



Universidad Católica Andrés Bello  
Facultad de Humanidades y Educación  
Escuela de Filosofía  
Trabajo de Grado

## **Sobre el enjuiciamiento humorístico en la filosofía cínica helenística**

O de cómo el cínico “invalida la moneda en curso”

Tesista: Juan Horacio De Freitas Sousa

Tutora: Lorena Rojas Parma

Caracas, 22 de Febrero del 2011

*Mis disculpas a Diógenes,  
por mi tributo académico  
y mi cobarde inautenticidad.*

# Índice

<b>Introducción</b>	.... 5
<b>Capítulo I: El contexto</b>	.... 17
1.1 Advirtiendo la crisis helenística <i>El plano contextual del surgimiento de la filosofía cínica</i>	.... 17
1.2 El desarrollo del proceso helenizador <i>Entre la culturización y la aculturación</i>	.... 27
1.3 Los socráticos y la filosofía helenística <i>De la moral privada y la actitud comspolita</i>	.... 35
<b>Capítulo II: El humor</b>	.... 47
2.1 Una genealogía del humor <i>En búsqueda del significado perdido (una justificación metodológica)</i>	.... 47
2.2 Humoralismo y la anatomía del humor <i>Indagación del significado originario; la vuelta a las vísceras</i>	.... 57
2.3 Aristóteles y la enfermiza genialidad melancólica <i>La bilis negra vista desde el Problema XXX</i>	.... 72
2.4 La melancolía hilarante de Demócrito <i>O de cómo nace el enjuiciamiento humorístico</i>	.... 78
<b>Capítulo III: Los cínicos</b>	.... 101
3.1 La virtud del perro: <i>askesis, adoxia, anaideia</i> <i>Una breve aproximación a los principios éticos de la filosofía cínica</i>	.... 101
3.2 El perfil atrabiliario del cínico <i>De la melancolía al “Síndrome de Diógenes”. Repitiendo la injuria</i>	.... 121

<b>Capítulo IV: El vínculo</b>	.... 137
4.1 Pantomima filosófica: el cuerpo cómo argumento <i>O de cómo se hace humor con los humores</i>	.... 137
4.2 Pequeñez, humildad y desventura del cínico <i>La venta de Diógenes y algunos otros acontecimientos humorísticos</i>	.... 150
4.3 Víctimas y Pacientes del cinismo clásico <i>O sobre los blancos preferidos de la antipotencia humorística</i>	.... 164
<b>Conclusión</b>	.... 177
<b>Bibliografía</b>	.... 188

## Introducción

Los estudios tradicionales que se realizan sobre las máximas del pensamiento cínico del periodo helenístico, generalmente acentúan el carácter ético de esta particular forma de filosofar, queriendo así evidenciar los pilares fundamentales que sostienen toda la propuesta filosófica de estos mendigos desfachatados.<sup>1</sup> Si tomamos en cuenta la influencia sofística de Gorgias --primer maestro de Antístenes, conocido por ser el fundador del cinismo-- entenderemos el nominalismo radical que podría asumir cualquier discípulo consecuente de la sofística, un nominalismo que trae como resultado, en principio, la negación de la teoría platónica de las Ideas ya ilustrada en las palabras del primer cínico: “!Oh Platón, veo el caballo, pero no la cabalidad!” (*híppon men horó, hippóteta de oukh horó*).<sup>2</sup> Al atacar la teoría de las Ideas, Antístenes no sólo niega el carácter trascendental y sustancial de las mismas, sino cualquier forma de universalidad.

Para él, de un objeto no se podrá predicar sino su nombre propio. Cualquier otro nombre que se le atribuya o significará lo mismo que el nombre propio y entonces será superfluo e inútil o significará algo diferente y entonces será falso.<sup>3</sup>

Con esto no sólo se desvanece la posibilidad de la metafísica, sino también de todo saber conceptual en la filosofía cínica. Es en esta rigurosidad lógico-gnoseológica donde

---

<sup>1</sup> Podríamos tomar como ejemplo de este tipo de estudios tradicionales: Carlos García Gual, *La secta del perro, vidas de filósofos cínicos Diógenes Laercio* (Madrid: Alianza, 2002); Michel Onfray, *Cinismos Retrato de los filósofos llamados perros* (Buenos Aires: Paidós, 2004); Manuel Fernández Galiano, *De Platón a Diógenes* (Madrid: Taurus, 1964); y algunos de los ensayos expuestos en el libro de Robert Bracht Branham y Odile Goulet-Cazé, *Los cínicos* (Barcelona: Seix Barral, 2000); como el realizado por Miriam Griffin, titulado *El cinismo y los romanos: atracción y repulsión*; el de Billerbeck, *El ideal cínico de Epícteto a Juliano*; o el de Derek Krueger, *El desvergonzado y la sociedad: la impudicia de Diógenes en la cultura romana imperial*. Cabe destacar que los estudios realizados sobre la época helenística y los manuales de filosofía clásica también suelen acentuar la importancia de las máximas éticas de la doctrina cínica, en algunos casos llegan a limitarse sólo a esta cuestión. Entre estos textos de filosofía helenística podemos nombrar: Anthony A. Long, *La filosofía helenística* (Madrid: Alianza, 2004); Jesús Mosterín, *Helenismo* (Madrid: Alianza, 2007).

<sup>2</sup> Simplicio. “A las Categorías de Aristóteles,” p. 208, 28-32, en *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, ed. José Martín García (Madrid: Akal, 2008), p. 181.

<sup>3</sup> Ángel Cappelletti, “Notas de Filosofía Griega,” *Cuadernos USB* (Noviembre 1990): p. 61.

podemos encontrar cierta influencia del relativismo sofístico de Gorgias en la filosofía cínica.<sup>4</sup>

Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con la ética? Considerando la negación del saber conceptual, ¿cuál sería la tarea del filósofo cínico? “A uno que le dijo: «sin ningún conocimiento filosofas», [Diógenes el cínico] le respondió: «Aunque tan sólo procure la sabiduría, también eso es filosofar.»<sup>5</sup> Esta cita pone de manifiesto, en nuestra opinión, la esencia del pensamiento socrático: (Sócrates fue el segundo maestro y el punto culminante de la formación de Antístenes) la cita comprende la importancia de la búsqueda incesante de la sabiduría, aunque se admita que no se tiene conocimientos, es decir, aunque se sepa que no se sabe nada. Para los cínicos el saber no es un fin en sí mismo; es siempre un medio para un fin ulterior. Todo saber que no conduzca a ese fin es inútil y perjudicial, en cuanto inflará la vanidad en los hombres. Se entiende de esta manera que rechazaran la Matemática y la Física,<sup>6</sup> no sólo por imposibles (por suponer el concepto y la definición) sino también como superfluas. El fin de toda la filosofía para los cínicos, se basará en una máxima atribuida a Sócrates; el intento sostenido y constante por lograr el “autodominio” (*egkrateia*), el depender de sí mismo, característica propia de la virtud divina en la Grecia clásica.

Es justamente la síntesis de estas influencias las que, para Cappelletti, podría ayudarnos a entender en qué consiste la filosofía propiamente iconoclasta de los cínicos. Después de la conciencia sofística de la imposibilidad comunicativa y cognitiva de las que nos habla Gorgias, ya no se trata de intentar decir o conocer la verdad, sino de vivirla, y no buscaremos solución al relativismo sofístico en las ciencias, sino en el ejercicio, en la práctica incesante (*áskesis*). Es en este punto precisamente, donde no sólo se distancia de

---

<sup>4</sup> Ya nos habla Diógenes Laercio de la influencia sofística de Gorgias sobre Antístenes: “Al principio fue discípulo del orador Gorgias, por cuya razón en sus diálogos manifestaba estilo retórico, singularmente en el intitulado *La verdad*, y en los *Exhortatorios*.” [Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, Vol. II., VI, 1, trad. José Ortiz y Sanz (Barcelona: Orbis, 1985), p. 5.] Cappelletti, en sus *Notas de Filosofía Griega*, citado anteriormente, se encarga de acentuar esta relación en su espacio dedicado a los cínicos. García Gual también menciona lo significativo que fue la tutoría de Gorgias sobre Antístenes, al punto que nos dice: “Antístenes resulta una figura puente entre la sofística y algunos escritores postsocráticos.” [Carlos García Gual, *La secta del perro. Vida de los filósofos cínicos de Diógenes Laercio* (Madrid: Alianza, 2002), p. 28.]

<sup>5</sup> Diógenes Laercio, *o.c.*, Vol. II., VI, 19, p. 18.

<sup>6</sup> *Cfr.* Diógenes Laercio, *o.c.*, Vol. II., VI, 42, p. 27.

Platón, sino del mismo Sócrates por la influencia del relativismo de Gorgias. Al igual que Sócrates, la manera que encuentra Antístenes para realizar la suprema aspiración de ser autosuficiente y parecerse a los dioses, es la virtud, pero a diferencia de aquél, Antístenes y los cínicos no depende fundamentalmente de la razón: se trata de querer algo, no de pensar o razonar sobre algo, es la transposición de la voluntad sobre la razón.

La Razón de los cínicos no aspira ni puede tender hacia el concepto universal, no puede usar la inducción ni reposar en las definiciones, es por principio, incapaz de abstraer. Y en esto consiste la gran diferencia que media aquí entre Sócrates y Antístenes, sobre el cual pasa siempre la herencia de Gorgias.<sup>7</sup>

La razón en los cínicos será usada en un sentido negativo, se convertirá en un arma para combatir los tabúes de la norma (*nomos*), sus preceptos y conceptos establecidos por los hombres. Es fundamental aclarar este punto, ya que esta manera de utilizar la razón se relaciona íntimamente con el manejo cínico del humor, (el concepto cardinal de este trabajo). Por un lado, porque su uso, al igual que el de la razón cínica, es enjuiciador, crítico, intempestivo, y por el otro, porque esta utilización del humor presupone, entre otras cosas, un particular uso de la razón. Este punto se desarrollará con más cuidado luego. En fin, si lo que nos dice Cappelletti es cierto, y es en esta combinación donde se encuentra la razón de ser de la filosofía cínica, entonces el camino que han tomado los estudiosos del cinismo ha sido el correcto, un estudio que acentúa el carácter ético y existencial de esta doctrina filosófica.

Entre las características más importantes que han encontrado y desarrollado los especialistas de las doctrinas filosóficas helenísticas en las prácticas cínicas, se destacan: la desvergüenza (*anaídeia*), relacionada directamente con el modo de vida “perruna” (*cínis* = perro)<sup>8</sup> que adoptaron los cínicos; la conocida contraposición entre la naturaleza (*physis*) y

---

<sup>7</sup> Ángel Cappelletti, *o.c.*, p. 63.

<sup>8</sup> Hay diferentes razones para que los cínicos fuesen llamados de esta manera. Diógenes Laercio nos habla del lugar donde Antístenes conversaba, el gimnasio de Cynosarges: “De ahí precisamente dicen algunos que tomó nombre la escuela cínica.” [Diógenes Laercio. “Vida de los filósofos más ilustres,” en *La secta del perro. Vida de los filósofos cínicos de Diógenes Laercio*, ed. Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2002), p. 98]. García Gual nos dice al respecto que: “no parece probable que el nombre de los cínicos provenga del nombre del gimnasio” (*Ibid.*, p. 108). Realmente no es de extrañar esta nominación a los filósofos cínicos por su comportamiento en general, por un lado su indiferencia, la indiferencia de los perros que comen y tienen relaciones sexuales en lugares públicos y algunos sitios que la sociedad

lo convencional (*nómos*), eligiendo atender lo natural como infinitamente más estimable; la valoración del esfuerzo (*ponós*) en el ejercicio de la sobriedad y el endurecimiento de la sensibilidad; el gobierno de sí mismo (*autarquía*) y la libertad absoluta de palabra (*pharresía*), entre otras máximas, todas estas vinculadas a lo ético. Sin embargo, hay una noción, de carácter aparentemente estético, que envuelve sutilmente cada una de estas primeras máximas que, en nuestra opinión, parecen ser esenciales en lo que significa ser cínico: me refiero a la consideración del humor.

Un estudio genealógico del término, como el de Jonathan Pollock, nos muestra cómo el «humor» pasa por tres connotaciones fundamentales: una biológica, sumergida en el cuerpo, que le debemos a la medicina hipocrática clásica y su teoría *humoralista*; una más psicológica que indica un estado de ánimo, y una que se atiene al campo semántico de la risa, como una especie de “alegría burlona y original.”<sup>9</sup> Pollock nos escribe en el prefacio de su libro *¿Qué es el humor?*, lo siguiente:

(...) los compendios sobre el humor que circulan actualmente..., además de dejar completamente de lado el idealismo alemán, el psicoanálisis y la filosofía francesa desde Alain y Bergson, se limitan a mencionar los orígenes del humor en la doctrina de los humores, sin examinar las consecuencias de esa conexión. Nos hemos propuesto la tarea de salvar esas lagunas.<sup>10</sup>

De los humores del cuerpo, hay uno desde la Grecia clásica al que se le atribuye la propensión a perturbar las funciones del cerebro, este humor es la bilis negra o melancolía. Con Aristóteles, Hipócrates y el mismo Ficino, se presenta la bilis negra como potencia psicotrópica de importancia esencial. Aristóteles inicia su *Problema XXX* preguntándose:

¿Por qué razón todos aquellos que han sido hombres de excepción, bien en lo que respecta a la filosofía, o bien a la ciencia del Estado, la poesía o las artes, resultan ser claramente melancólicos, y algunos hasta el punto de hallarse atrapados por las enfermedades provocadas por la

---

helénica consideraba sagrados. Otra de las razones es que los perros son animales impúdicos y los cínicos cultivan la desvergüenza como algo superior a la vergüenza. Por último podemos citar al mismo Diógenes de Sínope: “Al preguntarle por qué se llamaba perro, dijo: «Porque muevo el rabo ante los que me dan algo, ladro a los que no me dan, y muerdo a los malvados.»” (*Ibíd.*, p. 120).

<sup>9</sup> Jonathan Pollock, *¿Qué es el humor?* (Buenos Aires: Paidós, 2003), p. 13.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 10.

bilis negra, tal y como explican, de entre los relatos de tema heroico, aquellos dedicados a Heracles?<sup>11</sup>

Para Pollock esta interrogante aristotélica encubre dos suposiciones. Nos dice:

En primer lugar, todo hombre de excepción padecería de un exceso humoral, en segundo lugar, la bilis negra sería la causa de esta otra forma de exceso que es el éxtasis furioso o la manía (...)<sup>12</sup>

Aunque Aristóteles plantea una afinidad entre el humor en su sentido biológico-material, con el humor en su sentido psíquico-anímico, ya Hipócrates había señalado esta relación en un precepto de sus *Aforismos y sentencias*: “Si el temor y la tristeza perseveran mucho tiempo, esto indica melancolía.”<sup>13</sup> Entendamos que con tal estado se está refiriendo al humor físico, a la “bilis negra”. Sin embargo, Pollock nos advierte al respecto:

Si bien Hipócrates es el primero que relaciona el *thumós* (ánimo) con la *krasis* (mezcla) humoral, la naturaleza de este vínculo queda precisada, no obstante, en el marco del pensamiento aristotélico.<sup>14</sup>

Pero, ¿qué aporta la melancolía al concepto de humor que no pueda aportar cualquiera de los otros humores de la medicina hipocrática? ¿Qué tiene que ver la bilis negra con esa alegría burlona que se encuentra dentro del campo semántico de la risa? Esta conexión la encontramos en las cartas de Hipócrates a Demócrito, donde se hace toda una indagación de carácter médico, literario y filosófico en torno a la relación que tiene la melancolía con la risa y la supuesta locura del filósofo abderita. Veremos cómo, si se toma en consideración la obra aristotélica: *El hombre de genio y la melancolía (problema XXX)*, la locura por el exceso de melancolía, no tiene como consecuencia la disminución de las facultades intelectuales, sino, por el contrario, un acrecentamiento, y constituye el resorte principal de una gran lucidez y genialidad. Pollock escribe al respecto:

---

<sup>11</sup> Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. (Problema XXX)*, 953a 10, trad. Cristina Serna (Barcelona: Acantilado, 2007), p. 79.

<sup>12</sup> Jonathan Pollock, *o.c.*, pp. 18-19.

<sup>13</sup> Hipócrates, “Aforismos,” VI 23, en *Tratados hipocráticos Vol. I: Juramento; Ley; Sobre la ciencia médica; Sobre la medicina antigua; Sobre el médico; Sobre la decencia; Aforismos; Preceptos; El pronóstico; Sobre la dieta en las enfermedades*, ed. Carlos García Gual (Madrid: Gredos, 1990), p. 326.

<sup>14</sup> Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 18.

No obstante, el correlato de esta lucidez, a saber, la consciencia aguda de la inconsciencia de los demás, la aprehensión de una locura peor que la suya propia, incluye ciertos accidentes –la risa estrepitosa, la misantropía- percibidos por el vulgo como signos de una locura malsana que sólo su propia locura le hace interpretar como tal.<sup>15</sup>

Esto presupone otra cuestión, si es cierto que la bilis negra constituye la condición de posibilidad de esta risa crítica, ésta permanecerá en estado de potencialidad hasta que encuentre la ocasión exterior que le permita hacerse activa. En el caso de Demócrito la ocasión exterior para activar su risa sería el desatino de los hombres. Sin embargo, la risa y lo risible reúnen la totalidad del campo de lo cómico y no podrían por sí solos distinguir el humor de los demás fenómenos relacionados al campo semántico de la risa. Es la relación entre: la melancolía (tanto en su sentido corporal como anímico), la genialidad, la “locura”, la risa crítica y la chanza, las que podrían dar las herramientas necesarias para poder hablar de humorismo y son los elementos con los que nos encontramos cuando seguimos este estudio genealógico del término “humor”.

Es importante para el trabajo que se presenta, tratar de mostrar que cuando se habla de humor ya no se está hablando solamente de una serie de figuras retóricas, como podría ser la silepsis (el juego de palabras de doble sentido), la lítote, la exageración o la hipérbole (técnicas propias de la expresión cómica), y por esto, no se refiere sólo a una manera de expresarse, sino, como dice Pollock, “a algo que se experimenta; es ante todo una sensación”,<sup>16</sup> o en todo caso, como nos diría Freud “ahorro de un gasto de sentimiento.”<sup>17</sup> Aunque el humor se base en este proceso de economización del gasto psíquico representado en el afecto, nos sigue mostrando que éste es un problema que corresponde a la sensibilidad; Pirandello nos dice que mientras lo cómico es la percepción de lo contrario, el humor es, por otro lado, el «sentimiento» de lo contrario,<sup>18</sup> y nuevamente se destaca aquí la importancia de la afección si se trata de materia humorística. Es precisamente en este punto donde radica la diferencia entre lo cómico y lo humorístico, y por esto, me parece

---

<sup>15</sup> Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 23.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 111.

<sup>17</sup> Sigmund Freud, “El chiste y su relación con el inconsciente,” en *Sigmund Freud. Obras completas*, Vol. XXI, ed. José Luis Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1978-1985), p. 81.

<sup>18</sup> *Cfr.* Luigi Pirandello, *El humorismo* (Buenos Aires: Leviatán, 1994), p. 28.

pertinente aquel concepto como punto fundamental en la comprensión de la filosofía cínica y como ejemplificación perfecta de lo que es el humor.

Umberto Eco, criticando el poder liberador del carnaval y su respectivo efecto cómico, nos dice:

Si fuese cierto (que el carnaval libera), sería imposible explicar por qué el poder (cualquier poder político y social a lo largo de los siglos) ha utilizado a *circenses* para calmar a las multitudes; por qué las dictaduras más represivas han censurado siempre las parodias y las sátiras, pero no las payasadas; por qué el humor es sospechoso pero el circo es inocente (...)<sup>19</sup>

El humor, a diferencia de la comedia, incomoda a la norma, porque en su chanza se oculta una crítica que debe ser tomada en serio; el humor, a diferencia de la comedia, ataca desde la subjetividad del individuo, teniendo como objetivo lo socialmente establecido; en cambio lo cómico, como nos dice Bergson en *La risa*, funciona como un tribunal social que juzga al individuo inadaptado, y su arma es precisamente esa mueca que denominamos “risa”, un arma que tiene como objetivo lograr el triunfo de lo social sobre el individuo, y la posible adaptación de éste.<sup>20</sup> Podríamos decir con esta meditación bergsoniana, que si bien lo cómico se da desde lo general a lo individual, el humor se da, por el contrario, de lo individual a lo general.

La situación histórico-contextual del surgimiento de la filosofía cínica se caracteriza, entre otras cosas, por una fuerte angustia y desequilibrio social, debido a las invasiones alejandrinas y la pérdida de la autonomía política en Atenas por las pretensiones de helenización mundial, lo que significó además un golpe moral al griego civilizado. La filosofía se vio en la obligación de dar respuesta a este desequilibrio y a esta pérdida de identificación con lo social, con la polis que mantenía estable al pueblo ateniense. Cada una de las doctrinas de esta época propagó sus respectivas soluciones, casi siempre destacando la importancia de la felicidad en un sentido particular e individual, sobre lo social. Los

---

<sup>19</sup> Umberto Eco, “Los marcos de la libertad cómica,” en *¡Carnaval!*, ed. Umberto Eco *et al.* (México: Fondo de cultura económica, 1998), p. 12.

<sup>20</sup> *Cfr.* Henry Bergson, *La risa, ensayo sobre la significación de lo cómico* (Argentina: Losada, 1986), p. 124.

cínicos por su lado fueron los más radicales, con una forma de vida ascética, rescatando la animalidad del ser humano, olvidada por la filosofía académica tradicional que veía al hombre como un ser esencialmente racional. Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con el humor? Como ya vimos, el humor contiene de fondo un padecer, una realidad seria y dilucidada por la consciencia del genio, con la cual el humorista juega, un juego que paradójicamente sigue acentuando la importancia de esa seriedad. Schopenhauer decía al respecto: “la ironía es la broma oculta en la seriedad, mientras el humor es la seriedad oculta en la broma.”<sup>21</sup> El ambiente en el que vivía el cínico era justo el necesario para que se diera el humor. Por un lado, comienza a tener mucha importancia el individuo en tanto individuo y no llanamente como un ser para la sociedad; se da una situación compleja donde existe una pérdida de la identidad que le prosigue una búsqueda de la misma; el desprendimiento material en el que vivía el cínico lo dejaba en las condiciones más favorables para un humor agudo y audaz.

Como veremos, el humor siempre va contra-corriente, se da en el “sentimiento de lo contrario”, y no sólo como expresión literaria, sino como una expresión existencial, humor y filosofía cínica se dan en el mismo momento sin mediación alguna. La doctrina filosófica de estos mordaces filósofos no va más allá de su vida cotidiana, al igual que su humor, sentido y expresión se encuentran ahí manifestados. Recogidas de manera anecdótica, estas vivencias nos ayudan a ilustrar lo que podría ser “la vida filosófica de un humorista”, es por esto que, para nosotros, esta práctica filosófica “materialista existencial”<sup>22</sup> como la llamó Peter Sloterdijk, va de la mano con el humor más inseparablemente que en cualquier otra manifestación artística, filosófica o científica.

El humor en la filosofía cínica se explicará por medio de anécdotas existenciales, que nos mostrarán el “sentimiento”, la “afección” las “sensaciones” necesarias para que este fenómeno pueda ser explicado, fragmentos que nos mostrarán la disposición subjetiva ante la vida de un pensamiento filosófico-humorístico, expresión misma de una manera de

---

<sup>21</sup> Arthur Schopenhauer. “El mundo como voluntad y representación,” en *El secreto del humor*, ed. Celestino de la Vega (Buenos Aires: Nova, 1967), p. 32.

<sup>22</sup> Cfr. Peter Sloterdijk, *Crítica a la razón cínica* (Madrid: Siruela, 2003), p. 68. Término acuñado a la doctrina cínica por el filósofo alemán, con la intención de acentuar la importancia que le otorga la filosofía cínica a la existencia del hombre individual, pero no de manera teórica o abstracta, sino en el mismo existir material, en el encuentro contingente con la vida misma.

sentir y pensar. Estas manifestaciones cínicas, agujas que explotan cualquier globo retórico lleno de *tufos*, esta confrontación con la seriedad y el sentimiento de lo trágico, esta doctrina filosófica casi de tono popular, estas muecas de bufón y risas que desenmascaran, son precisamente lo que de manera superficial parece caracterizar el “enjuiciamiento humorístico del cínico”, y fueron éstas las características que hicieron que Platón definiera a Diógenes como un “*Sócrates mainómenos*”, un Sócrates enloquecido.<sup>23</sup> El sentido de esta locura, de este enfurecimiento crítico por medio de expresiones risibles, son las que me propongo investigar, para así examinar con atención el lugar y la importancia que tiene esta escandalosa e hiriente jocosidad desde el concepto de enjuiciamiento humorístico. Por medio de la lectura de autores especialistas en el tema, pretendo aproximarme y comparar sus respectivos conceptos para analizar su correspondencia con estos bufones filósofos.

Con respecto a la carencia de textos de primera mano, podríamos resignarnos a decir solamente que es una desdicha propia del que empieza una investigación sobre la filosofía cínica. Precisamente por esta escasez de legitimidad doxográfica, parece desventurada esta empresa, pues se presenta como algo mucho más sensato (como le pareció a Hegel) y mucho más sencillo (como le pareció a gran parte de los manuales de filosofía) negarles cualquier importancia filosófica por su falta de sistematización doctrinal, tal cual como hizo el primero, o despachar este ramillete de desvergonzados individuos en unas pocas líneas como lo hicieron los segundos. Sin embargo, este infortunio es recompensado en el primer momento que arrojamos un poco de nuestra confianza a lo que nos dice la tradición greco-romana y renacentista de manera fragmentaria y anecdótica sobre estos críticos del clasicismo griego. Aristóteles, Jenofonte, Epícteto, Cicerón, Séneca, Plutarco, Galeno, y muchos otros autores del clasicismo griego y romano nos dan noticia de los cínicos, de su labor filosófica y su particular forma de vivir. Sin embargo, hubo que esperar hasta el siglo III d.C., para que se diera el primer intento conocido en construir una recopilación del anecdotario cínico, el libro V de la conocidísima obra de Diógenes Laercio: *Vidas, opiniones, y sentencias de los filósofos más ilustres*. Aquí contamos con tres diferentes traducciones al español de esta obra: la de R. Sartorio, la de J. Ortiz y Sanz y la de C. García Gual.

---

<sup>23</sup> Diógenes Laercio. “Vida de los filósofos más ilustres,” en *La secta del perro. Vida de los filósofos cínicos de Diógenes Laercio*, ed. Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2002), p. 117.

Si bien es indispensable esta fuente en particular, habrá que admitir que no está cerca de ser suficiente para adentrarse con profundidad en la filosofía cínica. Sin embargo, hoy día contamos con valiosísimas y extensas recopilaciones de la obra y el pensamiento cínico que ha sido transmitido a través de la antigüedad tardía. Entre estas obras recopilatorias la de mayor trascendencia es sin duda la de Gabriele Giannantoni, *Socratis et socraticorum reliquiae* editado por Bibliopolis en 1990. También el texto de Léonce Paquet, *Les Cyniques Grecs*, ha sido un trabajo importante que ha servido de mucha ayuda a los investigadores de la filosofía cínica. No es hasta el 2008 que se tiene en español un texto de estas características, la edición que nos ofrece José Martín García en dos volúmenes y que ha llevado el nombre de *los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*; Es sin duda la recopilación más importante que se ha hecho del pensamiento cínico en nuestra lengua y, quizás la más completa y rigurosa en cualquier lengua. Afortunadamente contamos con él en este trabajo.

El actual estudio que ha florecido en los últimos 50 años sobre estos vagabundos de la *polis* griega, responde a lo que García Gual llama “una cierta mentalidad y complicidad postmoderna.”<sup>24</sup> Hay un reconocimiento representativo de una profunda crisis cultural, la actitud rebelde ante los valores tradicionales y su manifiesta inconformidad radical, esa conducta iconoclasta y subversiva se nos podría presentar como pequeños fragmentos de un espejo quebrado por las pretensiones de globalización cultural alejandrinas, ese mismo espejo quebrado que ahora nuestra época padece por otro tipo de globalización cultural. Frente aquella fragmentación de la realidad, y la imposibilidad de cualquier reconocimiento con la norma y la polis, esta filosofía práctica e iconoclasta, nos parece atractiva y simbólica. Su tosca argumentación pantomímica, su desfachatada conducta frente a la norma y su particular humor en medio de la polis alienada y angustiada, se nos hace más cercana que la refinada teoría académica y las alturas de la abstracción metafísica. La sensibilización con este tipo de conductas libertarias se ha vuelto un fenómeno común desde los años sesenta en el campo intelectual.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Carlos García Gual, introducción a *Los Cínicos*, de Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé (Barcelona: Seix Barral, 2000), p. 4.

<sup>25</sup> La gran recepción en Alemania de la conocida obra de Peter Sloterdijk, *Crítica a la razón cínica* (Madrid: Siruela, 2003). Ejemplifica esto. Se puede destacar la reciente popularidad de las obras del filósofo francés Michell Onfray como: *Cinismos Retrato de los filósofos llamados perros* (Buenos Aires:

Entonces ¿Cómo podríamos exigirles a los cínicos, los mayores críticos del academicismo clásico, un texto “serio” de filosofía que nos permita legitimarlos como filósofos auténticos de los cuales valga la pena hacer un trabajo de carácter filosófico? ¿No estarían dejando de ser los cínicos los mayores críticos del academicismo al ceder bajo las reglas del juego de la filosofía académica? Ya Sloterdijk advertía que el cínico era incapaz de pactar simpáticamente ante cualquier didáctica cerebralizada. El problema de las fuentes en la filosofía cínica no es en realidad ningún problema. Problema sería, sin lugar a dudas, que después de leer con atención y entusiasmo cada una de las anécdotas de estos filósofos desfachatados, después de estudiar las pocas creaciones literarias que aún se conservan de este movimiento helenístico, apareciera repentinamente un tratado de metafísica creado por Diógenes, o algún dialogo en torno a la epistemología que se le atribuyera a Crates, o incluso un ensayo de ética que tenga como autor a Menipo ¿qué podría ser más problemático que esto? ¿Cómo podría explicarse tal absurdo, tal contradicción, tal sin sentido? ¿Qué legitimidad podrían tener estos textos después de fijar atención en sus anécdotas existenciales? O peor aún ¿Qué legitimidad podrían tener sus anécdotas existenciales si estos textos existieran? No olvidemos ni por un segundo, que la filosofía cínica expresa su esencia en la existencia de cada uno de sus integrantes, por ello, el medio más eficaz para comprender en qué consiste esta doctrina es revisando el material anecdótico que hay sobre ellos.

La verdad que el material con el que contamos para acercarnos al cinismo no es tan escaso, sólo un cierto tipo de material con respecto a la filosofía cínica es el que escasea y precisamente porque este tipo de material es contrario al cinismo. No podemos pretender encontrar ambiciosas y originales teorías filosóficas, extensos análisis históricos o una pulcra utilización de la lógica para argumentar. Del cinismo no sólo tenemos esa particular forma de expresión pantomímica que se nos ilustra en las diferentes anécdotas existenciales, ese particular modo de vida (*bios kynikos*) que tuvo tanta influencia en los pensadores estoicos de la época romana, también en padres de la iglesia como San Jerónimo<sup>26</sup> y San Juan Crisóstomo<sup>27</sup> los cuales veían en el cinismo un ejemplo de virtud

---

Paidós, 2004); *La filosofía feroz* (Caracas: Monte Ávila, 2008); y *Antimanual de Filosofía* (Santiago de Chile: EDAF, 2005). Todos estos referidos de alguna manera a la filosofía cínica.

<sup>26</sup> Cfr. Jerónimo, *Epistolario de San Jerónimo*, IV (Madrid: B.A.C., 1993), p. 69.

<sup>27</sup> Cfr. Juan Crisostomo, *Obras de San Juan Crisóstomo. I-III, 2, IV* (Madrid: B.A.C., 2007), p. 234.

pagana, e incluso San Agustín, que se pregunta si el cristiano debe usar el atuendo del cínico.<sup>28</sup> Especial atención se le prestó a la forma de vivir del cínico en el Renacimiento. Autores como Dante, Erasmo y Ficino vieron en los cínicos una gran inspiración de creación literaria y filosófica. También en la modernidad e incluso en nuestra contemporaneidad el tema del *bíos kynikos* ha sido un terreno fértil de reflexión filosófica que han explotado autores como Nietzsche, Foucault o Sloterdijk. Pero esto es lo que podemos decir sólo de sus anécdotas existenciales; en los cínicos se desarrolló también un estilo de pensar y expresarse, un *tropos kynikos*. Vida y estilo iban de la mano en el caso ejemplar de Diógenes, pero luego se disociaron en sus seguidores. Muchos llevaron el manto áspero y el zurrón del cínico, pero fueron pocos los que tuvieron la agudeza de palabra y el humor mordaz del viejo maestro. Ese estilo se encuentra adoptado por algunos escritores que lo utilizan con desparpajo y gran rendimiento literario para expresar su propia y ácida visión de la sociedad y la cultura. Por suerte, contamos con fragmentos presuntamente auténticos de poesías y expresiones literarias de los filósofos cínicos clásicos, los cuales nos brindan un material rico para la reflexión filosófica y, en este caso particular, para la reflexión filosófica acerca de su genial expresión humorística.

Este trabajo será dividido en cuatro capítulos: el primero será dedicado al contexto de la filosofía cínica del cual ya explicamos su importancia, tanto en el cinismo como en el humorismo. En el segundo capítulo se hará una genealogía del humor, pasando por las teorías de los médicos pitagóricos e Hipócrates, luego el *Problema XXX* aristotélico, para después culminar con la tradición epistolar pseudo-hipocrática. En el tercer capítulo se hará una indagación por los principios éticos de la filosofía cínica, además de ilustrar un posible perfil melancólico en el cínico. Por último, en el cuarto capítulo, se hará una relación entre el humor y el cinismo, una relación concentrada en tres puntos específicos: expresión pantomímica, adversidad o pequeñez, y víctimas o pacientes.

---

<sup>28</sup> Cfr. Agustín, *La ciudad de Dios*, 14, XX (México: Porrúa, 1998), p. 396.

# Capítulo I:

## El contexto

### 1.1 - Advirtiendo la crisis helenística.

*El plano contextual del surgimiento de la filosofía cínica.*

*“La aparición del cinismo es un síntoma histórico.  
La silueta del cínico, con su tosco manto y su morral,  
Se inscribe en un preciso contexto helenístico.  
En una época de crisis ideológica y moral se destaca  
El desvergonzado y mordaz Diógenes paseando  
Por el ágora con su farol en pleno día en busca de un hombre.”*

**Carlos García Gual.**

La pertinencia de exponer el contexto donde se ubica la filosofía cínica tiene en este proyecto una doble justificación. La más evidente hace referencia a la importancia del estudio de las circunstancias sociales, políticas y éticas que constituyeron el trasfondo de la vida intelectual de este período de transición, una vida intelectual que ha sido agrupada bajo la sola denominación de *filosofía helenística* y donde suele ubicarse la filosofía cínica. Con este estudio, podremos identificar cuáles son las razones de esta agrupación que marca fronteras entre la época clásica y su filosofía (lo que sería el pensamiento platónico y aristotélico) y el nuevo renacimiento del platonismo junto al interés de los escritos técnicos de Aristóteles en el imperio romano durante el siglo I a. de C. donde, sin embargo, continuaba la influencia del pensamiento helenístico.<sup>29</sup> Exponer lo que caracteriza al helenismo, será muy útil para comprender el por qué del nacimiento de una doctrina tan radicalmente intempestiva como lo fue la filosofía cínica, vislumbrar en qué plano socio-político se mueve y a qué problemas responde.

El principal modo como se nos trasmite el pensamiento cínico es la anécdota, retratos de una existencia filosófica que muestra sus principios teóricos pantomímicamente. Así, la teoría se convierte en la sombra de una praxis consciente y auténtica, y la palabra es, ahora, la respuesta directa, activa y humorística, a una situación determinada, desde unos

---

<sup>29</sup> Cfr. Anthony A. Long, *La filosofía helenística* (Madrid: Alianza, 2004), p. 9.

principios universales que se evidencian en ese actuar. Esto nos obliga, no obstante, a explicar el entorno, el espacio, la esfera, en donde se da esta filosofía manifestada existencialmente, y así familiarizarnos con el contexto en el que se nos presentan unas vidas adversas a los textos de alta teoría y, por así decir, sin explicaciones al pie de página.

La otra justificación apunta a exponer, no ya la importancia del contexto de la filosofía cínica en sí, sino más bien al contexto del fenómeno humorístico de esta doctrina filosófica. Creemos, junto con otros especialistas del tema,<sup>30</sup> que el humorismo responde a ciertas circunstancias exteriores que afectan al individuo; si esto es cierto, sería muy pertinente una descripción del escenario donde surgió y se desarrolló el cinismo, para comprender de esta manera, el lugar y la importancia del humorismo en estos filósofos. En este sentido, afirma Freud con respecto al humor y su entorno:

El yo rehúsa sentir las afrentas que le ocasiona la realidad; rehúsa dejarse constreñir al sufrimiento, se empecina en que los traumas del mundo exterior no pueden tocarlo, y aun muestra que sólo son para él ocasiones de ganancia de placer [...] El humor no es resignado, es opositor; no sólo significa el triunfo del yo, sino también el del principio de placer, capaz de afirmarse aquí a pesar de lo desfavorable de las circunstancias reales.<sup>31</sup>

Así, vemos que el humor se considera desde la relación dialéctica entre el individuo y su entorno, por lo tanto, parece imprescindible una descripción del *mundo exterior* del filósofo cínico para comprender su humorismo.

La época helenística, según la conocida versión de Long, es un período que va desde la muerte de Alejandro Magno, en el 323 a. de C., hasta el fin de la República

---

<sup>30</sup> Entre esos autores podemos encontrar: Henry Bergson, *La risa, ensayo sobre la significación de lo cómico* (Argentina: Losada, 1986); Alfonso Ortega Carmona, *Reflexión sobre el humor en la antigua Grecia y Roma* (Murcia: Universidad de Murcia Servicio de Publicaciones, 2004); Jonathan Pollock, *¿Qué es el humor?* (Buenos Aires: Paidós, 2003); Celestino de La Vega, *El secreto del Humor* (Buenos Aires: Nova, 1967); Rosa M. Martín Casamitjana, *El humor en la poesía española de vanguardia* (Madrid: Gredos, 1996); Sigmund Freud, *El chiste y su relación con el inconsciente* (Madrid: Alianza, 2005); Rafael Caría, "Reflexiones acerca del humor," *SIC Sumario* 402 (1978); entre otros.

<sup>31</sup> Sigmund Freud, "El humor," en *Sigmund Freud. Obras completas*, Vol. XXI, ed. José Luis Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1978-1985), p. 4.

romana en el 31 a. de C.<sup>32</sup> Lo particular de esta precisión cronológica, es que deja fuera del producto intelectual y cultural de la edad helenística a la filosofía cínica, ya que, como bien especifica el autor: “Estos tres hombres, Alejandro, Diógenes y Aristóteles, murieron todos a un año o dos de diferencia entre sí (325-322).”<sup>33</sup> Si la verdadera riqueza de la filosofía cínica se concentra en la figura de Diógenes que muere entre el 325 y 322 a. de C., y admitimos que el helenismo se inicia en el 323 a. de C., con la muerte de Alejandro, entonces, tendríamos que concluir, que la doctrina cínica no coincide cronológicamente con la época helenística y que más bien le antecede.

Long argumenta que en la filosofía helenística no hay algo que responda claramente a una nueva sensación de desconcierto. Para el autor inglés, esa común opinión que dice que la filosofía en el helenismo respondía a la inestable época de los monarcas helenísticos, obligando a pasar de la especulación desinteresada a una búsqueda de seguridad para el individuo, no es del todo precisa:

La guerra del Peloponeso, cien años antes, causó probablemente mayores sufrimientos a Grecia que Alejandro y sus sucesores [...] Se hace difícil hallar en la filosofía helenística antigua algo que responda claramente a la *nueva* sensación de desconcierto.<sup>34</sup>

La precisión cronológica de Long, al ubicar los orígenes de la era helenística justo con la muerte de Alejandro, no sólo deja la doctrina cínica fuera de este contexto como hemos visto, sino que además, le permite utilizar ésta como herramienta para poner en cuestión esa supuesta reacción cultural y filosófica a la presunta “nueva sensación de desconcierto”. El filósofo inglés lo explica de esta manera:

Alejandro, es verdad, ayudó a socavar valores que los declinantes Estados ciudadanos habían proclamado antaño orgullosamente, y la ética de Aristóteles presupone como su contexto social una ciudad-estado tal como Atenas. Pero Diógenes el Cínico ya desafiaba las

---

<sup>32</sup> Cfr. Anthony A. Long, *o. c.*, p. 21; También comparten esta opinión: Bracht Branham y Odile Goulet-Cazé, *o. c.*, p. 16; Pierre Lévêque, *El mundo helenístico* (Barcelona: Paidós, 2005), p. 11; entre otros.

<sup>33</sup> Anthony A. Long, *o. c.*, p. 15.

<sup>34</sup> *Ibíd.*

convenciones básicas de la vida ciudadana de la Grecia clásica muchos años antes de la muerte de Alejandro.<sup>35</sup>

Long ve en la figura cínica de Diógenes un deliberado enfrentamiento con el convencionalismo, debido a una profunda preocupación por los valores morales, que se retrotrae a Sócrates. Desde esta interpretación, el cinismo es más un rescate de la herencia socrática que una respuesta a una determinada situación histórica. Sin embargo, es curioso que el mismo autor, unas líneas después de destacar la razón del nacimiento del cinismo por la influencia del pensamiento socrático, comienza a destacar escisiones fundamentales entre el modo de vida de Sócrates y el de Diógenes, sin intentar dar explicación a estas discrepancias radicales; entre estas divergencias nombra una que parece esencial para nuestro trabajo:

A diferencia de Sócrates, sin embargo, éste [Diógenes] no reconocía obediencia a ciudad alguna, ya fuera esta Sinope en el mar Negro, su ciudad natal, o Atenas, donde pasó buena parte de su vida posterior.<sup>36</sup>

Esta actitud enjuiciadora hacia la polis como institución, ese rechazo al sentido de nacionalidad que utiliza Long para diferenciar la filosofía diogénica de la socrática, parece ser un síntoma del pensamiento propiamente helenístico. En efecto, el mismo autor admite:

Lo que contaba para Diógenes era el ser humano individual y el bienestar que podría alcanzar en virtud puramente de sus dotes naturales. Este fuerte énfasis puesto en el individuo y en una «naturaleza», que él comparte con la humanidad en general, es una de las características de la filosofía helenística [...] La ciudad queda en segundo plano, y éste es un signo de los tiempos. Mas Diógenes había indicado el camino antes del ocaso de la era helenística.<sup>37</sup>

A pesar de esto, Long no deja claro las razones del surgimiento de esta forma de filosofar más preocupada por las condiciones naturales del individuo, menos interesadas por la política y la alta teoría, y mucho más atenta a la praxis ética con fines eudemonistas. Al filósofo inglés, las condiciones sociales de la época donde surge esta manera de hacer

---

<sup>35</sup> *Ibíd.*

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 16.

<sup>37</sup> *Ibíd.*

filosofía, apenas le sirven para justificar, por qué doctrinas como el estoicismo y el epicureísmo ganaron adeptos tan rápidamente en Atenas, en realidad: “Muchas de las características de la filosofía helenística fueron heredadas de pensadores que se hallaban en actividad antes de la muerte de Alejandro.”<sup>38</sup> Sin embargo, vale la pena preguntar, ¿Cuán antes?

Long, con esta postura, en la que manifiesta su escepticismo ante la posibilidad de que el desarrollo cultural de la época helenística esté respondiendo a una crisis histórica particular, pretende contraponerse a toda una interpretación que se retrotrae a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel. Afirma Hegel:<sup>39</sup>

Después de la muerte de Alejandro, los destinos de los Estados no constituyen ya el interés esencial, sino que el interés de los individuos es el que ocupa el primer término, y en él el sujeto encuentra su bien y su mal.<sup>40</sup>

Si bien Long podría admitir que éste es un rasgo característico de la época helenística, dirá, sin embargo, que no es distintivo, ya que, como se mostró anteriormente, el cinismo, años antes de la muerte de Alejandro, había dirigido sus críticas a los pilares de la convención estatal, y acentuaba la importancia del individuo en tanto individuo. El mismo García Gual nos dirá que la filosofía cínica es la expresión radical de esa postura del sabio que no tiene un destino cívico, sino más bien apolítico.<sup>41</sup> Nos muestra al filósofo cínico como aquél que puede vivir al margen de la colectividad cívica y ser feliz, no como

---

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 15.

<sup>39</sup> Entre los autores que comparten la opinión de que la filosofía helenística comienza a prestar su atención al individuo a expensas de pretensiones socio-políticas, podemos encontrar: Jesus Mosterín, *Helenismo* (Madrid: Alianza, 2007); Pierre Lèvéque, *El mundo helenístico* (Barcelona: Paidós, 2005); Carles Miralles, *El helenismo* (Barcelona: Montesinos, 1981); Carlos García Gual, y María Jesús Imáz, *La filosofía helenística: éticas y sistemas* (Madrid: Cincel, 1986); Alfonso Reyes, *La filosofía helenística* (México: Fondo de cultura económica, 1959); Maria Daraki y Gilbert Romayer-Dherbey, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos* (Madrid: Akal, 2008); Nestor L. Cordero, *La invención de la filosofía* (Buenos Aires: Biblos, 2008); Carlos García Gual, *La secta del perro. Vida de los filósofos cínicos de Diógenes Laercio* (Madrid: Alianza, 2002) y Jesús Lens Tuero y Javier Campos Daroca, *Utopías del mundo antiguo* (Madrid: Alianza, 2000).

<sup>40</sup> Georg W. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Vol. II (México: Fondo de cultura económico, 2005), p. 493.

<sup>41</sup> *Cfr.* Carlos García Gual, y María Jesús Imaz, *La filosofía helenística: éticas y sistemas* (Madrid: Cincel, 1986), p. 24.

un *zôon politikón*, sino, más bien, como un “*zôon koinōnikón*”. Así, por ejemplo, lo plantea García Gual:

La *koinōnía* o «comunidad» en la que el filósofo helenístico se siente integrado ya no es la de una *pólis* concreta, sino la del amplio mundo, y el sabio es un *cosmopolita*. Sus deberes son ya, no los cívicos de tal o cual Estado, sino los de todo ser humano, miembro de una ciudad sin fronteras, sin clases ni compromisos de grupo.<sup>42</sup>

Por otro lado, Long señala, que ni Alejandro ni sus sucesores causaron peores estragos que la guerra del Peloponeso, un siglo antes de la muerte del emperador macedón, época donde no se dieron este tipo de prácticas filosóficas. Esto parece indicarnos que es realmente dificultoso encontrar en el helenismo algún acontecimiento particular que responda a una nueva crisis griega, y como ya vimos, la guerra del Peloponeso (por el alcance de su devastadora destrucción militar en el mundo griego, cien años antes del comienzo de la edad alejandrina) y sobre todo el cinismo (por las impresionantes coincidencias entre sus planteamientos filosóficos y los producidos luego de la muerte de Alejandro Magno, donde Long ubica el inicio de la época helenística) son dos argumentos que usa fundamentalmente el filósofo inglés para justificar su postura.

Lo que en realidad pretende Long es acabar con el prejuicio que nos muestra al pensamiento helenístico, únicamente, como una escasa producción intelectual con fines exclusivamente éticos debido a un sentimiento de angustia y desesperación por el infortunio de las invasiones macedonias; una producción intelectual que comparada con la magnánima obra platónica y aristotélica, ha sido desatinadamente interpretada como superflua e insignificante. Si bien compartimos con Long la opinión de que la filosofía helenística contiene una gran riqueza intelectual que ha sido subestimada y que no puede entenderse como una simple respuesta a una época de decadencia, pensamos, sin embargo, que el helenismo sí padece una *nueva sensación de desconcierto* a pesar de que se pretenda presentar como punto de comparación la guerra catastrófica del Peloponeso. También creemos, que con ciertos reajustes cronológicos, que los cínicos se nos presentarían como

---

<sup>42</sup> *Ibíd.*

contemporáneos de esta *sensación* o, en todo caso, como aquellos que advierten el arribo de una nueva crisis griega.

¿Qué sucedería con las pretensiones de Long, si es cierto que existe esta nueva crisis griega o si es cierto que la doctrina cínica está presente en el helenismo, y por lo tanto no sirve como argumento convincente para justificar que existieron filosofías con matices individualistas antes del ocaso de la era helenística? Realmente no sucedería nada fundamental, ya que ninguno de estos dos puntos contradice el hecho de que la filosofía helenística haya sido rica intelectual y culturalmente, pues que una época se encuentre en crisis política o económica no tiene por qué presuponer necesariamente un empobrecimiento filosófico. Sin embargo, es importante mostrar la existencia de esta crisis con sus respectivas características, además de justificar la presencia del cinismo dentro de la misma.

Sería conveniente comenzar preguntándonos de dónde proviene el término «helenístico» o «helenismo», y no limitarnos, como a nombrar los sucesos históricos en donde se suele enmarcar esta época, (desde la muerte de Alejandro hasta el fin de la República romana). Estos términos (helenístico o helenismo) son derivados del verbo *hellenizein*, que significa «hablar griego» o «actuar como griego».<sup>43</sup> El que la época helenística sea denominada de esta manera, hace referencia a su característica principal, esta es, la expansión de lo griego como elemento civilizador.<sup>44</sup> Alejandro procuró la fusión de lo griego y lo bárbaro en una unidad cívica, intentando superar los prejuicios sobre razas y las tradiciones locales para juntar todas las etnias en una comunidad basada en los ideales de la *paideía* helénica.<sup>45</sup> Se da como consecuencia de todo ello un mestizaje étnico, se borran fronteras entre lo griego y lo bárbaro hasta cierto punto, comienza una convivencia entre gentes que históricamente sólo se encontraban para la guerra, la lengua encuentra su común denominador, tal es la *Koiné* o lengua universal que será hablada imparcialmente

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*

<sup>44</sup> *Cfr.* Nestor L. Cordero, *o.c.*; Maria Daraki y Gilbert Romayer-Dherbey, *o.c.*; Alfonso Reyes, *o.c.*; Carlos García Gual y María Jesús Imaz, *o.c.*; Jesús Mosterín, *o.c.*; Incluso la Real Academia define el vocablo “helenístico” de la siguiente manera: “Pertenciente o relativo al helenismo o a los helenistas.” Y agrega “Se dice de la lengua griega que, basada en el dialecto ático, se extendió por todo el mundo helénico después de Alejandro Magno.” (“R.A.E.,” consulta el 10 de Octubre de 2010, [http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO\\_BUS=3&LEMA=helenismo](http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=helenismo)).

<sup>45</sup> *Cfr.* García Gual y María Jesús Imáz, *o.c.*, p. 18.

por helenos, asiático y africanos, y hasta la mujer comienza a participar en la creación filosófica de modo menos excepcional.<sup>46</sup> Como nos dirá Alfonso Reyes: “Todo es, a la larga, igualamiento.”<sup>47</sup>

Si realmente el helenismo hace referencia a este proyecto de “globalización cultural”, como la misma etimología de la palabra sugiere, entonces la enmarcación cronológica no debería ubicar el inicio del periodo helenístico con la muerte de Alejandro, sino más bien, con la puesta en marcha de la campaña de este mismo. Carles Miralles nos dice al respecto:

Desde el punto de vista histórico, los dos hechos más importantes de la primera época helenística son las campañas fulminantes de Alejandro – así como el prestigio que su vida y su muerte temprana dejaron tras él – y los problemas de aculturación de la civilización griega sobre las demás que entró en contacto.<sup>48</sup>

El que Carles Miralles contemple las campañas fulminantes de Alejandro como uno de los dos hechos más importantes de la primera época helenística, evidencia que este periodo no comienza, para él, con la muerte de Alejandro, sino antes, cuando da inicio a su proyecto helenizante. Pero no es sólo Miralles quien sugiere esta interpretación, también Jesús Mosterín en el prólogo de su libro *Helenismo*, concuerda con esta opinión:

Se llama helenismo a la cultura desarrollada por los helenos en el Mediterráneo oriental durante el periodo histórico que va desde las conquistas de Alejandro Magno hasta la consolidación del Imperio Romano.<sup>49</sup>

Carlos García Gual y María Jesús Imaz, a pesar de que hacen mención de la común opinión de los historiadores que sitúan el comienzo del helenismo en el 323 a. C., cuando muere Alejandro, también nos hablan, sin embargo, de la propagación de la cultura helena como cuestión distintiva de esta época, lo que implicaría una contradicción si consideramos que es justamente Alejandro el iniciador y principal móvil de este sorprendente proceso de

---

<sup>46</sup> Cfr. Alfonso Reyes, *o.c.*, p. 16.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 20.

<sup>48</sup> Carles Miralles, *o.c.*, p. 69.

