

El cosmopolitismo cínico y su vigencia en la era de la globalización.

IGNACIO PAJÓN LEYRA

Resumen

La escuela cínica de filosofía supone uno de los movimientos culturales más peculiares de la Antigüedad. Los filósofos cínicos, como los perros callejeros que les dieron su nombre, fueron figuras marginales en la sociedad de las poleis griegas. Sin embargo, fueron ellos los primeros en formular la idea de una “ciudadanía del mundo”, es decir, un “cosmopolitismo”. El objetivo de este artículo es estudiar el concepto cínico de cosmopolitismo con vistas a determinar su valor positivo o negativo en el contexto de la mentalidad del mundo helenístico, y observar las similitudes y diferencias entre el cosmopolitismo antiguo y la idea de cosmopolitismo que surge de nuestro mundo globalizado.

Palabras clave: cosmopolitismo - filosofía cínica - era de la globalización

Cynical cosmopolitanism and its validity in the era of globalization.

Abstract

The Cynic school of philosophy represented one of the most peculiar cultural movements in Antiquity. The Cynic philosophers, like the street dogs that gave them their name, were marginal figures in the society of the Greek poleis. However, they were the first to invent the idea of a “citizenship of the world”, i. e., a “cosmopolitanism”. The aim of this paper is to study the Cynic concept of cosmopolitanism, with a view to determine its positive or negative value in the context of the mentality of the Hellenistic world, and to observe the similarities and differences between that ancient cosmopolitanism and the idea of cosmopolitanism that emerges from our globalised world.

Key words: cosmopolitanism - Cynic philosophy - age of globalization

El cosmopolitismo cínico y su vigencia en la era de la globalización.

IGNACIO PAJÓN LEYRA

I. Introducción

Uno de los movimientos culturales más peculiares de la antigüedad fue el que partió de las enseñanzas de Antístenes en el siglo IV a. C. para popularizarse con el ejemplo de Diógenes de Sínope y consolidarse con la obra de Crates de Atenas. Ya su nombre resulta muy esclarecedor del extraño sentido que tendrá esta forma de pensamiento dentro de la cultura griega: el cinismo.

Como es sabido, los cínicos recibieron (o se dieron ellos mismos) ese nombre por su vinculación con el comportamiento y el modo de vida del perro callejero. Como los perros sin amo, los cínicos fueron figuras marginales de la sociedad de las *póleis* griegas en la época en la que éstas dejaban de tener independencia legal y jurídica para convertirse en partes de una nueva realidad imperial hasta entonces desconocida para el mundo heleno.

En ese contexto histórico es en el que se situaron las llamativas figuras de unos filósofos mendicantes vestidos con harapos y carentes de casi cualquier tipo de propiedad privada que con sus teorías sobre la sociedad,

la sabiduría y la virtud, y con su comportamiento desvergonzado y paradójico, pusieron en cuestión buena parte de lo que el ciudadano griego del momento daba por asumido en su vida cotidiana.

Sobre ellos, como es sabido, se nos han transmitido sobre todo anécdotas biográficas referidas a lo que podríamos llamar “extravagancias y escándalos”¹, y algunas breves sentencias morales en general contrarias a la opinión común de su tiempo. Pero esos hechos biográficos escandalosos y esas sentencias morales que chocan con la moral vigente formaban parte de un conjunto mucho mayor en el que se integraban también tratados teóricos, diálogos filosóficos y tragedias, obras líricas y otras piezas literarias que nos han llegado de manera muy fragmentaria o se nos han perdido por completo.

El marco teórico de conjunto de la filosofía cínica, por tanto, es muy difícil de reconstruir hoy en día. Y sobre casi cualquier cuestión relativa a su pensamiento existen grandes disputas entre los especialistas sobre si debe ser tomada de un modo muy técnico o poco técnico, muy teórico o en exclusiva práctico, o con intenciones constructivas o solo destructivas.

La cuestión de la identificación del cínico con una suerte de nacionalidad universal, el “cosmopolitismo” que ellos por primera vez plantean, y su desapego a los sentimientos nacionales tradicionales, como veremos, no es una excepción en esto.²

Pero para empezar a plantearse el alcance y significado completo de su noción de “cosmópolis” hay que tener en cuenta ciertos parámetros de la filosofía cínica que a menudo se pasan por alto:

1.- En primer lugar, el cinismo es un tipo de pensamiento que surge como un conjunto cohesionado dentro de una determinada coyuntura histórica: el fin de la época clásica griega. Sus anécdotas

¹ Cfr. DARAKI, M. y ROMEYER-DHERBEY, G. *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. Akal, Madrid, 1996: 5.

