

Dos filosofías desde lo singular en el pensamiento antiguo: Cínicos y Cirenaicos

Summary: *This paper discusses the epistemologies of two Socrates's disciples underrated in the history of philosophy, Aristippus of Cyrene and Antisthenes the Cynic. Both thinkers propose to arrive at the problem of the singular in philosophy, breaking with the universalism of the Greek philosophical systems, but showing the problem of knowing the singular both as principle of knowledge and as last referent of this knowledge.*

Resumen: *Se estudian las epistemologías de dos discípulos de Sócrates desfavorecidos por la historia de la filosofía, Aristipo de Cirene y Antístenes el Cínico. Ambos proponen una vuelta a las cosas conocidas en su singularidad destacando una ruptura con el universalismo que domina en los grandes sistemas filosóficos griegos, pero a la vez mostrando el problema de la llegada a lo singular ya como punto de partida o como referente final de un proceso epistemológico.*

Si aceptamos presupuestos heideggerianos, el conocimiento posible entre los antiguos bien podría ser una construcción (representación) o una suerte de desocultamiento de lo dado. La fundamentación del mismo, ya sea al inicio del proceso o en la pretensión de justificación al final, por la vía referencialista, parece exigir una consideración de lo singular, esto es, el acercamiento a las cosas individuales en sí. Aunque a la luz de las filosofías platónica y aristotélica, ello parece un sendero de difícil, si no imposible, tránsito. La tradición ha dejado de lado los intentos de quienes

fundamentan su pensamiento desde lo singular, a la vista de los llamados "grandes sistemas". En esta ponencia pretendemos recuperar el pensamiento de discípulos de Sócrates ("socráticos menores") que resueltamente hablan a favor de la singularidad como fundamento y, quizás, fin de todo conocimiento posible. Hablamos de dos filósofos bastante dispares entre sí, Antístenes el cínico y Aristipo de Cirene, ambos padres de escuelas filosóficas de singular efecto en períodos posteriores. El cínico representa el extremo singularismo gnoseológico, pues asume la imposibilidad de los universales. El cirenaico proclama una singularización por vía subjetiva, siendo quizás el primer griego en defender un fenomenismo. Ambos pensadores llegan al convencimiento de que son palabras lo que nosotros denominamos *saber*, y *filosofía*, que lo que realmente importa es el quehacer práctico y su fundamentación, cuestión que en el primero es bastante rigorista y en el segundo, diríamos, "libertina", por su hedonismo radical. El atractivo de filósofos con estas características posiblemente aumenta en nuestro mundo contemporáneo, plagado de rupturas y quebrantos epistemológicos y metafísicos.

Los socráticos menores

Los discípulos de Sócrates, como bien sabemos, no conformaron un grupo unitario, aunque sí llegarían a reunirse luego en escuelas de relativa consistencia.¹ Quizás aquellas características ironía, duda e invitación a la investigación, hacían pensar a la mayor parte de estos que

un sistema filosófico, al cual confiar sus búsquedas y esperanzas, no estaba a la mano, ni lo estaría por mucho tiempo. Basta hacer un recuento de los principales personajes que se señalan entre estos seguidores del hijo de Fenareta² para tener que reconocer que sus enseñanzas debieron ser muy dispares, o al menos no tendrían la pretensión de fundar una escuela formal.

La tradición, a la luz de los textos platónicos y las síntesis o críticas histórico-filosóficas aristotélicas, le atribuyen a Sócrates el mérito de ser un indagador de la filosofía moral en vistas a lo universal y lo esencial; pero sus discípulos casi inmediatos (dejamos aparte por supuesto a Platón) no parecieron dar valor a ello, sino lo contrario. Quizás esto hace que no podamos discriminar de ninguna manera en este trabajo los aportes de esos, a pesar de que resultan tradicionalmente los disidentes del socratismo. Ahora volvemos en primera instancia los ojos hacia los cirenaicos, aunque más hacia los cínicos tomando en cuenta especialmente su reconocida importancia en las filosofías desarrolladas en el período helenístico.³

Los cirenaicos

La particular figura de Aristipo de Cirene posiblemente resulta una especie de insulto para la clásica imagen de Sócrates como maestro. Su irreverente afrenta a los valores, que por lo común se atribuyen a aquel, marcan un tránsito de gran novedad para la filosofía, aunque ese extremismo no permita a los antiguos ver las posibilidades de sus doctrinas y prácticamente se vea relegado por toda la tradición. Con todo, es muy posible que hoy sea toda una tentación su pensamiento.

