la jerarquía suponía un acto heroico de libertad: hacer que ésta dependiera especialmente del carácter moral y las creencias del sujeto, minimizando o desechando su dependencia de las contingencias externas (y el animal es un excelente ejemplo)^{xxii}.

La felicidad del hombre consiste, para el cinismo, en alcanzar la autosuficiencia, la libertad, el despegue exterior e interior, en el “autodominio” y en la “imperturbabilidad”, propia del sabio: “*es mejor volverse loco que vivir sometido al placer*”, dice Antístines (D.L. 6, 13). La liberación de la esclavitud pasa por una heroica disciplina, por una experiencia existencial como camino a la virtud. Diógenes se enorgullecía de haber “*domado a la más feroz de las bestias, el placer*” (Dión Crisostomo, *Or.* IX, 1, 105). Una experiencia que requería una “*práctica, entrenamiento, una disciplina*” (D.L. 6, 70-71) y un método preventivo, es decir el arte de la resistencia. Al igual que el atleta adiestraba su cuerpo para el éxito del estadio, el cínico se adiestraba para fortificar su voluntad y asegurar su capacidad de resistencia. Las figuras de los héroes Hércules y Ulises resumen bien al cínico: son héroes errantes, sus hazañas rebasaban el reducido marco de la *polis*. Por la fuerza física del primero y la superior inteligencia del segundo se bastaban para propiciar el triunfo en solitario, incluso en las circunstancias más adversas.

El cínico “maestro de almas”, como Sócrates, sólo necesitaba para realizar ese camino su zurrón, que contenía todas sus pertenencias, el báculo y un corto y basto manto. A ello le añadía una libertad de palabra que expresaba por medio de *el sarcasmo, la parodia*, el enfrentamiento puro y simple, amparados en una lógica material, implacable, que realiza un giro en cada evento cotidiano.

Si hoy nos volvemos a interesar por el cinismo antiguo ¿no será a que nuestra sofisticada civilización, invadida por artilugios y esclava de las apariencias, ansía reaprender el significado de términos como “felicidad”, “simplicidad”, “libertad” y “autonomía”?

ⁱ R. BRACHT y M.-O. GOULET-CAZÉ (Eds.): *Los Cínicos. El movimiento cínico en la antigüedad y su legado*. Seix Barral, 2000; (U.C.P., 1996). La obra, como dice en su prólogo C. García Gual, ofrece un “enfoque del contexto histórico y filosófico, las ideas, las figuras, los motivos y las repercusión filosófica y literaria” del mismo, así como “una perspectiva sobre su extensa y abigarrada impronta en la historia del pensamiento y de la literatura, no sólo en el

mundo antiguo, sino también en sus reflejos modernos”, p. 8. Su lectura es, por tanto, imprescindible para quien desee hoy profundizar sobre el tema.

ⁱⁱ Aunque, de acuerdo con los editores de la obra citada, “las razones de que una nueva ideología surja en una época y lugar determinados y alcance influencia son complejas y oscuras”, pp., 16-17.

ⁱⁱⁱ Se cuestionó el derecho consuetudinario de la aristocracia para ejercer el poder, derecho fundado en el origen, supuestamente divino de las familias nobles, que conservaron su poder religioso. En Grecia, las *cosas de la ciudad* incluían la institucionalización de la mediación entre el orden divino y el humano. Tan *político* parecía a los ojos de un ateniense de los siglos V y IV a.C. alcanzar la conciliación de los ciudadanos bajo una forma de gobierno que garantizase a cada uno su integridad física y la conservación de su patrimonio, como alcanzar una forma colectiva de relación con lo divino, es decir, que tan *político* era intervenir en una asamblea, como celebrar una ceremonia religiosa en representación de la *polis*.

^{iv} Comparto los matices que sobre el tema plantea en su artículo GOULET-CAZÉ, M.-O.: *La religión y los primeros cínicos*, *op. cit.*, pp. 69-110.