² No es, sin embargo, éste un proceso que pueda ser considerado una “primera globalización” sin cometer un fuerte anacronismo. La primera oleada globalizadora no se produce hasta la Revolución Industrial de 1870 (cfr. FERNÁNDEZ MANZANO, J. A. *Política para la globalización: la recuperación de lo público en la era global*. Ediciones Antígona, Madrid, 2014: 28.), y el proceso iniciado por la idea cínica de cosmopolitismo y continuado por las campañas de Alejandro es más cuestionador de las identidades nacionales tal y como se concebían en el mundo antiguo que globalizador *de facto*.

y sus frases escandalosas, por tanto, forman “parte de una lógica histórica de conjunto, la lógica de una crisis de civilización en el pleno sentido de la palabra”.³

- 2.- Dentro de esa crisis civilizatoria, el cosmopolitismo cínico es una de las posibles salidas al proceso de centralización y expansión que sufrió la sociedad griega (tal y como también lo son el estrechamiento del círculo social que implica el epicureísmo, la indiferencia de los primeros escépticos, la búsqueda de sentido en el placer inmediato de los cirenaicos, etcétera), pero no necesariamente debe tenerse al cosmopolitismo como la salida menos traumática.
- 3.- La historia del movimiento cínico va mucho más allá de sus primeras generaciones. Aunque en muchas ocasiones se tome a Antístenes (más precursor que fundador), Diógenes y Crates como casi los únicos cínicos de pleno derecho, esto no hace justicia a la prolongadísima influencia que el cinismo tuvo en la cultura grecorromana hasta épocas muy tardías.
- 4.- Esta influencia continuada no se limita a (ni consiste principalmente en) su relación con el estoicismo, por mucho que sea cierto que el cinismo marcó al estoicismo en su origen. Es decir, aunque pueda considerarse al estoicismo como una suerte de cinismo socialmente aceptable y por ello capaz de extenderse entre la ciudadanía griega y después romana con mayor facilidad que el cinismo original, debe tenerse en cuenta que incluso cuando el estoicismo se iba convirtiendo en la más popular de las formas de filosofía, continuaban existiendo cínicos más próximos a la línea original que a la reformulación estoica. Y por tanto, atribuir todo testimonio tardío a una versión “estoizante” sin justificarlo de algún modo más allá que la mera cronología es caer en una clara petición de principio.
- 5.- Por último, dada la peculiar manera de entender los cínicos su ejemplo vital como una parte de una suerte de misión sanadora de una humanidad enferma, y dada también su falta de aprecio por la lectura, la erudición y en estudio pormenorizado de los textos, parece inevitable estar de acuerdo con John L. Moles⁴ en que cualquier acercamiento de los especialistas actuales (incluido este mismo trabajo) a la filosofía cínica está abocado a traicionarla. Aun

³ DARAKI, M. y ROMEYER-DHERBEX, G. *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. Akal, Madrid, 1996: 5.

⁴ MOLES, J. L. “El cosmopolitismo cínico”, en *Los cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. BRACHT BRANHAM, R. y GOULET-CAZÉ, M.-O. (eds.). Seix Barral, Barcelona, 2000: 142; Cfr. también 144-5.

así, esperamos que sea al menos una traición valiosa, que sirva para comprender un poco mejor la crítica política que se estableció por parte de esta corriente de pensamiento ante una situación socio-histórica coyuntural que puede, desde cierto punto de vista, servir como análoga de la que nosotros hoy estamos viviendo.

Sin embargo, el objetivo principal con el que nos planteamos este estudio es el de conocer mejor el espinoso campo de la “política cínica”, mientras que su eventual aplicabilidad contemporánea no pretende ser más que una mera propuesta a discutir.

II. La noción cínica de “cosmopolítes” y la transformación de la moneda

Como sabemos, el pasaje inicial en el que encontramos utilizada la noción de “cosmopolitismo” vincula el primer uso del término con la figura de Diógenes de Sínope. Esto ocurre, fundamentalmente, en dos pasos concretos de Diógenes Laercio: DL, VI, 63 y DL, VI, 72. Se conservan también alusiones antiguas a formulaciones muy similares o incluso idénticas por parte de Sócrates o de otros filósofos anteriores a Diógenes,⁵ pero su verosimilitud es muy escasa o incluso nula,⁶ por lo que no las vamos a tratar aquí.

Así, la noción misma de una polis cósmica habría nacido de la respuesta ofrecida por Diógenes a la pregunta por su nacionalidad:

Cuando le preguntó uno de dónde era, [Diógenes] respondió: “Ciudadano del mundo”⁷.

Recordemos que Diógenes era sinopense en cuanto a su origen. Pero, si lo que se nos cuenta sobre su vida es cierto, había sido desterrado de Sínope por haber cometido un delito de falsificación. Esto, que podría tomarse como una mera cuestión personal sin importancia filosófica, es sin embargo el primer indicio de cinismo en su biografía, y uno de los elementos que más atención requiere de cuantos conservamos sobre él. El desencadenante del delito fue, según sabemos, un oráculo que le dio la orden que le llevó a cometer el delito. En griego, la orden

⁵ E. g. CICERÓN, *TD* 5, 108.; MUSONIO, p. 42, 1-2; EPICTETO, 1-9-1.

⁶ MOLES, J. L. “El cosmopolitismo cínico”, en *Los cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. BRACHT BRANHAM, R. y GOULET-CAZÉ, M.-O. (eds.). Seix Barral, Barcelona, 2000: 144, n. 5.