Aristipo y los suyos nos mueven a una perspectiva completamente distinta sobre lo singular, son los primeros partidarios del fenomenismo:

φασιν οὖν οἱ Κυρηναῖοι κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάφυστα τυγχάνειν, τῶν δὲ πεποιηκότων τὰ πάθη μηδὲν εἶναι καταληπτὸν μηδὲ ἀδιάφυστον. (Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII 191) [Dicen los cirenaicos que son las afecciones los criterios y solamente ellas son comprendidas (aprehendidas) y alcanzan a ser infalibles,

mas ninguna de las cosas que las producen habrá de ser aprehendida ni infalible].

Esto, por supuesto, quiere decir que la derivación de nuestras sensaciones desde los referentes tiene en nosotros mismos, en nuestras particulares capacidades, una mediación que impide una verificación plausible:

οὕτω καὶ ἡμᾶς εὐλογώτατόν ἐστι πλέον τῶν οἰκείων παθῶν μηδὲν λαμβάνειν δύσασθαι. (*Idem* 193) [Así, en lo que se refiere a nosotros es lo más razonable que no se pueda captar nada más allá de nuestras pasiones].

Las pruebas más simples de ello nos las ofrecen las mutaciones en la percepción de determinados objetos por parte de sujetos en condiciones distintas:

καθὰ γὰρ ὁ μὲν σκοτωθεὶς καὶ ἰκτεριῶν ὤψευτικῶς ὑπο ὑπὸ πάντων κινεῖται, ὁ δὲ ὀφθαλμῶν ἐρρυθαίνεταί. (*Idem* 192) [De este modo, el enceguecido y que padece ictericia marcha por todo viéndolo amarillo, y el de ojos inflamados enrojado (ve todo)].

Esto implica, por supuesto, una suerte de relativismo, paralela a la que explica Platón en el *Teeteto*:

φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταῦτόν ἐν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις. οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἐκάστῳ καὶ κινδυνεύει εἶναι (152c 1-3) [La imaginación (la forma en que aparece) y la sensación al respecto de las cosas calientes y las demás de este género son lo mismo. Pues tal como cada uno percibe, así son para cada uno y parecen ser].

Pero en Aristipo nos inclinamos a pensar que la veracidad adquiere un lugar más relevante:

καὶ εἰ μὲν τὰ πάθη φημὲν εἶναι φαινόμενα, πάντα τὰ φαινόμενα λεκτέον ἀληθῆ καὶ καταληπτά. εἰ δὲ τὰ ποιητικὰ τῶν παθῶν προσαγορευόμενα φαινόμενα, πάντα ἐστὶ τὰ φαινόμενα ψευδῆ καὶ πάντα ἀκατάληπτα. (*Adv. Math.* VII 194) [Si llamamos fenómenos (apareceres) a las pasiones, se ha de decir que todos ellos son verdaderos y comprensibles, mas si designamos fenómenos a las cosas que producen las pasiones, todos los fenómenos serían falsos e incomprensibles].

Cada pasión se verifica en nosotros. Cada impresión se revela a sí misma, es toda certeza, es la verdad. No hay aquí una pretensión de relativizar para menospreciar veracidades o para ponernos en duda, es que la realidad es así, es nuestra.⁴

Como consecuencia de la ausencia de captaciones comunes, ya sea en nivel de las impresiones o en el de nuestras comprensiones, que obviamente surgen de las otras, tenderíamos al solipsismo. Por eso se hizo necesario postular el lenguaje:

ἔνθεν οὐδὲ κριτήριόν φασι εἶναι κοινὸν ἀνθρώπων, οἰνόματα δὲ κοινὰ τίθεσθαι τοῖς χρήμασι. λευκὸν μὲν γὰρ τι καὶ γλυκὺ καλοῦσι κοινῶς πάντες, κοινὸν δὲ τι λευκὸν ἢ γλυκὺ οὐκ ἔχουσιν. (*Idem* 195-196) [De allí que dicen que no existe un criterio común entre los hombres, mas establecen nombres comunes para las cosas. Pues todos llaman de forma igual a algo blanco así como a algo dulce, aunque no tienen algo blanco o dulce común].

Mas las palabras, a pesar de su común eficiencia, no “verifican” nada, ni siquiera podrían corregirnos: ¿Cómo le voy a hacer creer a alguien que sus impresiones son falsas, si no estoy en su lugar ni en su particular temporalidad?