<sup>49</sup> Jesús Mosterín, *o.c.*, p. 7.

helenización global; creemos, que el conquistador macedón (por más que haya sido proclamado el auténtico hijo de una cantidad importante de divinidades tanto occidentales como orientales),<sup>50</sup> sólo habría podido hacer esta hazaña antes de su muerte. García Gual muestra lo esencial de las campañas alejandrinas en la época helenística en este pasaje:

Lo que caracteriza el helenismo es la enorme expansión de lo griego como elemento civilizador. Las conquistas de Alejandro, que llegó hasta el Indo por Oriente, y que sometió también a Siria y Egipto, significaron la desaparición del imperio persa y la formación de nuevas unidades políticas de amplios dominios [...]<sup>51</sup>

Ahora bien, si es cierto que el helenismo se inicia con las campañas alejandrinas y su proyecto de “aculturación”, como lo llama Miralles, entonces el cinismo, (teniendo como figura representativa a Diógenes, contemporáneo con Alejandro Magno) sí vivió en esta época de hibridez cultural. La filosofía cínica no le antecede a la edad helenística<sup>52</sup> como sugiere Long, sino que le es coetánea, por tanto, la doctrina cínica no nos sirve como argumento para mostrar una postura filosófica apuntando a los mismos problemas del pensamiento helenístico antes del comienzo de esta época, y es que, como hemos explicado aquí, la filosofía cínica pertenece a la filosofía helenística y no le es anterior.

No es mera casualidad, que los textos de filosofía helenística y del helenismo en general, suelen incluir la filosofía cínica como movimiento propio del espíritu de la época, ubicándolos en el mismo contexto de las demás corrientes filosóficas helenísticas.<sup>53</sup> Como nos dice Carles Miralles:

Cinismo, estoicismo y epicureísmo, que los historiadores de la filosofía se esfuerzan por delimitar y definir, son en principio respuestas complementarias a un mismo mundo; con las inevitables polémicas entre sus representantes, caminaron juntos hasta el final del mundo antiguo [...]<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> *Cfr.* Carles Miralles, *o.c.*, p. 123.

<sup>51</sup> García Gual y María Jesús Imaz, *o.c.*, p. 17.

<sup>52</sup> Que por cierto Alfonso Reyes llama, “Edad alejandrina”. *Cfr.* Alfonso Reyes, *o.c.*, p. 38.

<sup>53</sup> *Cfr.* Nestor L. Cordero, *o.c.*; Maria Daraki y Gilbert Romayer-Dherbey, *o.c.*; Alfonso Reyes, *o.c.*; García Gual y María Jesús Imáz, *o.c.*; Jesús Mosterín, *o.c.*

<sup>54</sup> Carles Miralles, *o.c.*, p. 38.

Si el cinismo es la única excusa para sugerir que la filosofía helenística no responde a una *nueva sensación de desconcierto*, entonces, al hacer este ejercicio de reubicación cronológica del helenismo, que nos muestra la filosofía cínica incluida en esta enmarcación histórica, nos vemos en la necesidad de reconocer la posibilidad de la existencia de una nueva respuesta filosófica a una nueva crisis cultural, y con esto, argumentar, además, que es justamente esta nueva respuesta, lo que permite esta agrupación que llamamos filosofía helenística.

Sin embargo, para Long, el cinismo no es el único argumento para sustentar su rechazo a la teoría que expone a la filosofía helenística como respuesta a una *nueva sensación de desconcierto* en el helenismo. Recordemos que Long comparaba los sufrimientos que padeció Grecia con Alejandro y sus sucesores, con la guerra del Peloponeso, diciendo que en ésta los perjuicios militares y económicos fueron mayores que en las invasiones alejandrinas y, sin embargo, en la época que va desde el 431 al 404 a. C, (fecha donde se enmarca la guerra del Peloponeso) es difícil encontrar filosofías con ese tono iconoclasta, crítico a la norma, cosmopolita y extremadamente preocupado por la existencia del individuo en tanto individuo y no como ser social, filosofías que sí se produjeron en el proceso intelectual helenístico. Lo que pretende demostrar Long con este punto, es que en la época clásica se dieron condiciones más críticas a nivel político y económico que en el helenismo y sin embargo, no se dio un producto intelectual parecido al de esa época, lo cual significa para el filósofo inglés, que la crisis ocasionada por las campañas de Alejandro y la guerra de sus sucesores no son suficientes para explicar el surgimiento y la razón de ser de este tipo de reflexión filosófica.

Aunque la guerra del Peloponeso haya traído consigo más destrucción y más crisis económica que las invasiones de Alejandro, en realidad, no es la envergadura de la guerra lo fundamental para explicar en qué consiste este nuevo desconcierto en la edad alejandrina. Es por ello que intentaremos hacer una breve aproximación al desarrollo de este proceso helenizador, para mostrar el contexto en el que se ubica la filosofía cínica y por lo tanto el inicio del pensamiento helenístico, mostrando al mismo tiempo cuáles podrían ser los acontecimientos que distinguen la campaña alejandrina, y que a la vez, podrían ser una de las causas del surgimiento de esta nueva manera de quehacer filosófico.

## 1.2 - El desarrollo del proceso helenizador.

*Entre la culturización, y la aculturación.*

*“Se blindan contra los horrores de un espacio  
Sin límite, ampliado hasta el infinito (...)”*

**Peter Sloterdijk.**

Ya con la decisiva victoria de Filipo de Macedonia sobre las fuerzas en conjunto de Atenas y Tebas en Khaironia (en 338 a. C), se había dejado claro a todas las viejas poleis griegas que tenían que someterse a la hegemonía macedona. A pesar de que Filipo se mostró compasivo en su victoria y, poco después, reunió a la mayoría de las poleis en la Liga de Corinto (de la que por cierto se hizo jefe militar con plenos poderes), esto significó, sin embargo, una aniquilación de la autoestima de la polis griega.<sup>55</sup> No se trata de que el sistema político de un sector de Grecia haya sido cambiado por el sistema de otro sector heleno, como ocurrió con la victoria de los espartanos sobre los atenienses en la guerra del Peloponeso. En una sociedad donde se considera peyorativamente al hombre extranjero como un bárbaro, el problema presenta ahora un matiz de carácter casi antropológico: que un individuo no griego, es decir, lo que para ellos sería un “bárbaro”, sea el jefe militar de las poleis griegas, significaba, justamente, el final de la autonomía de la Ciudad-Estado, viéndose en la obligación de apartar ese orgullo patriótico, propio del pensamiento helénico, para ceder al mandato de la voz “bárbara” de los macedonios. Hay una muy conocida referencia donde se evidencia cómo el heleno se distinguía del bárbaro, éste, que por el desconocimiento de la lengua griega, no podía participar de la cultura helénica:

Los griegos antiguos, a pesar de su fragmentación política, se sentían depositarios de una cultura común. Esta cultura era, hasta el s. IV a C., un sistema de tradiciones y de usos, oralmente transmitido, que diferenciaba a los griegos, a todos ellos, de los demás pueblos. Como no entendían sus lenguas, decían sin hacer distinciones que los no griegos hacían bar, bar, al hablar; de ahí que les llamaran bárbaros.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> *Cfr.* Jesús Mosterín, *o.c.*; Alfonso Reyes, *o.c.*; Nestor L. Cordero, *o.c.*; Pierre Lévêque, *o.c.*

<sup>56</sup> Carles Miralles, *o.c.*, p. 20.

La diferenciación estimativa entre el griego civilizado y el bárbaro, ya se evidencia en la mitología homérica, particularmente en un fragmento de la *Iliada*: “Nastes estaba al frente de los carios de bárbaro lenguaje.”<sup>57</sup> Por lo tanto, es una idea internalizada en el mundo helénico que ya está presente en el más importante pilar religioso de la Grecia clásica, y por esto, comúnmente manifestada en la cultura de la misma.<sup>58</sup>

Esta idiosincrasia helénica no se limitó a la mera opinión popular, sino que fue adoptada, además, por aquellos que se encargaron del mayor enriquecimiento filosófico de la Antigüedad; si por un lado tenemos a los dos más grandes pilares de la creencia religiosa de la sociedad griega, exponiendo esta radical escisión cultural entre el hombre que habla griego (civilizado) y aquel que no lo habla (bárbaro), por otro lado tenemos a los dos más grandes pilares del ejercicio intelectual de la época clásica (Platón y Aristóteles), apoyando en alguna medida, esta misma distinción, necesaria para el buen mantenimiento del orden socio-político.<sup>59</sup> Nos dice Alfonso Reyes:

Cierto que Platón insiste más de una vez en la igualdad natural y hace resolver un punto geométrico a un esclavo negro. En verdad, reconoce solamente las diferencias creadas por la educación; pero éstas como hecho actual, no las niega, y cuando quiere recordar la rudeza de los primitivos helenos los figura como los bárbaros contemporáneos. Su Estado ideal conserva la tradición defensiva contra el bárbaro, la verdadera guerra debe llevarse a tierra de bárbaros. Las discusiones entre ciudades griegas son lamentables.<sup>60</sup>

La tradición atribuye unas veces a Sócrates y otras a Platón agradecer a los dioses haber nacido humano y no bestia, hombre y no mujer, heleno y no

---

<sup>57</sup> Homero, *La Iliada*, 867, trad. Emilio C. Güemes (Madrid: Gredos, 1991-2004), p. 104.

<sup>58</sup> “El nacionalismo es de una pieza en Homero. Allí el extranjero, como el cario, es llamado «bárbaro», persona ininteligible (...) Todos saben de las rivalidades entre Atenas, Esparta, Tebas, Tesalia. Como quiera, el orbe helénico se consideraba grupo o frente único ante el frente único de los bárbaros, entre los cuales no distinguía matices, así fueran egipcios, babilónicos, asirios o fenicios, a quienes tanto debe aquella cultura. Este sentimiento lo mismo se refleja en las convicciones populares –ejemplo, el campesino Hesíodo- que en las instituciones públicas; bárbaros y criminales son excluidos de los Juegos Nacionales y los Misterios; la presencia del bárbaro mancha los lugares consagrados; se lo supone afligido por todos los vicios y defectos.” (Alfonso Reyes, *o.c.*, p. 89).

<sup>59</sup> *Cfr.* Aristóteles, *Política*, I, 7, 1255b, trad. Manuel García Valdés (Madrid: Gredos, 1988), p. 78; Platón, *República*, 470b-d, trad. Antonio Camarero (Buenos Aires: Eudeba, 1973), p. 254.

<sup>60</sup> Alfonso Reyes, *o.c.*, pp. 90-91.

bárbaro.<sup>61</sup> En Aristóteles esta distinción entre el bárbaro y el heleno se plantea de modo mucho más radical y tajante, cargando el término bárbaro de una fuerte connotación peyorativa; así, por ejemplo, nos dice el filósofo estagirita en su *Política*:

Los bárbaros, la mujer y el esclavo están en una misma línea, y la razón es muy clara; la naturaleza no ha creado entre ellos un ser destinado a mandar, y realmente no cabe entre los mismos otra unión que la de esclavo con esclava, y los poetas no se engañan cuando dicen:  
Sí, el griego tiene derecho a mandar al bárbaro, puesto que la naturaleza ha querido que bárbaro y esclavo fuesen una misma cosa.<sup>62</sup>

El panorama donde el griego civilizado es gobernado por aquellos que la tradición helénica descalificaba como viciosos, ya es suficiente para mostrar una novedosa situación de crisis política y cultural para ese “frente único” de los helenos; Sin embargo, la problemática helenística no se limita a esta primera victoria macedonia, ni siquiera aquí comienza, esto es sólo el paso previo al verdadero proceso de helenización global.

Después de la muerte de Filipo, el poder queda en manos de su hijo Alejandro (discípulo de Aristóteles); Demóstenes y otros agitadores atenienses, confiados en el desequilibrio macedón por la muerte del antiguo rey y la inexperiencia del actual, se sublevan contra el dominio de Macedonia con el apoyo militar de los tebanos<sup>63</sup>. Sin embargo, Alejandro Magno sorprende con un gran poderío e inteligencia, asediando, tomando y devastando a Tebas en el 335 a. C,<sup>64</sup> aniquilando gran parte de su población y vendiendo como esclavos al resto.<sup>65</sup> Las poleis, incluyendo Atenas (instigadora inicial de la rebelión tebana), comprendieron que los tiempos habían cambiado y no titubearon en

---

<sup>61</sup> Cfr. Jenofonte, “Recuerdos de Sócrates,” en *Apología. Banquete. Recuerdo de Sócrates*, VI 12, ed. Orlando Guntiñas (Madrid: Alianza, 2009), p. 268.

<sup>62</sup> Platón, *Política*. I 2, 1252b, *o.c.*, p. 149.

<sup>63</sup> Cfr. Plutarco, *Vidas paralelas*, VI 13, trad. Jorge Bergua Gavero (Madrid: Gredos, 2007), p. 144; Entre algunos historiadores contemporáneos que han ondeado en este punto tenemos: Alfonso Reyes, *o.c.*; Nestor Cordero, *o.c.*; Pierre Lévêque, *o.c.*

<sup>64</sup> Cfr. Jesús Mosterín, *o.c.*, pp. 11-12.

<sup>65</sup> Cfr. Carles Miralles, *o.c.*, p. 38. Diógenes Laercio nos retrata una reacción humorística de Crates el cínico ante Alejandro Magno con respecto a esta situación de Tebas: “A Alejandro, que le preguntó si quería que se reconstruyera su patria, le contestó: «¿Qué más da? Probablemente otro Alejandro la arrasará de nuevo»” Diógenes Laercio. “Vida de los filósofos más ilustres,” en *La secta del perro. Vida de los filósofos cínicos de Diógenes Laercio*, ed. Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2002), p. 149.

someterse de inmediato a Alejandro y abrir sus fortalezas a las guarniciones macedonias. Es precisamente esto, para Mosterín, lo que “marca el fin de una época y el comienzo de otra.”<sup>66</sup>

La nueva derrota griega, la culminación de las pequeñas comunidades autónomas e independientes, el vértigo frente a aquél mundo de grandes monarquías que iniciaba Alejandro, el establecimiento de gobernantes “bárbaros” que tenían la última palabra en cada polis, el estar bajo el sometimiento de guarniciones macedonias que velaran para la permanencia de este orden y, sobretodo, la pérdida de la sociedad democrática, son todas éstas, razones más que suficientes para hablar de un fuerte golpe a la moral helénica y la acentuación de la decadencia política, económica y demográfica. En este sentido Lévêque afirma: “Si Atenas perdió peso, no fue debido a las empresas de los soberanos de Macedonia, como a la muerte del espíritu democrático.”<sup>67</sup>

Esta problemática ética ya no se circunscribe sólo al ámbito del dominio bárbaro sobre los griegos; con Alejandro el desaliento moral helénico toma dimensiones tan extraordinarias como las pretensiones de globalización cultural de aquél. Reyes nos dice al respecto: “La Antigüedad clásica había destilado una quintaesencia del espíritu, encerrándola en una preciosa y diminuta redoma. Alejandro rompió la cápsula, y los concentrados aromas se difundieron.”<sup>68</sup> Aunque Alejandro comienza a ocuparse de la unificación helénica bajo el mando macedónico, pronto orienta sus planes hacia el exterior y da comienzo a su proyecto helenizador. Las expediciones y conquistas de Alejandro en pueblos extranjeros causaron un mestizaje ético y espiritual que borró las fronteras entre griegos y bárbaros. Comenzaban a convivir gentes que antes sólo se encontraban para entrar en batalla. La cultura helénica esparce sus beneficios y, a su turno, recibe la fertilización religiosa e imaginativa de la mente oriental. A propósito de esto nos dice Nestlé:

El elemento griego no se limitó a dar, sino que también recibió: especialmente su religión se amplió por el acceso a nuevas ideas y

---

<sup>66</sup> Jesús Mosterín, *o.c.*, p. 12.

<sup>67</sup> Pierre Lévêque, *o.c.*, p. 25.

<sup>68</sup> Alfonso Reyes, *o.c.*, p. 18.

cultos orientales, y llegó incluso a transformarse por esa vía, mientras que a la inversa, muchos orientales se asimilaban al mundo espiritual helénico (...) Pues griego era ya, como dijera Isócrates, no sólo aquel que fuera heleno por su origen, sino también todo el que participara de la educación helénica.<sup>69</sup>

La unidad de lo humano, sin atender las diferencias étnicas o de historia común, se vuelve una constante del desarrollo filosófico helenístico. Las campañas de Alejandro contribuyeron a la idea de la unidad de las civilizaciones y de las culturas más lejanas. La imagen de la “humanidad” como una única gran comunidad, permitió pensar sobre la necesidad de la correspondencia de un único pastor y, por lo tanto, de un gobierno monárquico como única forma política viable a imponerse. En fin, la palabra *helénico* no designa ya una raza, sino un género de vida que se ofrece a todos, griegos y bárbaros, pues todos los hombres son capaces de vivirlo. García Gual acentúa:

Lo que ahora diversifica a los hombres no es ya la raza o la sangre, sino el hecho de participar o no de una cierta “civilidad”, que se adquiere por la educación. Ya no se es griego o bárbaro; se es, o no se es, civilizado.<sup>70</sup>

Todo este proceso sólo fue posible gracias al establecimiento de una lengua común, *koiné dialéktos*, una especie de *lingua franca*, que sirvió para la expansión del espíritu griego: su arte, su religión, su literatura, su filosofía y su ciencia, es decir, un modo de comprender el mundo. De esta manera, griegos y bárbaros encuentran un denominador común, la *koiné*, que les dio un sentido de unidad. En primera instancia, esto se nos podría presentar como un proyecto de enriquecimiento intercultural; sin embargo, Miralles nos muestra que de fondo lo que se oculta es una pretensión monárquica y tiránica de igualamiento arancelario:

Que una lengua se convierta en *koiné diálektos*, en habla común de gentes diversas, con independencia de su origen, no implica necesariamente que tales gentes accedan a la cultura expresada en aquella lengua; *implica más bien que la producción cultural escrita de*

---

<sup>69</sup> Wilhelm Nestle, *Historia del espíritu griego* (Barcelona: Ariel, 2010), p. 243.

<sup>70</sup> García Gual y María Jesús Imaz, *o.c.*, p. 21.

*los griegos se convirtió, en los lugares conquistados, en un factor de aculturación.*<sup>71</sup>

Esta expansión de la cultura helénica, no sólo afectó culturalmente a las poblaciones bárbaras por este proceso que Miralles denomina “aculturación”, sino que el mismo griego veía cómo su mundo comenzaba a sentirse tremendamente ancho y ajeno, y con eso, sus ideales políticos y religiosos se le resquebrajaban. A partir de entonces cualquiera podía ser heleno, éste ya no tenía nada que le fuese propio, quedaban abolidas las diferencias entre civilizado y bárbaro, y las fronteras del heleno se extienden de tal manera que ya su mirada no alcanza a ver cuál es la esfera a la que pertenece, pues su identidad política se quiebra junto a sus nociones antropológicas, ya señaladas de antaño tanto por Platón como Aristóteles, donde el lugar del hombre siempre había sido la polis.

Con la pérdida de la autonomía política y económica, los ciudadanos helenos sentían que no estaba en sus manos el destino de la polis y, por lo tanto, tampoco el destino de sus vidas. Todo quedaba al arbitrio de un poder superior, de un caudillo o un monarca, y sólo por encima de ambos, de un poder superior, azaroso y fortuito que se representó en la figura de la *Tykhé* o Fortuna, una divinidad impredecible que cobró aún más importancia que los antiguos dioses patronos de la localidad.<sup>72</sup> Incluso Eurípides, tal como nos dice Jaeger,<sup>73</sup> sentía el desvanecimiento de la realidad de los dioses de la antigua religión, por ejemplo, en su *Hécuba*, a la exclamación de Agamenón: “¡Ay! ¿Qué mujer ha sido tan desventurada?” responde Hécube: “Ninguna, si no mientas a Tyché misma.”<sup>74</sup> Las divinidades de la antigua creencia religiosa se diluían junto a los mismos ideales políticos; esta desaparición dio paso a la azarosa diosa Fortuna, divinidad que simboliza la desesperación y desazón del espíritu heleno frente a la particular crisis ideológica del helenismo:

¿Cómo –se pregunta García- creer en los viejos dioses, cuya inoperancia en los momentos de angustia se había patentizado y cuyo

---

<sup>71</sup> Carles Miralles, *o.c.*, p. 22.

<sup>72</sup> *Cfr.* García Gual y María Jesús Imaz, *o.c.*, p. 29; Werner W. Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega* (México: Fondo de cultura económico, 2009), p. 228.

<sup>73</sup> *Cfr.* Werner W. Jaeger, *o.c.*, p. 321.

<sup>74</sup> Eurípides, “Hécuba,” 863, en *Tragedias (Eurípides) Vol. I: El Cíclope. Alceste. Medea. Los heraclidas. Hipólito. Andrómaca. Hécuba*, ed. A. Medina González y J. A. López Férez (Madrid: Gredos, 2003), p. 420.

prestigio había sido tan gravemente dañado por repetidas críticas y censuras?<sup>75</sup>

En este mismo sentido sostiene Pierre Lévêque:

La religión políade, moribunda por la disgregación interna de las ciudades, se hundió con el derrumbamiento político de éstas. El hombre ya no podía satisfacer sus deseos de un más allá en el marco de las *poléis*: la mejor devoción ya no consistía en cumplir de la mejor manera posible con sus deberes de ciudadano. La religión colectiva se tornó individual, como era de esperar en una época en la que el individualismo triunfaba.<sup>76</sup>

El nuevo culto a *Tykhé*, Casualidad o Fortuna, diosa representada por Eutíquides con un cuerpo majestuoso, una corona mural ceñida a la cabeza y un rostro que refleja serena y hasta benévola, aunque impenetrable, gravedad<sup>77</sup>, es la forma enmascarada de una actitud escéptica y desesperanzada, pues esta diosa no era más que la negación de cualquier tipo de providencia divina, es una simbolización del desorden y lo fortuito, que por demás, eran los únicos verdaderos gobernantes de las cuestiones humanas en medio de las vicisitudes de todos los acontecimientos caóticos de la época.<sup>78</sup> Como nos dirá Long: “El ocaso de las ciudades griegas aceleró el ocaso de los dioses olímpicos.”<sup>79</sup>

Si las divinidades en la época clásica habían sido personificaciones que representaban fuerzas naturales o ilustraciones de estados psíquicos, en la nueva era helenística se tiende a fusionar y a abstraer la imagen divina como representación absoluta, esto es, una divinidad capaz de adaptarse a un nuevo mundo sin fronteras ni garantías, de cuya caprichosa voluntad no pueden escapar siquiera los propios dioses. La veneración a la Fortuna deja entrever el predominante sentimiento de desasosiego e inseguridad que presidía esta época.<sup>80</sup> Polibio nos muestra, refiriéndose a la época de dominación macedónica, cómo se presentaba en el imaginario de entonces la omnipotencia de la diosa Fortuna:

---

<sup>75</sup> *Ibíd.*, p. 30.

<sup>76</sup> Pierre Lévêque, *o.c.*, p. 152.

<sup>77</sup> *Cfr.* Pierre Lévêque, *o.c.*, p. 154.

<sup>78</sup> *Ibíd.*, pág.153.

<sup>79</sup> Antohny A. Long, *o.c.*, p. 23.

<sup>80</sup> *Cfr.* José A. Cuesta, *Filosofía cínica y crítica ecosocial* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2006), p. 30.

La Fortuna en nuestra vida resulta inescrutable, lo innova todo contra nuestros cálculos y me parece que demuestra su fuerza en lo inesperado, incluso ahora, a todos los hombres, cuando sitúa a los macedonios, como colonizadores en medio de la prosperidad de Persia. Pero también a los macedonios les concederá disfrutar de ella hasta que decida cualquier cosa.<sup>81</sup>

El ciudadano del siglo V hallaba en el orden de la ciudad y las creencias tradicionales unos modelos de conducta a los que podía ajustarse. Pero junto con la crisis política hay un problema aún más amplio, que lleva consigo una falta de fe en los dioses antiguos y en las tradiciones patrias. Este desconcierto religioso fue aprovechado por los soberanos, que bajo una hábil maniobra política se proclamaron a sí mismos dioses, unos cercanos y confiables, capaces de responder activamente a los cultos y favores.<sup>82</sup> Sin embargo, ante el fracaso de la ciudad, las esperanzas se desplazaron, natural y espontáneamente, hacia aquellos señores reyes, cuyo socorro era inconmensurablemente valioso.<sup>83</sup> El himno en honor a Demetrio, que cantaban los atenienses, expresa unos sentimientos que debían ser los de la mayoría:

Los otros dioses están lejos o no tienen oídos, o no existen, o no prestan ninguna atención a nuestras necesidades; a ti, Demetrio, te vemos aquí mismo, no de madera o de piedra, sino realmente presente.<sup>84</sup>

Estas actitudes fueron explotadas por los monarcas, enormemente satisfechos de tener un culto real que les garantizase poder y estabilidad y, en algunos casos, un medio para imponer una unidad espiritual al mosaico de pueblos que constituían su reino. Este aprovechamiento de los reyes, “bárbaros” valga recordar, no fue grato para cierta parte de la ciudadanía griega que, a pesar de la gran decepción con respecto a los dioses olímpicos que habían permitido tal amedrentamiento a su identidad helénica, no podía consentir el que los dioses, no sólo serían seres humanos como ellos, sino que además, fueran extranjeros.<sup>85</sup>

---

<sup>81</sup> Polibio, *Historias*, X, 5, 8, trad. M. Balasch Recort (Madrid: Gredos, 1997), p. 62.

<sup>82</sup> *Cfr.* García Gual, C y M, *Imaz.*, o.c., p. 68; Pierre Lévêque, o.c., p. 156.

<sup>83</sup> *Cfr.* Pierre Lévêque, o.c., pp. 153-154.

<sup>84</sup> Plutarco, o.c., VII, XXIV, p. 27.

<sup>85</sup> *Ibíd.*, p. 155.

### 1.3 – Los socráticos y la filosofía helenística.

*De la moral privada y la actitud cosmopolita.*

*“Desde el punto de vista subjetivo, la influencia  
Formal ejercida por Sócrates consistió en crear  
Un conflicto dentro del individuo.”*

**Georg W. Hegel.**

En este momento crítico donde los sistemas políticos tradicionales se fracturan, y con ellos la confianza en las pautas habituales de convivencia, y donde, además, el individuo se encuentra solo, apartado de la ciudad y de los dioses que envolvían a sus antepasados en un marco seguro y protector, ante un mundo de ignorados confines que se presenta como un espectáculo caótico, fortuito, y violento, la filosofía toma un papel bastante particular, que en otras ocasiones podría suplir un credo religioso, científico o político. García nos lo presenta de la siguiente manera:

La filosofía busca y propone un fin a la existencia en esta realidad que de pronto se ha vuelto extraña. Lo propone al hombre solo, náufrago de esa confusión vital que las convulsiones sociales del helenismo prodigan.<sup>86</sup>

En los comienzos de la época helenística, tan llena de riesgos e incitaciones, los filósofos trataban, sobre todo, de evitar la angustia y el desasosiego, buscando la calma y la tranquilidad de ánimo en la que básicamente hacían consistir la felicidad. La solución de mayor dignidad será entonces hallar un retiro en la intimidad de la propia alma, dentro de sí mismo. Un gran número de filósofos, en esta época, hablan de cómo se ha de vivir y comportarse, para que cada hombre pueda seguir siéndolo en una sociedad reificada y una nación que se siente ajena.<sup>87</sup>

Cuando el individuo no se haya ya encuadrado dentro de las costumbres de su pueblo, cuando ya no recibe nada sustancial de la religión, las leyes, etc. de su país, no encuentra ante sí lo que quiere, no se siente

---

<sup>86</sup> García Gual y María Jesús Imaz, *o.c.*, pp. 115-116.

<sup>87</sup> Carles Miralles, *o.c.*, p. 126.

satisfecho con el presente, con lo que le rodea. Ante este conflicto, el individuo no tiene más remedio que bucear dentro de sí mismo, para buscar allí su determinación.<sup>88</sup>

En la Atenas clásica no se sintió la necesidad de distinguir a fondo entre la conducta en el Estado y la conducta particular, el individuo se hallaba en plena armonía con el grupo.<sup>89</sup> Al perderse las normas democráticas en el caso de Atenas y sobrevenir la inmersión de las pequeñas ciudades dentro de la vasta *Homónoia*, al borrarse las fronteras entre los pueblos, sólo queda para la ética un camino que es, a la vez, individualista y cosmopolita. Como explica Hegel en la cita anterior, el individuo, desasido de una determinada patria, navega a su propia cuenta y riesgo dentro de sí mismo; los nuevos filósofos aleccionan al individuo más que a la sociedad. La era Alejandrina es la era de la “moral privada”, podríamos decir tomando las debidas referencias, y las nuevas doctrinas de la época hacían un esfuerzo por responder dignamente a la necesidad religiosa. Se busca, en fin, un refugio en el derrumbe de las antiguas concepciones. Las doctrinas más importantes en este periodo de inestabilidad cultural fueron: el escepticismo, los cirenaicos, el epicureísmo, el estoicismo y el de más importancia para este proyecto, el cinismo. Nos acercaremos un poco a las propuestas éticas de cada una de estas doctrinas para hacer notar la relación existente entre sus planteamientos filosóficos y la situación de crisis social propia del periodo donde se encuentran.

Las desdichas de la época también llevarán a algunos espíritus hacia doctrinas con matices resignados y desesperanzados como los del escepticismo de Pirrón; corriente enriquecedora por su filosofía negativa, por su desconfianza de los sentidos y la inteligencia, por su vivir sin opiniones ni inclinaciones, por su trabajo demoledor de las máximas filosóficas más importantes y mejor aceptadas de la época. Como bien apunta Diógenes Laercio: “Los escépticos, pues, procuran aniquilar todos los dogmas de las demás sectas y no definir ellos dogmáticamente cosa alguna.”<sup>90</sup> Pero el valor de esta doctrina

---

<sup>88</sup> Georg W. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Vol. II (México: Fondo de cultura económico, 2005), p. 124.

<sup>89</sup> *Cfr.* Alfonso Reyes, *o.c.*, p. 49; Werner W. Jaeger, *o.c.*, pp. 297-298.

<sup>90</sup> Diógenes Laercio., *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, Vol. II., IX, 10, 1, trad. José Ortiz y Sainz (Barcelona: Orbis, 1985), p. 162. Sobre investigaciones realizadas acerca de la filosofía pirrónica se recomienda revisar: María Lorenza Chiesara, *Historia del escepticismo griego* (Madrid: Siruela, 2007); Anthony A. Long, *o.c.*; García Gual y María Jesús Imaz, *o.c.*; Alfonso Reyes, *o.c.*; Santiago González

radica, sobre todo, en su perfecta manera de enlazar este trabajo filosófico intelectual con la búsqueda de la imperturbabilidad, la *ataraxia*, sólo lograda desprendiéndose de toda opinión, es decir, por medio de la *suspensión del juicio (epoche)*<sup>91</sup>. Long nos comenta con respecto al escepticismo pirrónico y su contexto: “[...] el escepticismo antitético de Pirrón es una respuesta alternativa para hombres insatisfechos con los valores tradicionales y con las creencias de una sociedad en estado de transición.”<sup>92</sup>

Por otro lado, no es de extrañar que frente a la angustiante situación helénica, algunos espíritus, enriquecidos por una formación filosófica, comenzaran a sacar provecho de su instrucción para justificar un comportamiento con fines exclusivamente hedonistas, desinteresados completamente de la virtud y convirtiendo el gozo del cuerpo en el sumo bien. Este era justamente el caso de los Cirenaicos, seguidores de uno de los discípulos de Sócrates, Arístipo de Cirene, quien no tenía ningún reparo en padecer humillaciones de los hombres con más poder de los alrededores, tan sólo para lograr saciar sus apetitos sensuales por medio del dinero que podría conseguir de éstos mismos<sup>93</sup>. Al respecto Diógenes Laercio nos relata la siguiente anécdota:

Habiéndole Dionisio (tirano de la época) escupido encima (a Arístipo), lo sufrió sin dificultad; y a uno que se admiraba de ellos, le dijo: “Los pescadores se mojan en el mar por coger un gobio; ¿y yo no me dejaré salpicar saliva por coger una ballena?”<sup>94</sup>

Para los cirenaicos no había diferencias entre un deleite y otro y para ellos era por demás evidente que todos los animales se inclinan al placer y huyen del dolor. Estos sensualistas conciben el gozo corporal como mejores que los inmateriales, y lo convierten en el último fin del hombre: “Decías además que los placeres corporales son mejores que

---

Escudero, “Pirrón de Elis,” en *El basilisco* 7 (1991); Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, trad. Antonio Gallegos y Teresa Muñoz (Madrid: Gredos, 1993).

<sup>91</sup> Cfr. Sexto Empírico, *Por qué ser escéptico*, I, 12, 54, trad. Luis Manuel Villanueva (Madrid: Tecnos, 2009), p. 124. La presentación que hace Luis Manuel Villanueva, de este libro, ofrece un estudio contemporáneo interesante sobre este punto en particular.

<sup>92</sup> Anthony A. Long, *o.c.*, p. 92.

<sup>93</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, II, 65-67, trad. Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2008), pp. 118-119.

<sup>94</sup> Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, Vol. I., II, 2, José Ortiz y Sanz (Barcelona: Orbis, 1985), p. 91-92.

los espirituales, y las dolencias corporales peores.”<sup>95</sup> No se trata de pretensiones atarácicas, la imperturbabilidad es un deseo de aquéllos que reniegan de su constitución corporal. En opinión de los cirenaicos sólo se puede tener una vida feliz por medio de una suma de deleites particulares pasados y futuros, sin importar que estos procedan de las cosas más indecorosas, pues, aunque la acción sea indecente, se disfruta su deleite, que en sí mismo es bueno: “El placer es un bien, incluso si se origina de los hechos más vergonzosos. Pues aunque la acción (para conseguirlo) sea absurda, sin embargo el placer por sí mismo es deseable y bueno”.<sup>96</sup> No hay nada de malo en poseer el objeto de placer, todo lo contrario, con la condición de que el objeto de placer no te posea a tí. En palabras de Reyes:

El placer es un bien, séanlo o no sus causas y consecuencias. La inteligencia y la imaginación son meros auxiliares, que al menor descuido enturbian el placer. Imposible construir así la teoría del sabio, pues el placer así entendido no puede fundar una doctrina, sino apenas proporcionar un pasajero recurso (...) Su teoría del conocimiento es un sensualismo de la impresión, que se mantiene en las apariencias y se veda todo acceso en las causas. Sobre ella no es lícito edificar sistema alguno.<sup>97</sup>

Por otro lado, numerosos griegos, frente a la derrota del espíritu democrático, buscaron refugio en la filosofía epicúrea, aislándose de las cuestiones políticas, para adentrarse en una finca que Epicuro adquirió y llamó el *Jardín*, donde él mismo fundó su escuela, practicando allí la amistad y la filosofía, abarcando tanto la ética como la física, pero no porque el estudio científico tuviera un interés en sí mismo, sino porque, para Epicuro, la calma del espíritu sólo puede obtenerse mediante un conocimiento general del universo.<sup>98</sup> Sus máximas cosmológicas ahuyentaban las supersticiones que aterrorizaban al vulgo, sobre todo en esa época donde si algo predominaba era la angustia y el temor por lo azaroso e impredecible del nuevo mundo helenístico. Para Epicuro los dioses sí existían, pero no habría que preocuparse de sus castigos, ni consagrarnos a ellos, ya que ellos viven

---

<sup>95</sup> Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, II, 90, trad. Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2008) p. 128.

<sup>96</sup> *Ibid.*, II, 88, p. 127.

<sup>97</sup> Alfonso Reyes, *o.c.*, p. 84. Hay dos fuentes fundamentales donde podemos conseguir los fragmentos directos de la escuela cirenaica: Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, Vol I, trad. José Ortiz y Sanz (Barcelona: Orbis, 1985); Sexto Empírico, *Contra los profesores*, trad. Jorge Bergua Cavero (Madrid: Gredos, 1997).

<sup>98</sup> *Cfr.* Diógenes Laercio, *Visas opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres (selección)* X, trad. L. Vargas (Buenos Aires: El perro y la rana, 2007), p. 288.

indiferentes por completo con respecto al hombre, pues la condición de perfección propia de la divinidad se perdería de inmediato si se preocuparan por nuestras vanas inquietudes y por seres imperfectos como nosotros. Con este razonamiento el epicúreo se desembaraza del malestar religioso que predominaba en la época.<sup>99</sup> En este mismo sentido, con respecto al miedo a la muerte, Epicuro disminuye ese temor a apenas una fantasía pueril, dado que el alma no es más que una serie de átomos materiales particularmente sutiles, que en el momento de la muerte se disgregan, y por tanto, no pueden ser presa de los castigos infernales que espantan a los espíritus no filosóficos. En palabras del maestro del Jardín:

La muerte, el más horrendo de los males, nada nos pertenece; pues mientras nosotros vivimos no ha venido ella; y cuando ha venido ella, ya no vivimos nosotros. Así, la muerte ni es contra los vivos ni contra los muertos; pues en aquéllos todavía no está, y en éstos ya no está.<sup>100</sup>

A diferencia de los cirenaicos, el epicúreo se guarece de los malestares de la época en un hedonismo prudente guiado por una recta razón; ciertamente el goce es un bien tanto para los filósofos del Jardín como para los de Cirene, sin embargo, aquéllos aconsejan, en ciertas circunstancias, no elegir todo deleite, y a veces no huir de todo dolor, ya que:

“Debemos discernir todas estas cosas por conmensuración, y con respecto a la conveniencia o inconveniencia; pues en algunos tiempos usamos del bien como si fuese un mal, y al contrario, del mal como si fuese un bien”<sup>101</sup>

En fin, el epicureísmo se convierte así, en un bálsamo para el espíritu irritado de sus conciudadanos, sugiriendo una vida simple, reforzada contra los vaivenes de la fortuna, elogiando el deleite, pero no el “deleite de los lujuriosos y derramados, y los que consisten en la fruición.”<sup>102</sup> En realidad, un deleite guiado por “un sobrio raciocinio que indaga

---

<sup>99</sup> *Ibíd.*, X, p. 322.

<sup>100</sup> Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, Vol. II., X, 92, trad. José Ortiz y Sanz (Barcelona: Orbis, 1985), p. 206. *Cfr.* Epicuro, *Obras completas*, trad. José Vara (Madrid: Cátedra, 2005). Para otras investigaciones acerca de la filosofía epicureísta se recomienda revisar: Carlos García Gual, *Epicuro* (Madrid: Alianza, 1985); Emilio Lledó, *El epicureísmo* (Barcelona: Montesinos, 1984); José Luis García Rúa, *El sentido de la naturaleza en Epicuro* (Granada: Comares, 1996).

<sup>101</sup> Diógenes Laercio, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, Vol. II., X, 96, trad. José Ortiz y Sanz (Barcelona: Orbis, 1985), p. 207.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, X, 97, Vol. II, p. 208.

perfectamente las causas de la *elección y fuga* de las cosas”,<sup>103</sup> ignorando las opiniones de quienes ocupan la turbación del ánimo. Por todo esto ganó rápidamente muchos adeptos, fieles, que veían en la figura del “auxiliador”, (significado del nombre Epicuro) un maestro, un profeta de la felicidad, casi divinizado, que venía a espantar los fantasmas de la angustia y el desespero que había causado toda la revuelta alejandrina, por medio de un hedonismo calculador y comedido. Alfonso Reyes nos dice al respecto:

[En el epicureísmo] Toda inquietud es vitanda. La consigna es: tranquilizar. Por de contado, la teoría del conocimiento lleva implícito su poco de psicología. Lo indispensable: que no haya demasiado de nada. Epicuro es leve. Si se ve, a pesar suyo, en el trance de levantar pesos, no enseña los músculos, no saca el pecho como los estoicos. Quiere convencernos de que exige poco de nosotros.<sup>104</sup>

Frente a la retirada de la vida pública y el atrincheramiento en el Jardín epicúreo, ámbito privado al margen de la alienante vida ciudadana, se contraponen Zenón de Citio, padre del estoicismo, que opta por impartir sus enseñanzas en una galería muy frecuentada, un pórtico, de donde proviene el nombre *estoico* (pórtico = *stoa*), siguiendo el modelo socrático caracterizado por ese afán de llevar la filosofía a la calle.<sup>105</sup> Zenón, al igual que Epicuro y las demás filosofías helenísticas, pretendía enseñar a vivir para la felicidad, y sólo quien practica la verdadera filosofía puede conseguirla de modo firme. Frente a la especialización de las enseñanzas de la Academia y del Liceo, la Estoa estaba abierta a todo el mundo, desdeñando la *paideía* tradicional y postulando un tipo de sabio ideal, alejado de los prestigios sociales.<sup>106</sup>

Ante un mundo que se revelaba como hostil y extraño a los deseos del hombre, el sabio estoico encuentra la solución en proclamar que la realidad, tal como se nos presenta,

---

<sup>103</sup> *Ibíd.*

<sup>104</sup> Alfonso Reyes, *o.c.*, p. 146.

<sup>105</sup> *Cfr.* Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, VII, 5, trad. Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2008), p. 331.

<sup>106</sup> Para futuras investigaciones más dedicadas a la filosofía estoica, se recomienda revisar: Marcelo D. Boeri, *Los estoicos antiguos* (Santiago de Chile, Universitaria, 2004); Ángel Cappelletti, *Los estoicos antiguos* (Madrid, Gredos, 1996); Jean-Joel Duhot, *Epicteto y la sabiduría estoica* (Mallorca: Aventura interior, 2003); Gonzalo Puente Ojea, *Ideología e historia: el fenómeno estoico en la sociedad antigua* (Madrid: 4 Ed., 1995).

tiene un sentido superior que engloba y justifica las aparentes adversidades.<sup>107</sup> Según el planteamiento estoico debemos comprender ese sentido profundo del universo, ese orden cosmológico, para así adecuar nuestros deseos a la voluntad providente de ese todo del que somos una parte de vital importancia puesto que hemos sido dotados de comprensión y capacidad comunicativa para entenderla y comunicarla.<sup>108</sup> El sabio advierte que la *Tyche* es un mero fantasma de la ignorancia, incapaz de advertir un Cosmos cuyos planes se identifican con un Lógos inmanente y divino. Lévêque afirma al respecto:

En un mundo totalmente determinado por las leyes físicas, el hombre no tiene más que una norma a seguir: vivir conforme a la naturaleza, plegarse al orden universal, desear aquello que desea la divinidad e identificarse así con ella.<sup>109</sup>

La doctrina estoica se sustenta sobre una visión racionalmente sistematizada del universo, ofreciendo un cuerpo doctrinal para las almas sedientas de verdad y principios, pasando por el estudio de la lógica, la física y la ética, todas relacionadas íntimamente entre sí. Este orden del universo, correspondiente a la razón, presupone para el estoico la existencia de una inteligencia dirigente; esa inteligencia, que es Dios, no se encuentra emancipada del mundo como los dioses epicúreos, sino que le es inmanente: “es una razón esparcida por la materia.”<sup>110</sup> Diógenes Laercio nos lo relata de la siguiente manera en su apartado dedicado a Zenón Citieo:

Son de opinión (los estoicos) que los principios de todas las cosas son dos, a saber: *el agente y el paciente*. El paciente es la materia, la cual es *una sustancia sin cualidad*. El agente es la razón que hace u opera sobre la materia, a saber, Dios; y que éste, siendo sempiterno, cría por toda la materia cada cosa de sí.<sup>111</sup>

---

<sup>107</sup> Cfr. Pierre Lévêque, *o.c.*, pp. 125-128; Nestor L. Cordero, *o.c.*, pp. 175-184; Maria Daraki y Gilbert Romayer-Dherbey, *o.c.*, pp. 17-44; Carlos García Gual y María Jesús Imaz, *o.c.*, pp. 115-118 y 141-156.

<sup>108</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, VII, 86-88, trad. Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2008) pp. 364-365.

<sup>109</sup> Pierre Lévêque, *o.c.*, p. 125.

<sup>110</sup> *Ibíd.*

<sup>111</sup> Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, Vol. II., VII, 74, trad. José Ortiz y Sanz (Barcelona: Orbis, 1985), p. 72.

Bajo este determinismo cósmico, lo esencial a nivel existencial consiste, para el individuo, en distinguir “lo que depende de nosotros” y “lo que no depende de nosotros”.<sup>112</sup> Entre lo que no depende de nosotros está todo aquello que procede de las pasiones, a lo que hay que renunciar mediante una dura ascesis que vendría desembocando en la recomendación socrática del dominio de sí mismo.<sup>113</sup> Mientras los escépticos seguían el camino de la suspensión del juicio para llegar a la meta atarácica, los estoicos prefieren suspender la pasión, optan por un racionalismo apático que se somete resignadamente a los designios del destino ineluctable: “Inútil es la protesta contra lo inevitable.”<sup>114</sup> Sin embargo, la aceptación de lo que sucede no debe interpretarse como un refugio en la inactividad, sino que, después de hacer todo lo que depende de nosotros para lograr los resultados pretendidos, el éxito o el fracaso de sus empeños no lo perturba.<sup>115</sup>

Todo el postulado ético existencial de los estoicos, deducido, además, por un planteamiento ontológico de carácter panteísta, se concreta en una máxima que, sin lugar a dudas, puede interpretarse como una respuesta a un nuevo escenario social, impuesto y desilusionante; esta máxima, escrita por Zenón en su libro *De la naturaleza del hombre*, es la siguiente: “El fin es vivir conforme a la naturaleza, quiere decir vivir según la virtud, puesto que la naturaleza nos conduce a ella.”<sup>116</sup> Que para el estoico es lo mismo que “[...] obedecer absolutamente a la razón en la elección de las cosas conforme a la naturaleza.”<sup>117</sup> La diferencia entre los sabios de la *Stoa* y los del Jardín, consiste, en principio, en sus distintas concepciones de lo que es la Naturaleza, pero ambos planteamientos se distancian del plano nómico-político para confiar en los preceptos de un ente diferente. Frente a una patria agrietada, en el peor de los casos fragmentada y destruida, el sabio helenístico halla en la naturaleza (en contraposición con la convención estatal) un refugio inquebrantable.<sup>118</sup>

---

<sup>112</sup> Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, VII, 108-109, trad. Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2008), pp. 372-373.

<sup>113</sup> Cfr. Marcelo D. Boeri, *o.c.*, p. 84.

<sup>114</sup> Carlos García Gual y María Jesús Imaz, *o.c.*, p. 146.

<sup>115</sup> Cfr. Carlos García Gual y M. Imaz, *o.c.*, p. 153; Anthony A. Long, *o.c.*; Alfonso Reyes, *o.c.*; Marcelo D. Boeri, *oc.*; Ángel Cappelletti, *o.c.*

<sup>116</sup> Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, Vol. II., VII, 62, trad. José Ortiz y Sanz (Barcelona: Orbis, 1985), p. 67.

<sup>117</sup> *Ibid.*, Vol. II., VII, 63, p. 68.

<sup>118</sup> Cfr. Alfonso Reyes, *o.c.*, p. 146.

Sin embargo, el nacimiento de la filosofía estoica, con sus planteamientos éticos y sus desarrollos intelectuales, no hubiese sido posible sin el grito estrepitoso del cínico que ya anunciaba el advenimiento del desconcierto helénico. Diógenes (el cínico por excelencia) lo tenía absolutamente claro; en el apartado VI de *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, dedicado a los cínicos, se presenta un relato que evidencia la conciencia de estos filósofos con respecto al acontecimiento socio-político que se avecinaba:

Jeníades le preguntó [a Diógenes de Sínope] cómo lo enterraría, y él contestó: “Boca abajo”. Al preguntarle aquél: “Por qué?”, contestó: “Porque en breve va a volverse todo al revés.”<sup>119</sup>

Diógenes Laercio después de relatarnos este breve diálogo se toma la libertad de explicar a qué hacía referencia las palabras del filósofo cínico: “Eso era porque ya dominaban los macedonios y de humildes se habían hecho poderosos.”<sup>120</sup>

La aparición del estoicismo no se dio simplemente por mera inspiración admirativa hacia las prácticas cínicas o su oportuna advertencia de la crisis que se aproximaba, sino que el mismo Zenón, padre del estoicismo, había sido discípulo del cínico Crates de Tebas. Sin embargo, según nos narra la tradición, Zenón, aunque era muy apto para la filosofía, era demasiado pudoroso para el descarado cínico.<sup>121</sup> Diógenes Laercio nos escenifica la separación del maestro y el discípulo que terminó convirtiéndose en la iniciativa del nacimiento de la filosofía de la *Stoa*:

Así, queriendo Crates curarlo [a Zenón] de ello [su pudor], le dio una olla de lentejas para que la llevase por el Cerámico;<sup>122</sup> mas viendo que se avergonzaba y se encubría, hirió y quebró la olla con el báculo. Como Zenón echase a correr, cayéndole las lentejas pierna abajo, le dijo Crates: “¿Qué huyes, fenicillo? No has padecido daño alguno.”<sup>123</sup>

---

<sup>119</sup> Diógenes Laercio. “Vida de los filósofos ilustres,” en *La secta del perro. Vida de los filósofos cínicos de Diógenes Laercio*, ed. Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2002), p. 107.

<sup>120</sup> *Ibíd.*

<sup>121</sup> *Cfr.* Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, VII, 2-4, trad. Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2008), pp. 329-330.

<sup>122</sup> El Cerámico era un paraje de Atenas donde se encontraba el sepulcro de los que morían en la guerra.

<sup>123</sup> Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, Vol. II., VII, 3, (Barcelona: Orbis, 1985), p. 44.

Diógenes Laercio, también nos relata lo que podría ser el simbolismo perfecto del encuentro entre ese helenismo ambiciosamente globalizador y la figura del sabio helenístico, que con un humorismo agudo rebaja cualquier pretensión imperial a una mera bagatela vanidosa frente a lo verdaderamente importante: el dominio de uno mismo, reminiscencia de la enseñanza socrática. El relato no podía ser protagonizado por otro que no fuera un cínico, un sabio desvergonzado e irreverente que se dispone a enfrentar la figura del poderoso y prepotente Alejandro: “Cuando (Diógenes) tomaba el sol en el Craneo se plantó ante él Alejandro y le dijo: «Pídeme lo que quieras». Y él contestó: «No me hagas sombra».”<sup>124</sup> Y en otra ocasión:

Acudió una vez Alejandro hasta él y le dijo: «Yo soy Alejandro el gran rey». Repuso: «Y yo Diógenes el Perro». Al preguntarle por qué se llamaba «perro», dijo: «Porque muevo el rabo ante los que me dan algo, ladro a los que no me dan, y muerdo a los malvados».<sup>125</sup>

Perro se dice en griego *kýon*, y su adjetivo es *kynikós*, de donde proviene el nombre cínico. La respuesta de estos impúdicos filósofos perrunos a ese mundo que sobrepasaba las fronteras de la cúpula helénica y sus costumbres de antaño, era la subversión ante los valores convencionales.<sup>126</sup> A Diógenes, antes de convertirse al cinismo, se le había acusado de haber falsificado la moneda en su patria, Sínope, de donde fue desterrado para luego terminar en Atenas.<sup>127</sup> Moneda, *nómisma* en griego, palabra relacionada con *nómos*, significa convención, costumbre tradicional o ley, justamente lo que había que invalidar, contraponiendo esa ley convencional con la ley natural, la *phýsis*. El cínico muestra un rechazo radical a cualquier forma de civilización, no participa de los métodos prometeicos de la cocción, además que orinaba, defecaba, copulaba y se masturbaba públicamente.<sup>128</sup> No hay opción, sólo ser un perro, un perro guiado por los preceptos de la naturaleza en medio de un mundo organizado por la convencionalidad y la ley cívica.

---

<sup>124</sup> Diógenes Laercio. “Vida de los filósofos ilustres,” en *La secta del perro. Vida de los filósofos cínicos de Diógenes Laercio*, ed. Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2002), p. 110.

<sup>125</sup> *Ibíd.*, p. 120.

<sup>126</sup> Cfr. Carles Miralles, *o.c.*, p. 33.

<sup>127</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los más ilustres filósofos (selección)*, VI, trad. L. Vargas (Buenos Aires: El perro y la rana), p. 129.

<sup>128</sup> Cfr. Diógenes Laercio, “Vida de los filósofos ilustres” VI, 61; Arsenio, 12-14, p. 203 en *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, ed. José Martín García (Madrid: AKAL, 2008); p. 242. Este punto es particularmente destacado en la obra de: Carlos García Gual y María Jesús Imaz, *o.c.*, p. 123.

Son pocos los que se dispusieron a tener una vida de perros, esta radicalidad cínica fue demasiado ardua hasta para ese mundo helenístico, que sin duda se prestaba a comportamientos radicales. Sin embargo, algunos espíritus, temerosos pero afectados por la consciencia de un mundo que los suprime, al no poder heredar (por debilidad o comodidad) esa existencia perruna del cínico, ese *bios kynikós*, se conformaron con aprender su particular manera de expresarse, el *tropos kynikós*, que para el verdadero filósofo cínico sería insuficiente y seguramente reprochable:

Como Hegesias le rogaba (a Diógenes) que le prestara alguno de sus escritos, le dijo: “¡Eres un frívolo, Hegesias! Tú no echas mano de los higos pintados, sino a los de verdad. Pero en el ejercicio de la virtud dejas de lado lo real, y acudes a lo literario.”<sup>129</sup>

Esta manera cínica de expresarse, caracterizada por la chanza y la parodia, una burla melancólica y aguda, una técnica de aleccionamiento verbal donde criticaron, sin ningún tipo de concesión, todo aquello que era vanidad, era la muestra literaria de un humor filosófico, la herramienta que utilizaba el filósofo perruno para invalidar la moneda en curso, una herramienta que, como veremos luego con detenimiento, no se limita a lo literario en el verdadero cinismo.