^v Un ejemplo elocuente es el de Crítias, cuando en su obra *Sísifo* dice: *hubo una época en que la vida de los hombres era desordenada, sometida a impulsos brutales; en ella no había recompensa para la virtud ni castigo para el malvado. Entonces los hombres inventaron las leyes para que prevaleciera la justicia. Pero con ello no se impedía que los crímenes se cometieran en secreto. Por ello alguien, muy sabio e inteligente, descubrió el temor de los dioses para contener la perversidad, amedrentando a los malvados. Afirmó que hay dioses que viven eternamente, que lo conocen todo, incluso las calladas intenciones de los mortales. Dijo que moraban en lugares que despertaban el mayor respeto entre los humanos: en la bóveda celeste de donde surge el rayo, el trueno y la benéfica lluvia, en la que luce el radiante sol. Con ello combatió la indisciplina de los hombres”* (Crítias, Fr. B25).

^{vi} JARAUTA, F. (Ed.): *La crisis de la razón*. Universidad de Murcia, 1986, p. 10. Ver también, en esta misma edición, su artículo: *De la razón clásica al saber de la precariedad*, pp. 47-60.

^{vii} BODEI, R.: *Pensar el futuro: individualismo y valores morales en la sociedad contemporánea*. Conferencia impartida en el Debate Internacional PENSAR EL PRESENTE celebrado en el Círculo de Bellas Artes de Madrid (del 29 Mayo al 2 de Junio de 1989), recogida en “Cuadernos del Círculo”, 1(1993), p.78.

^{viii} *Ibidem*, p. 85.

^{ix} GARCÍA GUAL, C.: *La secta del Perro*. Alianza, 1987, p. 11.

^x Cfr. CRUZ, M.: *Del pensar y sus objetos. Sobre filosofía y filosofía contemporánea*. Tecnos, 1988, especialmente su primera parte: “Consideraciones elementales acerca de la historia de la filosofía”, pp.9-33.

^{xi} Al que no hay que confundir con Salustio el neoplatónico (370).

^{xii} Pero una vergüenza que se experimenta en público y ante sí mismo.

^{xiii} *Protágoras* 320d – 324^a.

^{xiv} En el sentido de lo justo, como algo previo a su realización en normas legales. Hesíodo había subrayado ya que la justicia –el sentido de lo justo- es lo que define el ámbito de lo humano, en contraposición a los animales, que sólo conocen la ley de la fuerza y se devoran unos a otros.

^{xv} La actitud del cínico ante éste como otros mitos de la tradición, son buenos ejemplos del eje sobre el que gira la crítica cínica. Cfr. GIL, L.: *El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos*, en: *Nueva Revista de la Universidad Complutense*, 1980, pp. 43-78.

^{xvi} Platón, *Rep.* 369b.

^{xvii} Aristóteles, *Pol.* 1921a.

^{xviii} Volver a la naturaleza, prescindir de todo por hallar la libertad y la no dependencia de los demás, ésto no puede menos que revelarse quimérico, o incluso inhumano, a los ojos de quienes, instalados en la civilización, admiten la necesidad de cuestionarla, de mejorarla – incluso a través de la subversión-, pero reconocen que el hombre no puede, ya, prescindir totalmente de ella.

^{xix} Para Antístines incluso amigos, criados, estructura jerárquica familiar, reputación y relaciones sociales eran por igual extrañas al hombre. Epicteto, III, 24, 67.

^{xx} Aristóteles, *Pol.* 1253^a 29.

^{xxi} Protágoras, *Sobre los dioses*, Frg. B, 4. Citado también en Platón, *Teetetos*, 162d, en Eurípides, *Bacantes*, 199s.

^{xxii} Libertad, para el cínico, quiere decir, por tanto, desarraigo de todos aquellos nudos ideológicos, mitos, ritos religiosos, prejuicios culturales, interpretaciones tradicionales, aposentadas sin crítica en el lenguaje y transmitidas inercialmente en la educación y en los usos sociales.