Como resulta evidente, aquí tenemos un singularismo bien definido. La cosa en sí, a la que mejor hemos renunciado y por la que podemos, si no, más bien ilusionarnos con su falaz luminosidad, al punto de errar epistemológicamente considerándola “verdad”, no es el singular que pretendemos. Cada percepción, cada impresión, es nuestro objetivo. Nosotros singularizamos. La unidad que falsamente hipostasiamos en la cosa se resuelve en el ahora del πάθος. Mi impresión es única, irrepetible, y cada una nos significa saltos epistémicos al borde de la incomprensión, pero su certeza (que es la nuestra en realidad) es tal que nos mueve al reconocimiento constante, aunque sea fugaz. Por ello, hasta el lenguaje empobrece, y más aún, diríamos, el juicio que procede de él.

El hecho de que engendremos los singulares nos lleva constantemente a la búsqueda de las cosas, aquellas que pueden ser para nosotros, al punto de que esas sensaciones se vuelven nuestros propios fines, especialmente si son placenteras:

πάντων οὖν τῶν ὄντων τὰ πάθη κριτήριά ἐστι καὶ τέλη, ζῶμεν τε, φασίν, ἐπόμενοι τούτοις, ἐναργίᾳ τε καὶ εὐδοκίᾳ προσέχοντες, ἐναργείᾳ μὲν κατὰ τὰ ἄλλα πάθη, εὐδοκίᾳ δὲ κατὰ τὴν ἡδονήν. (*Idem* 200) [Las impresiones de todos los seres son criterio y fin, vivimos, dicen, ocupados en ellas, fiándonos de su claridad (evidencia) y consentimiento (aprobación), de su claridad conforme con otras impresiones, de su consentimiento conforme al placer.]

Así, de un modo bastante consecuente, Aristipo nos traslada al ámbito que más le interesa, el práctico. El fenomenismo se traduce en hedonismo, la propuesta ética:

διήκει γὰρ τὰ πάθη καὶ ἐπὶ τὰ τέλη (*Idem* 199) [Las impresiones se extienden también a los fines].

El inmediatismo corre paralelo con la búsqueda de lo mejor a la mano, lo gozoso.

Como ningún filósofo lo había establecido tan claro, el cirenaico abre sus ojos conceptuales al hedonismo practicado por el común de las gentes, sin idealización, sin tapujos, sin reglas, sin “moral”, aquel que acaso sería el parámetro común en la opulenta y laxa ciudad de Cirene. Aristipo es el vivo ejemplo de un filósofo que hace amistad con el placer carnal, e incluso sus posibles excesos. Así, conforme a los datos aportados por Diógenes Laercio,⁵ parece haber tenido sonadas relaciones con meretrices,⁶ además se caracterizaba por una importante extravagancia en el manejo del dinero. A pesar de ello, decía siempre estar por encima de las circunstancias en que se veía envuelto. En ese sentido solía acomodarse al lugar, tiempo y personas, y desde allí simular todo en razón de su conveniencia.

La vida está en perspectiva a las sensaciones y su satisfacción es lo que constituye el placer. Una vida sin esto nos aleja de la felicidad:

δοκεῖ δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν. τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα, αἷς συναριθμοῦνται καὶ αἱ παρωχηκταὶ καὶ αἱ μέλλουσαι. (D.L. II 87).⁷ [Creen estos que tal fin⁸ difiere de la felicidad. El fin es, pues, el placer singular, y la felicidad es el sistema de los placeres singulares, a los que se suman los pasados y los que han de venir.]

La perspectiva fundamental de nuestra circunstancialidad no es tal *εὐδαιμονία*, sino el logro de cada placer particular. Esa felicidad, que tal vez consista en un agregado de estos grandes momentos, no parece razón suficiente para justificar la tendencia humana, es más bien la singularidad la llamativa.

Es común encontrar distinciones entre placeres, como si unos fuesen mejores que otros; nada más erróneo, ninguno va a producir una mayor realización de bien, ninguno puede ser más placentero. Todos y cada uno de ellos son el fin apropiado a nuestra vida, sin distingos de clase o color:

εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν κἂν ἀπὸ τῶν ἀσχημοτάτων γένηται ... εἰ γὰρ καὶ ἡ πρᾶξις ἄσποπος εἴη, ἀλλ' οὖν ἡ ἡδονὴ δι' αὐτὴν αἰρετὴ καὶ ἀγαθόν. (D. L. II 88) [El placer es bueno, aún si nazca de lo vergonzoso ... pues aunque la acción fuere rara (inconveniente), no obstante el placer es alcanzado por la misma y es lo bueno].