⁷ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (en adelante DL) VI, 63. Las traducciones presentes en este trabajo son nuestras.

que recibió fue la de *paracharáttein tò nómisma*. Pero esta frase, como buena sentencia oracular, es un cúmulo de dobles sentidos que requiere interpretación acertada para dar con su lectura.

En primer lugar, *tò nómisma* significa tanto “la moneda en curso” como “los usos o costumbres corrientes”. Como todo el campo semántico de *nómos*⁸, es un término en el que el cinismo debe fijar su mira crítica. Y en este caso, la ambigüedad permite y casi obliga a una lectura en múltiples sentidos. La expresión indica, en un sentido cotidiano, “alterar el valor de la moneda en curso en la ciudad”. Es decir, falsificarla, probablemente acuñando monedas iguales con metales de valor inferior. Diógenes, hijo de un banquero (o su propio padre, según otras versiones) habría sido, de este modo, un falsificador: un habilidoso creador de algo que parece valioso pero no lo es. Sin embargo, según el relato, no lo habría hecho por afán de lucro, sino por malinterpretar una orden del Oráculo de Delfos. En realidad, en una segunda lectura, entenderíamos que el dios le habría querido indicar más bien otro de los sentidos de *paracharáttein tò nómisma*: cambiar las leyes. Sería, pues, una llamada a dedicarse a la política y a los asuntos públicos para transformar la legalidad vigente. Nos lo confirma en gran medida el curso de la propia anécdota al decir que el dios le dio permiso para “modificar la legalidad política”, *tò politikòn nómisma*, es decir, lo aceptado políticamente como norma o como valor.

Quizá podríamos entender el oráculo, en este sentido, como un mandato del dios a Diógenes para que se convirtiera en un reformador político para Sínope al estilo de lo que fue Solón para Atenas tiempo antes. Sin embargo, Diógenes jamás se dedicó a la política de un modo similar. Ni siquiera interpretó después del destierro la sentencia del Oráculo como destinada a ordenarle intervenir en esa clase de asuntos. La lectura que la corriente cínica hará de la frase oracular, en cambio, no la vincula ni con la moneda ni con la ley política, sino con otro de los sentidos de *nómisma*: las costumbres. Desde este tercer sentido posible, *paracharáttein tò nómisma* significa algo más sutil y complejo: transformar, sí, pero no una ley escrita para cambiarla por otra equivalente, sino cambiar los usos, las normas establecidas, las costumbres habituales y los modos heredados de hacer, de pensar y de valorar. La tradición, en Sínope como en cualquier otro lugar, ha cargado cada acto humano con valores transmitidos que parecen ser

⁸ Ley, costumbre, uso, norma o regla.

algo dado en el mundo más que algo puesto por el ser humano sobre él. Los márgenes de la naturaleza y la ley se han difuminado haciendo que todo parezca natural. El *nómos* se ha confundido con la *phýsis* tan completamente que ya es difícil percibirlo como tal *nómos*. En ese contexto, *paracharáttein tò nómisma* es el acto mismo de transmutar los valores sociales. Algo como lo que Nietzsche llamaría “transvaluar”. El mundo, el espacio en el que se da la vida, ha llegado hasta nosotros cargado con una serie de valores falsos convencionales que nada tienen que ver con su modo natural de ser. La tarea cínica que Diógenes asume como su misión personal en esta anécdota, por tanto, es la de dedicarse a producir nuevos valores, nuevos imperativos, nuevas connotaciones de lo real, que estén esta vez en consonancia con la naturaleza del hombre y del mundo del que este forma parte.

Y de este modo, la propia falsificación de la moneda no es ya interpretable como un mero error. No se trata de que Diógenes y su padre banquero se equivocasen en la lectura de la orden divina y tuvieran que pagar por ello con el destierro. Es que su acto de falsificación también es un necesario punto de partida para su tarea cínica: falsificar la moneda es poner en marcha la transformación de los valores espurios empezando por el más implantado en nuestra mentalidad: el dinero. Crear moneda falsa es hacer dinero que no es dinero, y con ello mostrar la convencionalidad de nuestro fetiche económico. La moneda falsa, si es lo bastante buena falsificación, introduce en la sociedad la duda sobre la moneda auténtica, el miedo a que no lo sea realmente o a que no sea reconocida como tal, y por lo tanto no sea aceptada en el pago por los auténticos bienes valorables por los que la queremos intercambiar. Y solo un pequeño margen de temor en ese sentido ya nos hace ver la moneda como lo que es: un disco de metal, inútil si no podemos canjearlo por algo que de verdad nos sea útil o deseable.

El empeño de Diógenes, a raíz de esta lectura, puede contemplarse como la tarea de un transvalorador que antes que nada necesita mostrar la convencionalidad y vacuidad de los supuestos valores “de uso corriente” en la polis griega. Porque solo si logra mostrarlos como vacíos podrá aspirar a sustituirlos por otros que no lo estén. Solo si muestra el absurdo podrá ofrecer el sentido natural con el que sustituirlo. Solo si destruye podrá construir en el espacio dejado libre por lo destruido.