En fin, queda expuesto que todas estas doctrinas filosóficas, incluyendo el cinismo (que explicaremos con detalle en otro capítulo), son diferentes respuestas a una *nueva sensación de desconcierto*. Todas estas doctrinas, son caminos preocupados por el hallazgo de la felicidad y la virtud en “un mundo sometido al terror, la humillación y el desatino”,<sup>130</sup> así sea por medio de la suspensión del juicio, o por medio de un hedonismo calculador y en otros casos desmesurado, a través de la apatía o depositando las esperanzas en la sabia naturaleza. Todas estas escuelas (escéptica, cirenaica, estoica, epicúrea y cínica) coincidían en su desazón con la civilización, la política y las creencias religiosas tradicionales, se da en todas una exaltación del individuo libre, independiente de la polis, considerándose a sí mismos cosmopolitas, ciudadanos del cosmos, gobernados únicamente por la naturaleza.

---

<sup>129</sup> Diógenes Laercio. “Vida de los filósofos ilustres,” en *La secta del perro. Vida de los filósofos cínicos de Diógenes Laercio*, ed. Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2002), p. 115.

<sup>130</sup> Carlos García Gual, *o.c.*, p. 25.

Por otro lado, ya se ha asomado la idea de que el juicio humorístico del cínico es un instrumento para desafiar el *nomos*, pero para comprender esto tendremos que iniciar un estudio investigativo sobre el significado del humor y una exposición más cuidadosa de la filosofía cínica, para luego establecer su relación. Esta misma relación cobrará más sentido y se nos presentará con más claridad gracias a la descripción que hacemos aquí del contexto crítico en el plano sociopolítico en el que se encontraban estos mordaces filósofos. Como mencionamos a principio de capítulo, tanto la filosofía cínica como el humor tienen una relación fundamental con su contexto, y de hecho se nos presentan como manifestaciones críticas ante una realidad que se caracteriza por la adversidad. Por lo tanto, hablar del paisaje donde se da el nacimiento y crecimiento de esta particular forma de filosofar es ya decir algo acerca del cinismo y el humor, y al mismo tiempo establecer una relación introductoria.<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> El cinismo como una “advertencia de la crisis helenística” es perfectamente señalado por Schwartz, que sin duda da una gran importancia a la relación de la expresión filosófica helenística, con su respectivo contexto histórico: “El ideal de una existencia sin necesidades, que en tiempo de Diógenes pudo parecer una originalidad, adquirió una terrible eficiencia cuando la guerra de los Diádocos, con sus catástrofes destructoras, cayeron sobre las ciudades helénicas, y nadie estuvo ya seguro de que una buena mañana no se encontraría en el caso de tener que acogerse a una vida de perro, de la que antes se había mofado. La doctrina de la indestructible libertad del individuo, que una generación antes era todavía una paradoja, convirtiéndose ahora en un consuelo, que para muchos helenos no era ya paradójico y trivial.” [Eduardo Schwartz, *Figuras del mundo antiguo*, (Madrid: Revista de occidente, 1986), pp. 118-140].

## Capítulo II

### El Humor

#### 2.1 - Una genealogía del humor.

*En búsqueda del significado perdido. (Una justificación metodológica).*

*“El humor es lo que falta a los caldos, a las gallinas, a las orquestas sinfónicas.  
Y a la inversa, es lo que no falta a los empedradores, a los ascensores, a los bicornios.  
Se le ha visto entre la batería de cocina, ha hecho su aparición en el mal gusto,  
tiene su residencia de invierno en la moda... ¿A dónde va? A la ilusión óptica. ¿Su casa?  
El Petit Saint-Thomas. ¿Sus autores preferidos? Un tal Vinet-Balmer.  
¿Su debilidad? Los crepúsculos. Siempre que parezcan un huevo al plato.  
No le desagrada la nota seria. Es muy parecido, en una palabra, A la mira del fusil.”*

**Louis Aragon.**

Iniciar una investigación sobre el significado del humor resulta muy inquietante. Ya Celestino de la Vega nos lo advierte:<sup>132</sup> los libros que se dan la tarea de comprender este término, se topan siempre con la problemática del método, problemática, al parecer, inherente a la extraña profundidad de su objeto de estudio, donde constantemente hace presencia la risa, lo cómico, lo absurdo, la melancolía, la ironía, la sonrisa, entre otros conceptos. Siempre dejando claro que ninguna de estas cosas ni tampoco todas estas cosas juntas son el humor, aunque estén íntimamente relacionadas con él.

En la exploración bibliográfica sobre este fenómeno, no hay que extrañarse si nos topamos con algún texto que opte por escribir una introducción en la que se manifieste un cierto escepticismo ante la posibilidad de exponer lo que esto significa, para luego, irónicamente, hacer una especie de antología, es decir, una selección de productos que el autor ha denominado humorísticos por razones absolutamente desconocidas para el lector; en definitiva, se intenta hacer una selección de algo que al principio, el autor confiesa que no sabe ni puede saber lo que es por la propia naturaleza del fenómeno en cuestión.<sup>133</sup> En

---

<sup>132</sup> Cfr. Celestino de la Vega, *o.c.*, p. 9.

<sup>133</sup> Cfr. André Breton, *Antología del humor negro* (Barcelona: Anagrama, 2005); A pesar de la admirable labor del surrealista francés por elaborar una antología humorística, no deja de caer en esta problemática metodológica. No se logra comprender en definitiva que es lo que hace que sea

otros libros, no menos laberínticos, se intenta eludir la problemática metódica, diciendo que no es posible un concepto abstracto de humor, sino una historia del mismo, pero esta evasión no deja de ser disparatada y absurdamente arbitraria, porque, como se pregunta Celestino de la Vega: “¿Cómo sabemos que la historia de que se trata es historia del humor si es que no sabemos lo que es el humor?”<sup>134</sup>

En esta búsqueda, nos enfrentaremos también, con la osada pretensión de algún investigador, de descubrir la estructura del humorismo, partiendo del análisis minucioso de una obra, que, *a-priori*, el propio investigador considera la manifestación perfecta de una creación humorística;<sup>135</sup> la obra que seleccionará este investigador del humorismo, tendrá la particularidad de ser el producto artístico de un hombre que comparte la misma nacionalidad del investigador: si este es español, seguramente será el Quijote; si es británico será alguna obra de Shakespeare, o Swift (si es que está convencido que el humorismo es una creación propia de la modernidad); si es italiano, posiblemente alguna obra caballerescas de Pulci calzará bien; si es francés, no hay ninguna duda, cualquier cosa que haya escrito Rabelais bastará; y si es alemán nos encontraremos con algunos aforismos de Lichtenberg o algún poema de Heine. Gracias a aquellos estudiosos del humor que han dedicado su trabajo intelectual a estos célebres autores y sus respectivas obras, sabremos cuál es la estructura del humor y por ende lo que éste mismo es, pero antes debemos aceptar la invitación ofrecida por el investigador, esto es, considerar las obras de estos grandes autores como muestras ejemplares de humor antes de emprender el descubrimiento

---

humorístico cada una de sus escogencias, y tampoco en que se relacionan cada una de ellas. Otro ejemplo de este tipo de texto tenemos: Javier Morató, “La risa, una actividad de la inteligencia,” en *CIC Cuadernos de información y comunicación* 7 (2002).

<sup>134</sup> Celestino de la Vega, *o.c.*, p. 9.

<sup>135</sup> Entre estos textos cabe destacar *El secreto del humor* de Celestino de la Vega ya citado anteriormente, donde el autor hasta propone pasar todo posible concepto de humorismo por lo que él llama: “la prueba Cervantes”. Si el concepto no coincide con las características de las obras del literato español, entonces el concepto será desechado de inmediato, y para de la Vega sólo podremos aceptar un concepto de humorismo si lo derivamos de las características del Quijote. (*Cfr.* Celestino de la Vega, *o.c.*) Casos menos radicales de esta vertiente podemos encontrar a Rafael Carías que presta sus oídos a los que él ya denomina humoristas, para aproximarse al concepto de humor, entre estos humoristas el que más destaca en su ensayo es su compatriota venezolano Zapata [*Cfr.* Rafael Carías, “Reflexión acerca del humor,” en *SIC* 402 (1978)]. También Valbuena de la Fuente nos relata una serie de anécdotas cinematográficas que considera humorísticas, sin dar una explicación previa de su respectivo carácter humorístico [*Cfr.* Valbuena de la Fuente, “Humor verbal y humor de situación,” en *CIC: Cuaderno de información y comunicaciones* (2002)].

estructural, invitación que nos llevará, sin lugar a dudas, a la desazón de sentirse dentro de un círculo vicioso.

Ante la complejidad del humor, en el que intervienen tantos elementos, tan variables y diversos, es de esperar que algunos espíritus temerarios hayan preferido indagar la esencia de los otros géneros estéticos relacionados con lo jocoso, para luego buscar ejemplos literarios que no se identifiquen con ninguna de esas esencias, pero que, sin embargo, sigan causando la risa o la sonrisa;<sup>136</sup> esos ejemplos, para estos valientes, terminarían convirtiéndose en los modelos del verdadero humor. A pesar de que este método para identificar el verdadero humorismo no es especialmente descabellado, si es que consideramos el objeto de estudio del cual el mismo Hegel dice que “siempre ha sido raro”,<sup>137</sup> nos parece que ya es suficientemente complejo encontrar el significado del humor, como para iniciar una investigación sobre cada uno de los géneros literarios relacionados con la risa, para luego, casi por descarte, saber lo que es el humor.

Algunos especialistas del tema empezarán con proponer una definición de humor, algunos basados en supuestos teóricos tradicionales<sup>138</sup> y otros, enmarcándolo dentro de las fronteras que le brindan los demás fenómenos perteneciente al campo semántico de la hilaridad (la comedia, la ironía, la tragicomedia, el chiste, etc.) intentando llegar a lo que es, por medio de lo que no es<sup>139</sup> (no faltaron los que dijeron, como Cázamian y Baldensperger, que del humor sólo se podía decir lo que no es), dándole así, una jerarquía ética y una especificidad estética, diferente al de las otras modalidades de lo risible; algo parecido hace André Breton en el prólogo de su *Antología del humor negro*:<sup>140</sup>

---

<sup>136</sup> Cfr. Rosa M. Martín Casamitjana, *El humor en la poesía española de vanguardia* (Madrid, Gredos, 1996).

<sup>137</sup> Georg W. Hegel, *Estética* (Barcelona: Ediciones 62, 1972), p. 391.

<sup>138</sup> Cfr. Robert Escarpit, *El humor* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962).

<sup>139</sup> Cfr. Fernand Baldensperger, “Las definiciones del humor,” en *Estudio de la historia literaria* (1907); Louis Cazamian, *The Development of English Humor* (Duke: Duke University Press, 1952).

<sup>140</sup> Si bien es usual la distinción entre *humor* y *humor negro*, algunos estudiosos han querido mostrar la condición de fenómeno cómico distinto del humor, identificándolo con el humor negro. Esta identificación no sólo se presenta como la desesperada necesidad de rescatar la particularidad de este concepto, sino que se establece como consecuencia de un estudio histórico y genealógico de la palabra. Según Pollock: “Breton se deja engeuecer por la relativa indistinción entre el humor en el sentido fisiológico y el humor en el sentido espiritual que existe en la época isabelina, indistinción que, sin embargo, determina por lo bajo su elección del epíteto «negro»” (Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 113.)

El humor negro tiene demasiadas fronteras: la tontería, la ironía escéptica, la broma sin gravedad... (la enumeración sería larga), pero sobre todo, es el enemigo mortal del sentimentalismo con aire perpetuamente acorralado.<sup>141</sup>

Breton, para realizar su antología, antes que aclararnos lo que es el humor, prefiere marcar límites, fronteras, hablarnos de lo que no es; al leer esta selección literaria, podremos decir: “esto no es una tontería, esto no es una ironía escéptica, esto no es una broma trivial” y sólo gracias a estas fronteras podremos identificar, según el surrealista francés, qué tiene de humorístico sus obras escogidas. El humor será algo distinto a la comedia y a la ironía, a la tragicomedia y al chiste, sin embargo, no dejará de mantener una vinculación con ellos, y se determinarán líneas de división que nos permitirán identificar qué es eso que hace que el humor sea lo que es y lo distinga de cualquier otro fenómeno. Todos estos esfuerzos de demarcación y definición de este término, parten de una preocupación que ya exponía Enrique Nencioni en 1884: “después de la palabra romanticismo, la palabra más equivocada y de la que más se ha abusado en Italia (¿únicamente en Italia?) es la del humorismo.”<sup>142</sup> Schmidt también muestra esta inquietud cuando nos dice que el humor es: “como una expresión de moda sumamente maltratada.”<sup>143</sup>

Este maltrato, este abuso de la palabra *humor*, hizo despertar el interés crítico de los pensadores surrealistas, de los manifestantes dadaístas y de todos los movimientos de vanguardia modernos que se sintieron identificados con este término prostituido, casi vaciado de significado por su uso desmedido e irresponsable.<sup>144</sup> La vanguardia estética con su sentimiento de desazón, al mismo tiempo que por su tendencia al absurdo y su conciencia de vacío, vieron en el humor una bandera, y la definición del mismo sería su

---

<sup>141</sup> André Breton, *o.c.*, p. 13.

<sup>142</sup> Enrique Nencioni, *L'Umore e gli Umoreisti*, en Luigi Pirandello, *o.c.*, p. 29.

<sup>143</sup> Schmidt, en Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 48.

<sup>144</sup> Cfr. José Caballero. “Recuerdo surrealistas con un perro andaluz,” en *El surrealismo*, ed. Antonio Bonet Correa (Madrid: Cátedra, 1983); Ristick. “El humor, actitud moral,” en *El surrealismo francés*, ed. Roger Vitrac (Madrid: Escelicer, 1956); Dámaso Alonso, *Vida y obra. Poemas puros, poemillas de la ciudad. Hombre y Dios* (Madrid: Caballo Griego para la poesía, 1984); Ramón Gómez de la Serna, *Una teoría personal del arte* (Madrid: Tecnos, 1988); André Breton, *Antología del humor negro* (Barcelona: Anagrama, 2005); Antonin Artaud, *Oeuvres complètes* (París: Gallimard, 1974-1994); Pierre Piobb, *Les Mystères des Dieux* (París: Vénus, 1909); También podríamos agregar en esta lista el *Non sens* de: Lewis Carroll, *Alicia, anotada, Tres Cantos* (Madrid: Akal, 1987); el *spleen* de: Charles Baudelaire, “*De la esencia de la risa...*” (Caracas, Khaos, 2004); la *patafísica* de: Alfred Jarry, *Ubú rey* (Madrid: Cátedra, 1997); y también: François Villon, *Poésies complètes* (París, “Lettres gothiques”, 1991).

juego y su obra. Sin embargo, hallar la definición del humor entre las creaciones artísticas de esta vanguardia, sólo evidenciaría la ingenuidad del investigador, al olvidar, por un lado, que el artista surrealista juega con nosotros, y por el otro, que su obra está relacionada con el absurdo, absurdo que no se lleva nada bien con las definiciones, es más, que es la rebelión misma contra la definición. Aragon, en su *Tratado del Estilo*, muestra con claridad esta postura intempestivamente jovial ante la posibilidad de definir el humor:

¿Quiere usted que le exponga las restantes partes anatómicas del humor? Pues bien, tome el dedo alzado mientras dice, ¿perdón?, para pedir la palabra, ya tenemos el pelo. Los ojos, dos olvidos, para los espejos. Las orejas, pabellones de caza. El brazo derecho, llamado simetría, representa el palacio de Justicia, el izquierdo es el brazo de un manco que no tiene brazo derecho.<sup>145</sup>

Esta postura propia de los surrealistas, es una reacción ante dos agravios del término humor: uno de ellos, son las tantas y diferentes definiciones de carácter académico y erudito, que intentan limitar el término a una estructura literaria,<sup>146</sup> y el otro, la opinión vulgarmente admitida, que lo relaciona con todo aquello que hace reír, como algo opuesto a lo serio y lo trágico; posición que a los verdaderos humoristas les parece superficial, epidérmica, ingenua, y por ocultar las entrañas, nada humorística; como nos dirá críticamente Pirandello en su texto *El humorismo*:

Si fueran realmente humoristas los escritores, los libros, los diarios bautizados con este nombre, no podríamos salir de casa sin tropezarnos en la calle con dos o tres Cervantes y una media docena de Dickens.<sup>147</sup>

Sin embargo, en esta “rebeldía adolescente”,<sup>148</sup> propio del anarquismo estético de vanguardia, se encuentra una resignación ante la posibilidad de lograr expresar el significado del humor, se admite su indefinición o, por lo menos, hay un reconocimiento de

---

<sup>145</sup> Aragon, en André Breton, *o.c.*, p. 9.

<sup>146</sup> *Cfr.* Celestino de la Vega, *o.c.*; Henry Bergson, *La risa* (Argentina: Losada, 2003); y Julio Casares, “Concepto del humor,” en *CIC: Centro de investigación y comunicación* (2002).

<sup>147</sup> Luigi Pirandello, *o.c.*, p. 29.

<sup>148</sup> Pierre-Quint llega a definir el humor como: “la absoluta rebelión de la adolescencia y la rebelión interior de la edad adulta.” (Léon Pierre-Quint, en André Breton, *o.c.*, p. 10.) No hay que sorprenderse en lo más mínimo que el surrealismo francés haya identificado al humor con su propio movimiento estético dándoles casi las mismas características, incluyendo esta “rebelión superior del espíritu.” (André Breton, *o.c.*, p. 12.)

que el humor “es de naturaleza tan compleja y volátil que resulta imposible atraparlo en los estrechos límites de unas pocas palabras.”<sup>149</sup> Julio Carabias, de manera bastante ocurrente, logra plasmar esta rebeldía ante la plurisignificación del humor, cuando comenta: “Hay quien dice que si el humor es esto, es lo otro o lo de más allá. Yo comparto la última opinión. El humor es lo de más allá.”<sup>150</sup>

Posiblemente Pessler nos haya señalado, mejor que nadie, el error fundamental de todo aquél que intenta mostrar la quintaesencia del humor, cuando él mismo lo define como: “aquello que le falta, que no tiene, quien intenta definirlo, analizarlo.”<sup>151</sup> Para el investigador alemán, analizar un término como el de humor, presupone diseccionarlo y toda disección es aburrida, y por lo tanto, incompatible con el carácter jocoso de las manifestaciones humorísticas. Sin embargo, creemos con Ernst Stein, que el humor es algo que hay que tomarse en serio, y lo que nos proponemos aquí es una investigación seria, que se opone fervientemente a que este fenómeno termine por convertirse simplemente en el “patrimonio de aquellos a los que «les gusta reír», que no toman nada demasiado en serio [...]”<sup>152</sup>

Lo que pretendemos en este capítulo, es hallar los valores propios de la noción de humor que se han perdido, evitando que se convierta en un mero sinónimo de gracioso o divertido, y así recuperar, por medio de una suerte de arqueología terminológica, su particularidad estética, y sobre todo, su valor ético. Es la falta de gravedad, la alegría vacía y trivial, el verdadero obstáculo para comprender las profundidades de este fenómeno. Lo realmente substancial en el humor gira en torno a la gravedad, un tipo de seriedad cardinal; pero no esa seriedad erudita que alza su reclamo y castigo contra todo aquello que se relaciona con la risa. Es, como nos dice atinadamente Schopenhauer: “la seriedad oculta dentro de la broma.”<sup>153</sup> Una seriedad que se hermana con la expresión cáustica de un chiste, una seriedad que encuentra en la risa un elemento disolutivo y aniquilador que se hace increíblemente eficaz en el momento de la crítica filosófica. Sin embargo, habrá que

---

<sup>149</sup> Rosa M. Martín Casamitjana, *o.c.*, p. 23.

<sup>150</sup> J. Carabias, *El humor en la prensa española* (Madrid: 1976) p. 25.

<sup>151</sup> Pessler en Celestino de la Vega, *o.c.*, p. 22.

<sup>152</sup> Jonathan Pollock, *o.c.*, pp. 9-10.

<sup>153</sup> Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (Buenos Aires: Aguilar, 1960), p. 174.

justificar el por qué decimos en este trabajo que el humor está relacionado con un sentimiento de gravedad, con una seriedad oculta y subyacente, y no aceptarlo *a-priori*, evitando caer así, en uno de los “métodos” arbitrarios, de los cuales hablamos al comienzo de este apartado.

Frente a toda esta indeterminación en torno al método para abordar el humor, podemos comprender la precaución de algunos autores, al verse en la sinuosa tarea de definirlo: incluso Julio Casares, autor del célebre *Diccionario ideológico de la Lengua Española*, llega a decir:

Dios me libre de definirla [la acepción de humor], porque, según afirman quienes saben más de esto, los ingleses, el sólo hecho de intentarlo prueba ya la carencia del verdadero sentido del humor.<sup>154</sup>

Casares, siendo fiel a su cautela, para iniciar su trabajo opta por comenzar a revisar el diccionario, sólo como primera aproximación para establecer su ensayo. A pesar de que Celestino de la Vega comenta que es propio de un ingenuo aconsejar consultar el diccionario a un investigador del humor para despejarlo de su ignorancia con respecto al término, también nos dice que el humor y el humorismo son muy respetuosos con la ingenuidad y que no está de más acatar el ingenuo consejo.<sup>155</sup> Si bien el diccionario no nos hará caer en cuenta de toda la complejidad del humor, ni mucho menos, es, sin embargo, una primera aproximación útil para relacionarnos con el significado que le ha dado el uso. La palabra humor hace referencia, según la Real Academia, a tres cosas distintas, que como luego veremos se relacionan entre sí: en primer lugar a un ámbito fisiológico, relacionado con los líquidos del cuerpo humano. La segunda hace referencia a una esfera psicológica que apunta al “Genio, índole y condición en el hombre.” Y la tercera al campo semántico de la hilaridad, relacionado con la jovialidad y la agudeza.<sup>156</sup>

Por su parte, la palabra “humorismo” señala dos cosas en apariencia distintas. Por un lado a un estilo literario que combina la gracia con la ironía y lo alegre con lo triste. Y

---

<sup>154</sup> Julio Casares, *o.c.*, p. 170.

<sup>155</sup> *Cfr.* Celestino de la Vega, *o.c.*, p. 25.

<sup>156</sup> *Cfr.* “R.A.E.,” revisado el pasado 24 de Marzo de 2010, [http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO\\_BUS=3&LEMA=humor](http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=humor)

por otro lado, refiere la doctrina médica inaugurada por Hipócrates donde se concebían todas las enfermedades como resultantes de la alteración de los humores corporales, también se le denomina a esta doctrina “humoralismo”.<sup>157</sup>

Estas definiciones son consideradas aquí como primeras aproximaciones válidas a la complejidad de estos términos. Sin embargo, tanto en un caso como en el otro, parecen señalar entes diferentes, unos de carácter físico y otros de carácter psíquico, unos relacionados con la medicina y otros con la literatura. Se podría pensar que el término simplemente sirve para señalar diferentes fenómenos sin relación alguna entre sí, lo que justificaría de antemano la problemática de su definición y su carácter plurisignificante; ya Pirandello lo advierte:

Para nosotros, en efecto, la palabra humor, o bien conserva el significado material, tanto que un proverbio toscano puede decir: *Chi ha umore ha sapore* –quien tiene humor tiene sabor- (aludiendo a las frutas acuosas) o bien su significado es espiritual, si equivale a inclinación, naturaleza, disposición o estado pasajero de ánimo, y también fantasía, pensamiento, capricho, pero sin calificación determinada: tanto es así que debemos decir: humor *triste* o *alegre* o *sombrío*; *buen* humor, *mal* humor o *humor* jovial.<sup>158</sup>

El filósofo inglés, Jonathan Pollock, también señala estos diferentes significados de la palabra humor a los oídos de ingleses, españoles o italianos:

En esas lenguas existe, entonces, una forma única a la que le corresponden varios estratos de significación. El estrato superior, según la definición igualmente indefinida de Émile Littré, “una especie de alegría burlona y original”, se atiene al campo semántico de la risa. El estrato intermedio inscribe el término *humor* en el renglón de las palabras que indican un estado de ánimo o una disposición pasajera del espíritu. El estrato más profundamente sumergido sitúa los *humores* en el nivel de las cosas del cuerpo.<sup>159</sup>

---

<sup>157</sup> *Ibíd.*

<sup>158</sup> Luigi Pirandello, *o.c.*, p. 27.

<sup>159</sup> Jonathan Pollock, *o.c.*, pp. 13-14.

No son sólo Pirandello y Pollock quienes han señalado en sus estudios sobre el humor, los diferentes fenómenos que intenta referir este término; Robert Escarpit,<sup>160</sup> Celestino de la Vega,<sup>161</sup> Jesús Aguirre,<sup>162</sup> Alexandre Mavrocordato,<sup>163</sup> entre otros, mencionan los orígenes del humor en la doctrina humoralista de Hipócrates y, por lo tanto, en su significación en cuanto flujo corporal. Sin embargo, ninguno de ellos, salvo Pollock, examina con detenimiento las consecuencias de esta conexión, haciéndonos creer así que se da una suerte de salto conceptual sin relación causal alguna, como si a un espíritu desatinadamente ocurrente le hubiese provocado usar la palabra a su conveniencia y lograra ponerla en boca de todos, aunque no tuviera nada que ver con su significado primigenio. Si realmente se ha dado a lo largo de la historia un maltrato inmoderado a la palabra *humor* o simplemente una transformación inofensiva y hasta enriquecedora, o tanto lo uno como lo otro, creemos que lo más sensato es que haya acontecido de manera progresiva, y no de manera súbita y fortuita.

Argumentaremos en este trabajo que hay una íntima relación entre las diferentes definiciones que nos da, por ejemplo, la Real Academia sobre el humor y el humorismo, y así demostrar que no se trata de simples significados sin conexión alguna entre sí, como podría deducirse de los textos antes citados. Pero para encontrar los productos culturales que vislumbren esta conexión conceptual tendremos que darnos a la tarea de iniciar una investigación de carácter cronológico documental. En primer lugar, pasaremos por la medicina humoral de Hipócrates y la concepción de humor como sustancia física, luego veremos su relación con los estados de ánimo que se retrotrae a la misma teoría hipocrática y a la filosofía aristotélica con su *Problema XXX*, y finalmente mostraremos cómo se logran enlazar estas dos significaciones de la voz “humor” con la “agudeza” y lo “risible”, gracias a las cartas hipocráticas que aluden a la enfermedad de Demócrito y algunas obras significativas del teatro isabelino.

No pretendemos aquí descifrar “la estructura del humorismo”, y nos oponemos a pensar que en el humorismo se trata de una fórmula retórica con ciertas características

---

<sup>160</sup> Cfr. Robert Escarpit, *El humor* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962).

<sup>161</sup> Cfr. Celestino De la Vega, *o.c.*

<sup>162</sup> Cfr. Jesús Aguirre, “El sentido del humor,” en *SIC* 447 (1982).

<sup>163</sup> Cfr. A. Mavrocordato, *L'Humour en Angleterre* (París, Aubier Montaigne, 1967).

inoslayables que se pueden descubrir mediante un examen literario; el humor, por hacer referencia a sustancias que habitan y devienen en nuestras entrañas, y además, por referir también manifestaciones de nuestra subjetividad, pensamos que es, en esencia, una postura o reacción existencial, que puede manifestarse tanto verbal como gestualmente. Cuando hablemos de humor no sólo estaremos hablando de una serie de figuras retóricas, como podría ser la silepsis (el juego de palabras de doble sentido), la lítote, la exageración o la hipérbole (técnicas propias de la expresión cómica), de manera que no nos referiremos a una manera de expresión. Depender sólo de la manifestación artística del humor, reduce considerablemente lo que este término significa: el humor no se limita a un género literario con una serie de características determinadas, ni se limita a un simple estado de ánimo, como usualmente tratamos de sugerir cuando decimos: “estamos de buen humor”. Un estudio genealógico del término, como el de Jonathan Pollock, nos muestra cómo el *humor* pasa por tres connotaciones fundamentales que se relacionan entre sí: una biológica, sumergida en el cuerpo, que le debemos a la medicina hipocrática clásica y su teoría *humoralista*; una más psicológica que indica un estado de ánimo; y una que se atiene al campo semántico de la risa, como una especie de alegría burlona y original.<sup>164</sup>

En fin, creemos que el método más pertinente para iniciar una investigación sobre ésta escurridiza dicción, es el histórico, una especie de estudio genealógico del término, con la esperanza de hallar pistas que nos indiquen las relaciones de este extraño fenómeno y así poder identificar algunos prejuicios que nos alejan completamente del ente que esta palabra pretendía señalar. Mientras nos encontremos despejando estos prejuicios, mostraremos gratificantes coincidencias con los grandes teóricos del humor que nos acompañarán en esta odisea, coincidencias que iluminarán un poco, el oscuro y difícil camino que nos proponemos a emprender. Por un lado, acentuaremos las conexiones históricas en la “transformación” conceptual de la palabra, y por el otro, estudiaremos las relaciones que existan entre nuestros hallazgos históricos y los diferentes conceptos de los otros estudiosos.

---

<sup>164</sup> Cfr. Jonathan Pollock, *o.c.*, pp. 13-14.

## 2.2 - Humoralismo y la anatomía del humor.

*Indagación del significado originario; la vuelta a las vísceras.*

*El humorista es un moralista, que se encubre bajo el disfraz del sabio, algo así como un anatomista que sólo hiciera disecciones para despertar nuestra repugnancia hacia algo, mientras que el humor, en el sentido estricto en que aquí se emplea esta palabra, es verdaderamente una transposición de lo moral a lo científico.*

**Henry Bergson.**

*Señorita, En los juegos de humores se juega con fluidos Sangre, flema, esperma, saliva, bilis, melancolía y un poco de vino.*

**João Cenizento.**

Como ya habíamos dicho anteriormente, en la lengua inglesa, castellana, italiana, portuguesa y algunas otras, el término *humor* se utiliza tanto en el sentido de fluido corporal como en el de humorismo, relacionado éste con lo risible. El francés, por otro lado, mantiene el étimo latino *humor* con dos lexemas diferentes; la palabra francesa *humour*, tomada de la lengua inglesa, es como nos dice Voltaire “un antiguo término de nuestra lengua [*humeur*, fluido humoral] empleado en éste sentido [*humour*, humorismo] en varias comedias de Corneille.”<sup>165</sup> De esta manera el francés logra separar en un gesto lingüístico las dos acepciones de la palabra humor, sin obedecer, además, a deficiencias estructurales en la inserción del término *humour* en su lengua, algo que suele suceder corrientemente en el “frangles”. Los ingleses son los que presumen el haber acuñado la significación de *humor* en el sentido actual relacionado con la “buena disposición, complacencia, aptitud para mostrar o descubrir el aspecto ridículo de cosas o personas.”<sup>166</sup> Según la diacronía del término, fue Sir William Tempel, Conde de la familia Grenville, quien por vez primera a finales del siglo XVIII usó la palabra *humour* para describir el ánimo alegre, inclinado a reír o hacer reír. El Conde de Grenville escribía a sus amigos:

---

<sup>165</sup> *Ibíd.*, p. 13.

<sup>166</sup> Alfonso Ortega Carmona, *Reflexión sobre el humor en la antigua Grecia y Roma* (Murcia: Universidad de Murcia Servicio de publicaciones, 2004), p. 4.

No creo equivocarme al decir que el carácter inglés sobresale en cierto modo entre todos los pueblos antiguos y modernos por lo que nosotros llamamos *humour*. Y aun esta palabra es propia nuestra y difícil de expresar en otro lenguaje. Este humor es un resultado de nuestro pueblo, de nuestro clima incomparable, como también de la serenidad de nuestros gobiernos y de la libertad de expresar opiniones.<sup>167</sup>

A mediados del siglo XVIII, al mismo tiempo que la lengua francesa tomaba prestado del inglés el vocablo *humour*, separando el étimo latino “humor” en dos dicciones diferentes, el francés adoptaba también, el término, que por metonimia, designa el bazo, es decir, el *spleen*.<sup>168</sup> En el francés *spleen* representa el estado de tristeza pensativa y melancólica; la conexión que se establece entre el *spleen* (el bazo) y la melancolía, proviene de la medicina griega y la doctrina humoralista de Hipócrates, ya que esta doctrina médica nos muestra que éste órgano (el bazo) es el asiento de uno de sus humores, precisamente el de la bilis negra o *melan-cholía*,<sup>169</sup> relacionada, evidentemente, con el comportamiento melancólico. De esta manera vemos cómo la lengua francesa separa y vuelve a unir, en el espíritu de sus usuarios, el *humour* (humor en el sentido de fluido) y el *humour* (humor en el sentido de estado de ánimo). Justamente cuando la lengua francesa, en un azar diacrónico, presentaba dos lexemas de un mismo étimo con significaciones distintas, posiblemente haciéndonos pensar que no existe una relación entre el humor como “sustancia fisiológica” y el humor como “condición anímica”, toma del inglés un término que hace referencia a un órgano de nuestra fisiología para referir un estado de ánimo, que al mismo tiempo, se relaciona con la sustancia humoral (bilis negra) que se asienta en ese órgano (el bazo) al que hace referencia en principio.<sup>170</sup> Ya habíamos mencionado, que el estudio de la medicina hipocrática era de vital importancia para comprender el humor como fenómeno relacionado con el campo semántico de la risa, pero además, este es el momento de mencionar que es justamente la bilis negra o *humor negro*, la sustancia humoral que nos permitirá enlazar el significado clásico del humor con su significado moderno, ya que, como nos dirá Pollock: “si la bilis negra es el fluido humoral por excelencia, es también el

---

<sup>167</sup> *Ibíd.*

<sup>168</sup> *Cfr.* Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 14; Charles Baudelaire, *El spleen de París (pequeños poemas en prosa)* (Madrid: Susaeta, 1994).

<sup>169</sup> *Cfr.* Hipócrates, *Naturaleza del hombre VIII*, 12, trad. Jesús de la Villa Polo et al. (Madrid: Gredos, 2003), p. 52.

<sup>170</sup> *Cfr.* Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 15.

resorte secreto del humor.”<sup>171</sup> Sin embargo, antes de referirnos de manera más exhaustiva a lo mencionado, es necesario examinar un poco la célebre teoría hipocrática de los cuatro humores.

En primera instancia, el sistema humoralista sólo puede explicarse por la combinación de tres principios muy antiguos y específicamente griegos,<sup>172</sup> tal y como nos dicen Klibansky, Panofsky y Saxl:

1. La búsqueda de elementos primarios simples o cualidades simples, a los que se pudiera reducir directamente la estructura compleja y aparentemente irracional tanto del macrocosmos como del microcosmos.
2. El afán de encontrar una expresión numérica de esa estructura compleja de existencia corporal y espiritual.
3. La teoría de la armonía, simetría, isonomía o como se quiera llamar esa proporción perfecta entre partes, materiales o facultades, que en el pensamiento griego hasta Plotino considero siempre esencial para cualquier valor, ya fuera moral, estético o higiénico.<sup>173</sup>

Por lo tanto, si quisiéramos descubrir el origen de la teoría de los humores habría que retrotraernos hasta la filosofía pitagórica, ya que son justamente los pitagóricos los que le dan al número, y en especial al número cuatro, una significación crucial.<sup>174</sup> Es importante localizar este antecedente, ya que la teoría humoral va a establecer la existencia de cuatro humores corporales: la sangre, la bilis, la flema y la bilis negra.<sup>175</sup> Los pitagóricos decían que el número cuatro encerraba la fuente de la naturaleza eterna, aclarando que no sólo la naturaleza en general, sino el hombre en particular está gobernado por cuatro principios ubicados en el cerebro, el corazón, el ombligo y el falo.<sup>176</sup> Hasta el alma sería cuádruple, abarcando el intelecto, el entendimiento, la opinión y la percepción.<sup>177</sup> Si bien los

---

<sup>171</sup> Jonatha Pollock, *o.c.*, p. 14.

<sup>172</sup> Cfr. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, trad. M. Balseiro (Berlín, 1934-37). Esta recopilación de fragmentos presocráticos será de gran ayuda para trabajar a lo largo de este apartado, en especial los textos directos de los autores clásicos, en especial a los pitagóricos como es el caso de Alcmeón y Filolao. También se utilizará para revisar las líneas de Empédocles y Teofrasto.

<sup>173</sup> Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *Saturno y la melancolía* (Madrid: Alianza, 2006), p. 30.

<sup>174</sup> Cfr. Espeusipo, *Theolog. Arithm.* 4 L, 82, 10, en *Los filósofos presocráticos III*, ed. Armando Poratti et al. (Madrid: Gredos, 1997), pp. 106-108.

<sup>175</sup> Cfr. Hipócrates, *o.c.*, 4, p. 36

<sup>176</sup> *Theolog. Arithm.* 25, 17; en *Los filósofos presocráticos III*, ed. Armando Poratti et al. (Madrid: Gredos 1997), pp. 127-128.

<sup>177</sup> *Ibíd.*

pitagóricos no desarrollaron la doctrina de los cuatro humores sí, en cambio, prepararon el terreno cuando postularon una serie de categorías tetrádicas. Diógenes Laercio nos ilustra uno de estos ejemplos en sus páginas dedicadas a Pitágoras:

La vida del hombre la distribuye en esta forma: la puericia, veinte años; la adolescencia, veinte; la juventud, veinte, y veinte la senectud. Estas edades son conmensuradas con las estaciones del año, a saber, la puericia con la primavera, la adolescencia con el estío, la juventud con el otoño y la senectud con el invierno.<sup>178</sup>

Sin embargo, es con Almeón de Crotona, médico pitagórico que vivió por el año 500 a.C., cuando comienza a afirmarse la “igualdad de derechos” entre las cualidades: húmeda, seca, fría, caliente, amarga, dulce y las restantes; es lo que nos dispone a una vida saludable, y el predominio de una sola de ellas era lo que producía la enfermedad. Es justamente aquí donde se condensa la posterior teoría hipocrática que enuncia que la salud sólo es posible con una mezcla bien equilibrada de las cualidades corporales. En este sentido, Aecio nos trae un fragmento que resulta decisivo para ilustrar la idea de salud y enfermedad que tenía Almeón:

Alcmeón sostiene que la mantenedora de la salud es la “igual distribución” [*isonomían*] de las fuerzas, de lo húmedo y de lo seco, de lo frío y de lo caliente, de lo amargo y de lo dulce y de las demás, mientras que la “supremacía” [*monarchían*] de una de ellas es la causa de la enfermedad, pues la supremacía de una de ellas es destructiva. La enfermedad sobreviene directamente por el exceso del calor o del frío, indirectamente por exceso o deficiencia de nutrición, y su centro son bien la sangre, la médula o el cerebro. Surge, a veces, en estos centros, desde causas externas, de ciertas humedades, del ambiente, del agotamiento, de la privación o de causas semejantes. La salud, por otra parte, es la mezcla proporcionada de las cualidades.<sup>179</sup>

Filolao dio un paso más hacia el humoralismo al señalar el número cuatro como principio de la salud: “Algunos (de los pitagóricos) llamaron «principio de salud» a la

---

<sup>178</sup> Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, VIII, 6, trad. José Ortiz y Sanz (Barcelona: Orbis, 1985) p. 103.

<sup>179</sup> Aecio, V, 30, 1, en *Los filósofos presocráticos*, ed. G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Schofield (Madrid: Gredos, 1987), pp. 372-373.

tétrada, (objeto de) su supremo juramento. Entre ellos está también Filolao.”<sup>180</sup> Sin embargo, nos parece que un estudio más minucioso sobre la propuesta de este importante filósofo pitagórico, nos devela que su influencia sobre la medicina hipocrática es mucho mayor que sólo haber establecido el número cuatro como principio de salud, basta con ver este pasaje que hace referencia a la teoría médica de Filolao donde se evidencian los principios de su sistema biológico y médico:

Las enfermedades se generan, afirma (Filolao), por causa de la bilis, de la sangre y de la flema, pero el principio de las enfermedades se produce del modo siguiente. La sangre, dice, se hace espesa cuando la carne se comprime hacia adentro; y se torna tenue cuando los vasos sanguíneos que hay en ella se dilatan. Afirma que la flema se forma por las lluvias.<sup>181</sup>

Esta cita recogida de una obra conocida a fines de la antigüedad como *Menóneia*, que hoy día se prefiere llamar “Anónimo Londinense”, y que algunos atribuyen a Menón, discípulo de Aristóteles,<sup>182</sup> nos muestra, no sólo la consciencia de Filolao ante la existencia de tres de los humores que la medicina hipocrática desarrolla en su sistema fisiológico, sino además la relación de algunos de estos humores con el medio ambiente y la salud corporal. Ya con este filósofo pitagórico, la constitución microcósmica no se constituye con elementos cosmológicos puros, sino con elementos exclusivamente animales (bilis, sangre y flema), aunque deja de lado, paradójica y curiosamente, la constitución tetrádica, propia de las propuestas pitagóricas.<sup>183</sup> Sin embargo, Simmias, en el dialogo platónico *Fedón*, al explicar la teoría sobre el alma de la filosofía pitagórica (a la cual el mismo pertenecía), acude, como es propio de esta doctrina, a una categoría tetrádica y la necesidad de su armoniosa combinación:

Simmias.- Y en tal sentido, Sócrates, creo que estarías consciente de que nosotros (los pitagóricos) sostenemos algo análogo con respecto al alma: que nuestro cuerpo es puesto en tensión y mantenido por lo caliente y lo frío, por lo seco y lo húmedo, y que nuestra alma es la

---

<sup>180</sup> Luciano, *Lapsu int. Sal.* 5, en Armando Poratti et al., o.c., pp. 127-128.

<sup>181</sup> *Anón. Lond.*, XVIII 20; en Armando Poratti et al., o.c., p. 126.

<sup>182</sup> *Cfr.* Armando Poratti et al., o.c., pp. 424-425.

<sup>183</sup> *Cfr.* *Anón. Lond.*, XVIII 20, en Armando Poratti et al., o.c., p. 126.

combinación y armonía de ellas, cuando se han combinado bella y proporcionadamente entre sí.<sup>184</sup>

Aunque Filolao no haya establecido la cuestión humoral de manera tetrádica en el fragmento que mostramos anteriormente, sí es claro que su principio de salud está constituido por el número cuatro que, como ya explicamos, es de vital importancia para la filosofía pitagórica. Si bien podemos advertir la agudeza de Filolao al dar cuenta de los humores y su relación con la salud y el medio ambiente, no podemos, sin embargo, encontrar una teoría propiamente humoralista. Podremos decir con esto, que la filosofía pitagórica y particularmente la de Filolao, dieron, de manera dispersa, dos de las herramientas más importantes para el nacimiento de la posterior teoría hipocrática de los humores: por un lado la relación de los humores corporales con el medio ambiente y la salud, y por otro lado, establecer el número cuatro como “principio de salud”.

Klibansky, Panofsky y Saxl, argumentan que la teoría humoralista de Hipócrates requirió que se dieran tres condiciones más para que terminara de concretar la teoría:

En primer lugar, los pitagóricos habían venerado el cuatro como número perfecto. Había que darle también un contenido material, lo que se consiguió con la transformación del simbolismo pitagórico de los números en una doctrina de los elementos cósmicos. En segundo lugar, había que interpretar cada uno de esos elementos en términos de una cualidad que estableciera, por así decirlo, un eslabón visible entre los elementos originales y los componentes correspondientes del cuerpo humano a los que, en su realidad empírica, no era posible considerar tierra pura, agua pura, etc. En tercer lugar, habría que encontrar en el cuerpo humano ciertas sustancias reales que parecieran corresponderse con esos elementos y cualidades, pues sólo de esa manera sería posible conciliar las especulaciones de la filosofía de la naturaleza con la evidencia empírica de la medicina y la fisiología.<sup>185</sup>

El recorrido histórico pertinente para arrojar una mirada a la teoría hipocrática de los humores, nos lleva, según el libro *Saturno y Melancolía* de los pitagóricos, a la filosofía de Empédocles con su teoría de los Cuatro Elementos que emparejaba con cuatro entidades cósmicas concretas: Tierra, Fuego, Agua y Aire; en palabras del filósofo de

---

<sup>184</sup> Platón, *Fedón* 86b-c, trad. Patricio de Azcárate (Madrid: Medina y Navarro Editores, 1871), p. 88.

<sup>185</sup> Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *o.c.*, p. 31.

Agrigento: “Albo Jove, alma Juno, Pluto y Nestis, que en llanto anega sus humanos ojos.”<sup>186</sup> Diógenes Laercio luego nos aclara al respecto:

Entiende por Jove el fuego, por Juno la tierra, por Plutón el aire, y por Nestis el agua; y dice que estos elementos alternan con perpetua vicisitud, se aquietan nunca, y este orden es eterno.<sup>187</sup>

Estos elementos serían iguales para él en valor y poder, pero cada uno tenía su función y naturaleza particular. Estos prevalecían individualmente por turno con el correr de las estaciones, y era su combinación, distinta en cada caso concreto, lo que determinaba el carácter de los hombres:<sup>188</sup>

La combinación perfecta sería, en primer lugar, aquella en la que todos los elementos participaban por igual; en segundo lugar, aquella en la que las unidades elementales de la combinación no sean ni demasiadas, ni demasiado pocas en cantidad, y ni demasiado groseras ni demasiado finas en calidad.<sup>189</sup>

Para Empédocles una combinación perfecta, donde todos los elementos participaran por igual, engendraba al hombre con un entendimiento y un ingenio más agudo, y en cambio, si todos los elementos no participaban por igual, el hombre sería un necio.<sup>190</sup> Si la combinación era más perfecta en una parte del cuerpo que en alguna otra, de ello resultaría individuos con ésta o aquella habilidad para hacer algo: artistas, por ejemplo, si era mejor la “crisis” de las manos, u oradores si lo era en la lengua.<sup>191</sup> Lo que proponía Empédocles en definitiva era la unidad del macrocosmos y el microcosmos, demostrando una conexión sistemática entre los factores físicos y mentales, o dicho en otras palabras, “formular una teoría psicósomática del carácter”;<sup>192</sup> sin embargo, en él, el pensamiento mítico y el científico se dan al mismo tiempo sin que uno de estos tenga más preponderancia, lo que

---

<sup>186</sup> Diógenes Laercio, VIII, 15, trad. Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2008), p. 124.

<sup>187</sup> *Ibid.*, ver también: Aecio, I 3, 20; Hipólito., VII 29; Simplicio., *Física*, 157, 25; Aristóteles, *Metafísica*, I 3, 984<sup>a</sup>; Isócrates., *Antíd.*, 268, en *Los filósofos presocráticos III*, ed. Armando Poratti, (Madrid: Gredos, 1994), pp. 175-185.

<sup>188</sup> *Cfr.* Teofrasto, *De sensu*, 11. (Empédocles, A86), en *Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels (Berlín: 1934-37), p. 249.

<sup>189</sup> Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *o.c.*, p. 31.

<sup>190</sup> *Cfr.* Armando Poratti et al., *o.c.*, pp. 129-134.

<sup>191</sup> *Cfr.* Teofrasto, *De sensu*, 11. (Empédocles, A86), en *Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels (Berlín: 1934-37). P. 238.

<sup>192</sup> Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *o.c.*, p. 32.

volvía su teoría demasiado ambigua y muy especulativa para satisfacer las exigencias de una teoría específicamente antropológica, y aún menos las de una teoría clínica a pesar de considerarse él mismo un médico;<sup>193</sup> ya Nietzsche señalaba este carácter indeterminado entre lo mítico y lo científico en la propuesta del filósofo de Agrigento:

Oscila entre médico y mago, poeta y orador, dios y hombre, hombre de ciencia y artista, estadista y sacerdote, entre Pitágoras y Demócrito. Empédocles es una figura policromática de la antigua filosofía.<sup>194</sup>

Este intento de Empédocles por establecer una teoría propiamente antropológica se hacía demasiado general justo cuando sostenía que tanto los seres humanos, como el universo material, están compuestos ambos, de los mismos elementos cósmicos (tierra, aire, fuego y agua), sin ahondar en lo específicamente humano.<sup>195</sup> En efecto, se establecía una base común para el macrocosmos y el microcosmos, pero desatendiendo lo propio del microcosmos como tal;<sup>196</sup> consideraba, por así decirlo, “la materia original, pero no los materiales de la composición humana.”<sup>197</sup> Fue un discípulo de Empédocles, Filistión, representante de la escuela siciliana de medicina fundada por el filósofo agrigentino, quien relacionó cada uno de estos cuatro elementos puros con una cualidad particular: al fuego le pertenece el calor; al aire, el frío; al agua, lo húmedo; y a la tierra, lo seco.<sup>198</sup> Con este aporte de Filistión se cumple la segunda condición que mencionábamos anteriormente para aproximarse a la teoría de los humores de Hipócrates, ya que se logra establecer un eslabón visible entre los elementos originales (puros) y las cualidades relacionados con el microcosmos:

La teoría de los elementos de Empédocles quedó conciliada con la teoría de las cualidades de Alcmeón, con el resultado de que los elementos perdieron su naturaleza inflexiblemente material, a la vez que el número de cualidades que Alcmeón había dejado indeterminado se redujo a una tétrada.<sup>199</sup>

---

<sup>193</sup> Cfr. H. Diels, *o.c.*, p. 330.

<sup>194</sup> Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos* (Madrid: Trotta, 2003), p. 141.

<sup>195</sup> Cfr. Ángel Cappelletti, *o.c.*, pp. 19-20; Armando Poratti et al., *o.c.*, p. 131.

<sup>196</sup> Cfr. Aecio, I 3, 20; Hipólito., VII 29; Simplicio., *Física*, 157, 25; Aristóteles, *Metafísica*, I 3, 984<sup>a</sup>; Isócrates., *Antíd.*, 268, en Armando Poratti et al., *o.c.*, pp. 175-185.

<sup>197</sup> Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *o.c.*, p. 32.

<sup>198</sup> Cfr. *Pap. Lond.* XX, 25, en H. Diels, *o.c.*, p. 80.

<sup>199</sup> Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *o.c.*, p. 32.



En invierno aumenta la cantidad de flema en el hombre, pues éste es el humor corporal más semejante a la naturaleza del invierno, al ser más frío (...) En primavera, la flema mantiene aún cierta fuerza en el cuerpo y la sangre aumenta, pues al remitir los fríos y venir las aguas, la sangre aumenta por causa de las lluvias y de los días cálidos. Por tanto, esta es la parte del año más semejante a la naturaleza de la sangre, al ser húmeda y caliente (...) En verano la sangre aún conserva fuerza, mientras crece la cantidad de bilis en el cuerpo, al igual que en otoño (...) Por otra parte, en verano la flema se vuelve muy débil, por ser esta estación, seca y calurosa, contraria a su naturaleza. La sangre, en cambio, alcanza sus niveles más bajos en otoño, ya que el otoño es seco y el cuerpo del hombre comienza ya a enfriarse. Por el contrario, la bilis negra alcanza su mayor cantidad y fuerza en otoño; en cambio, al llegar el invierno, la bilis disminuye a causa del frío, y es entonces cuando la flema vuelve a aumentar merced a la cantidad de lluvias y al alargamiento de las noches.<sup>205</sup>

Para satisfacer las exigencias de una seria teoría médica, Hipócrates ubicó un “apósito” a cada uno de estos humores en un determinado órgano del cuerpo: la sangre, por ejemplo, se originaría en el corazón, la flema en el cerebro, la bilis amarilla en el hígado y la bilis negra en el bazo. Y cada uno de estos humores puede notarse empíricamente hablando, sin necesidad de disecciones, volviendo estas entidades “evidentes”: la sangre, por ejemplo, podría manifestarse en las heridas, la bilis negra en las heces sanguinolentas, tales como la *melena*; la flema se observa en los catarros nasales y la bilis amarilla en los vómitos.<sup>206</sup>

Todas estas son ideas cuyo origen podemos ahora esclarecer: si bien la teoría humoral nació de la medicina empírica, la idea de la tétrada y la definición de salud y enfermedad como equilibrio o desequilibrio de los distintos elementos, se las debemos a las aportaciones pitagóricas que fueron luego retomadas por Empédocles. El sistema propuesto por Hipócrates no sólo incluía la tétrada pitagórica y empedocliana, sino, además, la doctrina de las cualidades transmitida por Filistión, formando un eslabón entre los humores y las estaciones y después enlazando los humores con los elementos cósmico-primarios empedoclianos.

---

<sup>205</sup> Hipócrates, *o.c.*, VIII, 7, pp. 43-44.

<sup>206</sup> *Cfr.* Hipócrates, *o.c.*, VIII, 12, p. 52.