Incluso el placer por excelencia es el corporal, el que no tiene mediaciones problemáticas, como vivencias pasadas o presunciones futuras. Por eso debemos vivir en el presente sin atormentarnos por lo pasado o lo que vendrá. En efecto, Aristipo

προσέταττε δὲ εἶψ' ἡμέρα τὴν γνώμην ἔχειν καὶ αὐτὸ πάλιν τῆς ἡμέρας ἐπ' ἐκ εἰνῶ τῷ μέρει, καθ' ὃ ἕκαστος ἢ κράττει τι ἢ ἐννοεῖ. μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρόν.⁹ [ordena tener el entendimiento hacia el día y a su vez hacia aquello (aquel momento) en particular del día, en que cada uno actúa y piensa. Pues dice que sólo lo presente es nuestro.]

La vivencia de τὸ παρόν lleva a pensar el placer en su proceso, en su presencia inmediata, en su movimiento. A este propósito es famosa la imagen de Aristipo de que hay un paralelismo entre estados del mar y los propios de nuestro temperamento (σύγκρασις): sentimos dolor tal y como en el mar acontece una tempestad, en cambio nuestro placer es un leve movimiento de las aguas. El tercer estado es un intermedio afín a la calma del mar, en el que ni placer ni dolor son experimentados. De estos tres, el momento positivo es el que favorece a nuestra barca, el que nos

impulsa sin destrozarnos, el que nos permite la travesía.

Parte de un eficaz uso de esta brisa favorable es lo que nos enseña la filosofía al mostrarnos cómo llegar al dominio de lo que nos acontece, manejo que por supuesto no incluye la abstinencia del cualquier placer posible:

κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μὲν, μὴ παρεκφερόμενος δὲ.¹⁰ [No domina el placer el que se abstiene, sino el que lo utiliza y no es llevado más allá de sí.]

En el goce de la inmediatez, de lo singular, no hay primacías ni sujeciones, sólo parece necesario sentirse uno con ellas, aunque diferenciado para el pleno disfrute. Aquí de una manera radical, quizás como en ningún otro pensamiento, lo singular es efectivamente *lo que es*, el atrevimiento de mi yo de sostenerse aparte es sólo un momento de aquietamiento comprensivo que de ninguna forma acaba con nuestro proceder singularizante.

Los cínicos

De todos los filósofos que habremos de estudiar en este trabajo posiblemente no hay ninguno que tenga su lugar tan seguro como Antístenes, el padre del cinismo, no sólo por las calidades de su doctrina, cuyos méritos pasaremos a ver, sino también por la gracia de ser un personaje sin trascendencia inmediata, sin valor, despreciable, pobre, andrajoso, maestro de indignos y, en general, un simple perro (ἀπλοκύνον), como se autonombaba;¹¹ un singular en todo el amplio sentido de la palabra (amplitud que por cierto no es mucha).

Según Diógenes Laercio, la producción filosófica de este personaje fue considerable, pues habrían sido conocidos una buena cantidad de tratados suyos, ordenados en diez tomos, con múltiples temáticas; por cierto, al menos habría escrito unos cuatro libros sobre el saber y el opinar. Aunque, como es lo normal, todo ello perdido.

De sus opiniones ontológicas y epistemológicas conocemos fundamentalmente lo que le atribuye Aristóteles y, a partir de ello, opiniones

semejantes que aparecen en Platón sin atribución directa; respecto a estas últimas hay múltiples discusiones que, sin embargo, no quisiéramos recalcar acá.¹² Para efectos prácticos vamos a optar por la clásica interpretación de Zeller del pensamiento del cínico (*op. cit.*), retomada y resumida por Mondolfo,¹³ ello porque nos es especialmente grata.

"Ἄθρει δὴ περισκοπῶν μὴ τις τῶν ἀμυήτων ἐπακοῦη. εἰσὶν δὲ οὗτοι οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὐ ἂν δύνωνται ἀπρίξ τοῖν χερσῶν λαβέσθαι, πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν το ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει. (Teeteto 155e 3-6)¹⁴ [Mira examinando con cuidado que no esté escuchando alguno de los profanos (no iniciados). Son esos que creen que no existe otra cosa que aquello de lo cual pueden asirse firmemente con las manos, y no admiten en calidad de entidad a las acciones, las producciones y todo lo invisible.]

Platón refuerza con tres adjetivos su versión, ellos son ἀντίτυποι (repelentes), σκληροί (penosos, tozudos) y ἀμούσοι (rudos, groseros), calificativos que corresponderían a nuestra imagen del cínico, ciertamente muy determinada por la figura de Diógenes de Sínope.¹⁵ En ese sentido no vemos que sea ninguna exageración endilgarle esta doctrina a estos paradójicos personajes.

Conforme con el texto, podemos decir que estos filósofos, discrepantes del "verdadero socratismo" (de ahí su profano entender), llegan a negar toda elevación cognoscitiva, incluso todo dato no procedente de lo perceptible, pero no porque simplemente nos falle nuestra capacidad cognitiva, sino porque la realidad misma (que Platón determina como substancias o entitativa) no incluye esos posibles datos, relaciones, o cosas por el estilo.