Su filosofía, pues, habría estado formada por algo así como dos momentos: uno destructivo y crítico, al que pertenecerían esa suerte de

impropios mordaces que se nos han transmitido como anécdotas y que estarían destinados a escandalizar, poner en cuestión lo asumido y subvertir la convención social, y otro momento positivo y sustantivo en el que se integrarían los intentos de sustituir esos valores convencionales por lo que debería haber sido valorado de manera natural: la virtud. Quizá por su mayor teatralidad y dramatismo, la tradición textual nos ha conservado mejor la parte crítica que la positiva, de manera que podemos decir con bastante certeza cómo pretendía el cínico derrumbar las costumbres griegas, pero apenas podemos intuir los detalles de esa virtud con la que pretendía sustituirlas.

Aún así, de Diógenes ya podemos extraer con claridad algunos de los conceptos clave que articulan la filosofía de los cínicos. Muchos de ellos ya se empezaban a gestar, probablemente, en el precursor Antístenes. Pero a partir del de Sínope pueden considerarse plenamente definidos del modo en que, con escasas modificaciones, permanecerán a lo largo de la historia de la corriente. Así, la indiferencia cínica ante todo aquello que no conduzca a la virtud, la *adiaphoría*, implica un modo de interactuar con el mundo (el mundo físico, pero sobre todo el mundo social) en el que nada superfluo importa. Y dado que entre eso superfluo se encuentra, de manera destacada, la opinión ajena (con todo lo que tiene de presión social y de factor de coerción del comportamiento de los individuos entre sus semejantes), la *adiaphoría* conduce de manera ineludible a una actitud carente de vergüenza (la *anaideía*) y una libertad extrema de palabra (la *parresía*) que serán los dos ejes de la acción escandalizadora diogeniana.

Todos ellos, como puede apreciarse, son conceptos teóricos aplicados de manera directa sobre la práctica. Y de hecho, en conjunción, forman las bases de la propuesta cínica, que no es tanto un sistema o una forma de comprensión del mundo como una *éntasis*⁹, una actitud, una toma de posición radical ante la vida que se concreta en el *bíos kynikós*, el modo de vida cínico formado por la valoración del esfuerzo, la búsqueda de la autosuficiencia, la ascesis, el desprecio del lujo, la indiferencia ante el placer, la crítica hacia las leyes y opiniones convencionales, y -por qué no decirlo- también una cierta imagen de desaliño preparada para producir determinado efecto de sorpresa e interés en el observador.

Así, el modo de vida cínico le lleva a permanecer en el contexto social. No opta por la naturaleza en el sentido de alejarse de la presencia

⁹ DL, VI, 103.

de sus semejantes e internarse en el bosque. Al contrario, su filosofía y su forma de vida, en tanto que crítica del modo arbitrario y perjudicial en que se ha estructurado la sociedad, debe permanecer insertado -que no integrado- en dicha sociedad. Por ello, Diógenes, como después sus seguidores, permanece en la polis, formando parte del conjunto social y de la discusión intelectual de la Atenas del momento, pero se establece en la marginalidad de esa polis, en el contexto de los despreciados y desplazados, justo en el lugar desde el que su voz crítica aún puede escucharse desde el núcleo de la estructura social.

Si Antístenes estaba ya ubicado en el espacio de la marginalidad por su origen mestizo, Diógenes lo está aún más por su destierro. En la sociedad griega de la época, la pertenencia a la ciudad es un rasgo identitario de primer orden. La condena de destierro, por tanto, es la más grave después de la muerte. El desterrado deja de pertenecer de algún modo al cuerpo político de su patria. El emigrado por otros motivos sigue pudiendo volver, y forma parte de lo que es su polis aun cuando no esté en ese momento en su polis. Pero el desterrado pasa a ser en plenitud un apátrida aunque siga siendo denominado por su origen.

Incluso en eso, Diógenes termina de deslindarse de su patria originaria. Más que como Diógenes de Sínope, su tiempo (y en parte la posteridad) pasará a conocerlo como Diógenes “el perro”. Su condición de apátrida es, por tanto, plena. Y desde esa exterioridad de todas las ciudadanías puede, más aún que Antístenes, quebrar el sistema de autoidentidad del ciudadano griego basado en el compromiso del individuo con su polis y declararse “cosmopolita”, ciudadano del mundo, con las tremendas implicaciones que ello arrastra. Ser cosmopolita implica que hay una comunidad ético-política, una polis, que es el cosmos entero; que puede abandonarse, por tanto, la forma de patriotismo localista que vertebra la Grecia de las ciudades-estado, y plantearse su sustitución por una nueva forma de concebir la relación del individuo con sus semejantes. Esa nueva forma, para Diógenes, ni siquiera será el “panhelenismo” que empezaba a estar en boga en su tiempo, que solo ampliaba el antiguo patriotismo localista hasta las fronteras establecidas por una lengua, unas costumbres y una cultura, sino que pone en cuestión también la capacidad de las costumbres, los idiomas, las leyes, las religiones, las tradiciones, las etnias y cualquier otra característica distintiva similar para sustentar fundamentalmente un proyecto de “identidad nacional”. El cosmopolitismo cínico se convertirá, así, en el primer “internacionalismo”, por decirlo de un

modo anacrónico, y contribuirá de manera sustancial al establecimiento de un ambiente que permita los enormes cambios sociales respecto de la identidad del ciudadano que se van a producir en el helenismo.