En principio, la importancia de los humores radica en su influencia sobre la salud y la enfermedad, la doctrina humoralista de Hipócrates se atiene al margen de lo nosológico. Sin embargo, es muy posteriormente, cuando los médicos hipocráticos establecieron una relación entre los “humores” y los “temperamentos”. Si bien el desarrollo de la medicina hipocrática pasó por un amplio proceso para llegar a relacionar directa y claramente los humores fisiológicos y en el especial el humor melancólico, con estados psíquicos (desarrollo que dilucidaremos posteriormente en el estudio que haremos del *problema XXX* aristotélico y las cartas hipocráticas a Demócrito) es a Galeno, médico del siglo II d.C., a quien se le atribuye la teoría de los cuatro temperamentos, creando así una doctrina que no se limitaba a las implicaciones de la patología humoral, sino que trascendía y ahondaba en el campo de la antropología filosófica. La relación con los temperamentos, cobra una importancia vital en este estudio cuando consideramos que hoy día la palabra “temperamento” es análoga al termino “humor”. Para Galeno cada uno de los temperamentos obedece a una tendencia particular de los cuatro elementos, cualidades y humores. Sin embargo, existe una importante diferencia entre la teoría posterior de los cuatro temperamentos y la primitiva teoría hipocrática, Alby nos dice al respecto:

[En la teoría humoralista de Hipócrates] Las cuatro cualidades, elementos o humores, aparecen en todos los cuerpos y la salud implica un equilibrio de cada uno de ellos. Pero la teoría de los temperamentos es una teoría antropológica, tendiente a establecer clasificaciones entre las personas, pues, cada hombre se caracteriza por un temperamento determinado y sólo puede hablarse de un equilibrio de temperamento en un sentido político y social.<sup>207</sup>

Era de esperarse, por una cuestión de coherencia argumentativa, que la teoría de los cuatro humores fisiológicos, terminara por transformarse en una teoría de los cuatro temperamentos.<sup>208</sup> Si es cierto, como nos dice Hipócrates, que cada uno de estos humores prevalecía en el cuerpo humano de acuerdo con la estación del año, sin causar necesariamente enfermedades agudas,<sup>209</sup> entonces, habría que admitirse que no es imprescindible un perfecto orden de los humores en el hombre para encontrarse relativamente saludable, de hecho, era imposible ese ideal del hombre absolutamente sano,

---

<sup>207</sup> Juan Carlos Alby, *o.c.*, p.16.

<sup>208</sup> *Cfr.* Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *o.c.*, p. 36.

<sup>209</sup> *Cfr.* Hipócrates, *o.c.*, VIII, 7-9, p. 42-46.

absolutamente equilibrado, ese que nunca estaba enfermo. Así, dentro de la tradición galénica, lo que antaño fueron síntomas de enfermedad vinieron a considerarse, poco a poco, al principio inconscientemente, tipos de disposición.<sup>210</sup> La salud completa no era más que un ideal, al cual uno podría aproximarse, pero de hecho no se alcanzaba nunca. Se reconocía implícitamente en la medicina hipocrática, que en aquél que predominase uno u otro humor podía aun así disfrutar de una buena salud, aunque no en su grado perfecto<sup>211</sup>. Por lo tanto, el predominio de uno u otro humor determinaba la constitución psíquica de cada hombre y aunque predisponía al individuo a unas enfermedades muy concretas, normalmente podría parecer bastante sano. Los humores podrían ser dañinos, no por el predominio de uno de ellos en el hombre, (ya que de alguna u otra manera siempre había un predominio) sino más bien por una alteración o sobreabundancia de ese humor dentro del cuerpo<sup>212</sup>. Nos dice Galeno por ejemplo:

No errarías, comparando uno a la bilis amarilla y el otro a la bilis negra, aún no teniendo estos humores el mismo aspecto cuando el animal se encuentra de acuerdo con la naturaleza que el que suelen mostrar cuando se encuentra en contra de la naturaleza; pues la bilis amarilla se convierte en vitelina; la llaman así porque se parece por color y densidad a las yemas de los huevos. A su vez, la bilis negra se vuelve mucho más maligna que cuando está en su estado natural, pero no existe un nombre preciso para este humor, excepto que algunos lo han llamado corrosivo y ácido, porque se vuelve ácido como el vinagre y corroe el cuerpo del animal y la tierra, si cayera en ella, y produce una especie de fermentación y un hervor acompañado de burbujas, sobreviniendo una putrefacción añadida en aquel humor negro en su condición natural.<sup>213</sup>

Estar de acuerdo con la naturaleza (*katá phýsin*) significa, dentro de la tradición galénica, “gozar de buena salud”, mientras que estar contra la naturaleza (*pará phýsin*) significa estar enfermo.<sup>214</sup> Como vemos, existe para Galeno, una bilis amarilla y una bilis

---

<sup>210</sup> Cfr. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *o.c.*, p. 36.

<sup>211</sup> Cfr. Hipócrates, *o.c.*, VIII, 7, p. 42.

<sup>212</sup> “La bilis negra es más perjudicial y más acre en potencia que la bilis amarilla.” [Galeno, *Sobre las facultades naturales*, II, 132, trad. Juana Zaragoza Gras (Madrid: Gredos, 2003), p. 108] Este pasaje de *Sobre las facultades naturales*, acentúa el carácter *potencialmente* perjudicial de los humores. Galeno intenta mostrar que los humores no son perjudiciales en sí mismos, sino sólo en potencia.

<sup>213</sup> Galeno, *o.c.*, II, 135-136, pp. 110-111.

<sup>214</sup> Cfr. Galeno, *o.c.*, II, 134, p. 110.

negra natural, es decir, que se mantienen dentro de los márgenes de la salud, y una alterada que nos puede inducir a la enfermedad.

Las palabras “flemático”, “colérico”,<sup>215</sup> “sanguíneo” o “melancólico”, vinieron a aplicarse a aspectos peculiares de la conducta, pero no necesariamente morbosos. Una vez que la doctrina de los cuatro humores, fue sistematizada de la forma anteriormente descrita, no extraña que fuera a convertirse gradualmente en la doctrina de los cuatro temperamentos, interpretando los humores como sustancias fisiológicas, que no sólo afectan a nivel físico, sino que además, nos predispone psíquicamente; como nos muestra Galeno en el siguiente pasaje: “cuando la bilis amarilla se acumula en el cerebro nos vemos arrastrados hacia el delirio, y si es la bilis negra, a la melancolía.”<sup>216</sup> De esta manera los términos “colérico”, “flemático” y “melancólico” encerraron dos significados distintos: podrían denotar estados patológicos o aptitudes constitucionales. Sin embargo, ambas cosas estaban estrechamente relacionadas, pues solía ser el mismo humor el que en circunstancias adversas podía pasar de mera predisposición a enfermedad real.<sup>217</sup>

Sin embargo, hay un fragmento hipocrático, donde se relaciona explícitamente uno de los humores de su sistema médico con disposiciones anímicas, mucho antes de la teoría de los cuatro temperamentos de Galeno: “La ansiedad y depresión constante son signos de melancolía.” (*Aforismos*, VI, 23.) El propio Galeno, a pesar de poseer su propio sistema antropológico altamente desarrollado, escribió acerca de este pasaje en *Sobre la localización de las enfermedades*: “Hipócrates tenía razón al resumir todos los síntomas de la melancolía en estos dos: Miedo y Depresión.”<sup>218</sup> Aristóteles, también previo a la medicina galénica, había elaborado un tratado titulado *El hombre de genio y melancolía*, reconocido con el nombre de *Problema XXX*, donde manifiesta las consecuencias fisiológicas y sobre todo anímicas, del hombre afectado por la bilis negra.

---

<sup>215</sup> “Del lat. *cholēra*, y este del gr. χολῆρα, de χολῆ, bilis” (“R.A.E.”, consultado el 2 de Enero de 2011, [http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO\\_BUS=3&LEMA=colera](http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=colera)).

<sup>216</sup> Galeno, *o.c.*, 777, pág.174.

<sup>217</sup> Cfr. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *o.c.*, p. 37.

<sup>218</sup> Galeno, *Sobre la localización de las enfermedades*, 548, trad. Juana Zaragoza Gras (Madrid: Gredos, 2003), p. 190.

Como podemos notar, la sustancia de la fisiología humoralista que utiliza Hipócrates y el mismo Aristóteles, para relacionar el humor como fluido con la disposición anímica, es la melancolía o bilis negra, “el único al que la biología moderna le niega todo género de fe.”<sup>219</sup> Esto no es mera casualidad, la bilis negra siempre llevó consigo una connotación perniciosa y degenerativa que representaba un cuadro de morbosidad muy conocido y característico.<sup>220</sup> Es comprensible, entonces, que la melancolía fuera la inspiración para el desarrollo ulterior del humoralismo tendiendo a la cuestión de los temperamentos, pues, cuanto más llamativas y aterradoras eran las manifestaciones morbosas que se asociaban con la idea de cierto humor, mayor era la fuerza de este para crear un tipo de carácter.<sup>221</sup> Desde un principio la enfermedad que se daba por exceso de *melancholia* se caracterizaba por síntomas de alteración mental, que iban desde el miedo, la misantropía, la depresión, hasta la locura. Más tarde la *melancholia* comenzó a definirse como una enfermedad corporal con repercusiones mentales. Esto permitió separar lo que era el temperamento melancólico de la enfermedad melancólica, pues la ambigüedad de los síntomas psicológicos desdibujaba la línea divisoria entre enfermedad y normalidad, y obliga a demarcar y reconocer un hábito que, aunque melancólico, no exigía considerar al sujeto como un hombre continuamente enfermo.<sup>222</sup> Esta peculiaridad estaba llamada a trasladar la concepción de la melancolía al ámbito de la psicología, y con ello pasar de la doctrina de los cuatro humores a una teoría de los caracteres y tipos mentales.

Ya el nombre de esta sustancia (*melaz* = negro) evocaba la idea de algo malo y nocturno, ya que la palabra *melaz*, significa mucho más que un color; *melanez anqrwpoi*, por ejemplo, hace referencia a los hombres despiadados, y *melainai oduvai* significa dolores terribles.<sup>223</sup> Esta sustancia era tan generalmente aceptada como fuente de la demencia, que a finales del siglo V a.C. se empleó el verbo *melagxolan* (con el cual cf. *colerian*) como sinónimo de *mainesqai* (estar loco):<sup>224</sup> Pollock nos dice al respecto:

---

<sup>219</sup> Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 17.

<sup>220</sup> Cfr. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *o.c.*, p. 38.

<sup>221</sup> *Ibíd.*

<sup>222</sup> *Ibíd.*, p. 39.

<sup>223</sup> *Ibíd.*

<sup>224</sup> *Ibíd.*

En ella (la melancolía) se subsumen todas las connotaciones a las que está asociado ese color: la noche, la muerte, la combustión, el mal. A esas connotaciones se añaden además las propiedades gustativas de la bilis: la acritud, la amargura, así como ciertas extrañas propiedades termodinámicas y neumáticas que la hacen una «potencia de los contrarios».<sup>225</sup>

Hasta lo que llevamos dicho, la melancolía parece poseer una connotación plenamente negativa tanto en la teoría de los cuatro humores como en la de los cuatro temperamentos, ya que la bilis negra vendría siendo una sustancia corrosiva y potencialmente enfermiza, que en el plano de lo nosológico podría implicar un agudo desvarío psicológico que llevaría al hombre melancólico a la locura. Es con Aristóteles con quien la melancolía comienza a denotar otras características, no necesariamente peyorativas, que no se habían señalado en la teoría hipocrática y que tampoco fueron heredadas (por lo menos no explícitamente) por el pensamiento galénico. Si esto no fuese suficiente para justificar una breve aproximación al *Problema XXX* de Aristóteles, *Del hombre de genio y la melancolía*, entonces también debemos agregar que si bien es Hipócrates el primero que relaciona el *thymós* (ánimo) con la *krasis* (mezcla) humoral<sup>226</sup>, la naturaleza de este vínculo queda precisada en el marco del pensamiento aristotélico y sus planteamientos sobre el humor melancólico y la genialidad.<sup>227</sup>

---

<sup>225</sup> Jonathan Pollock, *o.c.*, pp. 17-18.

<sup>226</sup> Véase el fragmento sobre la melancolía que ya habíamos señalado. *Cf.* (*Aforismo*, *o.c.*, VI, 23.)

<sup>227</sup> *Cfr.* Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 18.

### 2.3 - Aristóteles y la enfermiza genialidad melancólica.

*La bilis negra vista desde el Problema XXX.*

*Por obra y gracia de la bilis que la muerde,  
El melancólico no tolera la sobriedad fría de la vida.*

**J. Pigeaud.**

*Escribo sobre la melancolía para mantenerme atareado  
Y así evitar la melancolía.*

**Robert Burton.**

Aristóteles inicia su *Problema XXX* con la formulación de una pregunta crucial, pregunta que enlazará la idea clínica de melancolía y la idea de excepcionalidad, y en torno a la cual girará todo su ensayo.

¿Por qué razón todos, aquellos que han sido hombres de excepción, bien en lo que respecta a la filosofía, o bien a la ciencia del Estado, la poesía o las artes, resultan ser claramente melancólicos, y algunos hasta el punto de hallarse atrapados por las enfermedades provocadas por la bilis negra, tal y como explican, de entre los relatos de tema heroico, aquellos dedicados a Heracles?<sup>228</sup>

Su formulación implica dos suposiciones: en primera instancia, todo hombre excepcional<sup>229</sup> padecería de un exceso humoral; y en segundo lugar, la bilis negra sería el humor causante de un exceso relacionado con el furor o la manía. Tal es el sentido de la alusión a Heracles como hombre de excepción, inspirado y otras veces abatido por una sobreabundancia crónica de bilis negra,<sup>230</sup> que lo enloqueció hasta el punto de matar a sus hijos con sus propias manos. Para el autor del *Problema XXX*, la melancolía de Heracles se evidencia si se le juzga por dos condiciones, al parecer una de carácter psicológico y otra de carácter somático.

---

<sup>228</sup> Aristóteles, *Problema XXX*, 953<sup>a</sup> 10, trad. Cristina Serna (Barcelona: Acantilado, 2007), p. 79.

<sup>229</sup> Es así como Pigeaud traduce el término: *perittoí*. [Jackie Pigeaud, prólogo a *El hombre de genio y la melancolía (problema XXX)*, de Aristóteles (Barcelona: Acantilado, 2007), p. 20.]

<sup>230</sup> Cfr. Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 19.

El acceso de locura dirigido contra sus hijos, así como la aparición de las úlceras justo antes de su desaparición en el Eta, lo demuestran. Pues esto es algo que les sucede a muchos a causa de la bilis negra.<sup>231</sup>

Aristóteles habla aquí de un *ekstasis* que Pigeaud traduce como locura, y un *ekfusis* haciendo referencia a las úlceras.<sup>232</sup> En ambos casos se utiliza el prefijo *ék*, que hace mención de una salida, y de hecho es esto justamente lo que sucede, ya que la bilis negra al recalentarse en el cuerpo intenta salir de él mismo: “Puede hacerlo bajo la forma de extravío del pensamiento. Ella constriñe al individuo a salir de sí mismo. Puede salir por la piel y dar origen a las ulceraciones.”<sup>233</sup> Lo que vislumbra esto es que los fenómenos psíquicos y físicos se ubican en un mismo plano, no hay una diferencia esencial entre enfermedades mentales y enfermedades somáticas, todo depende del lugar donde se ubique la bilis negra, si lo hace cerca del lugar del pensamiento, seremos entonces melancólicos en el sentido de “delirantes, exuberantes, *athymicos* y demás.”<sup>234</sup> Si la bilis negra, por el contrario se encuentra cerca de la superficie del cuerpo entonces esto produciría las úlceras. El término *ekstasis* hace una alusión estupenda de lo que realmente desea señalar Aristóteles, ya que al mismo tiempo que refiere una determinación de la locura (*ék-stasis* = salida de uno mismo)<sup>235</sup> también corresponde a la mejor ilustración posible de su mecánica fisiológica al señalar el intento de salida del humor melancólico fuera del cuerpo.

El melancólico, según el *Problema XXX*, no estaba más propenso a la ansiedad o la depresión, que a la manía o la lujuria. Lo que realmente distingue el carácter melancólico, según Aristóteles, es la extrema movilidad, la rapidez de sus alteraciones, y esto se debe a una propiedad exclusiva, entre todos los humores corporales, de la bilis negra, la de experimentar instantáneamente enormes diferencias de temperatura:

Resumiendo: al ser variable la acción de la bilis negra, son variables los melancólicos, porque la bilis negra se pone muy caliente y muy fría. Y puesto que determina el carácter (porque el calor y el frío son los factores más importantes de nuestros cuerpos para la determinación del

---

<sup>231</sup> Aristóteles, *o.c.*, 933<sup>a</sup> 15, p. 79.

<sup>232</sup> Jackie Pigeaud, *o.c.*, pp. 41-42.

<sup>233</sup> *Ibíd.*, p. 42.

<sup>234</sup> *Ibíd.*, p. 39.

<sup>235</sup> *Cfr.* Jackie Pigeaud, *o.c.*, p. 40.

carácter), así, como el vino introducido en el cuerpo en cantidad mayor o menor, hace personas de tal o cual carácter.<sup>236</sup>

En otro pasaje nos dirá:

El humor melancólico en la constitución natural es ya algo mixto, al ser una mezcla de calor y frío, pues de estas dos cosas se compone la naturaleza (...) La bilis negra puede estar, por lo tanto, muy caliente o muy fría.<sup>237</sup>

Aristóteles establece a lo largo del texto una relación entre la bilis negra y el vino, para explicarnos por medio de esta analogía, cuales son los efectos del humor melancólico en el cuerpo humano. Esta comparación es pertinente por la particularidad, tanto de la bilis negra como del vino, de cambiar el carácter de manera impredecible y repentina:

Así pues, el vino tomado en abundancia parece que predispone a los hombres a caer en un estado semejante al de aquellos que hemos definido como melancólicos, y su consumo crea una gran diversidad de caracteres, como por ejemplo los coléricos, los filantrópicos, los compasivos, los audaces.<sup>238</sup>

Tomando en consideración todo esto, ¿cómo podría ser un hombre excepcional, aquél que se caracteriza por tener el predominio de un humor que lleva a los hombres que lo padecen, a conductas maniacas,<sup>239</sup> o a comportarse como aquellos embriagados por el vino? ¿Ahora bien, cómo puede explicarse que el Aristóteles de la *Ética a Nicómaco*, que considera al individuo en su relación con la sociedad y que, por lo tanto, ve al hombre desde el punto de vista del decoro y la responsabilidad, considere melancólico al hombre excepcional en lo referente, por ejemplo, a la política?

El problema gira en torno a saber si es posible el equilibrio de una substancia que es inestable por naturaleza. En palabras de Pigeaud: “La cuestión estriba en mostrar que existe

---

<sup>236</sup> Aristóteles. “Problema XXX,” 955<sup>a</sup> 30, en *Saturno y la melancolía*, ed. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl (Madrid: Alianza, 2006), p. 53.

<sup>237</sup> *Ibid.*, 954<sup>a</sup> 10-15, p. 47.

<sup>238</sup> Aristóteles, *Problema XXX*, 953<sup>a</sup> 30-35, trad. Cristina Serna (Barcelona: Acontilado, 2007), p. 81.

<sup>239</sup> Véase los casos míticos que el mismo Aristóteles menciona: Heracles y su acceso de locura dirigida hacia sus hijos; Ajax, que se tornó completamente loco hasta al suicidio; y Belerofonte quien “vagaba en búsqueda de lugares solitarios.” (*Ibid.*, 953<sup>a</sup> 20, pp. 79-81.)

una constancia de la inconstancia.”<sup>240</sup> Esto es de esencial importancia, ya que se trata de establecer que el melancólico no es necesariamente un enfermo, y que puede existir una salud del melancólico. Al decir esto establecemos que existen, por un lado, enfermedades melancólicas y, por otro, temperamento melancólico. Las enfermedades melancólicas pueden producirse por una alteración cualitativa y transitoria de la bilis negra producida por trastornos digestivos o por el calor o frío inmoderados acompañados de un exceso, y el temperamento melancólico se da simplemente por una preponderancia cuantitativa y natural del humor melancólico sobre los demás:

Los que tienen un poco de esta mezcla (la de la bilis negra) son corrientes, pero los que tienen mucho son distintos de la mayoría de la gente. Si esa proclividad está muy concentrada, son melancólicos en extremo, pero si está algo templada son sobresalientes. Si no tienen cuidado tienden a las enfermedades melancólicas.<sup>241</sup>

A pesar de la distinción, que se manifiesta en este pasaje, entre el temperamento melancólico, (es decir, cuando hay una preponderancia natural de este humor) y las enfermedades melancólicas, se destaca, que aquéllos que son melancólicos por naturaleza son más propensos a estas enfermedades. Hay, no obstante, un punto más de esencial importancia en esta cita: aquellos que tienen mucha melancolía, es decir, que tienen un temperamento melancólico, “son distintos de la mayoría de la gente”, y si logran tener este predominio de la melancolía “algo templada” serán “sobresalientes”. Entonces, si bien este predominio de la melancolía en el cuerpo hace a los hombres distintos del común de las gentes, es decir, “normalmente anormales”,<sup>242</sup> (podremos suponer a partir de lo expuesto, que por sus constantes y repentinos cambios de ánimo) sin embargo, sólo será “genial”<sup>243</sup> si logra una templanza del humor melancólico, que como sabemos, es inconstante por naturaleza. Nos dirá Aristóteles de manera concluyente:

Es posible que esta mezcla variable esté bien templada y bien ajustada en cierto sentido –es decir, que ahora esté más caliente y luego más fría,

---

<sup>240</sup> Jackie Pigeaud, *o.c.*, p. 23.

<sup>241</sup> Aristóteles. “Problema XXX,” 954b 25-30, en *Saturno y la melancolía*, ed. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl (Madrid: Alianza, 2006), pp. 50-51.

<sup>242</sup> Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Sax, *o.c.*, p. 54.

<sup>243</sup> Pigeaud prefiere el término “genial” al de “sobresaliente”, incluso su ensayo dedicado a este texto aristotélico se titula: *El hombre de genio y la melancolía*. (Jackie Pigeaud, *o.c.*, p. 14.)

o viceversa, según se requiera, debido a su tendencia a los extremos-, eso hace que todas las personas melancólicas sean personas fuera de lo común, no debido a enfermedad, sino por su constitución natural.<sup>244</sup>

Aristóteles intenta comprender, pudiéramos decir, al hombre que era especial porque sus pasiones eran más violentas que la de los hombres comunes, y que además, a pesar de eso, era lo bastante fuerte para alcanzar un equilibrio de estas pasiones tan excesivas y difíciles de controlar. Este equilibrio no se mide según una norma absoluta, se encuentra en relación con la ocasión exterior, con el instante, así como por el estado de la bilis negra. Por ejemplo, si el anuncio de un peligro (cuyo efecto es el enfriamiento) se encuentra con la bilis negra en estado frío, entonces el individuo padecerá cobardía, puesto que la bilis negra al ponerse fría en extremo causa grandes temores; por ello en la cita anterior Aristóteles habla de un cambio de temperatura “según se requiera” refiriéndose a las circunstancias exteriores. En efecto, nos escribe el autor del *Problema XXX*:

De modo que ante el anuncio de un peligro, si por azar se hallan en un estado particularmente frío de la mezcla, se vuelven cobardes. Pues resulta que ha mostrado el camino hacia el miedo, y el miedo enfría (...) Pero si la mezcla es más caliente, el miedo sitúa al individuo en un estado medio, de modo que conoce a un tiempo el miedo y la ausencia de temor (...) La causa de un poder tal es la mezcla, la manera en que participa del frío y el calor. Pues, cuando resulta demasiado fría para la ocasión (*kairós*), provoca *disthymías* sin razón.<sup>245</sup>

La melancolía, tal cual la explica Aristóteles, no es, como hemos visto, una sustancia necesariamente perjudicial para el organismo del ser humano. Incluso figuras de gran importancia dentro del pensamiento mítico como: Ajax, Belerofonte y Heracles, son calificados como melancólicos, y también los grandes filósofos del clasicismo griego, tal es el caso de Sócrates y el maestro del mismo Aristóteles, Platón. La melancolía vendría a relacionarse en el *Problema XXX*, con la lucidez, la excepcionalidad y la sensibilidad, de esta forma, la melancolía adquirió un contenido nuevo y positivo, donde fue posible reconocer y explicar a la vez el fenómeno del “hombre genial”, que sin duda será muy

---

<sup>244</sup> Aristóteles, “Problema XXX,” 955<sup>a</sup> 35, en *Saturno y la melancolía*, ed. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl (Madrid: Alianza, 2006), p. 53.

<sup>245</sup> Aristóteles, *Problema XXX*, 955<sup>a</sup> 5-10, trad. Cristina Serna (Barcelona: Acantilado, 2007), pp. 96-97.

atractivo para el sabio de la época helenística, ya que en este planteamiento aristotélico se produjo:

Un cambio de valores en virtud del cual se equiparó a los «muchos» con lo «mediano», y que cargó el acento en el emocional «¡Sé distinto!» más que en el ético «¡Sé virtuoso!», y este subjetivismo es típicamente helenístico.<sup>246</sup>

Si bien el pensamiento helenístico no gira en torno a un simple “sé distinto”, y que además no abandona la máxima “sé virtuoso”, sí ubica la virtud en la autenticidad y el distanciamiento de la convención, el *nomos*, lo normal. Convenimos con Klibansky, Panofsky y Saxl, en que el pensamiento helenístico y, especialmente el cínico, podría sentirse bastante identificado con este hombre melancólico que nos describe Aristóteles, un hombre que oscila entre la genialidad y la locura en una época de desamparo político donde el sentimiento de melancolía se ajustaba bastante bien. Ese hombre hilarante, desvergonzado, maniaco, pero también lúcido, ocurrente y sabio que representa el cínico helenístico, parece coincidir con este hombre melancólico por naturaleza que representa Aristóteles en el *Problema XXX*.

---

<sup>246</sup> Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *o.c.*, p. 63.

## 2.4 - La melancolía hilarante de Demócrito.

*O de cómo nace el enjuiciamiento humorístico.*

*Aquello de lo que otros oyen o leen  
Yo mismo lo practiqué;  
Ellos obtienen sus conocimientos de las letras,  
Yo, melancolizando.*

**Homero.**

*Bien hizo Demócrito en reír antaño,  
Buena causa tenía, tanto más hoy;  
Esta nuestra vida es más ridícula  
Que la suya o la de mucho antes.*

**Robert Burton.**

Después de examinar el significado primigenio de la palabra humor, además de destacar el carácter especial del humor melancólico por su relación con la disposición psicológica, el temperamento, la locura y en especial con la genialidad (que se estudió con detenimiento en el *Problema XXX* de Aristóteles), ahora trataremos de mostrar el momento en que la medicina humoral asocia la melancolía con la hilaridad. Es este el mismo momento dentro de esta genealogía del humor, donde el término se relaciona, a través del examen de la bilis negra, con nuestro actual uso de los vocablos: “humorismos” y “humor”, que asociamos comúnmente con el campo semántico de la risa. Es en las *Cartas* de Hipócrates, en especial las cartas a Demócrito, donde la risa se convierte, junto al “humor negro”, en el punto cardinal de la investigación humoralista.

Si bien la historicidad de esta literatura epistolar hipocrática (que constituye el tercer texto fundador de la historia de la melancolía, junto al fragmento de Hipócrates referido a los síntomas de la melancolía; y el *Problema XXX* aristotélico)<sup>247</sup> es poco fiable, recobra importancia cuando se considera como “protonovela” que forma parte de esa literatura helenística que contribuyó en los temas de la peste y la locura, la bilis negra y la

---

<sup>247</sup> Cfr. Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 20.

risa, que terminarán irrigándose en toda la cultura carnavalesca, así como sus derivados literarios, como: el realismo grotesco y el grotesco romántico.<sup>248</sup>

Hay una tradición literaria y anecdótica inaugurada por autores como: Teofrasto, Soción, Séneca, Juvenal, Horacio y Luciano,<sup>249</sup> que fue muy fructífera para el imaginario renacentistas, tradición que nos ha mostrado dos expresiones frente a la conciencia crítica de la “miseria, locura y folía”<sup>250</sup> de la especie humana, expresiones que fueron encarnadas en dos de los filósofos presocráticos más importantes: Heráclito, con llanto desconsolado;<sup>251</sup> y Demócrito, con carcajear estrepitoso.<sup>252</sup>

En el renacimiento, Heráclito ha sido ampliamente ilustrado, tanto pictórica como literariamente, como un hombre ahogado en la acedía o la tristeza;<sup>253</sup> Rafael, por ejemplo, en *la Escuela de Atenas*, nos ilustra a un Heráclito retrotraído, sustentando su cabeza con una sola mano, aislado y manifestando con su gesto el padecimiento de un profundo tedio.<sup>254</sup> Pero otros artistas como Luca Giordano,<sup>255</sup> Giuseppe Recco,<sup>256</sup> Hendrik ter Brugghen,<sup>257</sup> José de Ribera,<sup>258</sup> Joachim Wtewael,<sup>259</sup> Rubens,<sup>260</sup> entre otros, no sólo nos muestran al filósofo efesio con perfil aletargado, sino más bien llorando en profunda depresión. Entre las ilustraciones de un Heráclito lloroso en la literatura, nos encontramos con Burton, que nos dice en su *Anatomía de la melancolía*: “Heráclito, el filósofo, tras una

---

<sup>248</sup> *Ibíd.*, p. 21.

<sup>249</sup> Cfr. Aurora Egidio Martínez, “Heráclito y Demócrito: imágenes de la mezcla tragicómica,” en *Teatro español del Siglo de Oro. Teoría y práctica XI*, ed. Ch. Strosetzki (Frankfurt: Vervuert, 1998), p. 73.

<sup>250</sup> Robert Burton, *Anatomía de la melancolía* (Buenos Aires: Winograd, 2008), p. 67.

<sup>251</sup> Soción, en Estobeo, *Ecl.*, III, pp. 20-53, trad. Xavier Renau Nebot (Madrid: Gredos, 1999), p.132.

Séneca, “Sobre la tranquilidad del espíritu,” XV, 1, en *Diálogos*, trad. Mariné Isidro (Madrid: Gredos, 2000), p. 271: para quien Demócrito reía por identificar las acciones con locuras y Heráclito lloraba por creer que eran miserias; Juvenal, *Sátira*, X, 28-35 y 47-53, trad. B. Ramos (Madrid: Gredos, 2001), p. 188.; Horacio, *Epístola*, II, i, 194, trad. José Luis Moralejo (Madrid: Gredos, 2008), p. 236.

<sup>252</sup> Cfr. Soc., *De ira*, II, en Estobeo., *Flor.* III 20, 53; Juvenal., 10, 33; Hipólito., I 13; *Suda*; en *Los filósofos presocráticos III*, ed. Armando Poratti et al. (Madrid: Gredos, 1997), p. 167.

<sup>253</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, IX 6, trad. Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2009), p. 459.

<sup>254</sup> Cfr. Rafael Sanzio, *School of Athens* (1509).

<sup>255</sup> Cfr. Luca Giordano, *Heráclito y Demócrito* (1650-1674).

<sup>256</sup> Cfr. Giordano Recco, *Eráclito* (1670).

<sup>257</sup> Cfr. Hendrick ter Brugghen, *Heraclitus* (1628).

<sup>258</sup> Cfr. José de Ribera, *Demócrito y Heráclito* (1630).

<sup>259</sup> Cfr. Joachim Wtewael, *Demócrito y Heráclito* (1600-1630).

<sup>260</sup> Cfr. Peter Paul Rubens, *Heráclito y Demócrito* (1603).

sería meditación sobre la vida de los hombres, se echó a llorar”;<sup>261</sup> también Montaigne en sus *Ensayos* nos habla de esta supuesta conducta heracliteana: “Heráclito, sintiendo compasión y piedad por nuestra misma naturaleza, estaba constantemente triste y tenía sus ojos bañados de lágrimas.”<sup>262</sup> Esta alusión a un Heráclito que llora se repite una y otra vez en Ficino<sup>263</sup>, Gracián<sup>264</sup>, Hernando de Acuña<sup>265</sup> y en casi toda la cultura renacentista. Luciano por su parte, construye a partir de esta tradición, una anécdota donde alguien le preguntaba al filósofo de Éfeso por el motivo de su llanto, a lo que éste respondiera:

“Pienso, que los avatares humanos son dignos de lamentos y sollozos y que no hay ninguno de ellos que no sea perecedero. Por ellos los compadezco y me lamento. Y no estimo importante las cosas de ahora, sino las que serán en tiempo posterior, totalmente enojosas; me refiero a las catástrofes y al desastre del universo. Eso es lo que lamento, porque no se puede hacer nada para impedirlo, sino que en cierto modo todo se amontona en una amalgama, y viene a ser lo mismo gozar y no gozar, saber y no saber, lo grande y lo pequeño; deambulamos de arriba abajo y de abajo arriba, sujeto a cambios en el juego de la eternidad.”<sup>266</sup>

No le debe sorprender a nadie, por lo tanto, que Teofrasto haya calificado a Heráclito como melancólico,<sup>267</sup> sin embargo, esta calificación usada por Teofrasto, pretendía más bien descalificar al filósofo de Efeso. Desacreditándolo, Teofrasto decía que era por esta disposición anímica por la cual Heráclito había dejado tantos escritos inacabados y otros “muy ajenos a la verdad.”<sup>268</sup> Aunque fuese injusta esta opinión sobre la labor filosófica de Heráclito, lo que realmente deseamos resaltar aquí es el hecho de que no se nos hace demasiado extraña esta relación entre la melancolía, la tristeza y la acedia, que parecen ser una constante en las anécdotas biográficas del efesio; el uso común y cotidiano del término *melancolía*, suele asociarse con la depresión y la pereza, características que de hecho concuerdan mucho mejor con el hombre de temperamento flemático que nos

---

<sup>261</sup> Robert Burton, *o.c.*, p. 67.

<sup>262</sup> Michell de Montaigne, *Ensayos* (Barcelona: Acantilado, 2007), p. 258.

<sup>263</sup> Cfr. Marsilio Ficino, *Donde se muestra la estulticia y miseria del hombre* (Roma: Storia e Letteratura, 2001).

<sup>264</sup> Cfr. Baltasar Gracián, *El Criticón* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1940).

<sup>265</sup> Cfr. Hernando de Acuña, *Demócrito y Heráclito*, XLII (Madrid: Biblioteca Miguel de Cervantes, 2005).

<sup>266</sup> Luciano, “Subasta de vidas,” en *Obras II*, 13-14, trad. José Luis Navarro González (Madrid: Gredos, 1988), p. 40.

<sup>267</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, IX, 5, trad. Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2009) p. 134;

<sup>268</sup> *Ibid.*, IX, 5, p. 135.

describe Galeno: hombres de cerebro adormecido, sentidos mediocres, cobardes, perezosos y estúpidos.<sup>269</sup> Si bien en los aforismos hipocráticos ya se había asociado la melancolía con la tristeza y la ansiedad, es con Aristóteles y Galeno con quienes logramos apreciar que lo característico del temperamento melancólico no es una tendencia a la depresión y menos aún a la estupidez, sino más bien, como vimos anteriormente, a la inconstancia anímica, a fuertes pasiones e induce a la genialidad. Guthrie ya lo menciona en su *Historia de la filosofía griega*:

Algunos han pensado que la extendida etiqueta de «el filósofo llorón» nació de una mala interpretación de la *melancolía* que le atribuyó Teofrasto, la cual, en el lenguaje médico, no significaba “melancolía” sino más bien “impetuosidad”. Sin embargo, esto parece ser una base escasa, poco probable, de la historia tan bien conocida en la antigüedad tardía que une su nombre al de Demócrito, diciendo que mientras uno lloraba, el otro se reía de las locuras de la humanidad.<sup>270</sup>

La razón por la que se suele confundir las características del temperamento flemático con las del melancólico, es porque la melancolía al ser asociada con la manía, lo distinto y lo inconstante, características no bien vistas por las esferas socio-políticas, fue cargándose cada vez más de propiedades, que en un sentido psicológico, son consideradas desfavorables. Estas propiedades fueron heredadas del temperamento flemático, sus características se fundieron a tal punto que al final estos dos temperamentos terminarían siendo intercambiables. Los autores de *Saturno y la melancolía*, nos dicen al respecto:

Se ve que las ideas de “flemático” y “melancólico” se entremezclaron, y que esta confusión fue rebajando el *status* de la disposición melancólica hasta que ya apenas quedó nada bueno que decir de ella.<sup>271</sup>

Esta descalificación progresiva del término *melancholia* llegó al punto de enlazar la palabra al término latino *malus*, y hasta se pretendió que *malus* se derive del nombre griego de la bilis negra:

Se dice “malo” por la bilis negra, que los griegos llaman *melan*; de donde procede que se llame también melancólicos a los hombres que no

---

<sup>269</sup> Cfr. Claudius Galeno, *Opera omnia*, vol. XIX, ed. C.G. Kühn (Leipzig: 1821- 33) pp. 329-336 y 485-492.

<sup>270</sup> C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega I* (Madrid: Gredos, 1999), p. 436.

<sup>271</sup> Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *o.c.*, p. 85.

sólo rehúyen el trato humano, sino que desconfían incluso de sus amigos queridos.<sup>272</sup>

Nuevamente la línea divisoria entre las enfermedades producidas por la bilis negra y el temperamento melancólico se hace demasiado difusa hasta caer sobre este una injusta connotación negativa, derivada, o de otros temperamentos de la tradición médica clásica, o por malas interpretaciones de carácter filológico. Si bien es posible que Heráclito haya sido melancólico, lo seguro es que no fue por haber estado “lejos de la verdad”, característica que más bien pareciera ser radicalmente contraria al hombre de temperamento melancólico que nos describe Aristóteles en su *Problema XXX*, y si en dado caso que sea cierto que no terminó muchos de sus escritos, que solía lamentarse y que lloraba en exceso por las miserias de la vida humana; esto podría explicarse, por un lado, a la inconstancia propia del hombre naturalmente melancólico, y por el otro, a la caótica excitación de sus pasiones, característica esencial del atrabiliario.

Como ya dijimos anteriormente, la tradición literaria-aneecdótica de la antigüedad ofrece otra manifestación psicósomática de la consciencia crítica sobre las miserias y estupideces de la especie humana. Además de las supuestas lamentaciones de Heráclito, se encuentra la eufórica hilaridad de Demócrito que se manifiesta en plenitud en los textos epistolares hipocráticos. Si bien podemos entender el llanto heraclíteo como un acto de conmiseración desmedida, como una angustia terrible frente a la consciencia de los sufrimientos y desgracias que tienen y tendrán los hombres a lo largo de sus vidas por culpa de la ignorancia, tal como se relata en el diálogo lucianesco; ¿Cómo podríamos, sin embargo, entender la reacción excesivamente hilarante de Demócrito? ¿Esta risa descontrolada no podría acaso ser considerada, hoy por hoy, síntoma de un desorden psíquico? De hecho, muchos desordenes psíquicos como la llamada esquizofrenia,<sup>273</sup> la hebefrenia,<sup>274</sup> la manía<sup>275</sup> y la histeria,<sup>276</sup> tienen entre sus síntomas más frecuentes una risa descontrolada y aparentemente sin causa.

---

<sup>272</sup> Isidoro, *Etym.*, X, 176, trad. Luis Cortés y Góngora (Madrid: B.A.C., 1951), p. 121.

<sup>273</sup> Cfr. Emil Kraepelin, *Lectures on Clinical Psychiatry* (Nueva York: Hafner Publishing Co., 1968) p. 24; Eugen Bleuler, *Textbook of Psychiatry* (Nueva Yor: The Macmillan Co., 1924), p. 409; Raymond A. Moody, *Risa despues de la risa* (Madrid: EDAF, 1978), pp. 95-97.

<sup>274</sup> Cfr. Raymond A. Moody, *o.c.*, p. 98.

<sup>275</sup> *Ibíd.*, p. 100.

<sup>276</sup> Eugen Bleuler, *o.c.*, pp. 409 y 544; Raymond A. Moody, *o.c.*, pp. 100-102.

Pero no es sólo esta época la que se alarma y juzga como desorden mental esta reacción hilarante. Según nos relata la tradición epistolar hipocrática,<sup>277</sup> alrededor de los 300 a.C al médico de Coz le llegó una carta del senado del pueblo de Abdera, donde los abderitas le manifestaban toda la preocupación que les producía el extraño comportamiento de Demócrito, en especial ese carcajear incesante, y al mismo tiempo le pedían ayuda a Hipócrates para salvar de la locura a su ilustre ciudadano. Así le escribía el senado a Hipócrates acerca de Demócrito:

Se olvida de todo hasta del él mismo, Demócrito permanece ahora día y noche despierto, descubriendo en cualquier cosa grande o pequeña motivo para reír y divulgando que la vida no tiene ningún valor. Unos se casan, otros ejercen el comercio, estos dan discursos al pueblo, aquellos gobiernan, algunos parten a la embajada, hacen elegir o destituir, caen enfermos, son heridos, mueren: Demócrito se ríe de todo, viendo a unos tristes y atormentados y otros repletos de júbilo.<sup>278</sup>

A pesar de este señalamiento de la locura de Demócrito por parte del Senado abderita, ya se manifiestan, en las palabras del mismo texto, ciertas suposiciones acerca del comportamiento del filósofo que cuesta relacionar, según nuestro uso terminológico moderno, con la locura misma. El pueblo de Abdera cree que el desquicie de su ilustre ciudadano es debido a su conocimiento de la verdad, por lo tanto, le piden a Hipócrates “no dejar que Demócrito quede a merced de esa verdad del cual él cree ser el único detentor.”<sup>279</sup> Sabiduría y locura, según esta opinión, se relacionan hasta el punto de que una logra convertirse en causa de la otra. Siendo vista la locura peyorativamente y, por lo tanto, como algo de lo que hay que cuidarse, entonces, lo que se advierte es el peligro de exagerar con la sabiduría que puede llevar consigo la pérdida de la cordura. Es por esto que el Senado le escribe a Hipócrates:

¡Ay! cómo las propias virtudes, ultrapasando los límites, se transforma en enfermedades. Pues, tanto se elevó Demócrito a las cumbres de la sabiduría, que ahora se arriesga, a ser acometido de parálisis intelectual y de imbecilidad. Tanto es así, que los restantes abderitas, aunque hayan permanecido lejos del saber, no sólo conservan el sentido común como

---

<sup>277</sup> Cfr. Hipócrates, *Do Riso e da Loucura*, Padrões Culturais, Lisboa, 2009; Traducción de Largebooks.

<sup>278</sup> Hipócrates, *Do riso e da loucura* (Lisboa: Padrões Culturais), pp. 25-26.

<sup>279</sup> *Ibíd.*, p. 28.

también revelan perspicacia, al conseguir reconocer la enfermedad de un sabio –ellos quienes, hasta aquí, la inteligencia les escaseaba.<sup>280</sup>

Desde un principio esta opinión de los abderitas sobre la locura de Demócrito le parece sospechosa a Hipócrates, quién por eso le responde al Senado: “me apresuro a curar la dolencia de Demócrito, suponiendo que se trate efectivamente de una enfermedad y no de una ilusión que usted ofusca.”<sup>281</sup> Es inconcebible para el médico de Coz que alguien pueda enfermar por exceso de sabiduría, por lo tanto algo del discurso del Senado tendría que estar errado, de hecho, Hipócrates aprovecha esta respuesta al senado para señalar cuál es la cura de las enfermedades del alma: “considero todas las dolencias del alma como locuras virulentas, que crean en la razón ciertos juicios y ciertas representaciones que, una vez purgadas por la sabiduría, encuentran su cura”.<sup>282</sup> O Demócrito simplemente no estaba loco y gozaba de una sabiduría incomprensible para el vulgo, o por el contrario, Demócrito si había enloquecido y se encontraba distanciado de la sabiduría.

Si bien es cierto que Hipócrates manifiesta sus dudas muy sutilmente al Senado de abdera sobre el diagnóstico que hacen sobre Demócrito, el médico de Coz le confiesa muy claramente a su amigo Filopemen, en otra carta, que lo que tiene el filósofo abderita “no es locura”<sup>283</sup>, sino, más bien “un arrebatado vigor del alma”,<sup>284</sup> característica que, por cierto, atribuye Aristóteles al melancólico en su *Problema XXX*. De hecho, Hipócrates, al igual que Aristóteles, compagina en esta carta al melancólico con el sabio:

A los melancólicos les ocurre, con frecuencia, cosas de este tipo: muchas veces son taciturnos, solitarios y amantes de los lugares aislados; rehúyen a los hombres y miran a sus iguales como extraños. Tampoco es raro, entre quienes se dedican al conocimiento, que su disposición hacia la sabiduría los lleve a olvidar cualquier otra preocupación.<sup>285</sup>

Hipócrates insiste en señalar, que la sabiduría y la locura son inconciliables; la locura es siempre vista por el médico de Coz como un desorden del espíritu, (y no como un

---

<sup>280</sup> *Ibíd.*, pp. 28-29.

<sup>281</sup> *Ibíd.*, p. 34.

<sup>282</sup> *Ibíd.*, p. 35.

<sup>283</sup> *Ibíd.*, p. 39.

<sup>284</sup> *Ibíd.*

<sup>285</sup> *Ibíd.*, p. 40.

actuar distinto al vulgo) se convierte en el opuesto de la sabiduría que se caracteriza más bien por ser la que permite el equilibrio del hombre,<sup>286</sup> así lo señala Hipócrates en la siguiente metáfora:

Cuando los siervos y siervas llenan la casa con la algazara de sus disputas, basta que la dueña de la casa aparezca para que se atemoricen y vuelvan a la tranquilidad; algo parecido pasa con las pasiones del alma, esas esclavas de los males humanos: una vez presente la sabiduría, las restantes afecciones se comportan como los siervos.<sup>287</sup>

Como vemos en esta cita, es justamente la sabiduría la que conserva el orden de las pasiones que actúan desenfadada y caóticamente cuando aquélla no se encuentra presente. Por lo tanto, las dolencias del alma no se producen cuando se encuentra presente la sabiduría, sino por el contrario, cuando hay una ausencia de la misma que deja a las pasiones actuando libremente, generándose así, querellas y confusiones que terminan ocasionando vicios y enfermedades. Por esto, Hipócrates ve las pasiones como “esclavas de los males humanos”, ya que estas, si no son encausadas por la sabiduría, operan haciéndole daño al alma, causando de esta manera los males del hombre.

En esta primera carta a Filopemen, Hipócrates se muestra bastante escéptico con respecto a la supuesta enfermedad de su amigo abderita y, por lo tanto, cree que los compatriotas del filósofo se encuentran engañados, más aún cuando estos atribuyen la causa de la locura de Demócrito a la sabiduría que este posee, sabiduría que para Hipócrates es inconciliable con la locura. De hecho, lo que hace que Hipócrates cuestione con tanta firmeza el diagnóstico de los abderitas, es que el médico no duda en lo absoluto de la sabiduría que posee el filósofo:

Tal vez Demócrito, bajo la condición de su sabiduría ya haya mudado su morada al país de la verdad. Y como el viaje a un país tan lejano le impide ver a los que permanecen en la ciudad, lo toman por loco, con el pretexto de que se enamoró de la soledad.

---

<sup>286</sup> Aún hoy la Organización Mundial de la Salud no se ha apartado de esta consideración hipocrática que relaciona la salud con el equilibrio.

<sup>287</sup> Hipócrates, *o.c.*, p. 40.

No es preciso mucho para percibir, que el pueblo de Abdera, a pesar de sus riquezas, no conoce el secreto de Demócrito.<sup>288</sup>

Esta idea de Hipócrates vuelve aparecer en una carta posterior a su amigo Dionisio:

No creo que en el caso de Demócrito se trate de una enfermedad, sino de un exceso de ciencia, de una ciencia inmoderada, no en la realidad, sino en la opinión de sus conciudadanos. Sólo su ignorancia podría confundir su exceso de ciencia con una enfermedad, ya que el exceso de virtud nunca ha dado motivos para lamentarse.<sup>289</sup>

Por lo tanto, Hipócrates en estas primeras cartas confía en la perfecta salud y sabiduría de Demócrito, y además piensa que son los abderitas, que por no poder comprender la sabiduría del filósofo, están equivocados en sus juicios. Para el médico, Demócrito ha fijado su atención en la sabiduría, y por eso no se preocupa por los asuntos de la ciudad que le parecerán banales y fútiles en comparación con esa verdad, “donde ha hecho su morada”. Para Hipócrates es inconcebible que “un exceso de ciencia” o “una ciencia inmoderada” sea causa de alguna enfermedad, esto sólo podría ser considerado por las opiniones infundadas del vulgo que no participa de esa sabiduría. Incluso, se relaciona por primera vez en estas epístolas, la sabiduría con la virtud, ubicándolas en el mismo plano argumentativo, lo que no sólo convierte a Demócrito en sabio y saludable, sino además en virtuoso: Hipócrates dice que sólo una visión ofuscada por la ignorancia podría observar en el exceso de ciencia alguna enfermedad, y luego agrega: “ya que el exceso de virtud nunca ha dado motivos para lamentarse.” De esta manera, el de coz relaciona en la figura de Demócrito, la sabiduría con la salud y la virtud, desestimando el diagnóstico de los abderitas que veían erróneamente en las virtudes de su conciudadano, el vicio que ellos denominaban locura.

Sin embargo, cuando Hipócrates le escribe posteriormente a Damageto para pedirle que le envíe una embarcación y así poder dirigirse al pueblo de Abdera para ver a Demócrito y terminar de despejar cualquier duda sobre el estado del filósofo, parece que en Hipócrates surge la duda respecto al carácter posiblemente enfermizo de la risa de su amigo

---

<sup>288</sup> *Ibíd.*, p. 41.

<sup>289</sup> *Ibíd.*, pp. 45-46.

abderita, además de relacionarla con la *melancolía*. No es su desatención de las cosas cotidianas, ni sus continuos estudios, tampoco el que diseque animales, ni que hable de infinitos mundos o simulacros lo que preocupa a Hipócrates, sino su risa desmedida que no distingue entre lo gracioso y lo trágico, entre lo justo y lo injusto, entre lo bueno y lo malo. La risa y la bilis negra se convierten así, a partir de este momento, en los puntos cardinales de toda la preocupación del médico de Coz; una preocupación donde el enjuiciamiento ético y el diagnóstico médico se transforman en una misma cosa. Le escribe Hipócrates a Damageto:

Damageto, su risa, a propósito de todo, presenta algo de insano: La verdad, si la intemperancia es viciosa, su perpetuación es todavía peor. Yo le podría decir: “Demócrito, una enfermedad, un asesinato, un fallecimiento, las ciudades cercadas, todo el mal que sobreviene a cualquier cosa que se haga te proporciona materia para que te rías. Pero, ¿no será hostilidad para con los dioses, estando tanto la alegría como el sufrimiento en el mundo, rechazar uno de los dos? Serías bastante afortunado (voy a decir algo imposible) si tu madre jamás estuviese en un estado de enfermedad, ni tu padre, ni tus hijos, ni tus amigos, o si tu risa tuviese por sí el dichoso poder de preservarlo todo. Pero tú te ríes de los enfermos, te regocijas cuando alguien muere, o el anuncio de algún infortunio se figura para ti pleno de gracia: ¡que perversidad Demócrito, y que lejos estás de la sabiduría si no encuentras mal en estas cosas! Estás dominado por la bilis negra, corres el riesgo de que te tornes un mal abderita, y hasta tu ciudad es más sensata que tú.”<sup>290</sup>

Como vemos en esta cita, Demócrito pasa a ser repentinamente a los ojos de Hipócrates un ser perverso, mal ciudadano e insensato, ya que su risa evidencia una terrible incapacidad de distinguir lo que es gracioso de lo que es lamentable y, por lo tanto, una incapacidad para compadecer el mal que sufren los otros. Por ello, al ser la sabiduría algo íntimamente relacionado con la virtud y la salud, también considera que el filósofo abderita, (perverso e insensato) podría estar lejos de aquélla. Hipócrates por primera vez considera como posible el diagnóstico de los abderitas sobre la locura de su conciudadano, ya que la risa de Demócrito “presenta algo de insano”, pero no se permite aceptar que la causa de su insensatez sea la sabiduría, tal cual lo plantea el Senado de Abdera en la carta que envía al médico de Coz. Hipócrates incluso exclama: “¡qué perversidad Demócrito, y qué lejos estás de la sabiduría, si no encuentras mal en estas cosas!”. La causa que da

---

<sup>290</sup> *Ibíd.*, pp. 52-53.

Hipócrates de la risa insana democriteana es la melancolía, el de Coz se imagina reprochándole al filósofo su condición atrabiliaria diciéndole: “Estás dominado por la bilis negra”.

La bilis negra vuelve a tomar una connotación negativa, (a diferencia de lo que se maneja en el texto aristotélico sobre el temperamento melancólico y el hombre de genio) lo que se desea destacar es la relación que hace Hipócrates entre la melancolía y la hilaridad desenfadada del filósofo abderita. Por vez primera se relaciona explícita y claramente la bilis negra con el campo semántico de la risa, la melancolía se convierte en la causa del carcajeo democriteano según el diagnóstico hipotético de Hipócrates. Es claro que el diagnóstico hipocrático apunta sobre todo a un enjuiciamiento moral, la risa de Demócrito es considerada perversa por tener como causa exterior, entre otras cosas, las desgracias y catástrofes de los hombres. El médico de Coz no dice que Demócrito tenga un exceso de bilis negra sólo porque ríe, sino particularmente porque se ríe de las miserias ajenas, se ríe de lo que es *melan*, de lo oscuro, de lo maligno, de lo despiadado, por lo cual el calificativo de melancólico le calza a la perfección desde una perspectiva hipocrática. Así pues, el humoralismo relaciona directamente uno de sus humores con la risa: el *humor negro*, término que fuera del uso hipocrático y galénico, está relacionado con la crueldad hilarante. Por lo tanto, ya podemos ver una correlación entre el humor en su sentido primitivo como sustancia fisiológica, en su sentido psicológico como temperamento, y en su sentido estético como manifestación risible, correlación sólo posible por medio del examen de la bilis negra.