Desde la mala fe de esta descripción pareciera que los cínicos no darían crédito a las verdades de relación en lo existente, y así se negaría sustento a la causalidad misma; en otras palabras, su propuesta sería un escepticismo radical que sólo concede ser y conocer a lo singular inmediato. La rudeza de la propuesta tiene como clara consecuencia la invalidez del pensa-

miento filosófico al modo presocrático e incluso post-socrático.

Todavía en el *Sofista* Platón parece volver a citarlos:¹⁶

οἱ μὲν εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοραάτου πάντα ἔλκουσι, ταῖς χερσῶν ἀτεχνῶς πέτρας καὶ, δρῶς περιλαμβάνοντες... ταυτὸν σῶμα καὶ οὐσία ὀριζόμενοι (246a 7-5 y b 1) [Unos arrastran hacia la tierra desde el cielo y lo invisible todas las cosas, tomando con las manos inhábilmente las piedras y el árbol... definiendo como lo mismo cuerpo y entidad].

Lo que es es lo corpóreo, lo a la mano (¿acaso el *Dasein* heideggeriano?). Aunque este no parece ser un simple materialismo, porque hay una subordinación "a la mano" de lo existente, no habría datos suficientes para fundar un pensamiento seguro sobre eso que existe. La materia en sí, en cuanto οὐσία, no podría más que postularse, ya que no se dejaría apretujar por nuestros sensorios.¹⁷

Eso que tengo al frente, que es lo real (permítaseme usar este lenguaje tan inapropiado a un singularista), es lo único que existe; debemos dejar lo extracorpóreo, o incorpóreo, para fantaseadores o filósofos de las ideas:

ὦ Πλάτων, ἔφη, ἵππον μὲν ὄρω, ἵππότητα δὲ οὐχ ὄρω. (Simpl. *In Ar. Categ.* 208.28)¹⁸ [¡Oh Platón!, decía, el caballo lo veo, la equinidad no].

Así, descartadas las presunciones de universalidad, sean éstas trascendentes o trascendentales, esto es, entidades extratemporales o categorías de comprensión humana, no nos quedan más que singulares al frente, esta vez no edificados por nuestra captación sino siendo en sí de esta forma. En otras palabras, lo *a la mano* se individualiza de por sí y, seguramente, en sí, por eso lo vemos de esta manera, lo sentimos y apretujamos como cosa individualizada.

De esta doctrina la implicación más grave, no obstante, no está en esta simpleza de creer que lo real es singular, cosa que no pocos pensadores, como el mismo Aristóteles, aceptarían (obviamente no sin ciertas reservas); más bien se encuentra en lo que relata con cierto horror el Estagirita:

διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐθύως μηδέν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ, ἔν εἴφ' ἑνός. (*Metafisica* Δ29, 1024b 32-33)¹⁹ [Por lo cual Antístenes pensaba tontamente al estimar que nada se puede decir más que con un nombre propio, uno para cada uno].

Todavía la tontería de esta singularización lleva a una consecuencia inaudita:

ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι. (*Idem*, líneas 33-34) [De esas cosas resultaba que no era posible contradecirse y en suma no se podría engañar].

Así eliminamos el problema de la verdad, además de los juicios de adecuación del lenguaje y la realidad.

De hecho el pensamiento del cínico parece conllevar un nominalismo bastante radical, en este caso sin que se intente determinar la realidad o los singulares con las mismas palabras, sino equiparando ambas. De este modo quizás mejor se entiende la definición de λόγος que nos legaría Antístenes:

λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν. (D. L. VI 3) [La palabra es la manifestación (develación) de lo que era o es].

Mostrar *lo que es*, que es descubrir lo que tengo a mano, es lo que haríamos al hablar. Pero las palabras se mudan cual la realidad. No hay continuidad en ninguno de los dos lados. Heraclíteamente vemos que todo subvierte su entidad y nuestro lenguaje, aunque no es capaz de violentarse a sí mismo, simplemente se muda. Cada cosa singular tendrá su paralela palabra singular, sean repetibles o no.

Esto lleva por supuesto a la culminación de una propuesta radical, el rechazo del lenguaje proposicional. Toda afirmación categorial o predicación tiene el presupuesto de la distinción de elementos, además del uso de géneros, o universales por el estilo, que gratuitamente se le atribuyen a las cosas.