III. El Cosmopolitismo cínico: ¿Positivo o negativo?

Al contrario de lo que ocurre en gran parte de los testimonios antiguos que conservamos, la opinión hoy más generalizada sobre el alcance de la noción de cosmopolitismo entre los cínicos es que se trata de una noción negativa sin una propuesta real detrás. Una gran cantidad de académicos, por tanto, considera que pertenece a esa dimensión destructiva del cinismo, que pretende acabar con los elementos culturales griegos más tradicionales, pero que no incluye nada consistente con lo que sustituirlos una vez destruidos. Así parecen interpretarlo en su tratamiento sobre el tema Giannantoni,¹⁰ Goulet-Cazé¹¹ o Schofield,¹² que ofrecen una visión según la cual “ciudadano del mundo” viene a significar en este momento lo mismo que “ciudadano de ninguna parte”. En este sentido, el *cosmopolítes* cínico sería un sinónimo de apátrida: alguien que, como el desterrado Diógenes, no pertenece a ningún lugar, y por lo tanto ha quedado, en cierto modo, arrojado al cosmos.

Es decir, desde este punto de vista interpretativo, cuando Diógenes responde a la pregunta “¿de dónde eres?” con la expresión “soy ciudadano del cosmos” (DL, VI, 63) y cuando afirma que el único buen gobierno es el gobierno del cosmos (DL, VI, 72) está expresando lo mismo que cuando afirma no tener ni ciudad, ni casa, ni patria, en DL, VI, 38.

De este modo, la visión positiva del cosmopolitismo como una unidad universal del género humano que trasciende fronteras, idiomas, culturas y costumbres sería una innovación estoica posterior que se habría desarrollado sobre la terminología cínica dotándola de un contenido positivo que en origen no poseía.

Esta interpretación es, como decimos, la más usual en la historiografía filosófica y la investigación académica actual, la que aparece en nuestros

¹⁰ GIANNANTONI, G. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, vol. 4. Monograph Collection, Nápoles, 1990: 537-547.

¹¹ GOULET-CAZÉ, M.-O. “Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie du Diogène le Cynique: a propos de Diogène Laërce VI 72”. *RhM* 125, 1982: 229-231.

¹² SCHOFIELD, M. *The Stoic Idea of the City*. Cambridge University Press, Cambridge, 1991: 141-145.

manuales y la que enseñamos en nuestras clases. Sin embargo está lejos de ser la interpretación unánime. Una pequeña pero significativa cantidad de especialistas considera que el cosmopolitismo cínico no puede asegurarse que fuera un concepto carente de propuesta positiva. Así, Moles,¹³ Fisch¹⁴ y Höistad,¹⁵ entre otros, consideran que la defensa de un cosmopolitismo puede entenderse entre los primeros cínicos (en especial Diógenes y Crates) de un modo mucho más cargado de contenido, a la vista de los escasos textos con los que contamos.

Si entramos por un momento en ese debate, quizá lo primero que debemos preguntarnos es si podemos aceptar que el cosmopolitismo cínico supone un rechazo pleno de la polis, o si se trata de alguna clase de reformulación.¹⁶ Invalidar la moneda en curso y considerar que solo el gobierno del cosmos es un buen gobierno son elementos que nos llevan a afirmar que los cínicos consideraban la polis como un fenómeno contrario a la naturaleza. Pero eso supone decir que la polis tal y como se manifestaba ante ellos en su momento histórico, es decir, la polis fáctica, la que se encontraban de manera efectiva ante ellos, estaba constituida de tal modo que su modo de proceder era contrario al modo natural.

Esta visión de la polis es, ciertamente, negativa; pero no implica necesariamente un pleno rechazo de toda polis, sino de aquellas que hasta el momento se habían constituido como tales. La legalidad vigente de Atenas, de Sínope, de Corinto o de Megara, como todo *nómos* carente de base natural, fue combatida por los cínicos con todas las armas de su ironía, su sátira y su capacidad para el escándalo. Pero eso no implica que no existiera para ellos la posibilidad de una polis regida por unas normas que no fueran normas arbitrarias generadas

¹³ MOLES, J. L. "El cosmopolitismo cínico", en *Los cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. BRACHT BRANHAM, R. y GOULET-CAZÉ, M.-O. (eds.). Seix Barral, Barcelona, 2000: 144-146.

¹⁴ FISH, M. H. "Alexander and the Stoics". *American Journal of Philology* 58, 2, 1937: 144.

¹⁵ HÖISTAD, R. *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*, Edición del autor, Uppsala, 1948: 138-152.