Hipócrates, mientras se encontraba en la embarcación que lo conduciría a Abdera, tuvo un sueño que él interpretó como una revelación onírica, y le escribe una nueva carta a su amigo Filopemen contándole en qué consistía este sueño y su interpretación del mismo. En su sueño, Hipócrates es guiado por el dios al que se ha consagrado: Asclepio, divinidad que representa la medicina. El médico de Coz le ruega al dios que lo asista y no lo abandone en su tratamiento a Demócrito, a lo que Asclepio responde: “Tú no precisas de mi en esta etapa, aquí está aquella que te conducirá, la diosa común a los mortales y los

inmortales.”<sup>291</sup> Esta diosa, que Hipócrates describe como una mujer no muy arreglada y de ropa resplandeciente, llevaba al médico hasta el hogar del filósofo abderita, al llegar donde su anfitrión, la diosa se desvanecía mientras apenas decía: “mañana te encuentro en casa de Demócrito”, pero justo antes de partir Hipócrates interpeló: “Noble señora, te ruego, dime quién eres y cuál es tu nombre.” - “La Verdad” respondió ella. “Y esa que ves llegar \_ mientras otra mujer surgía súbitamente, tampoco carente de belleza, pero avanzando altivamente con una actitud más intrépida – se llama Opinión, y ella ha hecho su morada en el pueblo de Abdera.”<sup>292</sup>

Este sueño le da la certeza a Hipócrates de que a Demócrito no lo amenaza ningún peligro y que no necesita de un médico, es por eso que el propio dios de la medicina se aleja de él, como si no hubiese nada que curar. Inspirado en esta revelación onírica el médico concluye diciendo: “En Demócrito reside la Verdad de la salud, en cuanto la Opinión de su enfermedad habita en el pueblo de Abdera.”<sup>293</sup>

Hipócrates escribe su última carta a Damageste después de ya haber hecho su visita a Demócrito, comentándole todo lo ocurrido desde que llegó a Abdera, hasta su retirada, pero concentrándose sobre todo en la conversación que tuvo con su amigo filósofo. Desde el comienzo de la carta Hipócrates ya adelanta su diagnóstico desde mucho antes de dar detalles de todo lo sucedido durante su visita. Comienza así la carta:

Se confirma pues, Damageste, que aquello que pensábamos no corresponde sino a la verdad: Lejos de presentar un espíritu perturbado, Demócrito da juicios sobre todas las cosas con mucha clarividencia, y nos instruía a nosotros mismos, y a todos los hombres, por intermedio de nosotros.<sup>294</sup>

A pesar de esta contundente afirmación con respecto a la salud psíquica de Demócrito, Hipócrates, al describir la primera observación que tuvo de la apariencia del filósofo, no parece estar detallando una fisonomía del todo saludable, además de notar en el abderita una apariencia descuidada muy propia del filósofo cínico:

---

<sup>291</sup> *Ibíd.*, p. 58.

<sup>292</sup> *Ibíd.*, pp. 58-59.

<sup>293</sup> *Ibíd.*, p. 59.

<sup>294</sup> *Ibíd.*, p. 71.

De allí divisamos la habitación de Demócrito y al propio Demócrito junto a un plátano espeso y bajo, vestido con una túnica grosera, solo, el cuerpo descuidado, sentado sobre un banco de piedra, la tez muy amarillenta, el cuerpo en verdad delgado, su cara cubierta por una barba demasiado larga.<sup>295</sup>

La ilustración de Demócrito con una túnica tosca, de cuerpo descuidado, de barba larga y en un ambiente de sencillez quizá pueda deberse a que de hecho esta obra apócrifa llamada “Cartas pseudo-hipocráticas”, pudo haber sido creada por un círculo de filósofos cínicos en el siglo I d.C.<sup>296</sup> Sin embargo, lo realmente a destacar de la descripción fisonómica y ambiental es que coincide perfectamente con la imagen que desde antaño se dio del “hombre saturnal” o melancólico y que describe Ficino en su *Libri de vita triplici*:

De entre todos los hombres de letras, están sobre todos los oprimidos por la bilis negra aquellos que, entregados con pasión a la filosofía, apartan su mente del cuerpo y de las cosas corpóreas y la unen a las incorpóreas, ya sea porque una ocupación demasiado absorbente exige a su vez una mayor concentración de la mente o porque durante todo el espacio de tiempo que unen la mente a la verdad incorpórea se ven forzados a separarla del cuerpo que queda descuidado y abandonado. Y así, su cuerpo se vuelve a veces exánime y melancólico.<sup>297</sup>

Es sabido que el planteamiento filosófico de Demócrito es de talante materialista, el filósofo abderita postuló la existencia de infinitos átomos indivisibles, indestructibles, sin peso, cayendo en el vacío y combinándose para formar el mundo, incluyendo al hombre.<sup>298</sup> Si bien podría ser cuestionable que se le aplicara a Demócrito esta explicación que da Ficino sobre el filósofo que cae en la melancolía, ya que pareciera que la contemplación de la “verdad incorpórea” no tiene nada que ver con el materialismo del filósofo abderita, lo cierto es que esta conclusión materialista parte de un proceso de “ocupación demasiado absorbente (que) exige a su vez una mayor concentración de la mente (...)” Sería ridículo pensar que Demócrito vio (empíricamente hablando) los átomos indivisibles cayendo en el

---

<sup>295</sup> *Ibíd.*, p. 73.

<sup>296</sup> *Ibíd.*, p. 11.

<sup>297</sup> Marsilio Ficino, *Tres libros sobre la vida* (Madrid: Asociación española de neuropsiquiatría, 2006), p. 27.

<sup>298</sup> “Principio de todas las cosas son los átomos y el vacío; todas las otras cosas son (objeto de) opiniones... Las cualidades son por convención; por naturaleza sólo hay átomos y vacío.” [Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres de grecia*, IX 44-45, trad. José Ortiz y Sanz (Barcelona: Orbis, 1985), p. 92. Esta idea también en: S. E., *Adv. Math*, VII 135; Galeno, *De elem. Sec. Hipp.* I 2, en *Filósofos presocráticos III*, ed. Armando Poratti et al., (Madrid: Gredos, 1994), pp. 188-190.

vacío, esta conclusión sólo fue posible a través de un trabajo racional, psíquico, intelectual o, en palabras de Sloterdijk: “cerebralizado”.<sup>299</sup> Por lo tanto, no es de extrañar que Hipócrates haya pensado que el filósofo sufría un exceso de melancolía, ya que, desde las primeras cartas donde el senado abderita mostraba preocupación por su ilustre ciudadano, lo que se describía en Demócrito no era más que lo que Ficino, entre otros, considera un comportamiento melancólico: aislamiento, desinterés de las cosas mundanas, absorto en lecturas, investigaciones inusuales y manifestaciones maniacas como su risa desmedida. Al llegar Hipócrates al domicilio del filósofo abderita ya había notado algunas de estas características del temperamento típicamente melancólico:

Demócrito posaba con todo el cuidado un libro sobre las rodillas; habían otros esparcidos por el suelo, a su derecha y a su izquierda, próximo de un amontonado de animales completamente disecados. El pasaba un tiempo inclinado para escribir con ahínco, y al rato permanecía interminablemente en suspenso, absorto en sus pensamientos. De vez en cuando, se levantaba, caminaba, examinaba las entrañas de los animales, volvía a colocarlas en el suelo y se sentaba nuevamente.<sup>300</sup>

Lo problemático del asunto es que el término “melancólico”, dentro del lenguaje hipocrático, refiere a un hombre que padece una patología, sin embargo, a pesar que Hipócrates ve en Demócrito los síntomas usuales de un hombre melancólico, no le parece, a pesar de esto, que esté padeciendo un mal, incluso, le parece que es un hombre sabio, sabiduría que, como ya explicamos, Hipócrates relaciona con la salud y la virtud. No habría ningún inconveniente con llamar al filósofo abderita “melancólico” si no tuviese este término una connotación patológica o peyorativa dentro de la medicina humoralista hipocrática. Es con el *problema XXX* aristotélico, que se puede considerar la relación entre la sabiduría y la melancolía, incluso Aristóteles puso como ejemplo de hombres melancólicos a dos de los más importantes filósofos de la Grecia clásica: Sócrates y Platón. El texto de Aristóteles sobre el hombre de genio y la melancolía nos ayuda a comprender la razón por la que Hipócrates no puede catalogar de enfermo a Demócrito a pesar de ver los síntomas evidentemente melancólicos que éste padece, incluso, es gracias a este texto precisamente, que podemos combinar las dos opiniones que tuvo Hipócrates sobre la

---

<sup>299</sup> Peter Sloterdijk, *o.c.*, p. 176.

<sup>300</sup> Hipócrates, *o.c.*, p. 73.

supuesta locura del filósofo abderita antes de encontrarse con él, es decir, que si bien es melancólico, no por lo tanto deja de ser sabio.

Aunque a Hipócrates le parezca que Demócrito no está enfermo, y que la mayoría de los síntomas que presenta no son preocupantes, aún sigue en pie la inquietud del médico por la risa inmoderada del filósofo. La particular preocupación de Hipócrates por el carcajeo constante del filósofo no es de extrañar, de hecho, la risa, según el Talmud, procede del órgano en donde se aposenta la bilis negra según los griegos: el bazo<sup>301</sup>. Además, la relación entre la risa y la melancolía no era desconocida ni para Hipócrates ni para posteriores médicos como Galeno, Avicena o el mismísimo Ficino.<sup>302</sup> Este último, de hecho, comenta los males de “la risa prolongada y desmedida” en el hombre melancólico, ya que, según él “dilata demasiado el espíritu hacia las realidades exteriores.”<sup>303</sup>

Hipócrates comenta en la carta que le envía a Damageste, que al acercarse al domicilio de Demócrito, uno de los abderitas que se encontraba a los alrededores del hogar del filósofo, comenzó a llorar y, consiguientemente, otro más rompió en lamentaciones en aparente actitud compasiva por la supuesta locura de Demócrito. Sin embargo, el filósofo abderita, al escuchar las plañas de sus conciudadanos, soltó una carcajada estrepitosa y deteniendo sus labores intelectuales movía su cabeza repetidamente.<sup>304</sup> Es de esta manera como Hipócrates se enfrenta por primera vez con la risa democriteana que de hecho, se manifiesta ante el supuesto dolor que muestran sus coterráneos.

Cuando Hipócrates se acerca más a Demócrito para conversar con él, nota que el abderita ha abandonado su carcajada para dedicarse a escribir en un “arrebato de entusiasmo”<sup>305</sup>. Después de que el médico se acercase hasta el recinto del filósofo, y este lo

---

<sup>301</sup> Talmud, *Tractate Berachoth*, 61b, trad. Cesar Vidal (Madrid: Alianza, 2002), p. 74.

<sup>302</sup> Ficino que hace un elogio de la capacidad contemplativa del hombre melancólico, se detiene a prevenir sobre aquellos atrabiliarios que padecen ataques de risa o demasiada desfachatez, ya que esto podría indicar graves problemas de salud que debían tratarse con urgencia: “En realidad sólo cuando una risa desmedida y mucha audacia e insolencia, o una tez rubicunda y una hinchazón de las venas indican exceso de sangre, es decir, cuando la situación lo requiere, debemos extraer sangre a los hombres de letras, de la vena del bazo del brazo izquierdo, con una incisión amplia, cuatro onzas por la mañana y otras tantas por la tarde.” (Marsilio Ficino, *o.c.*, p. 45.)

<sup>303</sup> Marsilio Ficino, *o.c.*, p. 63.

<sup>304</sup> *Cfr.* Hipócrates, *o.c.*, p. 74.

<sup>305</sup> *Ibid.*, pp. 74-75.

recibiera cordialmente haciendo gala de su sano juicio y también de su sencilla manera de vivir, Hipócrates le pregunta a Demócrito qué escribe con tanto afán, el filósofo le responde que escribe e investiga sobre la locura. El médico al escuchar esta respuesta queda admirado y sorprendido, y no puede dejar de pensar que el mismo filósofo en su obrar estaba dando una respuesta oportuna a las acusaciones de su propios conciudadanos. Pasado el momento de conmoción, Hipócrates le pregunta qué cosa escribe sobre la locura, a lo que el abderita le responde que escribe sobre lo que ella es, cómo sobreviene a los hombres y de qué manera se puede aliviar,<sup>306</sup> y luego agrega algo que se transformará en un punto esencial en las consideraciones posteriores tanto de la locura como de la melancolía:

Los animales que ves aquí, no los disequé por odio a la obra divina, sino más bien porque procuro el origen y lugar de la bilis negra, pues, como sabes, cuando está en abundancia, puede perturbar a la razón; es cierto que ella existe naturalmente en todos, pero en mayor o menor abundancia en cada uno; cuando es en exceso, las dolencias aparecen, pudiendo ser tanto una sustancia buena como mala.<sup>307</sup>

Mientras Demócrito era juzgado como loco por todos sus conciudadanos, el filósofo no hacía otra cosa que investigar lo que era la locura misma, no sólo eso, sino que investigaba además la bilis negra, aquella sustancia que, según sospechó Hipócrates en algún momento, afectaba irregularmente al abderita. Además, Demócrito no descalifica *a priori* la bilis negra, de hecho, aclara que esta puede ser tanto buena como mala, lo cual permite, partiendo de su propio juicio, el que uno pueda llamar al sabio de Abdera melancólico sin tener necesariamente que aceptar que padece una enfermedad. Todo este juicio de Demócrito sólo muestra la clarividencia del filósofo, y pone en evidencia el desatino del pueblo que lo juzga. En efecto, el mismo Hipócrates queda sorprendido, y señala que el abderita “habla con verdad y sabiduría”.<sup>308</sup> Sin embargo, después del elogio que le hace el médico al filósofo atomista, aquel confiesa que Demócrito goza de una felicidad y tranquilidad que él nunca podrá tener por todas las obligaciones cotidianas: el campo, la casa, los hijos, las enfermedades, los muertos, los siervos, los matrimonios y todas aquellas cosas que privan del ocio. Justo en ese momento, Hipócrates se convierte en una víctima de la risa democriteana; el abderita, después de escuchar las palabras del

---

<sup>306</sup> *Ibíd.*, pp. 76-77.

<sup>307</sup> *Ibíd.*, p. 77.

<sup>308</sup> *Ibíd.*,

médico, comenzó a carcajear de manera enjuiciadora,<sup>309</sup> reacción que obligó a Hipócrates a plantear la pregunta crucial, que lo llenó de dudas con respecto a la salud de Demócrito, y que justificó en su momento la empresa de ir hasta Abdera: “¿Por qué ríes, Demócrito?”<sup>310</sup> Sin embargo, el filósofo sólo respondió volviendo más estruendosa su carcajada crítica. Hipócrates, entre la indignación, la preocupación y su curiosidad intelectual, le insiste al abderita que responda de una manera distinta a la estrepitosa risa.<sup>311</sup>

El mismo Hipócrates interpreta y siente la risa democriteana como un escarnio, se da una total conciencia del carácter enjuiciador y castigador de la risa; sin embargo, en ese momento, el médico piensa que el enjuiciamiento es inoportuno, por lo tanto el desatino de Demócrito sólo puede ser debido a un desequilibrio psíquico que no le permite distinguir las cosas de las que debe reírse de aquellas que debe lamentarse. Le dice el médico al filósofo:

¿Cómo, preciado amigo, puedo hacerte dar cuenta de tu error? ¿O consideras que no es extravagante reír de la muerte de un hombre, de la dolencia, de la insania, de la locura, de la melancolía, del asesinato y de otras cosas aún más graves? ¿O, inversamente, de los casamientos, de las panegíricas, de los nacimientos, de los misterios, de las magistraturas, de las honras y de cualquier otro bien? En efecto, ríes de lo que deberías lastimar, lastimas aquello con lo que te deberías congratular, de modo que para ti ya no existe distinción entre el bien y el mal.<sup>312</sup>

Demócrito, a pesar del reclamo de Hipócrates, responde con serenidad y total sensatez, y no de forma delirante, como podría haberlo esperado en ese momento el médico de Coz, de hecho, nos narra que el abderita lo miró directamente a los ojos evidenciando un profundo dolor para luego responder de la siguiente manera:

Atribuyes mi risa a dos causas, las cosas buenas y las cosas malas, sin embargo, en verdad, no me río sino por una sola razón, el hombre

---

<sup>309</sup> *Ibíd.* p. 77.

<sup>310</sup> *Ibíd.*, p. 78.

<sup>311</sup> “¡Oh Demócrito!, el mayor entre los sabios, estoy impaciente por saber lo que te deja en ese estado y por qué yo te parezco risible, yo oí las palabras que proferí, de modo que, debidamente advertido, yo pueda extinguir la causa de tu escarnio, o que tú, convencido de que la razón no te asiste, renuncie a tu risa inoportuna.” (*Ibíd.*, p. 78.)

<sup>312</sup> *Ibíd.*, pp. 78-79.

insensato, desprovisto de rectitud, pueril en todos sus designios y que sufre, sin de ahí sacar beneficio alguno, con los infinitos esfuerzos que envidia, y que es impelido por inmoderados deseos a aventurarse, hasta los límites de la tierra y en abismos inmensos, en la conquista de plata y oro, no censando jamás de alcanzarlos, siempre desesperado en granjear más, a fin de no quedar en la ruina.

A pesar de esto, no muestran ningún decoro en declararse felices, el que manda a cavar las profundidades de la tierra con las manos de hombres cautivos, de los cuales, unos perecen por derrumbamientos de terrenos muy movedizos, y otros, interminablemente sometidos a esa fatalidad, permanecen en cautiverio como en una patria (...)

Que voluntad de reír cuando los que suspiran por una tierra inagotable y plena de secretos, violentan aquella que tienen debajo de los ojos.<sup>313</sup>

Demócrito le da otro rodeo al enjuiciamiento de sus conciudadanos con respecto a su supuesta locura: resulta que el filósofo ríe por el desatino del hombre, ese hombre que al mismo tiempo califica al filósofo de loco por reír desmedidamente. Demócrito ríe de la insensatez de la humanidad, justamente cuando es a él mismo a quien se le acusa de insensato. Sin embargo, Demócrito no ríe alegremente, su risa no es una risa jovial, y por eso Hipócrates no deja de mencionar la mirada adolorida del abderita,<sup>314</sup> Demócrito ríe melancólicamente, ríe desde el acrecentamiento de las facultades intelectuales que le produce la melancolía, que tal como vimos en el capítulo dedicado a Aristóteles y el *Problema XXX*, constituye el resorte principal de una lucidez sin par.<sup>315</sup>

Y es que Demócrito no tiene reservas en mostrar toda su lucidez y sapiencia con respecto al desatino de los hombres, estableciendo todo un discurso de filosofía moral que sirve como vara para medir la supuesta locura de la cual él mismo es acusado, el filósofo continúa explicando así la causa de su hilaridad:

---

<sup>313</sup> *Ibíd.*, pp. 80-81.

<sup>314</sup> *Ibíd.* p. 80.

<sup>315</sup> "El correlato de esta lucidez, a saber, la conciencia aguda de la inconciencia de los demás, la aprehensión de una locura peor que la suya propia, incluye ciertos accidentes –la risa estrepitosa, la misantropía- percibidos por el vulgo como signos de una locura malsana que sólo su propia locura le hace interpretar como tal. De modo tal que una locura superior llega a tocarse con una sabiduría ejemplar que está más allá de la sensatez mundana volcada por entero a la satisfacción efímera de las pasiones más viles y que, desde el punto de vista de la verdadera sabiduría, no es más que locura." (Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 23.)

No poseyendo riquezas la codician; alcanzándola, disimulan y la ocultan de la vista del ajeno. Yo escarnezo sus derrotas, cubro de carcajadas sus infortunios, pues ellos ofenden las leyes de la verdad. Entonces Hipócrates, ¿dime por qué motivo reprobaste mi risa? No existe un hombre siquiera que se ría de su propia insania, no existe escarnio a no ser el recíproco: unos se ríen de los ebrios, convencidos de que ellos propios están sobrios, otros de los enamorados, aunque estén acometidos por un mal de amor todavía mayor; algunos se ríen de los navegantes, otros de los agricultores; pues no están de acuerdo ni sobre las artes ni sobre las obras.<sup>316</sup>

No cabe duda que la risa democriteana es enjuiciadora, pero también está acompañada e impulsada por un gran juicio sobre el actuar del vulgo; el filósofo abderita hace una descripción extensa y espléndidamente ejemplificada al médico de Coz, entre trágica y cómica, sobre las desventuras, maldades, idioteces y puerilidades del hombre en su día a día: su avaricia, su rencor, su insaciabilidad, sus conspiraciones, sus traiciones, su envidia<sup>317</sup> y todas aquellas cosas que, como el mismo Demócrito enuncia, “ofenden las leyes de la verdad”. Es fundamental explicar que esta risa democriteana, que no es cualquier risa común, no se reduce simplemente a una mueca involuntaria frente a la dilucidación de una serie de actos que a la víctima de la hilaridad le parecen graciosos, esta risa tiene una función enjuiciadora: “Mi risa les condena a la ausencia de ponderación.”<sup>318</sup> Y en otro pasaje dice: “He aquí pues el blanco de mi risa: los hombres a quienes condeno expiar su maldad.”<sup>319</sup> Pero además de estas funciones de carácter ético, si hemos de creerle a Demócrito, su risa también tenía una función de carácter médico:

(...) estoy seguro de que con mi risa te llevarás de regreso en tu equipaje, tanto por el bien de la patria como por el tuyo propio, una medicina más eficaz que tu embajada.<sup>320</sup>

La risa supuestamente desmedida de Demócrito no sólo no es insana, sino que según las propias palabras del filósofo, es un fármaco, una medicina aún más útil que la visita del mismo Hipócrates.<sup>321</sup> El médico de Coz, al principio sospechaba que la hilaridad

---

<sup>316</sup> Hipócrates, *o.c.*, pp. 82-83.

<sup>317</sup> *Ibíd.*, p. 86.

<sup>318</sup> *Ibíd.*, p. 87.

<sup>319</sup> *Ibíd.*, p. 86.

<sup>320</sup> *Ibíd.*, p. 79.

<sup>321</sup> Entre las investigaciones sobre la risa como medida terapéutica en la actualidad se puede destacar el trabajo de: Raymond A. Moody, *o.c.*

estrepitosa del filósofo se debía a un desorden psicofisiológico ocasionado por la sobreabundancia de bilis negra en el cuerpo, pero luego Demócrito da una explicación de carácter moral con respecto a lo que activa su risa, explicación que podría hacernos olvidar el primer diagnóstico hipocrático. Sin embargo, la risa melancólica de la que habla Hipócrates no está en contraposición con la risa enjuiciadora y crítica que nos explica el mismo Demócrito. Nos dice Pollock al respecto:

En términos aristotélicos, la bilis negra constituye la condición de posibilidad, la causa material de la risa; pero esta última permanece en estado de potencialidad errante hasta que encuentra la ocasión exterior que le permita hacerse activa.<sup>322</sup>

La ocasión exterior en el caso del filósofo abderita es la locura o desatino de los hombres, por ello Pollock acentúa que: “Si la bilis negra provoca la risa loca, la locura de los hombres suscita el ataque de risa.”<sup>323</sup> De hecho, el mismo Demócrito al describir agudamente el carácter de la locura de los hombres, comenta sobre sí mismo que también se desvía del camino de la verdad por andar buscando la causa de la locura disecando animales cuando debería más bien buscarla en los hombres.<sup>324</sup> Se da un reconocimiento autocrítico de su propio desatino que, sin embargo, al ser reconocido y concientizado por él mismo, parece acercarlo más a la sensatez que a la locura. Hipócrates comenta en su última carta a Damageste, que cuando Demócrito le habló de todo aquello que era causa de su risa, y que puede reducirse básicamente a la locura de la humanidad, el filósofo lo hacía con una sonrisa que le hacía parecer, según el médico, un ser divino;<sup>325</sup> de hecho, Hipócrates después de escuchar todo con mucha atención le dice al abderita:

¡Oh! ilustre Demócrito, participaré a toda la ciudad de Coz los preciosos dones de tu hospitalidad, pues hiciste que sintiese una profunda admiración por tu sabiduría; al regresar a mi casa, proclamaré que tú encontraste y comprendiste la verdad de la naturaleza humana. Recibí de ti el remedio que curará mi pensamiento.<sup>326</sup>

---

<sup>322</sup> Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 27.

<sup>323</sup> *Ibíd.*

<sup>324</sup> *Cfr.* Hipócrates, *o.c.*, p. 90.

<sup>325</sup> *Ibíd.*

<sup>326</sup> *Ibíd.*, p. 94.

Hipócrates realiza un viraje en su posición frente a Demócrito, pues hay un cambio drástico de lugar que va desde la locura hasta la sabiduría, y un cambio importante en el diagnóstico y la manera de enfrentar a Demócrito, lo cual produce un nuevo paradigma con respecto al tratamiento de la hilaridad, con respecto a la melancolía y con respecto a la locura misma. Robert Burton comenta que la intención de Demócrito al anatomizar los animales disecados era encontrar y comprender la melancolía que a él mismo lo afectaba.<sup>327</sup> Y es que no se niega, en estas epístolas hipocráticas, que Demócrito sea melancólico, y no se niega tampoco que su risa proceda de su disposición melancólica, sólo se niega al final, por lo visto, que esté loco, y también se niega que su risa sea un síntoma de locura. Esta es justamente la gran influencia de estas cartas en el renacimiento,<sup>328</sup> la risa y supuesto desquicie democriteano, fue el pilar sobre el que se construyó una nueva consideración acerca de la locura y la hilaridad melancólica, que al mismo tiempo terminó por ser el gen del humorismo como término que relaciona la risa con la tragedia, con la agudeza intelectual, con la melancolía e inclusive, en algunos casos, con la locura o el absurdo.<sup>329</sup>

Gracias a esta particular tradición literaria, se logra relacionar finalmente el término humor en su sentido fisiológico (humoralismo hipocrático) y en su sentido psíquico (*Problema XXX* de Aristóteles y la teoría de los temperamentos de Galeno) con el humor como expresión vinculada con la risa. Pero antes de abandonar las epístolas para establecer esta relación, es necesario hacer un muy breve recorrido hasta este punto. Es por uno de los cuatro humores de la medicina hipocrática que se logra establecer el triple vínculo del humor en su sentido material, psíquico y semántico: la bilis negra, única sustancia de esta esquematización humoral que no se le ha dado fe de existencia en la medicina moderna, cobró con mucha rapidez un tipo de existencia más allá de su materialidad. Su nombre, melan-colía, estimuló el imaginario de la cultura occidental, el pensar en los atributos de la “bilis” o la “cólera”, relacionada con la amargura y la irritación, y en el significado que

---

<sup>327</sup> Cfr. Robert Burton, *o.c.*, p. 63.

<sup>328</sup> Cfr. Aurora Egido Martínez, *o.c.*; Robert Burton, *o.c.*; Michell de Montaigne, *o.c.*; Marsilio Ficino, *o.c.*; Baltazar Gracián, *o.c.*

<sup>329</sup> “Hipócrates y Galeno les enseñan a los isabelinos que el «humor» (en el sentido de *thumós*) es una función de la «temperatura» de los humores; Aristóteles les muestra la relación de la facultad poética y del *wit* («ingenio») con la bilis negra; y el ejemplo de Demócrito los invita a vincular la melancolía con los fenómenos de la risa y de la locura” (Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 30.); Esta misma idea podemos encontrarla en: [Cfr. Marco Antonio Macías, *Un estudio psicoanalítico sobre el duelo. El caso de la Emperatriz Carlota* (México: Universidad autónoma de Querétaro, 2002), pp. 13-17.]; (Frye Northrop, *Anatomy of Criticism* (Nueva Jersey, Universidad de Princeton, 1973), p. 311.)

tenía lo “negro”, que como ya mencionamos anteriormente, estaba relacionado en la lengua griega con lo malo, oscuro y oculto; ayudó a que su esencia se encontrara más en una cuestión de carácter psíquico o de enjuiciamiento moral, que en una cuestión meramente fisiológica. Inclusive en su descripción material, Aristóteles, por ejemplo, le da un carácter sumamente dinámico: es inestable y cambia de temperatura con facilidad y frecuencia, tal cual vimos en el capítulo dedicado al *Problema XXX*; según Galeno, por su parte, puede hasta transformarse, por adulteraciones accidentales, en sustancias distintas<sup>330</sup> y, aunque Hipócrates realmente no se detiene a explicar con mucho énfasis las características de este humor, toda esta indeterminación fisiológica es parte de la verdadera esencia de la melancolía, y ayudó a que ésta pasara a tener un papel de suma importancia en las investigaciones de carácter psicológico y también dentro de los tratados de ética.

Este proceso de “espiritualización” de la bilis negra, dio paso a que los humores en general pudiesen convertirse, más tarde, en algo más que fluidos corporales, para tornarse luego en los así llamados temperamentos, es decir, en sustancia que además de ejercer una función somática, también estuviesen en correlación directa y necesaria con lo anímico. Es por este paso, que luego podemos hablar de la “expresión humorística” tal cual la conocemos hoy día, ya que si la melancolía no hubiese cobrado vida más allá de las fronteras corporales, ésta, en primera instancia, no hubiese existido de ninguna manera, y en consecuencia no hubiese podido contribuir a la construcción de un término que no prescinde de su presencia, tal cual como el término humor en su sentido actual vinculado con la hilaridad no puede hacerlo. Además, en un sentido más básico, si no se hubiese dado este paso, el vocablo humor por sí sólo no hubiese llegado a identificarse con la disposición anímica, y por lo tanto hubiese sido imposible hablar de humor más allá de sus fronteras anatómicas.

Más tarde, con las cartas hipocráticas, la bilis negra vuelve a convertirse en el punto central de la trama filosófica, ésta será considerada en el transcurso de todo el texto, como fluido corporal, como resorte de una determinada disposición de ánimo y además, por primera vez, se relacionará un humor con la risa: el “humor negro”. La melancolía en estas cartas, ya no sólo es un fluido y tampoco es sólo una disposición anímica que estimula la

---

<sup>330</sup> Cfr. Galeno, *Las facultades del alma*, 777, trad. Juana Zaragoza Gras (Madrid: Gredos, 2003), p. 175.

inteligencia o la pasión, si no que, gracias a este estímulo, es capaz de disponer al individuo que padece este humor, a un enjuiciamiento lúcido que pone en evidencia la torpeza, desatino e ignorancia de la naturaleza humana, lo que trae como consecuencia la risa estrepitosa. Justo aquí se encuentra el gen del humorismo, un humor que dispone a la risa, a una risa crítica, lúcida, enjuiciadora, una risa que parte de un sentimiento de desazón. Es gracias a este rastreo del término humor, que podemos encontrar una especificidad de esta manifestación hilarante con el fin de diferenciarlo de las distintas expresiones risibles, como la comedia, la sátira, el chiste o la ironía; sin embargo, para poder demarcar esta especificidad es necesario admitir que el humor, es “humor negro”, ya que justamente es una manifestación que nace de la bilis negra, de la melancolía, de la perspicacia que esta causa en el hombre y por lo tanto de la consciencia de miseria que despierta en el que la padece.

## Capítulo III:

### Los Cínicos

#### 3.1 - La virtud del perro: *askesis, adoxia, anaideia*.

*Una breve aproximación a los principios éticos de la filosofía cínic.*

*Cada siglo, y el nuestro sobretodo, necesitarían un Diógenes,  
pero la dificultad es encontrar a hombres que tuvieran el coraje de serlo  
y hombres que tuvieran el coraje de sufrirlo.*

**D` Alembert.**

*Diógenes, a quien nosotros tenemos aquí ante nuestros ojos,  
no es en absoluto un soñador idílico en su tonel,  
sino un perro, que muerde cuando le apetece.  
Pertenece a aquellos que ladran y muerden al mismo tiempo  
y no se atienen a refranes. Su mordisco penetró tan profundamente  
en todo lo más sagrado de la civilización ateniense  
que desde entonces ya no se puede confiar en el satírico.*

**Peter Sloterdijk.**

*El moderno Diógenes: para buscar un hombre,  
primero debes conseguir la linterna ¿No será el cinismo esa linterna?*

**Friederich Nietzsche.**

Como ya hemos planteado en el primer capítulo, la filosofía cínic coincide con una época de decadencia en la comunidad urbana ateniense, comienza el dominio macedónico con el que se da la transición al helenismo. El antiguo *ethos* patriótico y de pequeño espacio de la *polis* está a punto de caer en disolución, una disolución que afloja las ataduras que mantienen sujeto al individuo a su carácter de ciudadano. Lo que antaño fue el único lugar pensable de una vida llena de sentido, ahora muestra su envés.<sup>331</sup> Ya no se trata de un ciudadano estrecho de miras en una comunidad urbana casual, sino que debe concebirse como un individuo en un cosmos ampliado. Cuando se le preguntaba a Diógenes por su

---

<sup>331</sup> Cfr. Peter Sloterdijk, *o.c.*, pp. 258-259.

patria, éste respondía: “Soy un ciudadano del mundo.”<sup>332</sup> De esta manera, la existencia cínica se muestra apátrida en el mundo social. Nos dice Sloterdijk al respecto:

Allí donde la socialización para el filósofo es equivalente a la pretensión de contenerse con la razón parcial de su cultura casual, de adherirse a la irracionalidad colectiva de su sociedad, allí la negación *quínica*<sup>333</sup> tiene un sentido utópico.<sup>334</sup>

El cínico renuncia a su identidad social, sacrifica la comodidad psíquica de la pertenencia a un grupo político, pero, para así salvaguardar su identidad existencial y cósmica: “El único ordenamiento estatal auténtico tiene lugar solamente en el cosmos”,<sup>335</sup> así el cínico da una de sus máximas filosóficas más influyentes en el pensamiento helenístico. El sabio cosmopolita, renunciando a las condiciones y responsabilidades sociales concretas de alguna *polis*, en función de los principios del cosmos, se acerca a la ciudad en su papel de “innegable perturbador, crítico de cualquier autocomplacencia dominante y la plaga de todo estrechamiento moral.”<sup>336</sup> El cínico tomando conciencia de su lugar en el cosmos, se ve obligado a preocuparse ante todo de la existencia, o mejor dicho, del cómo existir, su preocupación es ante todo ética. Por ello, los estudiosos más importantes del cinismo clásico se concentran en este punto para desarrollar un esquema de los principios filosóficos de esta corriente helenística.<sup>337</sup> Sin embargo, esta preocupación únicamente ética que se desprende y se deduce de una determinada forma de enfrentarse a la realidad, le parece insuficiente a Hegel para incluir al cinismo en la historia de la filosofía, incluso, no bastándole al filósofo alemán, con dejar afuera a los cínicos del peritaje filosófico, los reduce además, a unos “repugnantes mendigos a quienes produce

---

<sup>332</sup> Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, VI, 33, trad. José Ortiz y Sanz (Barcelona: Orbis, 1985), p. 25.

<sup>333</sup> Sloterdijk usa el término “quínismo” para referir a la escuela filosófica de la antigüedad helénica, inaugurada por Antístenes, y lo distingue del término “cínismo”, que más bien apunta a la connotación peyorativa que adquirió el vocablo en la modernidad ilustrada. Sloterdijk define este segundo como “falsa conciencia ilustrada”. (Cfr. Peter Sloterdijk, *o.c.*)

<sup>334</sup> Peter Sloterdijk, *o.c.*, p. 259.

<sup>335</sup> Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, VIII, 14, trad. José Ortiz y Sanz (Barcelona: Orbis, 1985), p. 16.

<sup>336</sup> Peter Sloterdijk, *o.c.*, p. 260.

<sup>337</sup> Cfr. R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé, *o.c.*; Carlos García Gual, *o.c.*; Michell Onfray, *o.c.*; Peter Sloterdijk, *o.c.*; José A. Cuesta, *o.c.*; Nestor Cordero, *o.c.*; Jean Humbert, *Sócrates y los socráticos menores*, trad. Francisco Bravo (Caracas: Monte Ávila, 2007); Georg W. Hegel, *o.c.*; Maria Daraki y Gilbert Romayer-Dherbey, *o.c.*; Alfonso Reyes, *o.c.*; Manuel Fernandez Galiano, *o.c.*

indecible satisfacción irritar a los demás con sus desvergüenzas.”<sup>338</sup> Desvergüenza, que no radica en una simple búsqueda de irritar a los demás con fines hedonistas, como lo plantea Hegel, esta impudicia que los griegos llamaban *anaideia*, es en los cínicos uno de sus principios éticos-filosóficos, que nos encargaremos de estudiar en este apartado junto a otros *actos* que fundamentan al cinismo.

Ya Diógenes Laercio en su obra *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, hace mención a la polémica sobre la legitimidad filosófica de los cínicos: “(...) pues yo juzgo que esta secta sí fue filosófica, y no, como quieren algunos, *cierto modo de vida*.”<sup>339</sup> La discusión gira en torno a una determinada manera de concebir la filosofía. Si bien Hegel, por ejemplo, considera que es fundamental la construcción de un sistema de las ciencias para considerar si hubo un desarrollo filosófico,<sup>340</sup> para los cínicos, por el contrario, es necesario que la filosofía sea ante todo una expresión materialista-existencial,<sup>341</sup> es decir, que los argumentos se sustenten y expresen en una determinada forma de vivir con fines *eudemonistas*, y no en un cúmulo de ideas sistematizadas que no contribuyan en lo más mínimo a la única búsqueda importante para el sabio: la de la felicidad. Nos recuerda Cappelletti, que el cinismo filosófico que nace con Antístenes, es producto de una síntesis entre el planteamiento sofístico y el socrático:

Los cínicos, que a él (Antístenes) no sin razón pretenden vincularse, continúan, en efecto, por una parte el sensualismo y el nominalismo de los sofistas y su radicalismo socio-político, por otra, pueden ser considerados como los más fervorosos herederos del aliento ético-religioso de Sócrates.<sup>342</sup>

La influencia del sofista Gorgias sobre su destacado discípulo Antístenes, fundamenta lo que podríamos denominar *la negatividad filosófica* del cinismo. Cuando

---

<sup>338</sup> Georg W. Hegel, *o.c.*, p. 135.

<sup>339</sup> Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, VIII, 2, trad. Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2009), p. 41. Las cursivas son del texto original

<sup>340</sup> *Cfr.* Hegel, F., *o.c.*, p. 128.

<sup>341</sup> *Cfr.* Peter Sloterdijk, *o.c.*: Término que usa Sloterdijk para describir el tipo de filosofía de los cínicos. Con “materialismo-existencial” el filósofo alemán pretende señalar la preocupación, por un lado existencial y por otro lado práctica, de la filosofía cínica, pero no en tanto que el fin de esta preocupación sea la existencia y su relación con la materialidad, sino que de hecho, la manifestación misma de su filosofía se da en la materialidad de la existencia, lo cual hace que el término sea totalmente preciso. Volveremos a esto más adelante.

<sup>342</sup> Ángel Cappelletti, *o.c.*, p. 60.

hablamos de *negatividad*, nos referimos al punto de partida lógico-gnoseológico que puede asumir cualquier discípulo consecuente de la sofística. Esto es, un nominalismo radical que lo lleva a una *negación* explícita de la teoría de las Ideas platónicas:<sup>343</sup> “Veo el caballo ¡Oh Platón! Pero no veo la caballidad.”<sup>344</sup> Sin embargo, no sólo se *niega* el carácter trascendente y sustancial de las mismas, sino cualquier forma de universalidad. Para Antístenes, de un objeto no se podrá predicar sino su nombre propio, cualquier otro nombre que se le atribuya o significará lo mismo que el nombre propio, y entonces será innecesario e inútil, o significará algo diferente y entonces será falso: “No hay ningún enunciado sobre ninguna otra cosa que sobre aquella de la que es el propio.”<sup>345</sup> Todos los objetos, por lo tanto, aparecen como absolutamente únicos y como radicalmente aislados en su unicidad, y la predicación resulta imposible, pues ella implicaría, según el criterio de Antístenes, que lo uno es muchas cosas y que muchas cosas son uno. Por tales razones, toda definición viene a ser no sólo imposible sino también inútil.<sup>346</sup> Imposible, porque la definición supone un juicio en el que se predicen del objeto sus determinaciones esenciales, inútil porque pretende subsumir al objeto de un género superior y asignarle una diferencia específica que no existe. Con esto, no sólo se vuelve inverosímil la posibilidad de la metafísica, sino también, de todo saber conceptual. De esta manera, nos dice Cappelletti, “Antístenes se revela como digno discípulo de Gorgias.”<sup>347</sup>

Con esto se puede explicar la renuencia cínica hacia el conocimiento sistemático, científico y conceptual en general, que tan esencial le parece a Hegel para hablar de legitimidad filosófica<sup>348</sup>. Sin embargo, el planteamiento cínico no se reduce a este ámbito *negativo*, y por lo tanto, no se contenta con el resignado ejercicio retórico sin pretensiones de *verdad* que caracteriza a la sofística y en especial a Gorgias.<sup>349</sup> Incluso, ya Antístenes, distingue la práctica propiamente filosófica de la retórica:

---

<sup>343</sup> Cfr. Ángel Cappelletti, *o.c.*, p. 62.

<sup>344</sup> Simplicio, *Categ Arist*, 208, 28-32, en *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca I*, ed. José A. Marín García (Madrid: AKAL, 2008), p. 181.

<sup>345</sup> Alejandro de Afrodisiade, *Topic de Arist*, 42, 13-22, en *Ibíd.*, pp. 183-184.

<sup>346</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, VII 3, 1043 b 4-32; Alejandro de Afrodisiade, *Met de Arist*, 553, 31-554, 10 y 18-33; Alejandro de Afrodisiade, *Topic de Arist*, 42, 13-22; Diógenes Laercio, IX 53; Asclepio, *Metafísica*, 353, 18-25; Proclo, *Crat de Platón*, 37, en *Ibíd.*, pp. 181-187.

<sup>347</sup> Ángel Cappelletti, *o.c.*, p. 61.

<sup>348</sup> Cfr. Georg W. Hegel, *o.c.*, p. 130.

<sup>349</sup> Cfr. Ángel Cappelletti, *o.c.*, p. 61.

Interrogado Antístenes por uno sobre qué le enseñaría a su hijo, le respondió: «A ser filósofo, si va a vivir en comunidad con los dioses; si con los hombres, a ser orador».<sup>350</sup>

Pero entonces, si tenemos en cuenta la negación del saber conceptual que, como hemos visto, proviene del nominalismo de Antístenes, cabe preguntarse qué entiende por filosofía. Como enuncia el fundador del cinismo en la cita previa, existe una relación íntima entre la filosofía y la vivencia en comunidad con lo divino, (divinidad, que para los cínicos es realmente una sola y no varias como pensaba el *nomos*: “Muchos son los dioses del pueblo, pero uno solo el de la naturaleza.”)<sup>351</sup> Por lo tanto, para los cínicos, todo saber gira en función de ese fin que es vivir en comunidad con el dios, y todo saber que no conduzca a ese fin, como la Matemática o la Física,<sup>352</sup> será, por tanto, vacío e inútil, además de imposibles, por suponer el concepto y la definición. Pero ¿Cómo hace el cínico para lograr ese fin? ¿Cómo consigue este vivir en comunidad con el dios? Justamente aquí, es cuando se da un distanciamiento de la sofística y al mismo tiempo hace eco la herencia socrática que relaciona la *autarquía*, la autosuficiencia, con la divinidad; al respecto, Jenofonte pone en boca de Sócrates, y Diógenes Laercio en boca del cínico Diógenes, lo siguiente: “Lo divino es no necesitar nada, lo más próximo a lo divino el necesitar lo menos posible.”<sup>353</sup> La filosofía será así, el intento sostenido y constante por lograr esa autosuficiencia, característica de la divinidad.<sup>354</sup> Según Cappelletti, esta postura de aliento religioso es, sin duda, socrática, al igual que las aspiraciones de *autarquía* que le acompañan.<sup>355</sup> Pero la manera como el cínico intenta conseguir esta autosuficiencia, característica propia de la divinidad, es imitando a Heracles,<sup>356</sup> el héroe que siendo hombre conquistó para sí la naturaleza divina.<sup>357</sup> Por lo tanto, el cínico para realizar esta suprema aspiración a la virtud autárquica no necesita hacer un ejercicio estrictamente racional: se trata, ante todo, de

---

<sup>350</sup> Estobeo, II 31, 76, en José A. Martín García, *Ibíd.*, p. 192.

<sup>351</sup> Filodemo, *Sobre la piedad*, 7, 3-8; Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 13, 32; Minucio Félix, *Octavio*, 19, 7; Lactancio, *Instituciones divinas*, I 5, 18, en *Ibíd.*, pp. 193-194.

<sup>352</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos griegos*, VIII, 40, trad. Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2009), p. 297.

<sup>353</sup> Diógenes Laercio, VI, pág.105; Jenofonte, *Memorias*, I 6, 10, en José A. Martín García, *o.c.*, pp. 112-113.

<sup>354</sup> Cfr. Diógenes Laercio, VI 2; Eusebio de Cesarea, *Preparación evangélica*, XV 13, 7, 816 b-c, en *Ibíd.*, pp. 165 y 174.

<sup>355</sup> Cfr. Ángel Cappelletti, *o.c.*, p. 62.

<sup>356</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, VIII, 6, trad. Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2009), p. 281

<sup>357</sup> Cfr. Eurípides, *Alceste*, *Los heraclidas* y *Heracles*, Vol I y II (Madrid: Gredos, 1990-1998).

ejercer la voluntad, de querer algo, así como Heracles conquistó, a través del esfuerzo (*ponós*), la condición divina. Si bien para Gorgias no se podía conocer la verdad, pero en cambio sí se podía persuadir a los hombres sobre la verdad de cualquier proposición<sup>358</sup>, para Antístenes no puede haber una ciencia del Bien y de la Virtud, pero sí, en cambio, puede ser realizada y puesta en acción por los hombres.

Para poder alcanzar esta virtud es necesario, según el filósofo cínico, la *askesis*, es decir, el ejercicio incesante y la práctica constante del cuerpo y la psique para la liberación del espíritu que se encuentra normalmente encadenado y sometido por las responsabilidades y placeres de la mundanidad social, ese *nomos* impositivo que constituye la moral de una determinada ciudad-estado. La voluntad debe contraponerse a los convencionalismos y también a los placeres que nos esclavizan a las cosas superfluas: “Preferiría antes enloquecer que sentir placer”<sup>359</sup> nos decía Antístenes. A esta *askesis* cínica que ve en el placer el Sumo Mal,<sup>360</sup> le subyace el argumento según el cual cualquier inclinación hedonista implica un progresivo apego al mundo circundante y por lo tanto implica la imposibilidad de conseguir la *autarquía*.

Si bien para Hegel la filosofía cínica no reviste ninguna importancia científica, para él lo que hace constituir al cinismo un necesario y particular momento histórico en la consciencia del general, es justamente esta *askesis*, es decir, la búsqueda de la libertad e independencia con respecto a las cosas y al disfrute por parte de la consciencia individual. Nos dice el filósofo alemán al respecto:

Quien se sienta sujeto por la riqueza o el placer, cifrará la esencia de las cosas, forzosamente, como consciencia real, en esas cosas o en sus detalles particulares. Sin embargo, los cínicos fijaban aquel momento negativo de tal modo, que cifraban la libertad en la renuncia real y efectiva a las llamadas cosas superfluas; sólo reconocían aquella independencia abstracta e inmóvil que no se deja llevar por el disfrute o por el interés por la vida general y en ella.<sup>361</sup>

---

<sup>358</sup> Cfr. Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* (Madrid: Gredos, 1980).

<sup>359</sup> Aulo Gelio, *Noches Áticas*, IV 5, 3; D.L., VI 3; Sexto Empírico, *Contra los profesores*, XI 73-74; Clemente de Alejandría, *Tapiz*, II, XX 121, 1; Eusebio de Cesarea, *Preparación evangélica*, XV 13, 7, pág. 816 b-c, en José Martín García, *o.c.*, pp. 173-174.

<sup>360</sup> Cfr. Aulo Gelio, *Noches Áticas*, IV 5, 3, en *Ibíd*, p. 173.

<sup>361</sup> Georg W. Hegel, *o.c.*, p. 129.

Por lo tanto, los cínicos establecen como el contenido de lo bueno la suprema independencia, es decir, la reducción de las necesidades al mínimo. Lo más importante era la simplificación de los deseos, y como bien nos dice Hegel, la creencia de que la libertad se consigue de esta manera es muy plausible, ya que las necesidades supeditan al hombre al mundo, lo cual es contrario a la *askesis*, que te conducen a la libertad espiritual.<sup>362</sup> De esta manera, el cínico reivindica el valor del esfuerzo, pero no, como nos aclara García Gual, el del trabajo, por lo que tiene éste de integración social y alienamiento; se trata del ejercicio de la sobriedad e incluso el endurecimiento de la sensibilidad frente a las tentaciones del confort y del lujo, que rechaza por costosos, ya que se compran con la sumisión.<sup>363</sup> Se podría decir, en palabras del filósofo español, que la *askesis* convierte al cínico en un “deportista espiritual”.<sup>364</sup>

Esta rigurosidad ética, este radicalismo existencial, este tipo de vida áspera y dura, reacia a todo aquello que es suave, complaciente, amanerado o femíneo, es lo que hace decir a Apolodoro en su *Moral* que “el sabio seguirá el cinismo porque es un atajo del camino a la virtud” y que “sólo él es libre, los hombres vulgares son esclavos.”<sup>365</sup> Plutarco, por su lado, intentado destacar lo severo de esta senda hacia la virtud, agrega que además de ser el camino más abreviado es también el más esforzado,<sup>366</sup> y Galeno, exhibiendo su aguda capacidad para comprender el cinismo, precisa que “la filosofía cínica es el camino no hacia la virtud, sino por la virtud hacia la felicidad.”<sup>367</sup>

Esta relación entre *askesis* y virtud ya tenía un precedente en la tradición mítico-religiosa; es una pauta heroica, que se ejemplifica perfectamente en la figura de Heracles. Heracles no fue un héroe guerrero como los de la vieja épica, sino que se enfrentó a sus tareas solitario y resuelto; o, como lo describe Eurípides: “sencillo, sin tapujos, capaz de las mayores empresas, enfocado todo su saber a la acción, desprovisto de palabrería.”<sup>368</sup> Este personaje mítico símbolo de la austeridad del vagabundo atlético, armado con la piel de

---

<sup>362</sup> Cfr. Georg W. Hegel, *o.c.*, p. 131.

<sup>363</sup> Cfr. Carlos García Gual, *o.c.*, p. 23.

<sup>364</sup> Carlos García Gual, *o.c.*, p. 24.

<sup>365</sup> Diógenes Laercio, VII 121; *La Suda*, s. v. *cinismo*, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 115.

<sup>366</sup> Cfr. Plutarco, *Tratado de amor*, 6, 759 d, en *Ibíd.*, p. 134.

<sup>367</sup> Galeno, *Sobre el diagnóstico y el remedio del espíritu de cada pecador*, 3, en *Ibíd.*, p. 116.

<sup>368</sup> Eurípides, *Licimniu*, frag. 474 en *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. August Nauck (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), p. 328.

león y de la maza, es el anticipo del cínico mendicante con su burdo manto y su bastón de viaje. Los cínicos, a partir de esta figura, insistirán en que el entrenamiento es necesario para la práctica de la virtud, y para que el obrar virtuoso sea un hábito, y aunque la ascesis corporal no se excluye, lo realmente importante es la ascesis del alma, porque lo esencial para la virtud y la felicidad, es en definitiva, no la fortaleza física, sino la anímica.<sup>369</sup> Al tomar como patrón a Heracles, el cínico se opone conscientemente a otras divinidades del mundo clásico, divinidades que se presentan como obstáculos en la vida del hombre para alcanzar la convivencia con el dios: Prometeo, Afrodita, Eros y algunos otros, son para Antístenes y sus seguidores, enemigos a los que hay que enfrentarse abiertamente, no con la palabra, sino con los actos:

Así pues, se cuenta de Antístenes, el camarada de Sócrates y maestro de Diógenes que estimaba al máximo la ponderación y sentía aversión por el placer, que dijo sobre Afrodita: “Cubriría de flechazos a Afrodita si la cogiera, porque ha corrompido a muchas de nuestras hermosas y buenas mujeres”. Precisamente llamaba al amor “vicio de la naturaleza, por el que los desgraciados que son vencidos llaman dios a una enfermedad.”<sup>370</sup>

Por otro lado, como nos explica Martín García, la figura opuesta a Heracles es Prometeo, por representar el inicio de la civilización con su aportación del fuego y la técnica a la vida del hombre, que conlleva al mismo tiempo a su reblandecimiento, empezando por la cocción de los alimentos, seguido por todos los refinamientos como aderezos, afeites, revestimientos y acomodos para el cuerpo, que en realidad no necesitan de otra cosa que el manto equivalente a la dura y velluda piel con que la naturaleza dotó a los animales.<sup>371</sup> Y es que el ascetismo cínico no sólo tiene a Heracles como digno precedente; el ejercicio ascético corporal de la adaptación a la vida natural, se inspira ante todo, en los animales que son sabiamente guiados por el instinto. El ascetismo físico incluye no solamente las privaciones de lo que consideran innecesario, sino también el endurecimiento ante las inclemencias del tiempo, como soportar al descubierto un fuerte aguacero o un viento helado o las dificultades naturales que enfrentan los animales

---

<sup>369</sup> Cfr. Carlos García Gual, *o.c.*, pp. 36-37.