En nuestro lenguaje común, señala Platón en el *Sofista* (251a-b), usamos múltiples nombres para signar a los objetos, aunque estos sean realmente una sola cosa. Esto ha llevado a algunos

(jóvenes y ancianos que tardíamente se formaron) [τοῖς τε νέοις καὶ τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι] [(b 5-6)]²⁰ a creer que se juega con ambigüedad en el manejo de la pluralidad y la singularidad:

εὐθύς γὰρ ἀντιλαβέσθαι παντὶ πρόχειρον ἢ ἀδύνατον τά τε πολλὰ ἔν καὶ τὸ ἕν πολλὰ εἶναι, καὶ δήπου χαίρουσιν οὐκ εἰδότες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον. (b6-c2) [Al punto, para cualquiera es comprensible que respecto de lo que está a la mano es imposible que muchas cosas sean una sola y lo uno muchas, e indudablemente se regocijan al no permitir que se llame bueno al hombre, sino bueno a lo bueno y hombre al hombre].

La predicación, en ese sentido, es un producto nuestro no de lo *a la mano*, inaplicable. No estamos hablando de lo que se puede hacer con el lenguaje, en su nivel, sino en la adecuación que hacemos a lo constatable, a lo singular.

El nombre propio, todavía más, no procede de una definición, esto es, una determinación de la entidad nombrada, puesto que tal aprehensión es imposible:

οἱ Ἀντισθένοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι ἠπόρουν ... ὅτι οὐκ ἔστι τὸ τί ἔστιν ὀρίσασθαι (τὸν γὰρ ὄρον λόγον εἶναι μακρόν), ἀλλὰ ποῖον μὲν τί ἐστὶν ἐνδέχεται καὶ διδάξαι ... τί μὲν ἐστὶν οὐ. (Arist., *Metaf.* H3, 1043b24-27) [Los seguidores de Antístenes y los indoctos de ese calibre problematizan (diciendo) que no es posible definir el qué es (pues la definición es un largo parloteo); es posible enseñar cómo es que algo es, pero no qué es].

Esto abre la posibilidad de la presunción de entidad por vía analógica. Una cosa es determinada por un modo de manifestar su ser, por supuesto que no sería el último modo, el que quizás reflejaría la tal sustancia; yo podría decir que el agua es como una corriente espesa y transparente, pero no sabría cómo decir exactamente qué es ella, dada la multiplicidad de singulares que "atrapamos". Obviamente cuando me encuentro con un objeto que tiene componentes muy bien "definidos", como los colores en una bandera, entonces yo puedo hacer una suerte de definición que simplemente uniría esas partes: banda roja, dos

bandas azules y dos bandas blancas; en otras palabras se haría una simple enumeración.²¹ Aún así, no estamos en capacidad de llegar a la definición de cada parte; allí da cierto crédito Aristóteles a los cínicos, pues parece necio querer incluso llegar a definir elementos fundantes.²²

La razón de negar comprensión o captación de la entidad o sustancia está en la multiplicidad de singularizaciones que produce. A menos, por supuesto, que lo que pretendamos es una determinación dogmática o probable, en cuyo caso su verosimilitud parece más un subterfugio que una verdadera respuesta.

En este nominalismo cada palabra debe decir la verdad,²³ porque debe corresponder a los singulares designados. Y aunque resulta toda una tentación seguir el juego de nuestro lenguaje, que incluye el manejo proposicional, y más aún trasladarlo a la realidad para determinarla o comprenderla, no sería consecuente con un singularismo suficientemente radical.

Sin embargo, por lo que aparece en las referencias vistas de Platón (*Teeteto* 202b-c) y Aristóteles (*Metafísica* H 3), Antístenes podría haber aceptado una suerte de definición de compuestos, en la que los elementos primarios, que serían los indefinibles, serían enumerados o relacionados. El problema obvio aquí estaría en los motivos de interconexión, pues bien pareciera funcionar solamente la yuxtaposición, pero la mayor parte de los compuestos no son así conjugados. El verde de una hoja no es fácilmente separable de los otros componentes, incluso podría hablarse de una suerte de relación intrínseca, lo cual es obviamente incomprensible; y si como este ejemplo serían la mayoría de los compuestos, tamaña dificultad tendríamos en aceptar este tipo de definición. Y, aunque a los cínicos no les importase ser plenamente consecuentes, porque no se registrarían por universos lógicos ni de sentido, creemos que no habrían optado por el establecimiento de definiciones, su lenguaje debía ser meramente descriptivo, muy semejante al que tendría el Adán bíblico a disposición. Así, dada la realidad, nosotros la nominamos y quizás jugamos con esta nominación, aunque no llegamos a decir que sea “buena” o cosa por el estilo, porque es un lenguaje inapropiado para nuestra sencillez;

después del nombre lo demás parece una ostentación de nuestra parte.