¹⁶ El rechazo cínico de la ciudad, con todo, no entra en contradicción con su presencia en ella y su aprovechamiento de las ventajas de lo urbano, tal y como ha expresado claramente Moles (*Op. Cit.*, p. 145), tanto por el hecho de que dicha presencia concuerda bien con el principio cínico de aprovechar lo que el mundo pone a tu disposición, como por la necesidad de cumplir con su misión "curativa" de los hombres que no son cínicos allí donde se encuentran, es decir, en el espacio humanizado de la ciudad, y no donde son infrecuentes o están ausentes, como en lo profundo del bosque.

desde valores falsos, sino normas naturales acordes con la virtud y la sabiduría. A partir de Onesícrito encontraremos diversos pasajes de la literatura cínica en los que parece situarse esa clase de gobierno en la India, en especial en una zona idealizada que se correspondería con los dominios del rey Musicano, uno de los gobernantes orientales con los que se topó Alejandro en su avance por Asia. En la literatura posterior, la región pasará a convertirse en una suerte de “utopía cínica” en la que situar la realización efectiva de la república de los sabios, donde la vida se desarrolla sin la imposición de la ley y la costumbre sobre la naturaleza, y donde la sabiduría natural es apreciada, respetada y valorada por el pueblo. Así, se sitúa en el extremo Oriente del mundo conocido el lugar donde de manera efectiva la propiedad no es un valor, ni tampoco la fama, el poder o la riqueza, el oro y la plata son tenidos por objetos inútiles, no se conoce la esclavitud, las mujeres filosofan en pie de igualdad con los hombres y la pauta de la vida la da la naturaleza misma.

Así, encontramos en Estrabón el siguiente pasaje:

“Este [Megástenes] afirma que ningún hindú utiliza esclavos, mientras que Onesícrito declara que esto es peculiar de los de Musicano, precisamente como un rasgo de su rectitud, entre otros muchos rasgos de perfección que refiere de este país por tratarse del mejor regido.”¹⁷

Aquí se muestra una de las primeras y principales características de la visión cínica de un gobierno natural: en él no existe la esclavitud. La esclavitud es vista por el cinismo como un ejemplo de norma contraria a la naturaleza, lo que no es impedimento para que también en ocasiones se mencione al esclavo como ejemplo de tipología moral carente de virtud, de valentía o de la voluntad necesaria para transformar las costumbres.¹⁸ Este segundo tipo de uso del término es evidente que no se refiere al esclavo por el hecho de serlo (pues muchos cínicos, incluidos Mónimo de Siracusa o el propio Diógenes lo fueron), sino a un modo de comportamiento que puede tener el esclavo o el libre.¹⁹ De cualquier modo, el fragmento muestra que el cinismo valora la ausencia de esclavitud como un rasgo de perfección moral de una sociedad. Y además vemos que considera como causa de esta ausencia de esclavos el “buen gobierno” que rige la ciudad. Cabe preguntarse,

¹⁷ ESTRABÓN, XV 1, 54.

¹⁸ Como por ejemplo en DL, VI, 75.

¹⁹ Algo equivalente al uso del término “débil” en contextos morales, que nada tiene que ver con la literal debilidad que pueden tener los pacientes de un hospital, por ejemplo.

por supuesto, de qué modo se produce ese buen gobierno, quién lo ejerce y cómo ha quedado establecido. Y la respuesta que indique que se trata de un gobierno natural, como es manifiesto, no será más que un mero indicativo genérico que no termina de satisfacer nuestra curiosidad sobre el tema.

La panorámica de esta utopía oriental se completa con el siguiente pasaje:

“Nearco dice lo siguiente de los sabios: Los brahmanes intervenían en la política y asistían a los reyes como consejeros, mientras que los demás sabios estudiaban lo referente a la naturaleza. A éstos pertenecía Cálano. Las esposas filosofaban también con ellos y el régimen de vida de todos era severo. Sobre las instituciones referentes a los demás indios declara que eran así: Las leyes no estaban escritas, unas eran de índole pública y otras privadas y albergaban diferencias con las de los restantes indios...”²⁰

El pasaje supone la conclusión de la referencia por parte de Estrabón al diálogo entre Onesícrito, filósofo cínico y emisario de Alejandro, y los gimnosofistas, ejemplos de sabiduría natural para todo el cinismo. La intervención en política, como puede apreciarse, no aparece calificada negativamente en el pasaje, como tampoco la labor de consejeros de los gobernantes por parte de los sabios. La igualdad de la mujer, algo en lo que los cínicos insisten con frecuencia, se encarna en su participación en la filosofía (lo que recuerda en cierto modo a la figura de la filósofa cínica Hiparquia). El modo de vida está, además, caracterizado por la austeridad. Y la ley no ha desaparecido, sino que únicamente se ha independizado de la escritura, lo que nos deja con la cuestión abierta de qué tipo de ley sería la que regiría este Estado idealizado.

Por otra parte, conservamos otro pasaje de gran interés a este respecto, en el que podemos encontrar una formulación más explícita de la polis utópica del cinismo: nos referimos al poema que Diógenes Laercio atribuye a Crates en DL, VI, 85:

Se transmite como suya [de Crates] esta chanza:

“Hay cierta ciudad llamada Pera en medio de niebla púrpura;
hermosa y fértil, mugrienta, sin posesión alguna;
donde no arriba ningún necio gorrón,
ni ningún glotón se enorgullece de sus nalgas de golfa;

²⁰ ESTRABÓN, XV 1, 66.

pero ofrece tomillo y ajo, higos y panes;
 por los cuales no combaten unos contra otros,
 ni procuran armarse en torno a su dinero o en torno a su reputación.”