<sup>370</sup> Teodoreto, *Curación de las afecciones de los griegos*, III 53; Esta misma anécdota en: Clemente de Alejandría, *Tapiz*, II, XX 107, 2-3; en José Martín García, *o.c.*, pp. 175-176.

<sup>371</sup> Cfr. José Martín García, *o.c.*, p. 50.

habitualmente. Incluso fue un pequeño animal, un indefenso ratoncillo, el que le dio la primera lección filosófica al cínico Diógenes. Nos cuenta Plutarco al respecto:

Cuando celebraban los atenienses una fiesta con espectáculos y banquetes a expensas públicas y mientras estaban unos y otros festejándola en compañía con cortejos y celebraciones nocturnas, él, en cambio, que se había recogido en una esquina de la plaza, con intención de dormir, vino a caer en unas reflexiones que le hicieron caer en un vértigo nada leve, hasta trastornarlo: cómo sin tener ninguna necesidad había ido a caer en un tipo de vida fatigoso y extraño y él mismo por su propia elección estaba sentado allí privado de todos los bienes. Se dice que a continuación un ratón, que se había deslizado a su vera, se puso a moverse vivazmente en torno a las migajas de su pan y que fue entonces cuando recobró la cordura y se dijo a sí mismo en tono de recriminación y reproche: “¿Pero qué dices Diógenes? ¿Este se banquetea y se alimenta con tus sobras, mientras tú, el hombre noble, te lamentas y gimes por ti, porque no estás embriagándote allí, tumbado en colchones floridos y mullidos?”.<sup>372</sup>

El animal se muestra así como un ser más feliz, virtuoso e independiente que el hombre y por lo tanto un ejemplo a seguir. Como se ha reiterado antes, el cinismo recoge la máxima socrática que relaciona la independencia con la divinidad<sup>373</sup>, es por esto que, para los cínicos, como bien nos explica Onfray: “Los animales se encuentran a mitad de camino entre los hombres y los dioses.”<sup>374</sup> Las bestias no poseen nada, no sufren de ningún vicio, manifiestan una impasibilidad y una despreocupación envidiables, por lo tanto, ellos ofrecen los medios para que cualquier individuo se haga sabio por sí mismo.

Esta valorización de los animales por parte de los cínicos, se encuentra tatuada en la propia denominación de la escuela filosófica; cinismo proviene de la palabra griega *cinis*, que en español significa: canino. Los cínicos, tal cual nos los explica Sloterdijk, demuestran a sus conciudadanos mediante su conducta, lo que podría denominarse “un regreso a la vida animal”. Por ello, los atenienses y los corintios les han dado en forma de chanza el

---

<sup>372</sup> Plutarco, *Cómo percibir los propios progresos en la virtud*, 5, 77 e-f; La misma anécdota en: Diógenes Laercio, VI, 22; Eliano, *Historia varia*, XIII 26, en José Martín García, *o.c.*, pp. 353-354.

<sup>373</sup> “Yo creo que no necesitar nada es algo divino y necesitar lo menos posible es estar cerquísima de lo divino; creo, en fin, que lo divino es superior y que lo que está más cerca de lo divino está más cerca de lo superior.” [Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 6; 10, trad. José Antonio Caballero (Madrid: Alianza, 2009), p. 140.]

<sup>374</sup> Michell Onfray, *o.c.*, p. 67.

apelativo de “perro”, pues habían rebajado sus exigencias al nivel de conducta de un animal para así separarse de las necesidades de la civilización. Por lo tanto, este insulto fue aceptado por Antístenes y sus discípulos como nombre de su orientación filosófica.<sup>375</sup> Bastante nos ha dicho la tradición con respecto al nombre que se le ha dado a esta forma de filosofar:

Hay un quinto modo de denominación de las escuelas de filosofía, el del modo de vida, como los filósofos cínicos. Fueron llamados cínicos por cuatro razones: o bien, en efecto, por la indiferencia de su vida, puesto que ellos practicaban, como los perros, la indiferencia de comer y hacer el amor en público, pasear descalzos y dormir en toneles o en los cruces de caminos. Hacían esto por aspirar al bien por naturaleza, porque decían que si algo es bueno, se debe realizar en público o en privado, mientras que si no es bueno, no se debe realizar ni en público ni en privado. Pues no valía para ellos lo de *decir una cosa, pero mantener oculta en sus mentes otra*, sino que lo válido para ellos era *habla abiertamente, porque a nadie temo en absoluto*. Esta es la primera razón. La segunda es porque el perro es un animal desvergonzado y ellos mismos también practicaban la desvergüenza, pero no la inferior al pudor, sino la superior. Porque la desvergüenza es de dos clases: la inferior al pudor y la superior, *una grandemente perjudica a los varones, mas la otra beneficia*. Por lo tanto, practicaban esta desvergüenza que es superior al pudor, como ladrar a los ajenos a su filosofía. La tercera razón es porque el perro es un animal guardián. Y ellos también velaban por los principios de su filosofía mediante demostraciones de hecho y se sentían muy orgullosos de ello. En efecto, la Fortuna podría hablar a Antístenes, el dirigente de esta escuela, del modo siguiente:

*He aquí que nueve flechas puntilargas disparé, mas a este perro rabioso no puedo alcanzar.*

“Porque, dice, a tantas desgracias lo conduje y no pude abatir su voluntad.” Esta es la tercera razón. La cuarta es que el perro es un animal discernidor, que en razón de su conocimiento o desconocimiento distingue al amigo y al extraño. Considera, efectivamente, amigo al que conoce, aunque lleve una porra, y enemigo al que desconoce, aunque se le acerque con un cebo. Así pues, también ellos consideraban amigos y aceptaban benévolamente a los aptos para la filosofía, mientras rechazaban a los ineptos, ladrándoles al modo de los perros. Por ello, asimismo, Platón en el *Gorgias* dice que el perro posee una cierta

---

<sup>375</sup> Anthony A. Long, *o.c.*, p. 48; Carlos García Gual, *o.c.*, p. 26; Maria Daraki y Gilbert Romayer-Dherbey p. 7; Néstor L. Cordero, *o.c.*, p. 167; Peter Sloterdijk, *o.c.*, p. 260.

sabiduría, la de distinguir al amigo del enemigo. Y distinguir la verdad y la mentira es propio sólo del filósofo. Este es, pues, el quinto modo.<sup>376</sup>

Es cierto que la tradición griega no tiene una opinión completamente peyorativa de los canes, de hecho, la mitología clásica nos muestra al intimidante guardián del hades como un perro de tres cabezas, el Cancerbero. Sin embargo, varias anécdotas nos muestran cómo en diversas ocasiones, algunos atenienses llamaban “perro” a Diógenes en forma de burla y descalificación, como cuando unos chicos se colocaron alrededor del filósofo diciéndose unos a otros “¡Cuidado, no vaya a mordernos!”. O cuando le arrojaban huesecillos como si fuese un can y en otros momentos le gritaban “perro” mientras comía en la plaza pública.<sup>377</sup> Lo realmente importante a destacar aquí es que el perro se vuelve ejemplo de *askesis* para el filósofo cínico, que en su búsqueda de imitar a los dioses debe primero aprender y aprehender la vida sencilla de las bestias. Como se vio en la cita anterior, además del desapego, la indiferencia y la vida sencilla, son varias las razones por las que el cinismo es llamado de esta forma, pero nos detendremos más adelante en estos otros motivos.

El desprendimiento de las comodidades cívicas, que se ilustraba bastante bien en la vivienda diogénica, ese tonel o tinaja vieja en medio de la polis ateniense, muestra el sentido mismo de la *askesis* cínica y de su relación con el verdadero sentido de la filosofía para el *sophos* perruno: “Cuando se le preguntaba sobre qué ganancia le habría reportado la filosofía, contestaba que aunque no le hubiera reportado ningún otro beneficio que el de estar preparado para cualquier golpe del destino, ya era suficiente.”<sup>378</sup> El cínico pone de manifiesto que puede vivir en cualquier parte, ya que él, en cualquier lugar, “coincide consigo mismo y con las leyes de la naturaleza.”<sup>379</sup> Esto sigue siendo aún un ataque decisivo contra las comodidades del domicilio y la alienación del confort.

---

<sup>376</sup> Elias, *A las categorías de Aristóteles*, 11, 1-32; Esta misma idea también se encuentra en: Olimpiodoro, *A las categorías de Aristóteles*, 3, 8-30; Amonio, *A las categorías de Aristóteles*, 1, 13-2, 8; Filópono, *A las categorías de Aristóteles*, 1, 19-2, 26, en José A. Martín García, *o.c.*, pp. 139-142.

<sup>377</sup> José A. Martín García, *o.c.*, pp. 340-347; Fragmentos que giran en torno al apelativo “perro” o “perruno” en Diógenes.

<sup>378</sup> Diógenes Laercio, VI, 63, en José A. Martín García, p. 367.

<sup>379</sup> Peter Sloterdijk, *o.c.*, pp. 260-261.

Para culminar con la ascesis y la autarquía cínica es importante aludir al menos a lo comprometido que está el cínico con esta postura existencial, el alcance y las consecuencias de mantener esta rigurosa forma de llevar una vida filosófica. El cínico toma su muerte como ejemplo de autodominio, de libertad espiritual o, por lo menos, lleva su esforzada vida hasta su resultado más pleno: una muerte auténtica, una muerte que ponga en evidencia la pugnada ascesis del verdadero filósofo. Se dan varios relatos sobre la muerte del cínico Diógenes, pero todas se muestran como ejemplificaciones de una determinada manera de vivir. Si bien unas, en apariencia, intentan ridiculizar al filósofo, como la muerte por comer un pulpo crudo,<sup>380</sup> lo que realmente muestran es que llevó este tipo de vida austera hasta la conclusión de su vida. El emperador Juliano hace toda una apología con respecto al consumo del pulpo crudo por parte de Diógenes, con la intención, al mismo tiempo, de criticar la soberbia de un falso cínico romano, un “cínico vulgar” que decía que el acto del sinopense era imprudente y vanidoso.<sup>381</sup> Juliano simplemente muestra lo natural del consumo crudo de este espécimen, y acentúa la grandeza de Diógenes de oponerse hasta el final de su vida al culto prometeico de la cocción. Pero también se cuenta que Diógenes murió reteniendo la respiración voluntariamente,<sup>382</sup> lo que representaría el punto culmen de la independencia con respecto al mundo, y el mejor ejemplo de autarquía y desprendimiento.

La *askesis* del cínico implica una vida frugal y mendicante, vida que genera una reacción social frente al individuo que la ejerce, sea ésta la del escándalo, la del rechazo, la del desdén, repulsión o incluso la del desconocimiento: es siempre una reacción de censura o desaprobación por parte de la convención cívica. Esto podría significar un obstáculo en la búsqueda de la felicidad por parte del filósofo perruno que se encuentra con una sociedad que lo juzga, pero la realidad es que los cínicos convierten la impopularidad o la “mala fama” en una de sus máximas éticas, y el obtenerla significa en sí misma un síntoma del buen camino que se está ejerciendo. Los griegos llamaban esta impopularidad *adoxia*, vocablo que proviene de la palabra *doxa*, que significa opinión, referida siempre al pensar

---

<sup>380</sup> Cfr. Diógenes Laercio, VI 76-77, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 255.

<sup>381</sup> Cfr. Juliano. “Contra los cínicos incultos,” 180-203, en *Discursos VI-XII*, ed. José García Blanco (Madrid: Gredos, 1982), p. 119;

<sup>382</sup> Cfr. Diógenes Laercio, VI 76-77, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 255.

general o convencional.<sup>383</sup> La *adoxia* sería así, la ausencia o la contraposición frente a esta opinión convencional, la oposición frente al dictamen nómico, al que el cínico se rebela por considerarla privativa y esclavizadora, por imposibilitar el conocimiento de uno mismo, y la construcción de una vida auténtica.

Onfray llega a exponer que algunas de las proposiciones de los cínicos, como el incesto o el canibalismo, son expuestas simplemente para la provocación, son estrategias subversivas que tienen como objetivo demostrar que muchas de las cuestiones que algunos se esfuerzan por presentar como certezas reconocidas por todos, no son más que convenciones sociales, incluso llega a decir que el cínico “sólo promueve estas transgresiones en plano verbal y teórico.”<sup>384</sup> Desde esta perspectiva, la *adoxia* no se manifiesta sólo como una consecuencia de un determinado modo de vivir, sino que además, la crítica y oposición a la opinión general, se vuelve un objetivo en sí mismo, hay una búsqueda de la impopularidad que se refleja en el escándalo social que el cínico provoca. Por esto, cuando alguien le decía a Antístenes: “Muchos te elogian”, este respondía: “¿Pues qué mal he hecho?”<sup>385</sup> También por esto Diógenes se decía a sí mismo constantemente: “Cuando la mayoría te elogie, piensa entonces que no vales nada, pero cuando nadie lo haga, sino por el contrario te censuren, entonces es que vales mucho.”<sup>386</sup>

Aunque para las instituciones democráticas atenienses la *doxa* u opinión mayoritaria es muy importante, el sabio cínico se ponía en guardia contra los apasionamientos de las gentes irresponsables y su ignorancia. El sabio cínico debe guiarse por su propio paradigma y no por opiniones ajenas, en palabras de García Gual: “Más que atenerse a la *doxa*, preferían la «paradoja», el situarse al margen de la opinión *pará dóxan*.”<sup>387</sup> Pero realmente Antístenes da aquí un paso más, al afirmar que la *adoxia* es un bien.<sup>388</sup>

---

<sup>383</sup> Cfr. Carlos García Gual, *o.c.*, p. 54.

<sup>384</sup> Michell Onfray, *o.c.*, p. 138.

<sup>385</sup> Diógenes Laercio, VI 8; Esta misma idea en: *Gnomologium Vaticanum*, 743, n.9 y Juan Saresberriense, *Policratus*, III 14, 6 en José A. Martín García, *o.c.*, p. 166.

<sup>386</sup> *Códice Vaticano Griego*, 663, f. 119 v, en *Ibíd.*, p. 372.

<sup>387</sup> Carlos García Gual, *o.c.*, p. 33.

<sup>388</sup> Diógenes Laercio, en *La secta del perro. Vida de los filósofos cínicos de Diógenes Laercio*, ed. Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2002), p. 97.

La moral tradicional griega se basa en la aprobación que el triunfador recibe de la colectividad.<sup>389</sup> La *areté* clásica está recompensada por el prestigio ante la comunidad que ensalzaba y premiaba con la “buena fama”, la *eudoxia*, al que ha destacado por su valer. Esta “virtud”, generalmente unida a la noción de éxito y triunfo, atrae hacia quien se destaca por ella un resplandor de gloria, que coincide con el aplauso y la admiración de todo un pueblo. El cínico, sin embargo, no sólo prescinde de esa aprobación colectiva, sino que además, es despreciada. Incluso, la impopularidad se convertirá para el cínico en una especie de test de la virtud, convirtiendo su conducta en esencialmente adóxica. Va contra corriente, desdeñoso de los aplausos y censuras de la muchedumbre. Al respecto, Diógenes Laercio nos cuenta que el filósofo de Sínope entraba al teatro cuando los demás salían. Al preguntársele el porqué, dijo: “Es lo que me he dedicado a hacer toda mi vida.”<sup>390</sup> El divorcio entre la moral del sabio y la de la gente en general queda de manifiesto. Si Antístenes afirma que lo único importante es la virtud, es porque realmente para el cínico no hay nada más que importe; ni la belleza, ni las riquezas, ni los placeres carnales, todas estas cosas son *tufos*, vanidades que la sociedad tiene en gran estima, pero que al verdadero *sophos*, no sólo le son indiferentes, sino que deben ser combatidas. Por esto, Diógenes Laercio nos dice que su tocayo de Sínope:

Daba su aprobación a los que se iban a casar y no se casaban, a los que se iban a navegar y no navegaban, a los que iban a participar en el gobierno y no participaban, a los que iban a tener niños y no los tenían, a los que estaban preparados para hacer vida común con los poderosos y no se les acercaban.<sup>391</sup>

Pues ahí lo tenemos, al cínico no le basta liberar al alma de la tiranía de los lujos y acomodamientos por medio de una dura *askesis*. También hay que defenderla con una radical y desenfadada *adoxia*, contra una serie de lazos convencionales que la sofocan y atrofian. Por ello, el cínico defiende sin miramientos los actos que más desafían los convencionalismos sociales. Fernández Galiano nos dice:

Nihilismo por un lado; brutal animalismo por otro. El Diógenes de la Politeia, la obra perdida que con tanta curiosidad leeríamos si

---

<sup>389</sup> Cfr. Carlos García Gual, *o.c.*, p. 33.

<sup>390</sup> Diógenes Laercio, VI 64, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 371.

<sup>391</sup> Diógenes Laercio, VI 29, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 305.

reapareciese, llega al último extremo, al *non plus ultra* de la doctrina. Negación de los lazos familiares y, como lógica consecuencia, aceptación del incesto como expresión normal del amor; negación hasta del buen gusto y del más elemental decoro al admitir el canibalismo fingiendo no ver diferencia alguna entre la carne del hombre y la del buey o la de la gallina.<sup>392</sup>

Hay una conducta propiamente cínica que desató radicalmente la “mala fama” o *adoxia* de estos filósofos, incluso, esta conducta a la que nos referimos fue la que transformó la palabra “cínico” en un adjetivo peyorativo e injurioso. Nos referimos a la *anaideia*, la desvergüenza, la insolencia agresiva a la que apela Hegel para descalificar al cinismo. Sin embargo, esta actitud impúdica es una de las características más valiosas e interesantes a nivel ético de la doctrina cínica. Sloterdijk nos dice al respecto:

En una cultura en la que los idealismos endurecidos convierten las mentiras en “formas de vida”, el proceso de verdad depende de si hay personas que sean suficientemente agresivas y libres («desvergonzadas») para decir la verdad.<sup>393</sup>

Pero, ¿cómo podría ser la desvergüenza una máxima ética? ¿Qué podría tener de virtuoso o bueno un desvergonzado? Hacer una apología de la *anaideia* dentro de los parámetros culturales de occidente no es nada sencillo, ya que el decoro, el pudor y las buenas maneras, son principios básicos para la buena constitución de una moral social. Ya desde el relato mítico, se cuenta que Zeus, apiadándose de los hombres (a los que Prometeo ya les había obsequiado el fuego, base del proceso técnico, pero carentes de capacidad política), repartió los fundamentos básicos de la moralidad: el *aidos* (pudor o vergüenza) y *díke* (sentido de la justicia) y Zeus encargó que a todos los humanos les dotara de tales sentimientos:

A todos, dijo Zeus, y que todos participen. Pues no existirían las ciudades si tan sólo unos pocos de ellos lo tuvieran, como sucede con los saberes técnicos. Es más, dales de mi parte una ley: que a quien no sea capaz de participar de esta moralidad y de la justicia que lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad.<sup>394</sup>

---

<sup>392</sup> Manuel Fernández Galiano, *o.c.*, p. 56.

<sup>393</sup> Peter Sloterdijk, *o.c.*, p. 177.

<sup>394</sup> Platón, *Protágoras*, 322 d, trad. Carlos García Gual (Madrid: Gredos, 1990), p. 133.

Partiendo de esta máxima heredada de la sabiduría clásica, cualquier defensor de la vida cívica, será un férreo combatiente de cualquier *anaideia*, es decir, cualquier expresión impúdica, amoral o bestial. Sin embargo, los cínicos derivan su nombre de un animal abiertamente desvergonzado, el perro, que para los griegos, desde antiguo, era el animal impúdico por excelencia: Al perro le caracterizaba la falta de *aidos*, simbolizaba la *anaideia* bestial, franca y fresca.<sup>395</sup> Pero justo por esto, para los mismos griegos, el apelativo “perro” no era un halago. En el Canto I de la *Iliada* cuando Aquiles se enfurece contra Agamenón, le llama: “cara de perro” y “tú que tienes mirada de perro.”<sup>396</sup> Incluso la propia Helena se llama así misma “perra”, por abandonar tan impúdicamente a su esposo por Paris.<sup>397</sup>

De los animales irracionales, parecen ser las abejas el paradigma de civilidad: disciplinadas, organizadas en comunidad y ejemplarmente laboriosas. Pero el comportamiento del perro, en cambio, parece ser de otra naturaleza. Nos dice García Gual:

(...) el perro es muy poco gregario, es insolidario con los suyos, y está dispuesto a traicionar a la especie canina y pararse al lado de los humanos, si con ello obtiene ganancias; es agresivo y fiero, o fiel y cariñoso, según sus relaciones individuales. Vive junto a los hombres, pero mantiene sus hábitos naturales con total impudor. Es natural como los animales, aunque convive en un espacio humanizado. Participa de la civilización, pero desde un margen de su propia condición de bruto (...) Es sufrido, paciente, fiero con los extraños, y se acostumbra a vivir junto a los humanos, aceptando lo que le echen para comer. Es familiar y hasta urbano, pero no se oculta para hacer sus necesidades ni para sus tratos sexuales, roba las carnes de los altares y se mea en las estatuas de los dioses, sin miramientos. No pretende honores ni tiene ambiciones. Sencilla es la vida del perro.<sup>398</sup>

Pero entonces, ¿cómo justificar y apremiar la vida de un hombre que se hace perruno? El cínico se pronuncia abiertamente contra las normas de civilidad, contra las columnas de la estructura social, incluso, parece oponerse a la “humanidad” en el momento en que se proclama a sí mismo “perro”:

---

<sup>395</sup> Carlos García Gual, *o.c.*, pp. 17-18.

<sup>396</sup> Homero, *Iliada*, I 159, 225, trad. Emilio Crespo (Madrid: Gredos, 1996), p. 31.

<sup>397</sup> *Ibíd.*, VI 344, p. 102.

<sup>398</sup> Carlos García Gual, *o.c.*, pp. 20-21.

Decía (Diógenes) de sí mismo que «era un perro de los elogiados por la gente, pero que ninguno de los que lo elogiaban se atrevía a llevarlo consigo de cacería».<sup>399</sup>

Hay que comenzar diciendo que la desvergüenza del cínico no se comprende a primera vista. La vergüenza es la más íntima atadura social que nos une, por encima de cualquier regla de la consciencia o reflexión racional, a los parámetros generales de comportamiento. En palabras de Sloterdijk, “él filósofo de la existencia no puede contentarse con los prefijados adiestramientos sociales de la vergüenza.”<sup>400</sup> Que el hombre tenga que avergonzarse es algo que viene dado totalmente por los convencionalismos sociales. El cínico deja las muletas del uso general que se nos imponen a través de prescripciones de vergüenza profundamente encarnadas, ya que las costumbres, incluidos los convencionalismos de pudor, pueden estar equivocadas. “Sólo el examen bajo el principio de la naturaleza y la razón pueden lograr un fundamento seguro”<sup>401</sup> Sloterdijk nos dice esto porque ciertamente los cínicos muestran que los hombres se avergüenzan justamente de su lado animal, ese lado verdaderamente inocente que se encuentra en más íntimo contacto con la *physis*. El cínico “se caga literalmente en las normas equivocadas.”<sup>402</sup>

Así hablaba Diógenes, y lo rodeaban muchos, y escuchaban muy complacidamente sus palabras. Pero recordando, me imagino, la máxima de Heracles, dejó de hablar y, puesto en cunclillas, comenzó a hacer una de sus indecencias.<sup>403</sup>

Si el sabio es un ser emancipado, entonces tiene que haber deshecho en sí mismo las instancias interiores de la opresión. La vergüenza es un factor esencial de los conformismos sociales, donde las desviaciones exteriores se transforman en desviaciones interiores.

De los actos de desvergüenza cínica, la tradición ha destacado y ensalzado con mayor ímpetu la masturbación pública de Diógenes: hay algo en el ocurrente acto de

---

<sup>399</sup> Diógenes Laercio, VI 45, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 343.

<sup>400</sup> Peter Sloterdijk, *o.c.*, p. 264.

<sup>401</sup> *Ibíd.*

<sup>402</sup> *Ibíd.*

<sup>403</sup> Dión de Prusa, “De la virtud,” X, 36, en *Discursos I-XI*, ed. Gaspar Morocho Gayo (Madrid: Gredos, 1988), p. 420.

autosatisfacción sexual diogénica que produce especial afección dentro de los parámetros sociales tanto de la antigüedad como los contemporáneos. Es cierto que lo que la tradición judeocristiana denominó “onanismo”, es en sí mismo, independientemente de que sea público o no, un acto que se opone a los adiestramientos más conservadores de una política familiar,<sup>404</sup> ya que, como dice ruborizada la tradición, Diógenes se canta su canción nupcial con sus propias manos,<sup>405</sup> no sucumbiendo así, a la necesidad de llegar al matrimonio para satisfacer sus necesidades sexuales. La *anaideia* masturbadora cobra así, además de un vínculo con la *adoxia*, también una relación con la *autarquía* cínica: se encuentra en el propio cuerpo el autoabastecimiento de complacencia sexual, y se hace totalmente innecesario el pacto social para conseguir saciar los deseos de la carne. Además, el filósofo cínico sazona su expresión pantomímica con algún comentario humorístico que ponga en evidencia la naturalidad de su acto, reduciendo al absurdo aquello que la costumbre ha convertido en sentido común:

El mismo (Diógenes), cuando se frotaba públicamente el pene con la mano, decía a los que estaban presentes: “¡Ojalá que así también pudiera frotarme el hambre del vientre!”.<sup>406</sup>

Esta postura impúdica del cínico es el comienzo de una toma de posición crítica frente a la sociedad y sus banales objetivos. Esa *anaidea*, que es “frescura, desfachatez y desvergüenza”<sup>407</sup> se escuda en la “indecencia” y el “embrutecimiento” para atacar a los falsos ídolos y propugnar un desenmascaramiento ideológico. Por lo tanto, el cínico debe hacer también una dura *askesis* espiritual para conseguir la impudicia cínica, entrenarse, ejercitarse para erradicar de las mentes cualquier rastro de vergüenza instalada por el *nomos*. Un digno aspirante a cínico debía romper las pesadas e internas cadenas del pudor por medio de actos desfachatados, exponiéndose al enjuiciamiento escandalizado o satírico de las masas. Diógenes Laercio nos relata una anécdota donde el perro sinopense somete a un joven a este tipo de entrenamiento:

---

<sup>404</sup> Cfr. Michell Foucault, *Los anormales* (Madrid: Akal, 2001); Michell Onfray, *Cinismos* (Quilmes, Paidós, 2004).

<sup>405</sup> Cfr. Diógenes Laercio, VI 32, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 455.

<sup>406</sup> Arsenio, 203, 12-14; La misma idea en: D.L., VI 46; Plutarco, *Sobre las contradicciones de los estoicos*, 21, 1044 b; Ateneo, IV 158 f, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 344.

<sup>407</sup> Carlos García Gual, *o.c.*, p. 22.

Había uno que quería filosofar con él (Diógenes). Entonces le dio un arenque y le ordenó que lo siguiera. Pero como aquél lo tirase y se marchara avergonzado, al encontrárselo pasado un tiempo, riéndose, le dijo: “Hay que ver que un arenque rompiera tu amistad y la mía”. Pero Diocles lo relata de otro modo. Al decirle uno (a Diógenes): “Dispón de mi persona, Diógenes”, lo tomó consigo y le dio para llevar medio óbolo de queso. Pero, al negarse, le dijo: “Medio óbolo de quesillo ha roto tu amistad y la mía”.<sup>408</sup>

Y en otra ocasión:

Por habérsele caído (a uno) el pan y avergonzarse de recogerlo quiso Diógenes censurármelo y, tras atar con una cuerda el cuello de una vasija, la arrastró por medio del Cerámico.<sup>409</sup>

Cuando el cínico se niega a rendir homenaje a “lo respetable”, lo que pretende es denunciar la inautenticidad de esa supuesta respetabilidad, que se suele aceptar por costumbre y comodidad más que por cualquier reflexión racional. Muchas veces se intenta reducir este comportamiento desvergonzado a la figura de Diógenes y no al cinismo en general, sin embargo, la realidad es que Crates, en apariencia el más “suave” de los filósofos cínicos,<sup>410</sup> fue un maestro riguroso en cuanto a la desvergüenza, tan riguroso, que el padre del estoicismo, Zenón, no pudo tolerarlo y prefirió abandonar las enseñanzas del tebano para fundar una doctrina más prudente,<sup>411</sup> resguardada en los pórticos, no tan mal vistos como las tinajas urbanas o las esquinas mugrientas de las calles atenienses. Sin contar que fue este mismo Crates, el que copulaba en las calles con la también filósofa cínica Hiparquía, dejando atrás cualquier tipo de discreción en lo que toca a la intimación sexual:

Es de apreciar aquel hecho de Crates el Tebano, hombre rico y noble, que perteneció tan de corazón a la escuela cínica que abandonó los bienes paternos y se trasladó a Atenas con su esposa Hiparquía, que fue una seguidora de su filosofía con tanto ánimo como él: como quisiera acostarse con ella en público, según cuenta Cornelio Nepote, y ella pusiera en derredor la envoltura del manto para ocultarlos, fue fustigada por su marido: “Es evidente, le dijo, que estás aún poco formada en tus

---

<sup>408</sup> Diógenes Laercio, VI 36, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 323.

<sup>409</sup> Diógenes Laercio, VI 35, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 323.

<sup>410</sup> *Cfr.* Michell Onfray, *o.c.*; Carlos García Gual, *o.c.*; R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé, *o.c.*

<sup>411</sup> Diógenes Laercio, VII 3; *Gnomologium Vaticanum*, 743, n. 384, en José A. Martín García, J., *o.c.*, p. 374.

opiniones, al no atreverte a practicar lo que sabes que haces correctamente por haber otros presentes”.<sup>412</sup>

La desvergüenza como máxima ética no es, como podemos ver, exclusivamente diogénica, sino que corresponde al espíritu de la filosofía cínica, además de ser la semilla del desarrollo de la *pharresía*, o franqueza, esa genial libertad de palabra que caracteriza a los cínicos, esa elocuencia sin miramientos que ataca como el mordisco de un perro o advierte como su ladrido. Sin embargo, como bien explica Sloterdijk, cuando la insolencia desvergonzada cambia de bando, es decir, cuando no viene de la mano con los otros dos conceptos que estudiamos aquí, *askesis* y *adoxia*, y más bien es expresada desde arriba, desde el poder y el reconocimiento social, entonces estaremos hablando aquí del cinismo en su sentido peyorativo, de las prepotencias que teniendo la consciencia “quínica”, siguen actuando en contra de ese saber, rindiéndole culto justamente a ese poder al que el verdadero sabio se opone, esto es lo que el autor de la *Crítica a la razón cínica* denomina: “falsa consciencia ilustrada”.<sup>413</sup> Aunque el tema del desarrollo del cinismo desde la escuela filosófica helenística hasta su connotación despectiva moderna resulta sumamente interesante, escapa de los límites y objetivos de este trabajo.

Lo que realmente deseamos destacar aquí, es que la filosofía cínica no puede contentarse con alguna de estas máximas ya nombradas y desarrolladas aquí, sino que debe internalizar existencialmente cada una de ellas, todo en función de la felicidad y la virtud. El cinismo es una filosofía de los incorregibles, de los inadaptados, de los desposeídos, de los anormales, de los pequeños; como el Diógenes de la *Escuela de Atenas*, solitario y tirado en el suelo con su burdo manto, necesitando levantar el perfil para dirigir su mirada a quien le hable; o el Menipo que ilustra Velázquez, mirando hacia arriba con los hombros encogidos; cualquier propuesta cínica desde una posición de poder social es esencialmente anti-cínica, el cinismo comienza no en el verbo sino en el acto, la comprensión pasa más por el actuar que por el pensar y todas las invitaciones se hacen desde el ejemplo. Es quien lo dice lo que me muestra el valor de una propuesta, la vivencia del que lo plantea, ya que sólo así se puede ver el cuerpo que proyecta aquella sombra que son las palabras.

---

<sup>412</sup> Agustín, *Contra la segunda respuesta de Juliano*, IV 43, en *Ibíd.*, pp. 508-509.

<sup>413</sup> Cfr. Peter Sloterdijk, *o.c.*

### 3.2 - El perfil atrabiliario del cínico.

*De la melancolía al “Síndrome de Diógenes”. Repitiendo la injuria.*

*Corro por mi bazo, por mi hígado y por mi vientre.*

**Crates.**

*He aquí la tumba de Diógenes, el sabio Perro,  
que un tiempo con ánimo viril se esforzó  
con una vida de infante ligero.  
Un único zurrón, un único manto doblado tenía,  
a la vez que con un único cayado iba y venía,  
armas de autárquica ponderación.*

**Antípatro.**

Podemos encontrar en los diarios o en el noticiero del mediodía que transmiten por televisión, alguna que otra noticia referida a la denuncia de algunas personas por el terrible hedor que despiden de la casa de su vecino. Resulta que este vecino es, en muchas ocasiones, un anciano solitario que ya llevaba días fallecido en su propio hogar. Este fenómeno está relacionado con una enfermedad que la psiquiatría moderna denominó en los años setenta como “Síndrome de Diógenes”.<sup>414</sup> Ahora bien, ¿Qué tiene que ver Diógenes y el cinismo en general con esta enfermedad?

Ya vimos en el segundo capítulo, mientras hacíamos el examen genealógico del humor, que las características esenciales de la bilis negra fueron luego fusionadas o suplantadas por las características psicósomáticas que causa la flema, según la medicina hipocrática. También explicamos que esta suplantación fue debida, entre otras cosas, al carácter inestable y amenazador, socialmente hablando, de la melancolía, que debía adquirir, justamente por esto, una connotación peyorativa desde un punto de vista psicosocial. El atrabiliario, entonces, pasó a ser un hombre aletargado, depresivo, enfermizo, lento e incapaz; en definitiva, un hombre flemático. Las manifestaciones propias del hombre melancólico que nos describe Aristóteles, Hipócrates, Galeno, Ficino, entre otros ya mencionados en nuestro capítulo previo, fueron pasadas bajo la mesa dentro de las

---

<sup>414</sup> Cfr. José Alberto Cuesta, *o.c.*, p. 89.

consideraciones clínicas, por adquirir aspectos que podían ser considerados positivos por algunos individuos, aunque no para el orden social, como la genialidad, la creatividad artística, la lucidez intelectual, la extrema sensibilidad frente a las pasiones que padece el cuerpo y el espíritu, e incluso facultades para el arte adivinatorio, según nos cuenta Agripa en su texto titulado *Filosofía oculta*.<sup>415</sup>

Como podemos observar, ciertos términos pueden perder sus particulares significaciones primitivas por distorsiones semánticas o hasta por conveniencias de carácter moral. Ya vimos cómo esto ocurre con la melancolía, que hoy día se le confunde con una patología digna de tratamiento psiquiátrico, más relacionado con lo flemático que con lo atrabiliario, confusión infundada en sus propias características, ya que, como dice el mismo Hipócrates en su tratado *Sobre la naturaleza del hombre*:

Tal es la diferencia entre ellos (los humores) tanto en su forma como en sus propiedades, que necesariamente se concluye que no son uno solo, sino que cada uno de ellos tiene su propiedad y su naturaleza.<sup>416</sup>

Sospechamos que algo parecido ocurre con la enfermedad llamada “Síndrome de Diógenes”. Su nombre nos invita a suponer que esta psicopatología, por un lado, hace referencia a la manera de vivir del filósofo de Sinope, pero además, sugiere que Diógenes padecía una dolencia psíquica. Veamos a continuación en qué consiste esta enfermedad:

La sintomática de la enfermedad y las pautas típicas de conducta de los enfermos indican que éstos suelen ser personas ancianas que viven en soledad. Los síntomas conductuales que presentan estos ancianos son los siguientes: reclusión en el propio hogar, aislamiento social, misantropía, abandono de la higiene, malnutrición, acumulación de basura en los hogares y pobreza imaginaria, ya que frecuentemente los enfermos guardan con celo grandes sumas de dinero en sus casas, en ocasiones en billetes antiguos que ya no están en curso legal.<sup>417</sup>

Las características de esta patología nos muestran que el darle el nombre del filósofo cínico es una completa perversión del modo de vivir, tanto de Diógenes como de

---

<sup>415</sup> Cfr. Cornelio Agrippa, *Filosofía oculta* (Buenos Aires: Kier, 2004).

<sup>416</sup> Hipócrates. “Naturaleza del Hombre,” 5, en *Tratados hipocráticos VIII*, ed. Jesús de la Villa Polo et al. (Madrid: Gredos, 2003), p. 39.

<sup>417</sup> José Alberto Cuesta, *o.c.*, p. 89.

los cínicos que intentaron imitar su forma de vida. Nos atreveremos a sugerir, que la transformación a lo largo de la historia de la melancolía, (pasando de un humor más del microcosmos descrito y estudiado por Hipócrates, a una enfermedad psicológica con rasgos pertenecientes a las características que desde antaño se han atribuido al humor flemático) está relacionada con esta tergiversación del nombre de Diógenes al usarlo para denominar una patología de carácter psicológico. En este sentido, comencemos por explicar en qué consiste la injuria de denominar esta enfermedad con el nombre del filósofo cínico.

Podríamos decir que el rasgo más destacado de los enfermos del “Síndrome de Diógenes” es la tendencia a la silogomanía, esto es, la acumulación de objetos y residuos de toda clase que los ancianos recogen de las calles, llevándoselos y conservándolos en sus casas como si se tratase de objetos valiosos.<sup>418</sup> Aquí encontramos la primera diferencia: los cínicos, y sobretudo Diógenes, vivían con un mínimo de pertenencias, como ya se ha mencionado, pues uno de los principios primordiales del cinismo era la *autarquía*, este gobierno de sí mismo que sólo puede lograrse independizándonos de todo aquello que sea superfluo para la existencia. Diógenes no acumulaba pertenencias sobrevaloradas, apenas poseía un morral, una escudilla, un manto, (que tanto Antístenes como Diógenes doblaban para que fuese útil tanto en el invierno como en el verano y así no llevar consigo más lastres materiales de lo necesario) y después de anciano, un bastón.<sup>419</sup> Incluso, nos cuenta Diógenes Laercio, que el sinopense al ver a un niño tomando el agua de un río con sus manos, botó su escudilla del zurrón y se recriminaba diciéndose: “un niño me ha aventajado en sencillez.”<sup>420</sup> Por lo tanto, nadie más alejado del afán inútil de acumulación de objetos inservibles que el propio Diógenes.

Otro de los aspectos de este síndrome es el aislamiento social y el encierro en el hogar. Para empezar, Diógenes carecía de hogar, tomó como morada casual una tinaja cerca del Metroon, que sólo usaba para descansar de su incesante y cotidiana laboriosidad filosófica. Sin embargo, tampoco tenía inconveniente de pasar las noches en las avenidas de

---

<sup>418</sup> Cfr. José Alberto Cuesta, *o.c.*, p. 90

<sup>419</sup> Cfr. Diógenes Laercio, en *La secta del perro. Vida de los filósofos cínicos de Diógenes Laercio*, ed. Carlos García Gual, (Madrid: Alianza, 2002), pp. 103-104.

<sup>420</sup> Diógenes Laercio, en *La secta del perro. Vida de los filósofos cínicos de Diógenes Laercio*, ed. Carlos García Gual, (Madrid: Alianza, 2002), pp. 109-110.

los desfiles o en el pórtico de Zeus que, según nos dice Diógenes jocosamente, los griegos decoraron para que él viviera ahí.<sup>421</sup> Los cínicos se solían desenvolver en un espacio público, incluso los lugares más concurridos de la polis, ya que era justo ahí donde el cínico encontraba más personas ávidas de sabiduría y también más necesitados de salud espiritual.

Creía que, así como el buen médico debe ir a prestar sus auxilios allí donde los enfermos son más numerosos, de igual manera el sabio debe establecerse perfectamente allí donde los insensatos están en mayor número, para reprobador y corregir su ignorancia.<sup>422</sup>

Ya veremos posteriormente la relación que tiene el cínico con la figura del médico social, y cómo el humorismo, no sólo cobra importancia como herramienta pedagógica, sino además como *pharmakon*. La cuestión ahora es que, como podemos ver, no puede hablarse de aislamiento social en el caso de Diógenes, ya que si algo se le reprochaba, era que públicamente hacía actos que son considerados propios del ámbito privado, justamente esto era parte de una de las características propias de la filosofía cínica: la desvergüenza (*anaideia*).

La razón por la que los ancianos que padecen el “síndrome de Diógenes” se recluyen en sus hogares, se debe a la adquisición de un carácter huraño y en cierto modo paranoico<sup>423</sup>. Al acumular objetos que dotan de un gran valor imaginario, resguardan celosamente sus falsas reliquias como si de tesoros se trataran, y precisamente por la gran importancia que les han dado a esos objetos, imaginan que otras personas quieren hacerse de ellos para enriquecerse, viviendo de esta manera, con un obsesivo temor de ser hurtado. Los cínicos, sin embargo, vivían en pro de la desposesión, que los libraba al mismo tiempo, del temor de perder algo, incluso, del temor de perder la vida. Esto sirvió de estimulante imaginativo a Luciano de Samósata para crear sus *Diálogos de muertos*, donde Diógenes, Menipo y demás cínicos, hablaban con sus conciudadanos en el Hades donde habían sido transportados después de morir. Luciano nos describe un inframundo sombrío, donde una masa de carabelas homogéneas se lamentan de perder todos sus “bienes” al morir,

---

<sup>421</sup> Cfr. Diógenes Laercio, en *La secta del perro. Vida de los filósofos cínicos de Diógenes Laercio*, ed. Carlos García Gual, (Madrid: Alianza, 2002), pp. 103-104.

<sup>422</sup> Dión de Prusa. “De la virtud,” X, 5, en *Discursos I-XI*, ed. Gaspar Morocho Gayo (Madrid: Gredos, 1988), p. 406.

<sup>423</sup> Cfr. José Alberto Cuesta, *o.c.*, p. 92.

incluyendo su belleza y su prestigio social. Sin embargo, se encontraban también unos insolentes y desfachatados seres que enjuiciaban burlescamente a todos estos ignorantes, que por no vivir sabiamente, ahora se lamentaban de haber perdido su vida, consagrada a la vanidad, el placer, la codicia y la acumulación de objetos que no les servirían, sino para añorarlos y desearlos vanamente después de fallecer. Estos bufones del Hades eran justamente los cínicos, que cruzaban las aguas del Tártaro con la misma festividad crítica que cuando se encontraban en medio de las plazas públicas mientras vivían.<sup>424</sup>

Si en algo podría coincidir el anciano con “síndrome de Diógenes” y Diógenes, es que los dos, en cierto sentido, “invalidan la moneda en curso”:

Diógenes era sinopense, hijo del banquero Hicesias. Tras ser desterrado de su patria por haber falsificado el cuño de la moneda legal, se marchó a Atenas y, conectando con Antístenes el Cínico, se enamoró de aquella forma de vida y abrazó la filosofía cínica, despreciando la gran hacienda que poseía.

Diógenes, discípulo de Antístenes, fue el primero en ser llamado *Perro*. Vivía en un tonel. Al consultar el oráculo, cuando era ciudadano, como llegaría a ser el primero, el dios le respondió: “Si cambiaba lo legal”. Y él cambió la impresión de la moneda legal. Desterrado por ello, marchó a Atenas y, encontrándose con Antístenes, que diatribaba contra la fama, se hizo filósofo.<sup>425</sup>

Los enfermos con el “síndrome de Diógenes” al acumular dinero que nunca es utilizado, lo invalidan por su caducidad. Sin embargo, la forma en cómo Diógenes invalida la moneda en curso es totalmente distinta y contiene un potencial metafórico sumamente rico que bien supo aprovechar el emperador Juliano en sus *Discursos*, hasta el punto de decir que es el oráculo pítico el verdadero inventor de la filosofía, aquel que además de decirle a Diógenes que falsificara la moneda, dijo también: “Conócete a ti mismo”.<sup>426</sup> La célebre fórmula que le expuso el oráculo a Diógenes: *paracharáttein tò nómisma*, que literalmente significa “cambiar los caracteres de la moneda” o “falsificar la moneda” que se entiende como una “alteración al alza o revaluación de su precio” de acuerdo con la

---

<sup>424</sup> Cfr. Luciano. “Diálogos de los muertos,” en *Obras IV*, ed. José Luis Navarro (Madrid: Gredos, 1992), 1992, pp. 153-225.

<sup>425</sup> *La Suda*, s. v. *Diógenes*, 1143-1144, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 216.

<sup>426</sup> Cfr. Juliano. “Contra el cínico Heraclio,” en *Discursos VI-XII*, ed. José García Blanco (Madrid: Gredos, 1982), pp. 39-80.

acusación que contra él se hicieron en su ciudad natal, indica la intención de devaluar los valores tradicionales establecidos en pro de una revaluación al alza de nuevos anticonvencionalismos,<sup>427</sup> puesto que el término griego *nómisma*, además de significar “moneda en curso”, significa también, “instituciones vigentes”<sup>428</sup> o “convencionalismo.”<sup>429</sup> Como bien señala Giannantoni, Diógenes por medio de este principio comienza una empresa a favor de la impugnación de los *nómoi* o “leyes” y las *dóxai*.<sup>430</sup>

Vemos entonces, cómo los principales síntomas del “síndrome de Diógenes”: acumulación de objetos, aislamiento social y reclusión en el hogar, están en las antípodas del modo de vida del propio Diógenes. Inclusive, estos síntomas fueron señalados por los propios filósofos cínicos en sus diagnósticos de la sociedad ateniense, como bien nos ilustra Luciano en su literatura menipea,<sup>431</sup> o Epícteto en sus reflexiones filosóficas<sup>432</sup>. Por lo tanto, cabría la pregunta que se plantea Cuesta en su texto “filosofía cínica y crítica ecosocial”: “¿quién tiene realmente el síndrome de Diógenes?”<sup>433</sup>

Habíamos anunciado antes, que existía una relación entre la confusión de las características de la bilis negra y la flema, y el que este síndrome que estudiamos ahora tenga el nombre del filósofo sinopense. En primera instancia, creemos que el “síndrome de Diógenes” coincide bastante bien con las características del temperamento flemático. Como señala Hipócrates en su tratado sobre *la naturaleza del hombre*, la cantidad de flema se incrementa en el cuerpo cuando se encuentra el individuo en el invierno, ya que, siendo la flema húmeda y fría está se estimula por un clima con estas mismas características<sup>434</sup>. Pero la flema también se incrementa en el cuerpo cuando el hombre se encuentra en el invierno de su existencia. Al igual que cada estación está identificada con un humor, también cada etapa de la vida del hombre está identificada con uno: la infancia con lo sanguíneo, la

---

<sup>427</sup> Cfr. José A. Martín García, *o.c.*, p. 67.

<sup>428</sup> *Ibid.*

<sup>429</sup> Cfr. Carlos García Gual, *o.c.*

<sup>430</sup> Cfr. G. Giannantoni, *Socratis socraticorum et reliquae*, (Nápoles: Bibliopolis, 1990).

<sup>431</sup> Cfr. Luciano. “Diálogos de los muertos,” en *Obras IV*, ed. José Luis Navarro (Madrid: Gredos, 1992), 1992, pp. 153-225.

<sup>432</sup> Cfr. M. Billerbeck, “El ideal cínico de Epícteto a Juliano,” en *Los Cínicos*, ed. R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé (Barcelona: Seix Barral, 2000).

<sup>433</sup> José Alberto Cuesta, *o.c.*, p. 93.

<sup>434</sup> Cfr. Hipócrates. “Naturaleza del Hombre,” en *Tratados hipocráticos VIII*, ed. Jesús de la Villa Polo et al. (Madrid: Gredos, 2003), pp. 29-65.

adolescencia con lo colérico, la madurez con la melancolía y la senilidad con la flema.<sup>435</sup> Sin embargo, la relación con la vejez no es la única coincidencia, la flema sumerge al individuo en una especie de letargo, que lo hace perder la memoria y la inteligencia. Completamente contrario a la bilis negra, que si bien es un humor frío, es, a diferencia de la flema, uno de los llamados humores “secos”, es justamente la humedad de los humores la que perjudica, según nos plantea Hipócrates, las facultades intelectuales<sup>436</sup>.

Es evidente que la persona que padece el “síndrome de Diógenes”, además de ser senil, padece dificultades intelectuales que no le permiten distinguir entre lo necesario y lo innecesario, entre lo útil y lo inútil, entre lo importante y lo trivial, además que, por su humor aletargado, se mantiene enclaustrado en su casa, sin ninguna vitalidad que lo entusiasme a salir de sí mismo y sus vanas preocupaciones. Todo se nos presenta en completa sintonía con el “síndrome de Diógenes”.

La melancolía o bilis negra, por otro lado, si hacemos bueno el testimonio de Aristóteles o el de Hipócrates en su diagnóstico de Demócrito, se caracteriza por causar un incremento de las facultades intelectuales, una alteración de las pasiones, una gran sensibilidad frente a la existencia, es decir, unos síntomas completamente contrarios a una adormecida senilidad enfermiza. Sería un terrible error llamar melancólico al que padece el “síndrome de Diógenes”; sin embargo, cabría preguntarse si sería un error llamar melancólico a Diógenes. Sloterdijk afirma que alrededor de Diógenes “no hay la más mínima huella de la melancolía que apresa a todos los existencialismos de la época moderna.”<sup>437</sup> No nos interesa aquí, analizar si en los existencialismos modernos hay o no hay melancolía, lo que nos interesa es saber en qué sentido está usando Sloterdijk la palabra “melancolía”, que como ya sabemos, en su uso común está muy relacionada con el temperamento flemático. Si observamos lo que inmediatamente después nos dice el filósofo alemán, podríamos dilucidar con mayor eficiencia lo que nos plantea: “Su arma (la de Diógenes) no es tanto el análisis como la carcajada.”<sup>438</sup> Recordemos que lo que hizo

---

<sup>435</sup> Cfr. Galeno, *Sobre las facultades naturales* III, 5, trad. Juana Zaragoza Gras (Madrid: Gredos, 2003), p. 124.

<sup>436</sup> Cfr. Hipócrates. “Naturaleza del Hombre,” en *Tratados hipocráticos VIII*, ed. Jesús de la Villa Polo et al. (Madrid: Gredos, 2003), pp. 29-65.

<sup>437</sup> Peter Sloterdijk, *o.c.*, pp. 253-254.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 254.

afirmar a Hipócrates que Demócrito padecía un exceso de bilis negra era el excesivo y estrepitoso carcajear que atormentaba a todos los conciudadanos del filósofo abderita. Si continuamos con Sloterdijk nos daremos cuenta que su uso de la palabra “melancolía” está relacionado con su uso más común, adoptando las características del hombre que según Galeno padece un exceso de flema: “Él aprovecha su competencia filosófica para satirizar a los colegas más serios.”<sup>439</sup> Hay una contraposición entre el filósofo festivo, vital, burlón y risueño, con el aletargado, serio y amargado, una especie de filósofo añejo y sabiondo que ingenuamente podríamos denominar “melancólico”.

Si observamos el perfil del filósofo cínico, nos daremos cuenta que hay características muy parecidas a las del Demócrito que se describe en las epístolas hipocráticas. Por otro lado, podemos encontrar semejanzas con las características del hombre con temperamento atrabiliario que describen algunos filósofos y médicos clásicos. Según nos cuenta Diógenes Laercio, Platón decía que Diógenes el cínico era un “Sócrates mainómenos” o lo que es lo mismo, un “Sócrates maniaco.”<sup>440</sup> Y como señala Foucault en su *Historia de la locura clásica*, entre la manía y la melancolía existe una vinculación íntima que va más allá de sus causas y sus síntomas:

Entre la manía y la melancolía la afinidad es evidente; no es una afinidad de síntomas que se unen en la experiencia: es la afinidad mayor y más evidente que se da en el mundo de la imaginación, que une, en un mismo fuego, el humo y la flama.<sup>441</sup>

Como podemos ver, Diógenes desde la perspectiva platónica se aproxima a la figura del melancólico a través de la calificación de “*mainómenos*”, pero, cabe preguntarse ¿qué hace que Platón diferencie a su maestro de Diógenes, sólo por el carácter maniaco? Como ya vimos en el primer apartado de este capítulo, la filosofía cínica se sustenta sobre pilares socráticos que son recogidos y desarrollados existencialmente por Antístenes, uno de los más cercanos discípulos y amigos de Sócrates. Por esto, Jacques Lacan señaló con razón

---

<sup>439</sup> *Ibíd.*

<sup>440</sup> Diógenes Laercio, en *La secta del perro. Vida de los filósofos cínicos de Diógenes Laercio*, ed. Carlos García Gual, (Madrid: Alianza, 2002), pp. 117.