Esta indisposición al lenguaje proposicional, y en consecuencia a cualquier desarrollo teórico, rompe con la investigación filosófica en general, no sólo porque no es eficiente para reflejar lo existente, sino también porque no nos es funcional, cuando realmente lo que nos interesa es nuestra singular vivencialidad.

No sin cierta razón, decía Zeller, a propósito de eso, que ellos

“para determinar lo que es natural para el hombre... no les parecía que se necesitaran investigaciones más profundas, sino que todo cuanto el hombre necesite saber, puede decirse –así creen ellos– el sentido común, y todo lo demás son sutilezas inútiles”.²⁴

Esto parece ser apropiado al sentir del cinismo; aunque no hemos encontrado ningún texto en que se hable de este “sentido común”, al contrario, si por sus actos los podemos entender, su ruptura con “lo común” es el signo más radical. Del hecho que sean poco aficionados a la erudición o crasamente se nieguen a optar por el pensamiento, no se sigue que respetasen las simples imaginaciones o “portentosas erudiciones” del ciudadano simple, pero sí optan por el individuo, a quien incluso se entregan con filantrópica actitud.

La ruptura con la universalidad²⁵ no es, como en otras épocas, la respuesta de los desposeídos o de los olvidados, pero sí desemboca en la exaltación de su valor. Esta exaltación del individuo particular, con una radicalidad sin precedentes, va a calar hondo en el pensamiento post-aristotélico, cuando se habrían de aclarar aún más los nublados del día, cuando la ya devaluada Atenas obtendría la certidumbre de su fin como instancia aglutinadora de poder, como paradigma de sociedad política.

Todavía nos falta señalar el aspecto fundamental de esta filosofía, la cuestión ética, de la que parece suficiente una mirada general.²⁶ La gnoseología y ontología cínicas, con toda su radicalidad, se presentan como un preámbulo a la cuestión de la moral, fin del desarrollo del pensamiento; aunque aquí tenemos una conclusión completamente distinta a la cirenaica. Los hombres estamos llamados a entregarnos de lleno a la

virtud, a contemplar la bondad absoluta de la naturaleza y asimilarnos a ella, como un animal manso de frente a la posesión absoluta de un amo superior. Habremos de vivir en el goce de la plena libertad, alejados de la molición y placeres que nos ofrece la ciudad, rompiendo radicalmente con sus convenciones sociales, respuestas efímeras embaucadoras de los más que hacen olvidar a los menos. Así, llevaremos la vida de un pordiosero que goza de su pobreza e indignidad, que no se ve afectado por complejos de grandeza o exaltaciones racionales, que rompe con pudores y pretensiones morales de tradiciones históricas que han llevado a Atenas al precipicio, con la consigna de una nueva ética, de nuevos valores, de la potenciación de una nueva humanidad con hombres sabios, autárquicos, aquellos que alcanzan el poder de estar en compañía de sí mismos, asimilándose a los dioses.

Los "perros" saben, como ya se expresaba Anaxágoras, que su hogar es el mundo, no su ciudad, que las convenciones desdibujan la virtud, irrumpen contra el verdadero dueño del poder moral, el individuo particular, no todos y cada uno, sino los singulares, los que no pasan de ser mascotas de la naturaleza pero en plenitud de libertad y apatía.²⁷

Notas

1. De manera muy curiosa Zeller llama a la mayor parte de estos pensadores "socráticos imperfectos", (cf. *Sócrates y los sofistas*. Editorial Nova, Buenos Aires, 1955) por supuesto a la vista de Platón.

2. A las tres más importantes escuelas: megárica, cínica y cirenaica, podemos añadir los grupos de filosofía socrática relativamente popular, además de los posibles seguidores de Jenofonte, Esquines, Simias y Cebes.

3. El grupo megárico, la tercer y última escuela socrática menor, interesa bastante menos para con esta cuestión que indagamos, en la medida en que se rechazan las realidades sensibles en perspectiva a las ideales. Aunque entre ellos resalta un personaje un poco tardío, Estilpón (cf. Diógenes Laercio II), que llega a la negación de las ideas y de la predicabilidad entre conceptos, sin duda influenciado por el pensamiento cínico.

4. En el mismo *Teeteto*, en páginas posteriores a la que hemos citado, se refiere un grupo de filósofos

κομψότερα (más sutiles o refinados) que parecen desarrollar una doctrina equivalente a esta, aunque muy cargada de presupuestos heraclíteos, donde destaca la inestabilidad de lo existente (cf. 156a y siguientes). Podríamos creer que se estaría refiriendo entre otros al mismo Aristipo.