En efecto, en este poema ya no encontramos un recurso al extremo oriental del mundo conocido para situar la ciudad ideal. Por el contrario, se transmite bajo nombre griego (*Pera*, es decir, zurrón o bolsa como la que los cínicos llevan para guardar sus escasas posesiones), pero al tiempo la imagen de situarla “en medio de niebla púrpura” nos muestra que no se trata de ninguna ciudad que el viajero pueda encontrar simplemente con deambular por los caminos. Esta ciudad aparece descrita al tiempo como carente de posesiones (como los propios cínicos lo son) y como rica y fértil. Es evidente que para Crates la riqueza se mide en la capacidad de producir auténticos bienes, es decir, bienes que lo son según la naturaleza (como el tomillo, el ajo, los higos y los panes, pero también como el agua y las legumbres tantas veces mencionadas en las anécdotas cínicas) y no bienes que solo lo son según el *nómos* (como el dinero o la reputación) que no producen más que males a quienes los persiguen.

A una ciudad como esta, según el poema, hay dos tipologías humanas que no se aproximarían: el que quiere vivir de las riquezas ajenas, quizá identificable con Aristipo y sus seguidores cirenaicos, conocidos por su tendencia a aproximarse a la mesa de los ricos para disfrutar de ella, y el que quiere poseer, disfrutar o gastar más de lo que le corresponde, caracterizado críticamente por su obesidad excesiva.

Estas dos son, además, las principales críticas cínicas a la sociedad de su tiempo: por un lado, la falta de valoración del esfuerzo, y por otro, el deseo absurdo de lujo y acumulación. Su propuesta de camino vital, por el contrario, incluye la exigencia de la valoración y el cultivo del esfuerzo, tal y como puede apreciarse en DL, VI, 23; 34; 41; 49; y sobre todo, 70-71²¹, y el desdén de la opulencia, como se expresa en DL, VI, 8, 28 y 50.

²¹ “Afirmaba [Diógenes] que hay dos tipos de entrenamiento: el mental y el corporal. En este último, mediante ejercicio constante, se forman percepciones que contribuyen a favorecer la disposición hacia los actos virtuosos. Y una parte es incompleta sin la otra, pues la buena salud y el vigor están ambos incluidos entre lo estimable tanto para el alma como para el cuerpo. Y aducía pruebas de que la gimnasia conduce fácilmente a la virtud. Pues se observa en las técnicas manuales y en las otras artes que los artesanos desarrollan gran habilidad manual mediante la práctica, y lo mismo los flautistas y atletas, que progresan por su propio continuo esfuerzo; y si estos trasladasen su entrenamiento al terreno del alma, no se afanarían de forma inútil y sin valor. Decía que nada en la vida puede lograrse sin la práctica, y con ella

Esfuerzo y vida austera se muestran, así, como dos de los ingredientes principales de la “cura” social cínica. Son, de este modo, dos de los valores auténticos que han sido sustituidos culturalmente, según ellos, por valores falsos opuestos artificiales y perniciosos. Resulta interesante y algo inquietante comprobar que ese diagnóstico cínico, concebido para la sociedad griega de la época clásica, continúa mostrándose acertado y esclarecedor hoy para la nuestra.

Pero cabe preguntarse si podemos considerar que esos valores auténticos de esfuerzo y frugalidad que los cínicos proponen son meramente la propuesta de unos valores éticos individuales o si la dimensión social que muestran en los textos puede tomarse como indicio de una voluntad vertebradora social mayor. Y esta cuestión, a mi entender, está relacionada con la cuestión inevitable del alcance de la “cosmópolis” cínica.

Es decir, el aguante y la autarquía son dos características que el ser humano debe, según los cínicos, cultivar como ser humano si quiere llegar a ser sabio. Pero además, son elementos que se les manifiestan como necesarios para que la polis pueda llegar a ser armónica. La ciudad utópica que Crates plantea necesita antes que nada de un determinado tipo de *polítes*: un ciudadano esforzado y que desdeña la opulencia, y por tanto un ciudadano valorador de lo que naturalmente debe ser valorado. Así, el *polítes* de esta polis es aquel que se hace gobernar por el gobierno del *cósmos*. Lo que nos desvela un sentido esencial del *cosmopolítes* más allá de su mera pertenencia a una “patria internacional”: la ciudadanía universal implica también la adhesión a una ley universal natural. Por eso es por lo que la única *politeía* correcta es la *politeía* del *cósmos*²². Y por eso resulta tan difícil optar entre la tesis según la cual la posición cínica sobre la polis es positiva o negativa: porque a las polis que el ser humano ha construido, regulado y legislado, los cínicos no les pueden dar su beneplácito; y a la que pueden y quieren dar su beneplácito, a la polis sin fronteras arbitrarias y que abarca naturalmente el *cósmos* entero, los hombres se resisten a construirla, regularla y legislarla según el *cósmos*.

todo se puede vencer. Por tanto, en vez de esfuerzos inútiles, los hombres deben elegir aquellos acordes a la naturaleza para ser felices, pues son infelices por su ignorancia. Y que incluso la renuncia al placer es placentera cuando nos hemos acostumbrado a ella; y que así como los habituados a una vida de placer pasan a la situación opuesta con disgusto, los que se han entrenado en el modo de vida contrario desprecian con placer los placeres mismos.” (DL, VI, 70-71.)