<sup>441</sup> Michell Foucault, *Historia de la locura clásica* (México: Fondo de cultura económico, 1967), p. 575.

que “en Sócrates ya están todas las figuras del cínico.”<sup>442</sup> Platón confiesa en su definición de Diógenes, que en el sinopense se concentra la esencia misma de su maestro, pero por decirlo de una manera, se encuentra alterada por una particular disposición anímica que él llama “maniaca”. Para Platón la manía consiste en una “transformación divina de las normas de conducta habituales.”<sup>443</sup> Platón no menciona en ningún momento un posible carácter irracional en este particular tipo de locura, sino la necesidad de aplicar una inversión completa en el mundo de los valores por la inspiración de una cierta intervención sobrenatural.<sup>444</sup> Platón nos menciona en el *Fedro* que el hombre que es afectado por la manía “desprecia las normas de conducta y las buenas apariencias con las que antes se adornaba.”<sup>445</sup> Según lo que nos manifiesta el filósofo de la academia, la manía actúa movilizandando las energías pasionales y esto despierta un anhelo de trascendencia que lleva al maniaco a despreciar las realidades mundanas como si estas fueran sólo simulacros, “se mantiene alejado de los anhelos humanos y vuelto a lo divino”<sup>446</sup> Por esta razón “la mayoría, le considera perturbado, pero les pasa desapercibido que está entusiasmado (*enthousiádson*), es decir, poseído o inspirado por lo divino”<sup>447</sup>. Incluso, la manía en la lengua castellana hace referencia a un cierto enloquecimiento apasionado, un frenesí, o más bien, un furor extático de ánimo.<sup>448</sup> Esta exaltación en la conducta, se encuentra en total sintonía con la descripción aristotélica del hombre melancólico que ya estudiamos previamente, incluso, ya Ficino estableció una relación entre el melancólico del *Problema XXX*, y el *maniaco* de Platón<sup>449</sup>. Quizá, la denominación platónica de Diógenes pueda traducirse, si nos atrevemos a llevarla a un plano humoralista-hipocrático, como: “Un Sócrates melancólico”.

Esta característica *mainoménica* del cínico, ha planteado problemas a los artistas antiguos que lo representaban, y que han heredado los coleccionistas y directores de museos. El busto, que había sido la representación clásica más característica de los

---

<sup>442</sup> Jaques Lacan, *El seminario, libro 8, la transferencia* (Buenos Aires: Paidós, 2003), p. 106.

<sup>443</sup> Platón, *Fedro*, 265a 11, trad. Carlos García Gual (Madrid: Gredos, 2003), p. 262.

<sup>444</sup> Cfr. H. Tellenbach, *La melancolía. Visión histórica del problema: Endogenidad tipología, patogenia y clínica* (Madrid: Morata, 1976).

<sup>445</sup> Platón, *Fedro*, 252<sup>a</sup>, trad. Carlos García Gual (Madrid: Gredos, 2003), p. 237

<sup>446</sup> *Ibíd.* 249d 1, p. 264

<sup>447</sup> *Ibíd.* 249d 2.

<sup>448</sup> Cfr. “R.A.E.,” consultado el 24 de Octubre de 2010,

[http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO\\_BUS=3&LEMA=Manía](http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=Manía)

<sup>449</sup> Cfr. Marsilio Ficino, *o.c.*, p. 33.

filósofos en general es, en el caso de los cínicos, una solución insatisfactoria, tanto al representarlo como un cínico individual o como un cínico tipo, ya que, como hemos explicado, el hombre maniaco o melancólico no se caracteriza por tener un determinado y constante estado anímico que se pueda fijar en un retrato, por el contrario, el hombre atrabiliario es esencialmente dinámico e indeterminado en sus vehementes pasiones.

En el busto quizá podamos destacar algunos rasgos propios del filósofo cínico, como el cabello greñado, una barba sin cortar y descuidada y casi siempre una expresión un tanto salvaje, características que están presentes en la que se ha identificado como la cabeza de un filósofo cínico, procedente del naufragio frente a Porticello, en Regio di Calabria.<sup>450</sup> Este descuido de la apariencia física que se evidencia en la barba y el cabello, sumado a la expresión salvaje, nos puede recordar la descripción fisonómica que hacían, tanto los abderitas como el propio Hipócrates, de Demócrito, y quizás sea un esforzado intento de ilustrar el carácter maniaco del cínico. Sin embargo, hay bustos, como el del cínico Crates, que se encuentran en el Museo Nazionale di Napoli, donde, aunque se mantiene el descuido estético, la boca del personaje se pliega hacia abajo, dando una apariencia de abatimiento, mientras sus ojos miran a una distancia más allá de cualquier observador, como si se encontrara en un estado contemplativo.<sup>451</sup> Vemos así, cómo el rostro del cínico va de un franco salvajismo a una postración extática, manteniendo apenas en común la apariencia desaliñada, que no le parece suficiente ni determinante a ninguno de los estudiosos que hemos trabajado aquí, para clasificar de melancólico o maniaco a alguien. Por esto, no es de extrañar que Clay nos diga:

El busto de un cínico apenas es más revelador que el pedestal que lo sustenta. Resulta interesante observar que no se conservan bustos dobles de filósofos cínicos. Se diría que no admiten comparaciones ni con otros cínicos ni con filósofo alguno de una escuela relacionada a la suya.<sup>452</sup>

---

<sup>450</sup> Cfr. Diskin Clay, "Retratar a Diógenes," en *Los Cínicos*, ed. R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé, (Barcelona: Seix Barral, 2000), p. 478.

<sup>451</sup> Cfr. L. Scatozza, *Il volto del filosofi antichi* (Nápole: Bibliopolis, 1986), p. 130.

<sup>452</sup> Diskin Clay, "Retratar a Diógenes," en *Los Cínicos*, ed. R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé, (Barcelona: Seix Barral, 2000), p. 480.

Sin embargo, puede que esta variedad expresiva en los bustos de los cínicos, sí nos revele algo importante. Esta indeterminación coincide con una larga y difícil travesía histórica que buscó definir gráficamente, sin llegar a convenio alguno, el rostro del hombre melancólico.<sup>453</sup> Tenemos por ejemplo, el famoso cuadro de Durero, *Melencolia I*,<sup>454</sup> donde se destaca un ser alado, sentado y sosteniendo con la mano izquierda su rostro gestualmente amargo y meditativo, con el ceño fruncido y la mirada en el vacío. Se encuentra entre instrumentos de geometría mientras utiliza un compás, lo acompaña Eros, representado también como un ser alado, pero mucho más pequeño, además de un perro demacrado que se recoge acostado en el suelo, perro que será una figura constantemente repetida en las representaciones de la melancolía, se le conoce con el nombre de “perro famélico”, y a lo lejos se ve un demonio que lleva consigo una inscripción que dice “Melencolia I”. Sin embargo, en otras representaciones donde se intenta ilustrar la melancolía a través de la figura de Cronos, o su equivalente romano Saturno, el rostro del dios no aparece amargo y meditativo, en algunos casos se puede observar una profunda tristeza y preocupación,<sup>455</sup> en otros, como ocurre en el Fresco de Pompeya titulado *Saturno*,<sup>456</sup> se le puede ver alterado, al borde del enloquecimiento. En otro se le ve casi sonriendo,<sup>457</sup> y en otros se le puede ver completamente trastornado, frenético o furioso mientras devora a sus hijos, o incluso, comiéndose también a la simbolización del orden y la razón, Apolo.<sup>458</sup> Con respecto a las ilustraciones que pretenden mostrarnos el perfil de los cuatro temperamentos se da la misma indeterminación con respecto al atrabiliario, en algunos casos el melancólico se nos

---

<sup>453</sup> Cfr. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *Saturno y la melancolía* (Madrid: Alianza, 2006). En especial el segundo capítulo de la segunda parte denominado: *Saturno en la tradición pictórica*.

<sup>454</sup> Cfr. Durero, *Melencolia I*, Grabado, Bartsch 74. 1517. París, Bibliothèque Nationale.

<sup>455</sup> Cfr. Saturno. Calendario de 354. Roma. Biblioteca Apostólica Vaticana MS. Barb. Lat. 2154, fol. 8. También se puede observar esta expresión en el esbozo: Saturno y sus signos zodiacales: Capricornio, Acuario, Albumasar, *Introductio in astrologiam*. Hacia 1400. Nueva York, Pierpont Morgan Library, MS. 785, fol. 34.

<sup>456</sup> Cfr. Saturno. Fresco de Pompeya, Casa dei Diosucuri. Cuarto estilo de tiempos de Nerón, después del 63 d.C. Nápoles, Museo Archeológico Nazionale.

<sup>457</sup> Cfr. Saturno y sus signos zodiacales. Bartolomeo di Bartoli, *Cazone delle virtù e delle scienze*. Siglo XIV, Chantilly, Musée Condé, MS. 1426, fol. 11.

<sup>458</sup> Cfr. La castración de Saturno. Dibujo a punta de plata. Primer tercio del siglo XV, Dresde, Staatliche Kunstsammlungem, Kupferstichkabinett; Saturno devorando a un niño. Grabado de Gerard de Jode según Marten de Vos, *Septem Planetarum*. 1581; El tiempo royendo el torso de Apolo del Belvedere. Portada de François Perrier, *Eigentlyke afbeeldinge van 100 der aldervermaerdste statuen of Antiquiteitsbeelden*, Amsterdam 1702. Londres, Warburg Institute.

presenta triste, ensimismado y meditabundo,<sup>459</sup> y en otros se nos presenta erguido, burlón y seguro.<sup>460</sup>

Es posible que esta indefinición del busto cínico esté relacionada con la indefinición del rostro melancólico, por esto, el que la tradición artística no nos haya dado un prototipo claro de la expresión cínica. Sin embargo, nos dice lo que nos debe decir, esto es, que el cínico al igual que el melancólico, no tiene una expresión particular que pueda develar su sentir, lo que lo caracteriza es que, padezca lo que padezca, lo hace de forma excedida y radical. Por lo tanto, el artista no puede conformarse con un busto para representar al cínico, sino que debe, en primera instancia, mostrar todo su cuerpo, su postura, sus hábitos; y en segunda instancia, debe colocarlo en situaciones críticas que develen la fuerza de sus pasiones. De esta manera, sí veremos coincidencias en las diferentes ilustraciones, en todas se reflejará una aguda y confrontativa reacción anímica ante una situación determinada, y no nos preocuparemos ya por encontrar un gesto modelo del filósofo cínico.

Un ejemplo de este tipo de representación “situacional”, la podemos encontrar en la pintura mural de Crates e Hiparquía que se encuentra en el Museo delle Terme<sup>461</sup>, Crates se le muestra con una larga barba y cabello greñado, lleva consigo un báculo, y por la posición de sus piernas da la impresión de que está a punto de emprender la marcha. Con la mano izquierda sostiene la correa de una bolsa de costado. En torno a su hombro izquierdo lleva enrollada una piel y viste un manto corto y grueso. A pesar de que el artista quiere mostrar que el filósofo va emprender su viaje, muestra al mismo tiempo que se ha detenido y ha vuelto su rostro riguroso para reconocer la presencia de una joven vestida conservadoramente y que le tiende el brazo derecho. Aquí se nos narra aquella anécdota donde Hiparquía le pide a Crates que sea su esposo, a lo que el filósofo le pone la condición de que ella debe compartir con él su estilo de vida cínica, “y la muchacha hizo su elección.”<sup>462</sup> Se muestra así, la indumentaria del cínico y su fortaleza de ánimo al vivir tan frugalmente. Lo vemos además, negándose a las tentaciones de una vida acomodada con la

---

<sup>459</sup> *Cfr.* Los cuatro temperamentos. Pliego. Mediados del siglo XV. Zurich, Zentralbibliothek (Schreiber 1922 m.)

<sup>460</sup> *Cfr.* Los cuatro temperamentos. Libro gremial de los barberos-cirujanos de la ciudad de York. Finales del siglo XV. Londres, British Museum, MS. Egerton 2572, fol.51 v.

<sup>461</sup> *Cfr.* Crates e Hiparquía, Museo delle Terme, Roma. (Foto: Fratelli Alinari.)

<sup>462</sup> Diógenes Laercio, 6, 96-97 en José Martín García, *o.c.*, p. 346.

adinerada Hiparquía, a la que sólo considerará tener como mujer si ella acepta seguirlo a pesar de sus escasas posesiones. Vemos de esta manera, cómo se evidencia pictóricamente la conducta y actitud severa del filósofo cínico.

Honoré Daumier nos ofrece tres versiones del filósofo cínico muy sugerentes. Una es su representación del encuentro entre Alejandro y un Diógenes cuyo torso queda oscurecido por la sombra que proyecta la figura en pie del emperador macedonio. Diógenes se encuentra resoplando agradablemente en su tonel. Su linterna está situada a su lado, así como su báculo. Sus ojos están entrecerrados y miran más allá de la figura armada que permanece en pie junto a él. Daumier ha reflejado la imagen de la ausencia de compromiso cínico respecto a la sociedad, actitud que se observa en Demócrito y que distingue al melancólico que se describe desde Aristóteles hasta Ficino. En otra escena, muestra a Diógenes con su hato de buhonero y una linterna con la que se vuelve al espectador a plena luz del día, mientras los ciudadanos lo estudian con incertidumbre desde la distancia. Esta representación es un elemento importantísimo para comprender la definición platónica de Diógenes como “Sócrates maniaco”. El aparente absurdo de usar una linterna a plena luz del día, habrá causado en sus espectadores, incluyendo a Platón, una gran perplejidad, por lo extravagante del acto o por poner a prueba la inteligencia de sus observantes tan sagazmente. Por último se encuentra un falso cínico, contemplando las paredes de su tonel con tristeza y resignación, mientras se observa en otro lugar a Diógenes, que asoma su cabeza de un tonel redondo para dar frente cara a cara al observador.<sup>463</sup>

Rafael, en su célebre obra, *La escuela de Atenas*,<sup>464</sup> también nos da su visión del filósofo cínico. Está tendido en el segundo de tres escalones que conducen a una plataforma en la que se yerguen las dos figuras centrales que dominan la escena: Platón y Aristóteles. A la derecha de Diógenes, asciende por las escaleras un hombre que sobrepasa al filósofo cínico mientras hace un gesto de desprecio hacia el sinopense con su mano izquierda. El cínico sólo viste un holgado manto que deja al descubierto las piernas y el torso. Va descalzo, y es la única figura del mural que expone tanta desnudez, haciendo gala de su desvergüenza característica. Lleva, como es de costumbre en las representaciones de los

---

<sup>463</sup> Cfr. Honoré Daumier, *Le cynique (Propriétaires et locataires)*. (Foto: Jenny Strauss Clay.)

<sup>464</sup> Cfr. Diógenes en *La escuela de Atenas*, de Rafael, Stanza della Segnatura, Vaticano. (Foto: Art Reosource.)

cínicos, el cabello y la barba crecidos y descuidados, con un gesto risueño. Muestra, además, una total indiferencia hacia los distinguidos filósofos reunidos en grupos cerca de él y también hacia el individuo que acaba de pasar por su lado. Su aislamiento lo pone de manifiesto la distancia que le separa de las demás figuras del mural. La única figura solitaria, además de él, es Heráclito, el filósofo de Efeso, que para Burton, representa una de las dos caras de la expresión melancólica,<sup>465</sup> la otra, como ya sabemos, es la de Demócrito. Incluso Clay denomina la postura heracliteana en la obra de Rafael como: “una actitud de melancólica meditación.”<sup>466</sup> Cabe acotar que, André Breton en su *Antología del humor negro*, a los únicos que coloca como “manifestaciones fugitivas” de humor negro antes de Swift, es a Heráclito y los Cínicos,<sup>467</sup> relacionándolos en un punto donde, como ya explicamos previamente, la melancolía es esencial.<sup>468</sup>

Las informaciones literarias de los cínicos ofrecen una característica distintiva: si no están comprometiendo y atormentando a los miembros prominentes y no tan prominentes de su sociedad, entonces se encontrarán examinando hilarantemente desde la distancia a los transeúntes. Esta característica del filósofo cínico, la recoge Burton en su *Anatomía de la melancolía*, para comparar a su admirado Demócrito con Diógenes:

(...) sigo adelante *privus privatus*; como siempre viví, continúo haciéndolo, *statu quo prius*, relegado a una vida solitaria y a mis propios descontentos domésticos; a no ser porque a veces, *ne quid mentiar*, tal como Diógenes iba a la ciudad y Demócrito al puerto para ver las modas, yo, para mi recreación, una que otra vez salgo y veo el mundo, y no pude sino hacer unas pocas observaciones, *non tam sagax observator, ac simplex recitator*, ni para mofarme y reírme de todo como ellos lo hicieron, sino con pasión mezclada.<sup>469</sup>

Sin embargo, en el discurso que le hace Demócrito a Hipócrates, notamos con claridad la cuestión de la pasión mezclada, el filósofo abderita cambia su estrepitosa risa

---

<sup>465</sup> Cfr. Robert Burton, *o.c.*, p. 67.

<sup>466</sup> Diskin Clay, “Retratar a Diógenes,” en *Los Cínicos*, ed. R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé, (Barcelona: Seix Barral, 2000), p. 487.

<sup>467</sup> Cfr. André Breton, *o.c.*, p. 15.

<sup>468</sup> Podemos encontrar una explicación, por demás interesante, de la razón del epíteto negro en la antología de Breton, y su relación con la consideración de Heráclito y los Cínicos en su introducción a las obras escogidas de Swift en el texto de: Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 115.

<sup>469</sup> Robert Burton, *o.c.*, p. 62.

por una mirada severa de un momento a otro. Tanto en su discurso como en su risa se evidencia con claridad la gran desazón que produce su lucidez, una desazón que se conjuga con la chanza ácida de la crítica filosófica: “La risa nace del dolor ajeno (y la Risa, del propio) y, como veremos luego, produce melancolía,”<sup>470</sup> dice Panero en un estudio preliminar de unos cuentos carrolleanos. En el caso de Diógenes pasa lo mismo, las expresiones lúdicas de su existencia llevan consigo una consciencia crítica y grave de la alienación social de su época, sin contar el conocimiento que posee de los particulares vicios de las diferentes personas a quien se dirige. Por esto, Diógenes le dice a los hombres: “Vosotros no podéis vivir como yo, pues tenéis miedo al sufrimiento.”<sup>471</sup> El cínico se enfrenta a una realidad adversa, con la que sabe relacionarse humorísticamente, economizando los sentimientos de desazón que le puede producir a través de expresiones jocosamente brillantes.<sup>472</sup> Y es que, en palabras de Pollock: “El humorismo nace cuando el bufón siente la mordedura de la bilis negra o cuando el melancólico «adquiere la disposición de un *antic*» (*clown*).”<sup>473</sup> Este mecanismo psíquico que desarrolla teóricamente Freud, lo trabajaremos luego cuando tratemos las “desventuras” del filósofo cínico.

Seguramente si Hipócrates hubiese escuchado las quejas que tenían los atenienses de Diógenes, Crates, o cualquier cínico que participara de esta risa crítica, disolvente, pero también constructiva, sobreviviente y con “voluntad de superficie”<sup>474</sup>, su diagnóstico hubiese sido el mismo que el que hizo cuando llegó a sus manos el caso de Demócrito. La continua carcajada democriteana que ocasionó la enunciación hipocrática de que el filósofo abderita padecía la melancolía, es para Sloterdijk un gesto propiamente *quínico*:

(...) es característico del quínico reír tan fuerte e indecorosamente que la gente fina mueva la cabeza. Su carcajada proviene de las entrañas, está fundida de una manera animal y tiene lugar sin reparo alguno. Quien afirme ser realista, en el fondo tendría que poder reír de esta manera: con esta carcajada plena, sin rigideces, que hace tabla rasa de

---

<sup>470</sup> Leopoldo M. Panero, introducción a *Matemática Demente*, de Lewis Carroll (Barcelona: Tusquets, 2002), p. 35.

<sup>471</sup> Diógenes Laercio, VI, 56, en *Les cyniques grecs*, ed. Leónce Paquet (París: LGF, 1992), p. 105.

<sup>472</sup> Cfr. Sigmund Freud, *El chiste y su relación con el inconsciente* (Madrid: Alianza, 2005), pp. 234-242.

<sup>473</sup> Jonathan Pollock, *o.c.*, p.67.

<sup>474</sup> Cfr. Mónica Cragnolini, *De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana*, (Buenos Aires: Publicaciones CBC, 1996); Para la noción de “voluntad de superficie” Cfr. Gilles Deleuze, *La lógica del sentido* (Buenos Aires: Paidós, 2005);

las ilusiones y las poses. Tenemos que imaginarnos la risa del gran satírico Diógenes (...)<sup>475</sup>

Las coincidencias ya no pueden ser causalidades, de hecho, aquellas epístolas hipocráticas que ya estudiamos, se sospecha que fueron creadas por un círculo de cínicos a mediados del siglo I d.C.<sup>476</sup> Si los cínicos se deseaban manifestar a través de la figura de Demócrito, ellos mismos estaban relacionando su singular comportamiento con la melancolía, pero esta vez, desde un lenguaje literario y de carácter médico-humoralista.

---

<sup>475</sup> Peter Sloterdijk, *o.c.*, p. 231.

<sup>476</sup> *Cfr.* José Manuel Jara, prefacio a *Do riso e da locura*, de Hipócrates (Lisboa: Padrões Culturais, 2009), p. 11.

## Capítulo IV

### El vínculo

#### 4.1 - Pantomima filosófica. El cuerpo como argumento.

*O de cómo se hace humor con los humores.*

*Es propio de la ignorancia hablar mucho  
y quien hace eso ignora qué es bastante.*

**Antístenes.**

*El humor es este arte de la superficie, contra la vieja ironía,  
arte de las profundidades o las alturas. Los sofistas y los cínicos  
ya habían hecho del humor un arma filosófica (...)*

**Gilles Deleuze.**

*El humor (...) es el Excremento depositado  
«como un regalo», al final de la historia*

**Leopoldo M. Panero.**

*Pidiéndole Hegesias que le permitiera hacer uso de alguno  
de sus escritos, (Diógenes) le dijo: «Eres un necio, Hegesias,  
si no prefiriendo los higos pasos pintados, sino los verdaderos, desprecias,  
en cambio, la práctica verdadera y te lanzas sobre la escrita.*

**Diógenes Laercio.**

Por supuesto que los cínicos no inventaron el humor, tampoco le dieron nombre al fenómeno, no son reconocidos como sus más importantes exponentes, ni su filosofía se sustenta, o se basa, o tiene como finalidad el humor. Entonces ¿Qué sentido podría relacionar el humor y la filosofía cínica? ¿No hubiese sido más coherente trabajar a Demócrito, Cervantes o Swift, que ya han sido considerados por muchos estudiosos, como importantes exponentes e incluso fundadores del humorismo?<sup>477</sup> Sin embargo, nos parece que además de que existen rasgos distintivos y originales en el humorismo cínico que nos

---

<sup>477</sup> Jonathan Pollock, con respecto a Demócrito, Celestino De la Vega, con respecto a Cervantes y André Bretón con respecto a Swift. Todos ya antes citados.

permiten comprender aún mejor su “esencia, caracteres y materia”,<sup>478</sup> hay una característica en especial que además de ser propia y exclusiva del cinismo, nos permite acercarnos al humor de una manera mucho más clara y directa que con cualquier otro autor o movimiento filosófico o literario:

Diógenes es un humorista en los dos sentidos del término: es un hombre de *humores* y alguien que sorprende con sus rasgos de *humor*. Como lo muestra Diógenes Laercio en *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, el cínico con frecuencia hace *humor* con sus *humores*.<sup>479</sup>

El humor para algunos autores, como De la Vega o Breton, se ha reducido a su manifestación meramente literaria, pensando que sólo a través de ésta se logra la “objetivación” de este fenómeno primariamente subjetivo.<sup>480</sup> Por ello, a veces se deja de lado la posibilidad de un humorismo sin mediación literaria, haciéndolo depender de utensilios retóricos. El humorismo crudo en su revelación desnuda, material y concreta en el devenir de la existencia es para algunos algo imposible y, sin embargo, creemos junto a Pollock, Deleuze, o Freud, que nada más lejano al humor que la suprema necesidad de estatizar literariamente sus expresiones dinámicas y espontáneas para el porvenir de su sobrevivencia.<sup>481</sup> El recurso literario más cercano a estas manifestaciones espontáneas es la menospreciada “anécdota”, gracias a la cual sobreviven pensamientos filosóficos como el cínico o el cirenaico.<sup>482</sup> Es justamente por la anécdota que podemos comprender la posibilidad de esta manifestación “pura” del humor, una manifestación que incluso prescinde de lo verbal y se explica a sí misma en su expulsión humoral frente a una realidad que le ha dado la espalda a las vísceras que nos constituyen, en pro de la total verbalización e idealización de la realidad.

---

<sup>478</sup> Haciendo referencia al título del texto de Luigi de Pirandello, *Esencia, caracteres y materia del humorismo*.

<sup>479</sup> Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 36.

<sup>480</sup> *Cfr.* Celestino De la Vega, *o.c.*; André Bretón, *o.c.*

<sup>481</sup> *Cfr.* Jonathan Pollock, *o.c.*; Gilles Deleuze, *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel* (Buenos Aires: Amorrortu, 2008); Sigmund Freud, “El humor,” en *Sigmund Freud. Obras completas*, Vol. XXI, ed. José Luis Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1978-1985).

<sup>482</sup> Véase la dura descalificación que hace Hegel de los cínicos en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, en su apartado dedicado a ellos por su falta de sistematización doctrinal y su dependencia de los anecdóticos.

El humorismo expresado humoralmente, es decir, el humor expresado con los humores corporales, como cuando “en un convite unos individuos le arrojaban huesecillos (a Diógenes) como a un perro y él se echó a un lado y los meó como un perro.”<sup>483</sup> O cuando “masturbándose Diógenes en una ocasión en la plaza, dijo: «¡Ojalá fuera posible también no tener hambre, frotándose el vientre!»”,<sup>484</sup> nos permite pasar de una relación abstractiva, a una explicación ilustrativa: como ya mostramos en el capítulo dedicado al humor, el humorismo nace de un dinamismo del flujo humoral en nuestro interior, que luego por un proceso de sublimación o, en palabras de Pirandello, “espiritualización”,<sup>485</sup> se manifiesta verbalmente, logrando trasladar nuestros influjos internos hacia al exterior.<sup>486</sup> Sin embargo, en las “humoradas” de los cínicos que acabamos de describir, el proceso de verbalización es secundario, incluso llegando a prescindir de ella, la expresión humorística se vuelve directa, sin refinamiento estético alguno, haciéndola de esta manera más intempestiva, escandalizadora y liberadora. Además, gracias a este tipo de expresión no mediada, el carácter existencial del humorismo siempre permanece, de hecho, se ensalza a tal punto que se hace imposible escindir la manifestación humorística de quien la hace. El mismo Hegel nos dice con toda claridad que el humorismo, antes de que ser un repertorio de procedimientos retóricos, es ante todo una postura de la existencia:

En el humor, la persona del artista se manifiesta por entero, en lo que tiene de superficial y en lo que tiene de profundo a la vez; de suerte tal que se trata esencialmente del valor espiritual de esa personalidad.<sup>487</sup>

Por esto, “cuando el poeta carece de fondo y no está inspirado por el conocimiento profundo de la realidad, (el humor) cae fácilmente en lo sentimental y la falsa sensibilidad.”<sup>488</sup> Pero en la espontaneidad del filósofo cínico no cabe la pregunta sobre la posible ausencia de inspiración, o la posibilidad de una falsa sensibilidad: “La moral de Diógenes -como afirma Onfray- supone aliento e inspiración, juego y disponibilidad.”<sup>489</sup> En

---

<sup>483</sup> Cfr. Diógenes Laercio, VI 46 en José A. Martín García, *o.c.*, p. 344.

<sup>484</sup> Cfr. Diógenes Laercio, VI 46; Esta misma anécdota en: Arsenio, 203, 12-14; Plutarco, *Sobre las contradicciones de los estoicos* 21, 1044 b; Ateneo, IV 158 f, en José A. Martín García, *o.c.*, pp. 344-345.

<sup>485</sup> Cfr. Luigi Pirandello, *o.c.*, p. 26.

<sup>486</sup> Cfr. Jonathan Pollock, *o.c.*, pp. 106-107.

<sup>487</sup> Georg W. Hegel, *Estética* II parte, 3 sección, cap. III, 3, b (Barcelona: Ediciones 62, 1972).

<sup>488</sup> *Ibíd.*

<sup>489</sup> Michell Onfray, *o.c.*, p. 90.

el caso del cínico, el “filósofo artista”<sup>490</sup> interactúa directamente con la realidad que lo insufla de inspiración. Si es cierto que “(...) en el humor, la personalidad es llevada a su último grado de independencia, tratando los fundamentos de la manera más caprichosa y arbitraria”<sup>491</sup> el cinismo filosófico es una de las expresiones humorísticas más auténticas, y es que el cínico tiene entre sus fundamentos éticos la búsqueda de la mayor independencia, pero no manifestada tan sólo en una expresión artística, sino en todo lo que atañe a la existencia misma. Es por esto que en los cínicos el humor no se limita a la creación y contemplación estética, sino que se extiende incluso a la construcción de una forma de filosofar.

“El verdadero humorista, como el médico humoralista, concibe el mundo atendiendo a los flujos y las mezclas de flujos.”<sup>492</sup> Por esto Demócrito disecaba animales, para saber el funcionamiento de la bilis negra en el cuerpo de los seres vivos, y de hecho, gran parte del discurso con respecto a la risa democriteana gira en torno a una explicación “médico-humoral”. Por esto también, el creador de *Gargantúa*, Rabelais, uno de los más importantes exponentes del humorismo,<sup>493</sup> no sólo era un “médico viajero”,<sup>494</sup> sino además, el editor de Hipócrates en Francia, por lo cual fue un “partidario del humoralismo”.<sup>495</sup> Diógenes de Sínope también veía en la realidad una total mezcla e interconexión de flujos. El filósofo cínico nos lo deja claro en su *Tiestes*:

De acuerdo con la recta razón, todo está en todo y lo atraviesa todo. Pues también en el pan hay carne y en la verdura pan, porque éstos y los restantes cuerpos se intercomunican todos entre sí a nivel molecular y se reúnen en forma de vapor (*humos*) a través de ciertos poros invisibles.<sup>496</sup>

Por esto, el cínico no muestra ningún recelo a las prácticas antropofágicas, y como nos dice Pollock, “el canibalismo goza de un sitio de honor en los escritos humorísticos.”<sup>497</sup>

---

<sup>490</sup> Apelativo nietzscheano que usa Onfray para catalogar al cínico auténtico.

<sup>491</sup> Georg W. Hegel, *o.c.*, 3, c.

<sup>492</sup> Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 80.

<sup>493</sup> *Cfr.* Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 34.

<sup>494</sup> Alicia Yllera, prólogo a *Gargantúa*, de Rabelais, F (Madrid: Cátedra, 1999), p. 37.

<sup>495</sup> *Cfr.* Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 34.

<sup>496</sup> Diógenes Laercio., VI 73, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 282.

<sup>497</sup> Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 80.

Según Diógenes Laercio, Diógenes el perro: “(...) no consideraba tan execrable el hecho de comer carne humana como lo hacen algunos pueblos extranjeros, y decía que, razonablemente, todo está en todo y en todas partes.”<sup>498</sup> El mismo Breton inicia su *Antología del humor negro* con dos ejemplos antropofágicos, tomados de Jonathan Swift con su ensayo humorístico titulado: *Una modesta proposición para prevenir que los niños pobres de Irlanda sean una carga para sus padres o el país y para hacerlos útiles al público*, donde proponía que los agricultores más pobres vendieran a sus hijos como carne para el consumo,<sup>499</sup> y el otro ejemplo es tomado de la obra del marqués de Sade titulado: *Juliette*, donde con acentos Diogénicos, se transforman las repugnancias, incluyendo la del canibalismo, en simples “faltas de hábitos”.<sup>500</sup>

Esta atención cínica de los flujos y las mezclas de flujos, parte de una postura que Sloterdijk denomina: “materialista existencial”.<sup>501</sup> Según el filósofo alemán, en el cinismo, vida y doctrina tienen que estar siempre de acuerdo, y es que el centro de esta forma de filosofar es de lo que ella materializan sus seguidores. La separación entre persona y cosa, teoría y praxis no puede ser considerada en absoluto, a no ser como oscurecimiento de la verdad. Encarnar una doctrina implica convertirse en su medio. Sloterdijk nos dice al respecto: “Al atender a aquello que es encarnable, estamos protegidos de la demagogia moral y del terror de las abstracciones radicales no visibles.”<sup>502</sup> Esta encarnación práctica desde la posición del cínico auténtico se convierte en una pantomima grotesca, en la resistencia filosófica contra los juegos de la alta teoría y sus discursos: “El quinismo griego descubre como argumentos la animalidad del cuerpo humano y de sus gestos, y desarrolla un materialismo pantomímico.”<sup>503</sup>

En el cínico se encuentra un total desencanto hacia los largos discursos demagógicos, hacia los silogismos, el arte erístico, la oratoria y la retórica. Los filósofos del cinismo ven en la razón a “una hija de la Ciudad.”<sup>504</sup> se observa, según afirma Onfray, cómo

---

<sup>498</sup> Diógenes Laercio, VI 73, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 282.

<sup>499</sup> Jonathan Swift, en André Breton, *o.c.*, pp. 21-26.

<sup>500</sup> Sade en André Breton, *o.c.*, pp. 35-39.

<sup>501</sup> *Cfr.* Peter Sloterdijk, *o.c.*, p. 175.

<sup>502</sup> Peter Sloterdijk, *o.c.*, p. 176.

<sup>503</sup> *Ibíd.*, p. 178.

<sup>504</sup> *Cfr.* Michell Onfray, *o.c.*, p. 99.

en el entorno del filósofo cínico el saber conduce a quien lo posee hacia el poder, cómo los retóricos y oradores enseñan técnicas del lenguaje más persuasivas, aunque sea al precio de la mentira. El razonamiento se pone al servicio de causas innobles, como la obtención de una mayor cantidad de sufragios, mejor reputación o más dinero.<sup>505</sup> Por esto el cínico se niega a caer en el campo de la erística. Antístenes decía al respecto: “Sería un error contradecir a un contradictor para reducirlo al silencio: antes bien, conviene ilustrarlo. Pues uno no cura a un loco haciéndose el loco ante él.”<sup>506</sup> Así, mientras los filósofos clásicos se dedicaban al perfeccionamiento de la lingüística, el cínico buscó y encontró otro método.

Un ejemplo iluminador de esta técnica se manifiesta en una anécdota que nos dejó Diógenes Laercio, donde participan Metrocles y Crates. Al parecer, un chico adinerado llamado Metrocles de Maronia, que era discípulo de las enseñanzas aristotélicas, mientras se ejercitaba éste intelectualmente con su maestro y sus compañeros peripatéticos, se le escapó involuntariamente una sonora ventosidad. El chico sintiéndose terriblemente avergonzado, se encerró en su casa decidido a morir de hambre. Al llegarle la noticia al cínico Crates, éste se dispuso a crear una “estrategia” para curar a Metrocles de su abatimiento. Antes de pensar en un largo discurso consolativo, se dispuso a comerse un plato de lentejas, que reemplazó una gama de argumentos racionales por una gran cantidad de gases intestinales. Al llegar a casa del maroneo, Crates se dispuso a explicarle lo natural de las ventosidades, sean estas públicas o privadas y que no hay nada de qué avergonzarse al respecto, en vistas que el ex-peripatético parecía inconsolable, Crates comenzó a ventosear desenfrenadamente, dándole un ejemplo pantomímico, físico, humoral y, ¿por qué no? humorístico de la naturalidad de aquel fenómeno que no representaba una ofensa para nadie. Esta postura que no sólo atiende a los flujos humorales del cuerpo, sino que celebra su expulsión estruendosa, va de la mano con las posturas médico-humorales. En este sentido Hipócrates nos dice:<sup>507</sup>

Ciertamente, la fuente de las enfermedades no debe buscarse en otra parte (más que en las ventosidades), ya sea porque resulten excesivas o

---

<sup>505</sup> *Ibíd.*, p. 100.

<sup>506</sup> Estobeo, *Florilegio*, M. 82. 8, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 156.

<sup>507</sup> *Cfr.* Diógenes Laercio., VI 94, en *Ibíd.*, p. 456.

demasiado escasas o que entren en el cuerpo con demasiada precipitación o contaminadas de miasmas morbíficas.<sup>508</sup>

Antes del gesto de Crates, Metrocles se había dejado derrumbar por culpa de la vergüenza que le había causado un movimiento involuntario de sus vísceras, sentía que su acto había deshonrado la dignidad de las enseñanzas que recibía, sentía que aquel suceso había sido irrespetuoso, intempestivo, nefasto y completamente contrario a esa alta teoría que recibía de su maestro peripatético. El *aidos* lo mantenía en un letargo thanático, y se le hacía imposible perdonarse por tal acto. ¿Qué sabiduría tan práctica y conveniente estaría recibiendo aquel joven maroneo, que por un pedo se proponía a quitarse la vida? La filosofía cínica se propone apelar a la materialidad del mundo y sus fluencias para no caer en la ilusión de los problemas silogísticos, y por esto mismo, atañe también a los humores, y se propone a actuar con ellos tal cual como herramientas, o si se quiere, como armas para combatir el sometimiento de los convencionalismo que intenta homogeneizar y someter el espíritu de los hombres. Según nos cuenta Diógenes Laercio, cuando Crates terminó con su tarea consoladora y pedagógica:

Reconfortó a Metrocles, dándole consuelo con la imitación de su acto. A partir de aquél día, Metrocles se convirtió a la escuela de Crates y llegó a ser un hombre de valor en la filosofía.<sup>509</sup>

Esta “metodología del flatómano”<sup>510</sup> es un rasgo más de la pantomímica grotesca de la que hemos venido hablando, y lleva consigo una consciencia y uso de las fluencias de la realidad física, lo que implica también los humores anatómicos. Esta relación entre el humorismo y el dinamismo de los flujos humorales, inspira a Pio Baroja a crear un vínculo entre Heráclito y el humorismo, al mismo tiempo que nos acentúa la diferencia de éste con la retórica:

El humorismo es el surco nuevo y tiene el encanto de lo imprevisto; la retórica es el surco viejo y tiene el encanto de la repetición necesaria para el ritmo. El humor necesita inventar, la retórica se contenta con repetir. El humor tiene el sentido místico de lo nuevo, la retórica el

---

<sup>508</sup> Hipócrates. “Sobre la medicina antigua,” en *Tratados hipocráticos I*, ed. M. G. Valdés Madrid: Gredos, 1990), pp. 28-29.

<sup>509</sup> Diógenes Laercio, VI. 94, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 458.

<sup>510</sup> *Cfr.* Michell Onfray, *o.c.*, p. 92.

sentido respetuoso de lo viejo. Se puede decir: “Todo es nuevo”, como Heráclito, y se tiene razón pensando en la sustancia que cambia constantemente.<sup>511</sup>

Baroja lo ha observado bien, para él el humorismo, a diferencia de la retórica, es más un producto inspirado en la naturaleza que en la cultura y la civilización. Nos dice que en el humorismo se da una fuerza centrífuga que empuja al humorista fuera del campo literario hacia la filosofía. Agrega además, que el humorismo no tiene método, es más subjetivo y rebelde a la técnica, es esencialmente anarquista, lo que lo hace llevar consigo “la exaltación, la extravagancia y el caos”.<sup>512</sup> Está de más decir cuán relacionado está todo esto con la filosofía cínica. Sin embargo, lo más interesante del ensayo de Baroja: *Humorismo y retórica*, es su consciencia sobre la relación del humor con los humores:

La retórica, que es como un arte de la ornamentación, necesita masas y líneas fijas, necesita sustancias duras, envejecidas por el tiempo: el humorismo es la fantasmagoría de los líquidos y de los gases espirituales. La retórica descansa sobre lo que parece más seguro y respetable, el humorismo en lo que se considera más movedido y pasajero.<sup>513</sup>

Las metáforas que usa el novelista español para hablar de los humorismos están todos relacionados con entes fluentes como saltos de agua, solfataras o nubes. Sin embargo, el cínico y otros humoristas desde Rabelais hasta Artaud, prefieren usar otro tipo de entes fluentes, más anatómicos, como el sangrado, la eyaculación, la defecación, las flatulencias, la orina<sup>514</sup> o incluso el escupir, como en aquella anécdota donde “habiéndole invitado uno (a Diógenes) a su lujosa casa y prohibiéndole ensuciarla, cuando expectoró le escupió en la cara, diciéndole: «No hallé un lugar peor.»”,<sup>515</sup> y es que si debemos creerle a Bergson, “el humorista es algo así como un anatomista que sólo hiciera disecciones para despertar nuestra repugnancia hacia algo.”<sup>516</sup>

---

<sup>511</sup> Pio Baroja, “Humorismo y retórica,” en *CIC: Cuadernos de investigación y comunicación* 7 (20002): pp. 131-138

<sup>512</sup> *Cfr.* Pio Baroja, *o.c.*

<sup>513</sup> Pio Baroja, *o.c.*

<sup>514</sup> *Cfr.* Jonathan Pollock, *o.c.*

<sup>515</sup> *Cfr.* Diógenes Laercio, VI 32; Esta misma anécdota en: Galeno, *Exhortaciones* 8; *Gnomologium Monacense Latinum* XVI 1; Juan Crisóstomo, *Homilía a la Epístola a los Romanos* 12, en José A. Martín García, *o.c.*, pp. 367-368.

<sup>516</sup> Henry Bergson, *o.c.*, p. 98.

Para Sloterdijk, el cinismo se revela como el proceso de dar “argumentos desnudos”, una maniobra donde sólo el medio de la expresión se convierte en una réplica que va más allá de refutaciones teóricas. El cínico no habla contra el idealismo, vive contra él, y de esta manera da a la pregunta de cómo *decir* la verdad un nuevo giro. El académico diálogo filosófico no le concede ni le puede conceder al materialismo existencial un lugar merecido, ya que, como nos dice el filósofo alemán:

El diálogo presupone ya algo así como un acuerdo idealista, allí donde solamente se hable, un materialismo existencial se sentirá desde el primer momento incomprendido. En efecto, en el diálogo de las cabezas sólo surgirán teorías de cabeza.<sup>517</sup>

Sloterdijk nos dice que la materia, dentro del diálogo idealista, está abajo, se presenta como un mero destello de la idea, una sombra, una mancha, y sólo se admite como tema no como existencia. Sin embargo, lo inferior, el cuerpo, lo material, se presenta activamente en el momento que se manifiesta de forma retadora y pública: “¡excremento, orina, esperma!: «vegetar» como un perro, pero vivir, reír y dar la impresión de que tras todo esto no hay confusión, sino una reflexión clara”<sup>518</sup> y esto lo ve el filósofo alemán, como la manifestación clara de una “autocerteza humorística”,<sup>519</sup> ya Deleuze nos dice en su *Lógica del sentido* que el humor es “el arte de saber bajar” del “descender”.<sup>520</sup> El humor está siempre relacionado con lo que está abajo, o con aquello que baja, nos detendremos en esto más adelante. El materialismo ocurrente no se satisface con palabras, (lo cual no significa que no las use e incluso juegue con ellas apelando también a juegos humorísticos, como por ejemplo, a la escuela (*scholé*) erística de Euclides la llamaba “escuela de bilis” (*cholé*)<sup>521</sup>) sino que pasa al terreno de la argumentación material que rehabilita el cuerpo en la filosofía, pero además, lo hace en una situación modelo, dado que lo hace públicamente. Cuando Diógenes orina o se masturba en la plaza del mercado, el filósofo concede al pequeño hombre del mercado los mismos derechos de una experiencia filosóficamente desvergonzada de lo corporal, que se opone humoralmente a cualquier discriminación. Esta

---

<sup>517</sup> Peter Sloterdijk, *o.c.*, p. 179.

<sup>518</sup> *Ibíd.*, p. 180.

<sup>519</sup> *Ibíd.*

<sup>520</sup> Gilles Deleuze, *o.c.*, p. 99.

<sup>521</sup> *Cfr.* Diógenes Laercio, VI 24 y Pseudo-Eudocia, *Violar* 33, 2, 242, 6-8, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 372.

apelación a lo inferior, desde lo inferior e incluso hacia lo inferior, es para Sloterdijk abiertamente crítico a los parámetros del elitismo idealistas, y por esto, el filósofo alemán llega a ver en la pantomima cínica un “mear contra el viento idealista”,<sup>522</sup> acto que sin muchos inconvenientes podremos calificar de: *humoralmente humorística*.

Se dice que al serle planteado a Antístenes una argumentación contra la existencia del movimiento, éste no respondió nada, sino que se levantó y caminó, probando por medio de la acción que el movimiento es real.<sup>523</sup> También se comenta que una vez, al anunciarse que Filippo iba atacar Corinto, todo el mundo se agitó y comenzó a correr de un lado a otro, entonces Diógenes decidió comenzar a rodar su tonel de un lado a otro, y cuando uno le preguntó por qué lo hacía, éste le respondió, “Pues sería chocante que yo estuviera sin hacer nada, mientras todos se esfuerzan.”<sup>524</sup> Y como ya vimos, Crates consolaba a su amigo con flatulencias. Podríamos disponernos a dar ejemplos sobre la pantomima filosófica de los cínicos, pero la verdad es que tendríamos que citar todo el libro sexto del reconocido texto de Diógenes Laercio, y sin embargo, la tarea quedaría notablemente escueta. Toda la filosofía cínica helenística se manifiesta de esta manera, desde Antístenes hasta Menedemo el fundamento de la filosofía cínica es materialista existencial y por lo tanto se manifiesta existencialmente, en actos públicos, en una forma de vivir y convivir. El mismo Diógenes decía que “no se consigue en la vida ningún éxito en absoluto sin la práctica, mientras que ellas es capaz de vencerlo todo”,<sup>525</sup> y en una ocasión mientras exponía el filósofo de Sinope un discurso sobre la ponderación y la continencia, al ver que los atenienses lo aprobaban, les dijo: “que perezcaís del peor modo, si me contradecís con los hechos.”<sup>526</sup>

En realidad, la temática de la corporalidad como expresión filosófica en la filosofía cínica merece un análisis y examen mucho más extenso que el que podemos dedicarle aquí. Por ser el humor el punto cardinal de esta investigación, nos hemos preocupado esencialmente por rescatar aquellas anécdotas existenciales relacionadas en particular con

---

<sup>522</sup> Peter Sloterdijk, *o.c.*, p. 173.

<sup>523</sup> Cfr. Sexto Empírico, *Bosquejos Pirrónicos*, III 10, 66. Esta misma idea en: Elías, *A las categorías de Aristóteles*, 109, 18-22; y Sexto Empírico, *Contra los profesores*, X 68, en José A. Martín García, *J. o.c.*, p. 383.

<sup>524</sup> Diógenes Laercio, VI 69; esta misma anécdota en: Luciano, *Cómo debe escribirse la historia*, 3, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 324.

<sup>525</sup> Diógenes Laercio, VI 70-71, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 350.

<sup>526</sup> Estobeo, II 15, 43, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 359.

expulsiones y sugerencias humorales, dado a su relación directa con la manifestación humorística. Sin embargo, lo cierto es que en la expresión pantomímica o anti-discursiva ya se encuentra algo particularmente humorístico. Panero nos dice al respecto:

El humor procede de abruptas designaciones: señalando al suelo, y en él a objetos absolutamente opacos: un trozo seco de queso, un pez podrido, unos higos y una botella de vino para un burro: objetos señalados siempre con un bastón, y a veces, a bastonazos (a alguien que le preguntó qué era la filosofía, Diógenes le contestó dándole un bastonazo). La designación aquí no es una categoría lingüística, no forma parte del discurso: si se acude a ella es precisamente para excluirlo. Así, en el curso de una indeterminable disputa lógica en la Escuela de Anaxímenes, Diógenes sacó de repente un pez –un arenque salado- de su bolsillo –el misterio de lo oral, de la mudez, de lo que está más allá del lenguaje, el agua- *designándolo*, en lugar de la filosofía, lo mostró a los presentes alzando la mano, y manteniéndose inmóvil en esa postura hasta que, naturalmente, los agentes del lenguaje, de lo contradictorio, cesaron en su disputa, y él entonces dijo: «Un óbolo de pescado salado *disolvió* la disputa de Anaxímenes». Disolvió: el humor es entonces ese *ácido* o «agua corrosiva», también llamado «disolvente» por el que la alquimia realizaba su Transmutación.<sup>527</sup>

El vínculo entre el humorismo y la filosofía cínica, cómo podemos observar, es esencial, el mismo Deleuze ve en los cínicos uno de los iniciadores del humorismo como arma filosófica,<sup>528</sup> pero Panero no sólo tiene el atino de acentuar la relación entre el humor y la expresión pantomímica del cínico, como cuando nos habla de los bastonazos y la mudez, sino que es capaz de señalar implícitamente, la relación del humor con los humores hablándonos de “agua corrosiva” de “ácido” y “disolvente”. Además, nos muestra como el cinismo al igual que el humor, o mejor dicho, junto al humor, es transmutativo, lo que nos recuerda a aquella máxima delfica donde se le aconseja a Diógenes: “transmutar la moneda en curso”<sup>529</sup>.

En la filosofía cínica, el juego con los humores persiste incluso en su manera de morir, si es cierto, como afirma Diógenes Laercio, que “se asfixió voluntariamente

---

<sup>527</sup> Leopoldo M. Panero, introducción a Lewis Carroll, *o.c.*, p. 42.

<sup>528</sup> *Cfr.* Gilles Deleuze, *o.c.*, p. 12.

<sup>529</sup> *Cfr.* Diógenes Laercio, VI 20-21; esta misma idea en: *La Suda*, s. v. *Diógenes*, n. 1143-1144; *La Suda*, s. vv. *Gnôthi sautón*: «*Conócete a ti mismo*»; Juliano, *Discursos IX [VI] 8*, 188 a-c, en José A. Martín García, *o.c.*, pp. 215-218.

reteniendo la respiración”.<sup>530</sup> Como nos dice Pollock “existe un humor propiamente testamentario”<sup>531</sup> El testamento de Diógenes anticipa el del marqués de Sade, que Bretón cita en su *Antología del humor negro*, y que atestigua también François Villon con ese poema que dicta así:

Yo soy François, lo cual me pesa  
Nacido en París cerca de Pontoise  
Y de la cuerda de una toesa  
Sabrá mi cuello que mi culo pesa.<sup>532</sup>

Diógenes, teniendo consciencia de la realidad humoral pide que su cuerpo quede sin sepultura “para que los perros puedan tomar su pedazo”,<sup>533</sup> así también Sade estipula que su cuerpo sea depositado “sin ceremonia de ninguna índole”, en un bosquecillo que debía hacerse tan tupido antes de su entierro que “las huellas de mi tumba desaparezcan de la superficie de la tierra,” y agrega “como me jacto de que se borrará mi recuerdo del espíritu de los hombres.”<sup>534</sup> Sin embargo, la manera en como Diógenes apela a la realidad humoral incluso en la muerte, es distintiva, no sólo porque haya renunciado a su existencia dejando de respirar, o quizá porque haya muerto por el cólico que le causó comer carne cruda, o porque se haya dispuesto a ser comido por las bestias después de su muerte, sino que, incluso está dispuesto a que su cuerpo simplemente se diluya de cualquier manera en la naturaleza, que como ya vimos, para él se conecta toda ella humoralmente. Estobeo nos ofrece una anécdota donde se observa esta consciencia despreocupada del cínico frente a la muerte y la sepultura:

Diógenes decía que, si los perros los descuartizaran, su tumba sería Hircania, pero si fueran los buitres, debía estar sostenida en el aire (?). Y si ningún (animal) se le acercara, el tiempo le crearía la más hermosa sepultura por medio de los seres más suntuosos, el sol y la lluvia.<sup>535</sup>

El humor toma de la muerte la inspiración melancólica para incitar reacciones jocosas defensivamente geniales frente al dolor que podría causar la idea de perder la vida,

---

<sup>530</sup> Diógenes Laercio, VI 77-78, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 261.

<sup>531</sup> Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 37.

<sup>532</sup> François Villon, en Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 33.

<sup>533</sup> *Cfr.* Diógenes Laercio, VI 79, en José A. Martín García, *o.c.*, pp. 260-261.

<sup>534</sup> Sade, en André Breton, *o.c.*, p. 39.

<sup>535</sup> Estobeo, IV 55, 11, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 263.

de esta manera, economizando el dolor a través de esas reacciones jocosas, se genera un placer humorístico. El cínico se muestra indiferente frente a la amenaza de muerte de uno de los soldados de Alejandro, comparando su amenaza con lo que podría hacer la ponzoña de un insecto venenoso, se disputa un pedazo de carne con perros rabiosos, deja de respirar, bromea con respecto a la herencia que dejará, se divierte meditando sobre su sepultura, se burla del miedo a la muerte de aquellos hombres que mientras empodrecen sus cuerpos en vida, piden que se le bañen en miel ya fallecidos para conservar sus cuerpos por más tiempo<sup>536</sup>. Pero este no es el único recurso inspirativo del cínico para hacer humor, el modo de vida extremadamente frugal los predispone a este tipo de manifestaciones constantemente, nos dispondremos a explicar esto en el siguiente apartado.

---

<sup>536</sup> *Cfr.* José A. Martín García, *o.c.*, pp. 210-388.