5. II 65 y siguientes.

6. Un ejemplo: Layda era el nombre de su compañera, una meretriz reconocida. A ella le dedica supuestamente dos escritos.

7. Edición de ΕΚΑΔΟΣΕΙΣ ΚΑΚΤΟΣ, Αθήνα,

8. Se refiere al fin último que luego será asumido por Epicuro.

9. En Aelian, *Var. Hist. XIV* 6. De Vogel, *Greek Philosophy*. Brill, 1969, p. 166.

10. Stob., *Flor.* 17, 18. De Vogel, p. 168.

11. Diog. VI, 13.

12. Sólo como un ejemplo, A. Vallejo Campos en la nota 109 de su versión del *Teeteto* (Gredos, 1988) cita una serie de autores (entre ellos, Hicken, Burnyeat, Campbell, McDowell, Rorty, etc.) que están persuadidos de que la doctrina de Antístenes no es un necesario reflejo presente en algunas de las referencias que hace Platón en este diálogo.

13. En *El pensamiento antiguo* (v. I). Losada, Buenos Aires, 1983.

14. Usamos la versión publicada por Oxford (establecida por Burnet), 1986.

15. Este filósofo, que sin lugar a dudas es el abanderado más conocido del cinismo, para el posible período de redacción del *Teeteto* (368-365 a. C.) tendría al menos treinta años, lo cual permite creer que ya estaría muy cerca de Antístenes, quizás conformando una secta más que curiosa ("la secta del perro", como la titula García Gual su texto sobre estos pensadores, Alianza Editorial 1987).

16. Es clásica la discusión sobre quiénes son los pensadores a los que se refiere Platón en el pasaje que citamos. Optamos por considerarlo paralelo al que ya citamos; si no es cínico, al menos parece manejarse en un ambiente muy semejante. Cf. en contra Guthrie, *Historia de la filosofía griega* V. Gredos, 1992, nota 266, p.152.

17. Esto provoca, por supuesto, dudas sobre la atribución a Antístenes de este pensamiento recordado por Platón, al menos en su redacción (la línea b1, parece evidente, es una clara imposición categorial de Platón mismo).

18. Texto griego citado por Vogel, *Greek Philosophy*. Brill, 1969.

19. Texto griego citado en la edición de Gredos, al cuidado de A. García Yebra, 1990.

20. Platón realmente molesto con este pensamiento ataca a su o sus autores: (έντυγχάνεις) είνιote πρεσβυτέρους άνθρωποις, και ύπό πειρίας τής περι φρόνησιν κτήσεως τὰ τοιαύτα τεθαιμακάσι, και δή τι και πάσσοφον δομένοις τουτο αυτο άνηρηκέναι. (251c3-6) [(Te encuentras) algunas veces con hombres muy mayores, que se admiran de tales cosas por la pobreza de su fortuna en inteligencia, creyendo haber encontrado que eso mismo es algo muy sabio.)

21. El ejemplo tiene un defecto muy grande y es el uso de un sustantivo constante, banda, incluso con una categorización cualitativa. Quizás habría que inventar nombres únicos y propios para cada cosa en la bandera.

22. Una palabra tiene significación, pero cada una de sus partes, o al menos no al respecto del posible significado de la misma. En analogía dice Platón en el Teeteto: νύν δε αδύνατον είναι ότιούν τών πρώτων ρήθηναι λόγω. ... ούτω δή τά μέν στοιχέα άγνωστα είναι, άισθητά δε· (202 a8-b1 y b5-6) [en cambio es imposible que cualquiera de los primeros

(elementos) se exprese con un discurso racional... así los elementos resultan inexplicables e incognoscibles, aunque sí sean perceptibles].

23. Cf. Proclo, in *Crat.*, 37.

24. *Op. cit.*, p. 202.

25. "La abstracta universalidad de la conciencia" le llama Zeller, p. 215.

26. La fuente principalísima de las líneas siguientes es la obra de Diógenes Laercio (VI). No hemos querido hacer una distinción importante entre lo que Antístenes y Diógenes de Sínope sostendrían en este campo, bajo la consigna que los alcances del segundo, que son las más conocidas e interesantes, parecen clara consecuencia de lo que habría aprendido con su maestro.

27. Preferimos abstenernos de describir las famosas excentricidades cínicas en respuesta a los artificios y convenciones sociales, no por pudor, sino porque sólo ejemplifican la singularidad de uno o dos cínicos y no la de los más (el criterio de universalidad todavía nos domina).

Luis A. Fallas López
Escuela de Filosofía
Universidad de Costa Rica
Email: lfallas@cariari.ucr.ac.cr