²² DL, VI, 72.

IV. Cosmópolis en la era de la globalización

Ahora bien, hoy nosotros vivimos en un contexto muy diferente tanto del contexto social de la Grecia antigua como de cualquier otro contexto del pasado. Nuestras estructuras socioeconómicas viven un proceso de transformación que también elimina las características individuales y locales a las que estábamos acostumbrados.²³ Así, estamos descubriendo la capacidad de ciertas actividades para funcionar como una unidad en tiempo real a escala planetaria. Este proceso destaca en gran medida en tres aspectos concretos²⁴:

- 1.- La “economía global” o “globalización de los mercados”, que consiste principalmente en un modo de movimiento internacional de capitales.
- 2.- La “globalización del conocimiento”, que provoca en especial la conformación de medios de comunicación de masas.
- 3.- La configuración de “redes de intercambio globales”, referidas tanto al intercambio de mercancías (1) como de opiniones (2).

El conjunto de todo este proceso, muy diferente del que vivía el ciudadano del helenismo, tiene en común con aquél su capacidad para hacernos sentir una gran pérdida de referencias en cuanto a nuestras estructuras tradicionales asimiladas, y también el generar cierto ambiente de “desubicación”.

Sin embargo, como bien han señalado Aranda y Salinas,²⁵ la globalización ha tenido asociada la aparición de toda una serie de fronteras “duras” y “suaves” en nuestra sociedad, de las cuales las fronteras físicas amuralladas (muros y vallas fronterizas como las que se han erigido para separar el territorio de Estados Unidos del de México, el de Israel del de Palestina o el de España del de Marruecos) no son más que el más tosco y evidente ejemplo.

Cabe preguntarse a la vista de esta situación si a los procesos transfronterizos asociados, como la Unión Europea o Mercosur, hoy todos ellos en crisis de una u otra manera, les ha faltado un mayor espíritu cosmopolita; si se han acercado más a la mentalidad expansiva

²³ Cfr. FERNÁNDEZ MANZANO, J. A. *Política para la globalización: la recuperación de lo público en la era global*. Ediciones Antígona, Madrid, 2014: 11.

²⁴ Cfr. CASTELLS, M. *Globalización, desarrollo y democracia*. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 2005: 34.

²⁵ ARANDA, G y SALINAS, S. *El laberinto de la globalización: fronteras duras y suaves en la historia y en el presente*. RIL Editores, Santiago de Chile, 2016: 33-35.

**EL COSMOPOLITISMO CÍNICO Y SU VIGENCIA EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN /
IGNACIO PAJÓN LEYRA**

fáctica de los poderes políticos de época helenística que a la idea de una *politeía* universal cínica. Si así fuera, quizá deberíamos plantear la posibilidad de que esté llegando el momento de aplicarles el *paracharáttein tò nómisma* y buscar valores más allá de la acumulación económica y el consumo, valores que puedan servir de cimiento más sólido a este proceso en el que estamos insertos. Y de un modo u otro, a la vista de la evolución de dicho proceso, quizá el conocimiento de la propuesta cínica con la que se inició el primer camino globalizador tenga en ello un importante papel aún por jugar.

Bibliografía

- ARANDA, G. y SALINAS, S. *El laberinto de la globalización: fronteras duras y suaves en la historia y en el presente*. RIL Editores, Santiago de Chile, 2016.
- BRACHT BRANHAM, R. "Invalidar la moneda en curso: la retórica de Diógenes y la invención del cinismo", en *Los cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. BRACHT BRANHAM, R. y GOULET-CAZÉ, M.-O. (eds.). Seix Barral, Barcelona, 2000: 111-141.
- _____, y GOULET-CAZÉ, M.-O. (eds.). *Los cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Seix Barral, Barcelona, 2000.
- CASTELLS, M. *Globalización, desarrollo y democracia*. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 2005.
- DARAKI, M. y ROMEYER-DHERBEY, G. *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. Akal, Madrid, 1996.
- FERNÁNDEZ MANZANO, J. A. *Política para la globalización: la recuperación de lo público en la era global*. Ediciones Antígona, Madrid, 2014.
- FISH, M. H. "Alexander and the Stoics". *American Journal of Philology* 58, 2, 1937: 129-151.
- GIANNANTONI, G. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, vol. 4. Monograph Collection, Nápoles, 1990.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. "Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie du Diogène le Cynique: a propos de Diogène Laërce VI 72". *Rheinisches Museum für Philologie* 125, 1982: 229-231.
- HÖISTAD, R. *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*, Edición del autor, Uppsala, 1948.
- MOLES, J. L. "El cosmopolitismo cínico", en *Los cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. BRACHT BRANHAM, R. y GOULET-CAZÉ, M.-O. (eds.). Seix Barral, Barcelona, 2000: 142-162.
- SCHOFIELD, M. *The Stoic Idea of the City*. Cambridge University Press, Cambridge, 1991.