## 4.2 - Pequeñez, humildad y desventuras del cínico.

*La venta de Diógenes y algunos otros acontecimientos humorísticos.*

*Diógenes solía decir que «las maldiciones trágicas  
Habían ido a juntarse en él, dado que era:  
Un sin ciudad, sin hogar, carente de patria,  
Mendigo, vagabundo, con medios de vida los del día».*

**Diógenes Laercio.**

*El Humor está más allá de lo Trágico y lo Cómico  
como la Celestina, entre ambos: saltando por encima  
de la tragedia, siendo la Mayor tragedia  
y por ello, su más allá.*

**Leopoldo M. Panero.**

*El humor masoquista es este: la misma ley  
que me veda realizar un deseo bajo pena  
de la consiguiente punición, es ahora una ley  
que pone la punición primero y me ordena  
en consecuencia, satisfacer el deseo.*

**Gilles Deleuze.**

Según nos dice Freud en su texto *El chiste y su relación con el inconsciente*, el desarrollo de efectos dolorosos es el obstáculo más importante para causar un resultado cómico.<sup>537</sup> El humor adquiere entonces, dentro del paradigma psicoanalítico, un interés especial, ya que se logra a través de él, conseguir placer a pesar de los estímulos dolorosos que a ello se oponen. En palabras de Freud:

La condición que regula su génesis (la del humor) queda cumplida cuando se constituye una situación en la que hallándonos dispuestos, siguiendo un hábito, a desarrollar efectos penosos, actúen simultáneamente sobre nosotros motivos que nos impulsan a cohibir tales efectos *in statu nascendi*. En estos casos, la persona sobre la que recae el daño, el dolor, etc., puede conseguir placer humorístico.<sup>538</sup>

---

<sup>537</sup> Cfr. Sigmund Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente* (Madrid: Alianza, 2005). p. 234.

<sup>538</sup> Sigmund Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente* (Madrid: Alianza, 2005). p. 235.

El placer del humor, pues, surge a costa de un desarrollo del afecto cohibido, es decir, del *ahorro*<sup>539</sup> de un gasto de afecto. Otra característica del humor es que no necesita de la participación de terceros, la participación de otra persona no añade nada al gozo que se obtiene gracias a este fenómeno, y tampoco, según nos dice el padre del psicoanálisis, hay nada que nos impulse a comunicar el placer humorístico.<sup>540</sup> Por esto, no debería sorprendernos que el humorista no sea un ser *simpático*, o un hombre socialmente agradable, el humorista puede disfrutar del placer que le da el humor estando solo, separado de las actividades sociales; así como Demócrito retirado y absorto junto a un plátano a las afueras de Abdera,<sup>541</sup> como el marginado François Villon, siempre huyendo por las continuas acusaciones de delitos,<sup>542</sup> como Sade que pasó sus últimos años de vida en el manicomio de Charington,<sup>543</sup> e incluso el mismo Artaud, siempre sumergido en su enfermedad aisladora.<sup>544</sup> Hombres que según Pollock, se vinculan todos con Diógenes el cínico resguardado en su tonel, vinculaciones que no pasan por afinidades “«espirituales» sino «humorísticas».”<sup>545</sup>

En el humor, nos dice Freud, se encuentra una “grandeza de ánimo”<sup>546</sup>, ya que el humorista se sujeta a su ser habitual con una energía admirable, dándole la espalda a todo aquello que le podría conducir a la muerte y por lo tanto podría provocar su desesperación. El humor, en este sentido, comprende numerosísimas especies, las cuales corresponde cada una a la naturaleza peculiar del sentimiento emotivo que es ahorrado en pro del placer humorístico: dolor, disgusto, enternecimiento, compasión, etc. El humorista podría incluso, siguiendo esta ecuación psicoanalítica, lograr sacar gozo de situaciones que podrían ser crueles, repugnantes u horribles. Algunos autores como De la Vega<sup>547</sup> o Caseres,<sup>548</sup>

---

<sup>539</sup> El término *ahorro* es usado por el mismo Freud, de hecho, en todo su estudio sobre *el chiste y su relación con el inconsciente*, trata el chiste, lo cómico y el humor en términos de *economización* de actividad psíquica. En el chiste se *economiza* un gasto de coerción, en lo cómico un gasto de representación y en el humor un gasto de sentimiento. *Cfr.* Sigmund Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente* (Madrid: Alianza, 2005). p. 242.

<sup>540</sup> *Cfr.* Sigmund Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente* (Madrid: Alianza, 2005). p. p. 235.

<sup>541</sup> *Cfr.* Hipócrates, *Do riso e da Locura* (Lisboa: Padrões Culturais, 2009). p. 73.

<sup>542</sup> *Cfr.* Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 33.

<sup>543</sup> *Cfr.* André Breton, *o.c.*, pp. 31-34.

<sup>544</sup> *Cfr.* Jonathan Pollock, *o.c.*, pp. 127-129.

<sup>545</sup> Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 11.

<sup>546</sup> Sigmund Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente* (Madrid: Alianza, 2005). p. 236.

<sup>547</sup> *Cfr.* Celestino de la Vega, *o.c.*

excluían la risa o la carcajada desinhibida del campo de lo humorístico, ya que lo realmente perteneciente al humor para ellos era esa mueca sutil que denominamos sonrisa. Sin embargo, según Freud, esto no determina absolutamente nada en lo que respecta al humor, en cualquier caso, depende del humorista el causar una sonrisa o una carcajada, sólo considerando en qué medida cohibe el derroche afectivo:

(El humorista) puede también suprimir este desarrollo afectivo, por completo o sólo parcialmente, caso este último el más frecuente por su sencillez y del que surgen las diversas formas del humor «discontinuo», o sea de aquel humor que sonrío entre lágrimas y que, sustrayendo el efecto una parte de su energía, le da, en cambio, el acompañamiento humorístico.<sup>549</sup>

Aunque también debemos admitir junto con Freud, que por la inclusión de las representaciones dolorosas, la manifestación de la risa humorística no es totalmente “franca”, como ocurre en el chiste o la comedia,<sup>550</sup> en el humor se puede pasar de la sonrisa tímida a la carcajada feroz, pero esta será una carcajada cargada de sentimientos contrarios, entre el placer y el dolor, la carcajada maniaca o melancólica de Demócrito frente a la consciencia de la trágica o cómica necesidad humana. En fin, para el psicoanalista vienés, lo verdaderamente importante del humor es su carácter de mecanismo defensivo. Los procesos de defensa son los que en lo psíquico corresponden a los reflejos de fuga, y su misión es la de evitar el nacimiento de displacer producido por fuerzas internas. Son, por lo tanto, una especie de regulaciones de la vida anímica. El humor en particular, es para Freud, “la principal de estas funciones de defensa”<sup>551</sup> pero a diferencia de la represión, no sustrae a la atención el contenido de representaciones ligado a los afectos dolorosos, y por esto domina el mecanismo defensivo. Para conseguirlo, el humorista encuentra el medio para despojar la producción de displacer y la convierte en placer sometiéndola a la descarga, expulsión o manifestación.<sup>552</sup> Esta dinámica se observa con claridad en aquellas ocasiones donde se le reprochaba a Diógenes su condición de desterrado: “Al decirle alguien: «Los sinopenses te

---

<sup>548</sup> Cfr. Julio Caseres, “Concepto del humor,” en *CIC: Cuadernos de información y comunicación* (2002): pp. 169-187

<sup>549</sup> Sigmund Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente* (Madrid: Alianza, 2005), p. 239.

<sup>550</sup> Cfr. Sigmund Freud, “El humor,” en *Sigmund Freud. Obras completas*, Vol. XXI, ed. José Luis Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1978-1985), p. 42.

<sup>551</sup> *Ibíd.*, p. 240.

<sup>552</sup> Cfr. Sigmund Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente* (Madrid: Alianza, 2005), p. 240.

condenaron al destierro», (Diógenes) le respondió: «Y yo, a mi vez, a ellos a la permanencia».<sup>553</sup> En definitiva, “la esencia del humor consiste en ahorrarse los afectos a que habría dado ocasión la situación y en saltarse mediante una broma la posibilidad de tales exteriorizaciones de sentimiento.”<sup>554</sup>

Veintidós años después de escribir *El chiste y su relación con el inconsciente*, Freud vuelve a retomar el tema del humor, en un ensayo totalmente dedicado a este fenómeno que denominó con el mismo nombre del objeto de estudio: *El humor*. En esta ocasión se hace la pregunta de cómo el humorista logra esta actitud de trivialización del desprendimiento afectivo, plantea la incógnita en términos, ya no de ahorro o economización, sino de dinamismo psíquico. Sabemos que el placer se produce por un ahorro del sentimiento, pero lo que se pregunta ahora Freud, es qué sucede en la psique del humorista que vuelve superfluo el derroche emocional esperado. Para el padre del psicoanálisis, en el humor se encuentra no sólo algo liberador, sino algo grandioso.<sup>555</sup> Lo grandioso reside en lo que Freud llama “el triunfo del narcisismo” que no es otra cosa que la invulnerabilidad del yo, que se rehúsa a sentir las injurias que recibe de la realidad:

Rehúsa dejarse constreñir al sufrimiento, se empeña en que los traumas del mundo exterior no pueden tocarlo, y aún muestra que sólo son para él ocasiones de ganancia de placer. Este último rasgo es esencialísimo para el humor (...) El humor no es resignado, es opositor; no sólo significa el triunfo del yo, sino también el del principio de placer, capaz de afirmarse aquí a pesar de lo desfavorable de las circunstancias reales.<sup>556</sup>

El humor entonces muestra un rechazo a las exigencias de la realidad y una imposición del principio de placer a pesar de las circunstancias. Esta oposición frente a la posibilidad de sufrir, ocupa en el psicoanálisis un lugar dentro de la serie de aquellos métodos que la vida anímica ha desplegado a fin de sustraerse de los padecimientos, una serie que va desde la neurosis hasta el delirio, incluyendo “la embriaguez, el abandono de sí

---

<sup>553</sup> Diógenes Laercio., VI 49, en José Martín García, *o.c.*, p. 327.

<sup>554</sup> Sigmund Freud, “El humor,” en *Sigmund Freud. Obras completas*, Vol. XXI, ed. José Luis Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1978-1985), p. 41.

<sup>555</sup> *Cfr.* Sigmund Freud, “El humor,” en *Sigmund Freud. Obras completas*, Vol. XXI, ed. José Luis Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1978-1985), p. 41.

<sup>556</sup> Sigmund Freud, “El humor,” en *Sigmund Freud. Obras completas*, Vol. XXI, ed. José Luis Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1978-1985), p. 41.

y el éxtasis.”<sup>557</sup> Si esto es así, el humor se encuentra deambulando entre una serie de psicopatologías caracterizadas por la irresponsabilidad de las exigencias externas y por la búsqueda incesante del triunfo del principio de placer, lo que nos permite relacionar aún más el humor con la manía, la melancolía (entendida esta como enfermedad) y la locura. Incluso, es bastante común entre los humoristas usar sus enfermedades como herramienta humorística, como material para hacer humor: el cáncer tanto de Andy Kaufman como el de Pierre Desproges, la locura de John Cleese que era uno de los más importantes integrantes del grupo Monty Python, o la toxicomanía de Coluche.

Freud para explicar el funcionamiento del humor hace uso de una argumentación basada en las esferas psíquicas del individuo. En primera instancia nos dice que el yo alberga como su núcleo una instancia particular: el superyó. Este superyó confluye a veces con el yo de tal manera que es casi imposible distinguir el uno del otro, pero en otras ocasiones se separan tajantemente. El superyó es genéticamente heredero de la instancia parental y por esto mantiene a menudo en severa sumisión al yo, así como trataron antaño los progenitores al niño. Si supusiéramos que en la actitud humorística la persona toma el acento psíquico de su yo y lo traslada al superyó, podremos tener un esclarecimiento del funcionamiento dinámico del humor:

El superyó insuflado de esta energía psíquica, el yo puede parecerle diminuto, y todos sus intereses desdeñables; y a raíz de esta nueva distribución de energía, al superyó puede resultarle fácil, sofocar las posibilidades de reacción del yo.<sup>558</sup>

En resumidas cuentas, se sobre-invierte al superyó en una determinada situación, y a partir de este modifica las reacciones del yo. Lo realmente importante en el humor no es la broma que se pueda expresar, lo esencial es lo que el humor realiza en el individuo del acto humorístico, ya sea en la persona propia o en la ajena. Por esto no se puede reducir el humor a elementos meramente retóricos o comunicativos sino, sobre todo, a elementos de la subjetividad del individuo. Si el humor pudiese hablar diría algo así como: “Véanlo: ese es el mundo que parece tan peligroso. Un juego de niños, bueno nada más que para bromear

---

<sup>557</sup> *Ibíd.*

<sup>558</sup> *Ibíd.*, p. 42.

sobre él.”<sup>559</sup> Diógenes por su parte, encarnando esta actitud frente a las realidades abversas, al mencionar que reunía todas las desgracias de las tragedias: “Sin ciudad, sin un óbolo, sin un dracma, sin ningún sirviente, mendigo, vagabundo, con medios de vida los de cada día.” Sin embargo agregaba: “Pero estoy dispuesto a rivalizar en felicidad con el rey de los persas,”<sup>560</sup> que, según nos cuenta Juliano en sus *Discursos*, los hombres consideraban el más feliz.<sup>561</sup>

El humor que aquí hemos explicado desde el paradigma psicoanalítico es un fenómeno poco común, inclusive, según Freud, muchos son incapaces de gozar del placer humorístico que se les ofrece. Este proceso de consolación del superyó al yo, poniéndolo a salvo del sufrimiento, tiene mucho interés dentro de los estudios freudianos, ya que muestra un comportamiento inusual del superyó que suele ser represivo y castigador. De hecho, el psicoanalista austriaco termina su ensayo diciendo que el humor es un “don precioso”,<sup>562</sup> precisamente por cumplir funciones defensivas por medio de mecanismo poco comunes y al mismo tiempo no dañinas.

En el primer capítulo describíamos la época de crisis social en la que vivía el filósofo cínico, una realidad adversa donde el griego perdía su identidad política a partir del proyecto de aculturación global iniciado por Alejandro el macedonio, época que se denominó helenística. Es en este momento donde cobra total sentido el haber hecho una descripción y explicación de este periodo histórico, ya que como vimos, el humorismo se enfrenta y se rebela ante un ambiente que le es hostil. Un espíritu humorístico en estas circunstancias sociales parece ser más que pertinente: la continua respuesta jocosa frente a una sociedad que no ofrece garantías de bienestar y donde los pilares de la cultura griega se han diluido en la campaña globalizadora de los macedonios, es una manifestación clara de humor, de ahorro del sentimiento de desesperación o de miedo. Entre los ejemplos de este tipo de reacción humorística frente a la crisis social, se encuentran aquellas anécdotas donde, por ejemplo, Diógenes pide que después de fallecido lo entierren boca abajo, porque

---

<sup>559</sup> *Ibíd.*

<sup>560</sup> *Gnomologium Vaticanum*, 743, n. 201, en José Martín García, p. 233.

<sup>561</sup> Juliano, *Discursos*, IX [VI] 14, pág.195 a-c en *Ibíd.*, p. 234.

<sup>562</sup> Sigmund Freud, “El humor,” en *Sigmund Freud. Obras completas*, Vol. XXI, ed. José Luis Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1978-1985), p 42.

todo se pondrá a la inversa por las invasiones alejandrinas,<sup>563</sup> o aquella anécdota donde Alejandro le dijo a Crates que reconstruiría su ciudad Tebas, a lo que el filósofo cínico le respondió que no necesitaba otra ciudad como la que tenía para que otro Alejandro la destruya también,<sup>564</sup> mostrando un ejemplo perfecto de reacción humorística frente a un entorno social hostil.

Por si no fuese poco la crisis histórica en la que se encuentra el cínico, este además opta por una vida sencilla, frugal, pobre, en el estatus social más bajo, rayando en la indigencia. El cínico no tiene casa, (que para ellos es lo mismo decir que cualquier sitio es su hogar), no tiene calzado, su vestimenta se reduce a un basto manto, sucio y rasgado, todas sus posesiones caben en un pequeño zurrón, su barba es desaliñada y mugrienta, sin contar que además el cínico, al rehusarse al trabajo, vive en la mendicación<sup>565</sup>, y su estado de humildad lo expone a constantes intentos de humillación y maltrato, que dieron ocasión para expresiones humorísticas, como cuando Diógenes fue golpeado por unos jóvenes, y el filósofo decidió andar con una tablilla blanca colgada al cuello donde se encontraba anotado el nombre de los agresores.<sup>566</sup> También recibiendo un coscorrón en la cabeza, tuvo la ocurrencia de exclamar: “¡Por Heracles, hay que ver lo que se me había olvidado, pasear con casco!”<sup>567</sup> En otras ocasiones la gente huía de él mientras gritaban: “¡Cuidado, no vaya a mordernos!” a lo que él replicaba: “Estad tranquilos, que un perro no come acelgas.”<sup>568</sup>

Este estado de pequeñez, de bajeza, de humildad del cínico, es para Sloterdijk uno de los rasgos que más distingue al *quinismo* del *cinismo*, es decir, del cinismo filosófico que nació en la Grecia clásica, del cinismo peyorativo propio de la ilustración

---

<sup>563</sup> Cfr. Diógenes Laercio, VI 31-32, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 262.

<sup>564</sup> Cfr. Filostrato, *Vida de Apolonio*, VII 2, 3; *Gnomologium Vaticanum*, 743, pág.385; D.L., VI 93; Eliano, *Historia Varia*, III 6, en *Ibíd.*, pp. 503-504.

<sup>565</sup> Macrobio, *Saturnales*, VII, 3, 21; Sexto Empírico, *Bostejos pirrónicos*, I 14, 145; 150 Y 153; Apuleyo, *Apología*, 22; Plutarco, *Sobre si el vicio basta para la infelicidad*, 3, pág.499 c-d; Simplicio, *Comentario al manual de Epicteto*, 32; D.L., VI 37; *Gnomologium Vaticanum*, 743, pág.185; Plutarco, *Cómo percibir los propios progresos en la virtud*, 8, pág.79 e; Séneca, *Epístolas a Lucilio*, XIV 2; Basilio, *Cartas*, I 4; Ausonio, *Epigramas*, XXIX; Plauto, *El persa*, 120-128; Varrón, *Sátiras menipeas*, L VI 9; Máximo de Tiro, *Discursos filosóficos*, I 9 y 10; Juliano, *Discursos*, VII, 18, pág.223 c; Sidonio Apolinar, *Cartas*, IX 9, 14; Orígenes, *Contra Celso*, II 41; *La Suda*, s. vv. «*Vida de tonel*»; Pseudo-Eudocia, *Violar*, 332, pág. 240, 22-24; Jerónimo, *Contra Joviniano*, II 14, en José A. Martín García, *o.c.*, pp. 348-359.

<sup>566</sup> Cfr. Diógenes Laercio, VI 33, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 345.

<sup>567</sup> Diógenes Laercio, VI 41, en José A. Martín García, p. 346.

<sup>568</sup> Diógenes Laercio, VI 45; esta misma idea en: Apostolio Paremiógrafo, XII 23, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 351.

desencantada. Este último, según el filósofo alemán, se da desde una posición de poder, es *prepotente* en sí mismo, es una insolencia desvergonzada que concienzudamente y desde las alturas del poder social, se auto-conserva a pesar de saberse falsa. La *anaideia quínica*, por el contrario, se da desde la desposesión, es una *antipotencia*, y sin su humildad no se le podría reconocer.<sup>569</sup>

A partir de lo que hemos explicado sobre el humor desde el paradigma psicoanalítico, podemos sospechar la relación que podría existir entre la humildad y el humor; la pequeñez, la pobreza, y la ausencia de poder o reconocimiento social, dispone al individuo a más ataques de la realidad. La falta de comodidades o herramientas materiales que puedan servir de escudos o anestias contra los sufrimientos que inflige la vida social, obliga al hombre humilde a crear mecanismo internos contra esos padecimientos, mecanismo como el humor. Sin embargo, Pollock ve una relación incluso en la palabra misma: “Del humor a la humildad no hay más que un paso, motivado fonéticamente, ya que no etimológicamente.”<sup>570</sup> Pero además, el autor inglés inspirado en Artaud, nos dice que la representación más perfecta de la humildad es un “perro desmañado”.<sup>571</sup> Nos dice Pollock: “El humorista es un mendigo, un perro, y su técnica es un «no-poder».”<sup>572</sup> De hecho, los cínicos pertenecían a las clases inferiores o entre las que tenían una situación miserable o irregular. Antístenes era bastardo, hijo de una esclava<sup>573</sup>, Mónimo y Menedemo eran esclavos<sup>574</sup>, Crates era horrible y tenía una gran joroba<sup>575</sup>, Diógenes era acusado de delincuente, fue desterrado y pedía limosna a las estatuas, según él “para acostumbrarse al rechazo.”<sup>576</sup> El filósofo cínico se siente halagado con la etiqueta de perro callejero, e incluso, cuando Alejandro se le presenta a Diógenes y le dice “yo soy el gran rey Alejandro” Diógenes le respondió “yo soy Diógenes, el perro.” Y se denominaba así, según

---

<sup>569</sup> Cfr. Peter Sloterdijk, *o.c.*

<sup>570</sup> Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 37.

<sup>571</sup> Antonin Artaud, *o.c.*, IX, p. 273.

<sup>572</sup> Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 38.

<sup>573</sup> Cfr. *La Suda*, s. v. *Antístenes*; Epifanio, *Contra las doctrinas heréticas*, III 2, 9 (III 26); D.L., VI, 1; Plutarco, *Contra el exilio*, 17, pág.607 B; Séneca, *Sobre la constancia del sabio*, 18, 6; Clemente de Alejandría, *Tapiz*, I, XV 66, 1; *Gnomologium Vaticanum*, 743, n.10, en José A. Martín García, *o.c.*, pp. 126-127.

<sup>574</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, VI 82. Traducción de Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2009), pp. 317-318, 102-105 y 326-328.

<sup>575</sup> Cfr. Juliano, *Discursos*, IX [VI] 18, pág.201 b, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 512.

<sup>576</sup> Diógenes Laercio, VI 49; esta misma idea en: Plutarco, *Sobre la falsa modestia*, 7, 531 f, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 368.

nos dice él mismo “porque le muevo el rabo a los que me dan, ladro a los que no me dan y muerdo a los malvados.”<sup>577</sup> Pollock nos dice:

El humorista es un hombre que se hace el perro y el humorismo es un modo de transformarse en perro. Y hasta puede ocurrir que el tipo de humorismo varíe en función de la naturaleza del perro.<sup>578</sup>

Diógenes decía de sí mismo que podía ser un faldero maltés o un gran moloso que nadie se atrevería a llevar consigo a la caza por lo difícil de dominar, todo dependiendo de si tenía hambre o no.<sup>579</sup> Más cercano históricamente a nosotros, Artaud quería ser un perro, y luego convertir ese perro en una bestia.<sup>580</sup>

Freud, tanto en *El chiste y su relación con el inconsciente*, como en *El humor*, usa el mismo ejemplo para representar lo más precisamente posible lo que es una reacción humorística: “«¿Qué día es hoy?», preguntaba un condenado a muerte a quien conducen a la horca. «Lunes.» «¡Vaya; buen principio de semana!»”<sup>581</sup> El ejemplo es perfecto, sencillo, pero da en el clavo; se ilustra tanto la explicación en términos ahorrativos como en términos dinámicos, se enfrenta al humorista con la muerte, pero este no se deja afectar, triunfa sobre la realidad externa que lo pudiese atormentar. Nos parece, que hay una anécdota en específico de la filosofía cínica, que ejemplifica agudamente lo que es una reacción humorística desde este paradigma psicoanalítico, anécdota que fue una de las mayores inspiraciones de esa literatura que se denominó menipea. Esta anécdota es la venta de Diógenes.

Según nos cuenta Diógenes Laercio, su tocayo de Sinope fue capturado por unos piratas que mandaba Escírpala mientras navegaba hacia Egina, fue conducido a Creta y puesto en venta.<sup>582</sup> La situación es evidentemente crítica, el filósofo es secuestrado y luego se le pone en subasta, la libertad de Diógenes se pone en juego, y con ella, también la dignidad al ponérsele precio monetario a su vida, el sentimiento que se espera es de

---

<sup>577</sup> Diógenes Laercio, VI 60, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 340.

<sup>578</sup> Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 39.

<sup>579</sup> Diógenes Laercio, VI 33, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 343.

<sup>580</sup> *Cfr.* Antonin Artaud, *o.c.*, XX, p. 85.

<sup>581</sup> Sigmund Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente* (Madrid: Alianza, 2005), p. 235.

<sup>582</sup> *Cfr.* Diógenes Laercio, VI 74, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 246.

angustia, desesperación, nerviosismo, tristeza resignada, molestia, rabia, o cualquier sentimiento de displacer. Sin embargo, Diógenes muestra su condición de humorista al rebelarse jocosamente contra las asperezas de su situación:

Al preguntarle el subastador qué sabía hacer, le respondió: «Gobernar a los hombres». A continuación le señaló a un corintio vestido de púrpura, el ya citado Jeníades, y dijo: «Véndeme a ése, que está necesitado de un amo».<sup>583</sup>

Plutarco nos dice además, que mientras Diógenes estaba siendo vendido, este no paraba de gritar: “¿Quién quiere comprarse un amo?”<sup>584</sup> También nos dice que el filósofo cínico se burlaba de su subastador mientras se mantenía tumbado en el suelo. El subastador le pedía que se levantara, pero Diógenes no le obedecía y agregaba burlescamente: “¿Por qué no me vendes como un pez?”<sup>585</sup> Filón de Alejandría por su parte, nos cuenta que Diógenes cuando fue secuestrado por los piratas, y estos le daban sólo el alimento estrictamente necesario, aquel les dijo:

Muy absurdo es, por cierto, que cuando se van a vender gorrinos o corderos, se les engorde con los alimentos más selectos con miras a su buena carne y se venda, en cambio, a un precio mezquino al hombre, el animal superior, enflaquecido por la falta de alimentación y las constantes privaciones.<sup>586</sup>

Aquí tenemos a un Diógenes que enfrenta las terribles adversidades de la realidad con insolencia y chanza, participamos de su ahorro afectivo, y por ello sonreímos ante sus manifestaciones humorísticas. El frugal filósofo de Sinope en un momento iba ser víctima de un robo, un ladrón buscaba hacerse con el poquísimo dinero que tenía Diógenes mientras este dormía, en el momento que podemos sentir compasión por esta desventura del cínico, al cual el azar lo ha condenado a un terrible destino, Diógenes entonces lanza un comentario que muestra total desinterés ante la crítica situación: “Llévatelo, infeliz, y

---

<sup>583</sup> Diógenes Laercio, VI 74; *La Suda*, s. v. *Diógenes*, n. 1143 y 1144, en José A. Martín García, *o.c.*, pp. 246-247.

<sup>584</sup> Plutarco, *Sobre si el vicio basta para la infelicidad*, 3, 499 b, en José A. Martín García, *o.c.*, pp. 247-248.

<sup>585</sup> Plutarco, *Sobre la paz del espíritu*, 4, pág. 466 e, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 248.

<sup>586</sup> Filón de Alejandría, *Que todo hombre virtuoso sea libré*, 121 y 123-124; 248-249, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 250.

permítenos dormir a ambos.”<sup>587</sup> Muestra que su espíritu está por encima de las circunstancias que podrían afligirlo, hace un ahorro del sentimiento de tristeza o angustia, y al mismo tiempo, nosotros que participamos como espectadores de la situación tenemos un ahorro del sentimiento de compasión. Diógenes nos muestra que su escenario no es la gran cosa; así como a un adulto le puede parecer insignificante la preocupación de un infante, al sinopense le parece intrascendente el que esté siendo vendido como esclavo, hace bromas al respecto y se divierte. Sin embargo, la verdad es que sólo nos puede parecer una minucia la situación en la que se encuentra el humorista sinopense, si la comparamos con su propia grandeza de espíritu.

El humor definido como respuesta burlesca ante escenarios adversos es compartido por varios autores. Carmona por ejemplo, en su ensayo titulado *Reflexión Sobre el humor en la antigua Grecia y Roma*, nos dice que: “El humor es a su vez la capacidad de superar, al menos, aquellas situaciones en que muchos no hacen otra cosa que maldecir o llorar.”<sup>588</sup> Aguirre por su parte escribe:

En toda obra humorística hallamos la manifestación de una contradicción entre una circunstancia –generalmente impuesta por la realidad o el status quo- y otra opuesta –perteneciente a la región del deseo o la esperanza-.<sup>589</sup>

La reflexión acerca del humor que hace Carías gira en torno a esta idea, continuamente nos habla del humor como: “superación de infortunio”, “un flotar por encima de la tormenta”, nos dice que el “humor florece contra el fondo de una situación de desventura”, e incluso agrega que “el humor es propio de los pequeños, esto es, de los que sufren.”<sup>590</sup> Por esto Panero nos dice que el humor es masoquista<sup>591</sup>, porque su placer nace de situaciones dolorosas, porque subsiste en la desventura, porque su grandeza sólo se evidencia ante el empequeñecimiento del dolor que lo asecha.

---

<sup>587</sup> *Gnomologium Monacense Latinum*, XLVI 1; esta misma anécdota en: *Gnomologium Lindenbrogense*, n. 1, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 368.

<sup>588</sup> Alfonso Ortega Carmona, *o.c.*, p. 3.

<sup>589</sup> Jesús Aguirre, *o.c.*, p. 4.

<sup>590</sup> Rafael Carías, *o.c.*, p. 1.

<sup>591</sup> Leopoldo M. Panero, *o.c.*, p. 43.

Como ya habíamos dicho anteriormente, el humorismo se nos presenta como un correlato de la melancolía, y el hombre melancólico es un ser de sentimientos irregulares, pero sobre todo, de fuertes sensaciones y de padecimientos intensos. Cuando Aristóteles en su *Problema XXX* nos da ejemplos de seres melancólicos, nos menciona a Heracles, personaje mítico, y patrón de los cínicos. Aristóteles agrega que por los efectos de la bilis negra, el semidios padecía incontrollables ulceraciones<sup>592</sup>. Con esto queremos señalar, que el humorista no sólo reacciona a realidades externas, sino que la interioridad de este le da razones suficientes para enfrentarse a una situación crítica. Es muy probable que sea debido a estas fuertes e intensas pasiones internas propias del atrabiliario, que el humorista no vea en los ataques de la realidad externa más que puerilidades.

Freud ve en la melancolía y en la manía un funcionamiento muy parecido al del humor, donde también el yo se inclina ante la superioridad del superyó que lo juzga, junto a todas sus preocupaciones y sentimientos, como una cosa de poco valor y aborrecible.<sup>593</sup> Si bien en la melancolía, tal cual como señala Assoun, el superyó reacciona como un verdadero verdugo del yo, en el humor es más bien “pacificador”. Mientras que en la melancolía la angustia de muerte, como reacción a un peligro interior, se muestra en toda su desnudez, “el humor funciona como *filtro* de la angustia de muerte y es más una «formación reactiva» de la disposición melancólica”,<sup>594</sup> También Onfray concibe juntas las ideas del humor y la melancolía:

En la lógica de los terrores verbales, el humorismo cumple la función más civilizada, más presentable: se contenta con dar forma al temperamento y a la melancolía consustancial a la sabiduría.<sup>595</sup>

Retomando así, tanto Freud como Onfray, el origen médico y humoral del humorismo, resaltando la importancia de la afección melancólica para la expresión humorística y la relación de la bilis negra con la sabiduría.

---

<sup>592</sup> Cfr. Aristóteles, *Problema XXX*, 953<sup>a</sup> 15, trad. Cristina Serna (Barcelona: Acantilado, 2007), p. 79.

<sup>593</sup> Cfr. Sigmund Freud, “El humor,” en *Sigmund Freud. Obras completas*, Vol. XXI, ed. José Luis Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1978-1985), p. 42.

<sup>594</sup> Paul-Laurent Assoun, “L’Inconscient humoriste,” en *L’Humour*, 131 (Septiembre de 1992): pp. 51-68.

<sup>595</sup> Michell Onfray, *o.c.*, p. 93.

Bergson por su parte, nos dice que la risa que se manifiesta a partir de una situación cómica, es un arma de enjuiciamiento por parte de lo general al individuo. La risa funciona como correctivo social de un comportamiento de torpeza o “rigidez mecánica” del individuo inadaptado:

La risa es ante todo una corrección. Hecha para humillar, ha de producir una impresión penosa en la persona sobre quien actúa. La sociedad se venga por su medio de las libertades que con ella se han tomado. No llenaría sus fines la risa si llevase el sello de la simpatía y de la bondad.<sup>596</sup>

El filósofo francés nos da el sencillo ejemplo del hombre que va corriendo por la calle, se tropieza y se cae, en ese momento los transeúntes presentes comienzan a reír. Bergson señala que si al hombre se le hubiese ocurrido simplemente sentarse, esto no hubiese generado risa ninguna, lo risible es que fue a caer en el piso sentado involuntariamente, lo risible se encuentra en su torpeza, en su falta de flexibilidad, en su carencia de agilidad psíquica para esquivar aquello con lo que tropieza. He ahí la razón por la que ha caído el hombre y la razón por la que ríen los espectadores.<sup>597</sup>

Bergson explica que la sociedad exige de cada uno de nosotros una atención constantemente despierta, que sepa distinguir los límites de la situación actual, y también cierta elasticidad del cuerpo y del espíritu que permita la adaptabilidad a una situación. Si no se tiene esta atención o elasticidad en nuestro cuerpo, en el espíritu o en el carácter, entonces surgen, desde enfermedades físicas y accidentes corporales, hasta cualquier tipo de locura que podrían generar profundas inadaptaciones a la vida social. Sin embargo, esto no es suficiente para complacer a la sociedad, no le basta vivir; aspira a vivir bien. Para ella es temible que el hombre se abandone al fácil automatismo de las costumbres adquiridas, o que se limite a atender sólo aquello que es absolutamente esencial para la vida. La sociedad desea que nos mantengamos en un esfuerzo constante de readaptación recíproca, formando así un engranaje cada vez más exacto de voluntades enlazadas. Por lo tanto, todo comportamiento contrario a esta exigencia nómica, es decir, cualquier comportamiento que muestre rigidez del cuerpo, del carácter o del espíritu, será sospechoso para la sociedad. Sin

---

<sup>596</sup> Henry Bergson, *o.c.*, p. 143.

<sup>597</sup> *Cfr.* Henry Bergson, *o.c.*, p. 16.

embargo, ella no puede reprender estos actos con maltratos físicos, ya que no está siendo objeto de una material agresión, en lo más, podríamos decir que esta rigidez es un gesto, y la sociedad ante este gesto responde con otro, la risa:

La risa debe ser algo así como una especie de *gesto social*. El temor que inspira reprime las excentricidades, tiene en constante alerta y en contacto recíproco ciertas actividades de orden accesorio que correrían el riesgo de aislarse y adormirse, da flexibilidad a cuanto pudiese quedar de rigidez mecánica en la superficie del cuerpo social.<sup>598</sup>

Si la risa cómica es un enjuiciamiento, un correctivo o un castigo; la risa humorística también lo es. Sin embargo, en la comedia se da un ataque al individuo inadaptado, al hombre que no ha sabido comportarse socialmente, que no se ha ajustado a los convencionalismos, en definitiva, es la embestida de lo general a lo individual. El humor en cambio se coloca desde la situación del pequeño, del individuo, del perro solitario y desposeído, y arremete su risa a la sociedad homogénea y alienada, ensalza sus incoherencias y corrupciones. El humorista se ofrece como voluntario para padecer estas injurias sociales, pero sólo para mostrar cómo no le afectan en lo más mínimo y, al mismo tiempo para desenmascarar las injusticias de lo nómico.<sup>599</sup>

La crítica a la convención es constante y rotunda por parte del filósofo cínico, incluso, estos retoman la antigua discusión sobre la contraposición entre *physis* y *nomos* para enaltecer la primera y desprestigiar el segundo.<sup>600</sup> Sin embargo, si bien existe una crítica explícita y total por parte del cinismo a los convencionalismos de las ciudades helénicas, estos filósofos solían dirigir sus ataques a personajes particulares y muy representativos, tal como veremos en el apartado a continuación.

---

<sup>598</sup> Henry Bergson, *o.c.*, pp. 23-24.

<sup>599</sup> *Cfr.* Gilles Deleuze, *o.c.*, pp. 84-93.

<sup>600</sup> *Cfr.* Filodemo, *Sobre los estoicos: Papiro Herculanense*, n. 339, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 382.

### 4.3 - Víctimas y pacientes del cinismo clásico.

*O sobre los blancos preferidos de la antipotencia humorística.*

*La provocación cínica no es gratuita,  
no se ejerce por el placer de molestar al prójimo.  
Si se nos permite la expresión,  
se trata de una provocación didáctica.*

**N. Cordero.**

*Hacedme provechoso para mis amigos, no blando.*

**Juliano.**

*Y Diógenes, oyendo elogiar a Platón en su  
presencia, dijo: “Qué tiene él de respetable,  
si después de estar filosofando tantos años,  
aún no ha disgustado a nadie.*

**Plutarco.**

Cuando nos detenemos a pensar en la actividad diaria del filósofo cínico de la Grecia clásica, se nos hace inevitable imaginar a un hombre de incisiva crítica, denunciando con chanza todos los vicios que ante él se presenten, incesante en sus reproches, amonestando y denunciando las corrupciones de sus conciudadanos. Por esto, el cínico se nos muestra como un tipo molesto, incómodo y bufonesco. Luciano, cuando crea un personaje cínico ficticio, lo que más acentúa es el carácter burlón y fustigador del mismo, como es el caso de Alcídamente o Cinisco.<sup>601</sup> Shakespeare, por su lado, en su obra *Timón de Atenas*, nos muestra al cínico Apemanto, con una aguda capacidad para la burla, al punto de opacar el carácter jocoso del bufón que se presenta en la obra.<sup>602</sup> De hecho, el nombre de cínico se les atribuye a estos filósofos, entre otras cosas, porque ladran a los que no les dan y muerden a los malvados.<sup>603</sup>

Sí, el cínico muerde y ladra, pero como vemos, no a diestras y siniestras. Ya habíamos anunciado en el primer apartado de este capítulo, que el adepto al cinismo se mantiene en total inconformidad con los convencionalismos, su punto de referencia es el

---

<sup>601</sup> Cfr. Luciano, *Obras I* (Madrid: Gredos, 1988).

<sup>602</sup> Cfr. Shakespeare, *Timón de Atenas* (Buenos Aires: Losada, 2004).

<sup>603</sup> Cfr. Diógenes Laercio, VI 60, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 340.

individuo libre que busca la verdad, inalienable, a pesar de las presiones sociales. Pero para mantenerse despierto ante los continuos anestésicos de la sociedad, el cínico se conserva en incansable labor crítica, no dejándose corromper con los placeres del dinero o la fama, pero tampoco siendo un espectador silencioso de los vicios ajenos. Es cierto que el cínico dirige sus punzantes humoradas a las personas comunes, a los mercaderes, a los jóvenes estudiantes, a los deportistas, a las prostitutas, a los religiosos y a cualquier otro, pero esto es porque cualquiera, incluyendo el hombre común, puede participar, y de hecho participa, de los vicios. Sin embargo, el cínico prefiere dirigir sus críticas a figuras representativas de las miserias sociales, el filósofo perruno es iconoclasta, sus principales víctimas son las figuras representativas del ideal social, los “triumfadores” del convencionalismo: los adinerados, los políticos, los campeones olímpicos<sup>604</sup> y sobretodo los “pensadores de la alta teoría” los “filósofos del señorío”<sup>605</sup>, evidenciando de esta manera la influencia de la plebeya filosofía callejera de Sócrates.

La más famosa anécdota de la filosofía diogénica muestra al filósofo cínico enfrentando a uno de estos “triumfadores”, Alejandro el Magno, seguramente el más importante representante del poder militar, económico y social de la época: “(A Diógenes), cuando se soleaba en el Craneo, se le presentó Alejandro y le dijo «Pídeme lo que quieras». Y él le respondió: «Que no me hagas sombra».”<sup>606</sup> Al respecto, nos cuenta Rabelais:

Tal era la estima en que lo tenía Alejandro Magno, por más que tuviera a Aristóteles como preceptor y doméstico, que aseguraba que si no hubiese sido Alejandro habría deseado ser Diógenes de Sínope.<sup>607</sup>

Sin embargo, esta anécdota no es la única que nos muestra a un cínico frente a un hombre de gran poder político o militar, las invectivas cínicas contra los poderosos se repiten una y otra vez en los anecdotarios del cinismo filosófico: se cuenta que Diógenes al

---

<sup>604</sup> Cfr. José A. Martín García, *o.c.*, pp. 224-246.

<sup>605</sup> Cfr. Peter Sloterdijk, *o.c.*, p. 178.

<sup>606</sup> Diógenes Laercio, VI 38; esta misma anécdota en: Arriano, *Anabasis de Alejandro*, VII 2, 1-2; Cicerón, *Conversaciones tusuculananas*, V 32, 92; Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, IV 3, ext. 4; Juan Crisostomo, *Sobre S. Babilas contra Juliano y los gentiles*, 8; Pseudo-Eudocia, *Violar*, 332, 240, 24-241, 3; Anónimo Bizantino, *Vida de Alejandro, rey de los macedonios*, 12, 7; Plutarco, *Vida de Alejandro*, 14, 2-5, 671 d-e; Simplicio, *Comentario al Manual de Epícteto*, 15; Zónaras, *Compendio de Historia*, IV 9, José A. Martín García, *o.c.*, pp. 227-230.

<sup>607</sup> François Rabelais, en Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 40.

ser capturado después de la batalla de Queronea y acusado de ser espía, fue llevado ante Filipo y este al preguntarle quién era, le respondió: “Soy un espía de tu insaciabilidad e insensatez.”<sup>608</sup> En una ocasión cuando Alejandro se le presentó a Diógenes, aquel le pregunto a este: “¿No me tienes miedo?”. “¿Pues cómo eres, le preguntó Diógenes a Alejandro, bueno o malo?”, “Bueno”, respondió, y él le replicó: “¿Y quién teme lo bueno?”.<sup>609</sup> Diógenes al pedirle a Alejandro una dracma, este le respondió: “La donación no es regia”. Diógenes, por haberle dicho eso, le replicó: “Pues dame un talento, pero la petición no es cínica.”<sup>610</sup> Habiendo declarado mediante decreto los atenienses Dionisio a Alejandro, (Diógenes) dijo: “Y a mi hacedme Serapis”.<sup>611</sup> Cuando Pérdicas amenazó a Diógenes con matarle si no se presentaba este ante él, dijo: “No es ninguna gran hazaña, porque un escorpión o una tarántula también lo podrían hacer”, le decía además, que era mejor que lo amenazara con aquello de: “Aunque vivas lejos de mí, viviré feliz”<sup>612</sup> Cuando el poderoso Crátero invitó a Diógenes a que acudiera a su mansión, le respondió: “Prefiero lamer sal en Atenas a gozar de la suntuosa mesa de la mansión de Crátero”.<sup>613</sup> Preguntado Diógenes cómo trataba el tirano Dionisio a sus amigos, dijo: “Como a los sacos, los cuelga cuando están llenos y los tira cuando están vacíos”<sup>614</sup>

Tambien Crates, cuando el azar lo puso frente a Alejandro, no tuvo miramientos para hablar con crítica insolencia: Al decirle Alejandro, que por él (Crates) reconstruiría Tebas, le respondió: “No necesito una patria similar que otro Alejandro derribará”.<sup>615</sup> Sotades de Maronea también fue insolente con figuras políticas importantes y condenado a muerte por ello, se cuenta que hablaba mal del rey Lisímaco, de Patroclo y Ptolomeo<sup>616</sup>. Bión Borístenes al ser interrogado por Antígona sobre sus progenitores y su ciudad, le respondió:

---

<sup>608</sup> Diógenes Laercio, VI 43 y Pseudo-Eudocia, *Violar*, 322, 241, 26-242, 2; Esta anécdota también está relatada por: Plutarco, *Sobre el exilio*, 16, pág.606 b-c, en José A. Martín García, *o.c.*, pp. 224-225.

<sup>609</sup> Diógenes Laercio, VI 68 y Pseudo-Eudocia, *Violar*, 332, 244, 16-19, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 226.

<sup>610</sup> *Gnomologium Vaticanum*, 743, 104, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 226.

<sup>611</sup> Diógenes Laercio, VI 63, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 232.

<sup>612</sup> Diógenes Laercio, VI 44, en *Ibíd.*, p. 236.

<sup>613</sup> Diógenes Laercio, VI 57, en *Ibíd.*, p. 237.

<sup>614</sup> Diógenes Laercio, VI 50, en *Ibíd.*

<sup>615</sup> Filostrato, *Vida de Apolonio*, VII, 2, 3; Esta misma anécdota en: *Gnomologium Vaticanum*, 742, p. 385. D.L., VI 93; Eliano, *Historia varia*, III 6; Recopilación de García, J., 2008, p. 503-504.

<sup>616</sup> *Cfr.* Ateneo, XIV 620 e, en José A. Martín García, *o.c.*, pp. 616-617.

Pues bien, creo que correctamente, majestad, cuando tienes necesidad de arqueros, no les preguntas su origen, sino que les colocas un blanco y seleccionas a los mejores tiradores. De igual modo, por lo tanto, no indagues sobre los amigos de dónde provienen, sino quiénes son.<sup>617</sup>

De esta manera, como nos explica Gual, el filósofo pone en evidencia la inferioridad del tirano por su insaciabilidad y su sumisión a la *doxa*; el sabio cínico está por encima de esas ambiciones de riquezas, poder honores y pasiones que identifican la conducta del monarca; todo eso es para el cínico, mera vanidad.<sup>618</sup> El adepto al cinismo, al igual que el humorista, por ser esencialmente una antipotencia, no se permite ser, como el intelectual moderno, un cómplice de los poderosos. El filósofo perruno es, como nos dice Pollock, un bufón que ha sido mordido por la bilis negra<sup>619</sup>, un burlador sin dueño, un *clown* errante, su trabajo no es divertir a los señores, sino que incluso se divierte el cínico a costa de ellos. Según nos cuenta Breton, el humor confiere un “singular poder de dominio sobre uno mismo y sobre los demás.”<sup>620</sup> Partiendo de esta afirmación, podemos entender cómo el cínico con toda su frugalidad y pequeñez puede ser tan reactivo e insolente frente a los hombres de gran poderío social.

Sloterdijk nos dice que “los dominadores pierden su autoconciencia real en los locos, los payasos, los quínicos.”<sup>621</sup> Al agregar la figura del loco y del payaso, sin duda, el filósofo alemán hubiese podido incluir sin ningún inconveniente al “humorista” en este repertorio. Para Sloterdijk, la política se le presenta al cínico como una amenazadora relación de necesidad entre hombres, una esfera de sospechosas carreras, de dudosas ambiciones, un mecanismo de alienación, el plano de la guerra y la injusticia social, en palabras del autor de la *Crítica a la razón cínica*: “aquel infierno que se cierne sobre nosotros debido a la existencia de otros capaces de poder.”<sup>622</sup> La fascinación de estas anécdotas de los cínicos frente a los poderosos, se basa en que muestra cómo el filósofo se distancia de lo político. El cínico humorista, da la espalda al subjetivo principio de poder, a la ambición y al deseo de figurar, “él es el primero que es suficientemente libre para decir

---

<sup>617</sup> Estobeo, IV 29 a 13, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 564.

<sup>618</sup> *Cfr.* Carlos García Gual, *o.c.*, p. 47.

<sup>619</sup> *Cfr.* Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 64.

<sup>620</sup> André Breton, *o.c.*, p. 263.

<sup>621</sup> Peter Sloterdijk, *o.c.*, p. 177.

<sup>622</sup> *Ibíd.*, p. 182.

la verdad al príncipe.”<sup>623</sup> Eco lo ve con claridad en su ensayo sobre *los márgenes de la “libertad” cómica*, nos dice que las dictaduras más represivas no censuran el circo y las payasadas inocentes, sino el humor, que le parece sospechoso e intempestivo.<sup>624</sup> En este punto, el humor y el cinismo filosófico no sólo coinciden, sino que se dan en conjunto: se sintetiza la ética lúdica de la filosofía cínica con su respectivo ascetismo, y el humorismo con su genialidad melancólica y su manifestación desde lo pequeño y antipotente.

Pollock, en su libro *¿Qué es el humor?* Dedicar un apartado a los blancos preferidos de los humoristas. En él, el autor inglés comienza por citar una serie de anécdotas diogénicas, caracterizadas por el enfrentamiento con hombres representativos del poder social. Pollock no da demasiadas explicaciones sobre el porqué del ataque a estos personajes, sin embargo, esto es porque se le presenta como evidente. Ya previamente el autor había relacionado la figura del humorista con el cínico, con la pequeñez, con la genialidad, con los humores, con la risa, con la melancolía y con la crítica a los paradigmas convencionales. El humorista siente que vive en un mundo, que en palabras de Artaud, “no es falso, sino falseado, voluntaria y materialmente falseado”<sup>625</sup>, esta falsificación voluntaria del mundo se da por los paradigmas impuestos de los hombres poderosos, el humorista ve en ellos las columnas de una realidad ilusoria en la que el común de los hombres vive. El atacar esas columnas, significa atacar las ambiciones e ideas de los demás hombres que participan de esa falsificación. Al respecto nos dice Pirandello: “El humorista ve en todo una *construcción* del sentimiento ilusorio, falseada o ficticia, que él, mediante un análisis agudo, sutil y minucioso, sabe desmontar y descomponer.”<sup>626</sup>

Pues bien, el cínico a través del humor ataca estas figuras de poder falsificadoras de realidad. Este ataque es al mismo tiempo una falsificación de la falsificación; basta recordar lo que le dijo el oráculo a Diógenes sobre la alteración de la moneda (*nomisma*), relacionada con la ley y la norma. En palabras de Richter, el humor es esencialmente un *trastrocamiento*,<sup>627</sup> el humorista al hacerse enemigo de las realidades falseadas, también se

---

<sup>623</sup> *Ibíd.*, p. 255.

<sup>624</sup> Umberto Eco, *o.c.*, p. 12.

<sup>625</sup> Antonin Artaud, *o.c.*, p. 231.

<sup>626</sup> Luigi Pirandello, *o.c.*, p. 157.

<sup>627</sup> *Cfr.* Jean Paul Richter, “Del humorismo,” en *CIC: Cuadernos de información y comunicación*, 7 (2002): pp. 53-68.

hace enemigo de los sentidos impuestos, impuestos desde arriba, desde las figuras de poder: los gobernantes, los emperadores, los monarcas, los ricos, los generales, etc. Son en estos pilares donde el terrorista cínico coloca sus explosivos, trastoca la realidad vigente a través de la risa destructiva de la que nos habla Cragolini, “la risa disolvente.”<sup>628</sup> Pero para hacer esto, el cínico o el humorista, debe comenzar por no participar de esa realidad, debe vivir contra ella, hacer de su vida un ejemplo de adversidad radical.

El cínico al igual que el humorista, tiene la consciencia que ya manifestó Lewis Carroll a través de uno de sus personajes, el ovalado Humpty Dumpty: cuando Alicia cuestionaba el significado que Humpty le daba a las palabras, este respondió “La cuestión es saber quién es el que manda... eso es todo.”<sup>629</sup> Lo que es el significado para Humpty, es la realidad para el humorista cínico, todo gira en torno a voluntades, a poderes, a mandos. La realidad es aquello que le parece al poderoso, el mundo no es más que la representación del gobernante y sus paradigmas. El cínico con su inquietante humorismo se resiste a esta imposición, haciéndose disparatado, impopular, loco, pobre, desvergonzado y feliz. El cínico enfrenta la realidad de la misma manera en como Humpty Dumpty usa las palabras: “Cuando yo uso una palabra quiere decir lo que yo quiero que diga..., ni más ni menos.”<sup>630</sup> El cínico por su lado, se hace dueño de la realidad, se libera de los modelos ya establecidos, se vuelve antinómico, desenmascara las intenciones que subyacen a las formulas éticas vigentes y devela sus respectivas incoherencias.

Curiosamente, existe un personaje estereotípico aún más criticado y burlado por el cínico que el mismo gobernante. Se trata de los filósofos de la academia, de los sabios señoriales, del cómplice intelectual de la tiranía, de los dueños de la alta teoría, de los doctos alcahuetes de lo establecido. Nos dice Sloterdijk al respecto:

Bien se trate de una “teoría” monológica, bien sea dialógica, Diógenes presiente en ambas el engaño de las abstracciones idealistas y la insipidez esquizoide de un pensar cerebralizado (...) Las flechas mortíferas de la verdad penetran allí donde las mentiras se ponen a

---

<sup>628</sup> *Cfr.* Monica Cragolini, *o.c.*

<sup>629</sup> Lewis Carroll, *Alicia, anotada, Tres Cantos* (Madrid: Akal, 1987), p. 88.

<sup>630</sup> *Ibíd.*

cubierto tras autoridades. Aquí, la “teoría inferior” pacta por primera vez una alianza con la pobreza y la sátira.<sup>631</sup>

Para los cínicos, la figura más trascendente y representativa de este pensar cerebralizado, de este fetichismo por la abstracción idealista, es Platón. Incluso son los cínicos los que inauguran a través de la resistencia humorística y cualquier cantidad de ilustraciones groseras, el diálogo *no-platónico*.<sup>632</sup> Diógenes y los suyos, desarrollan un materialismo pantomímico-humorístico para refutar el lenguaje de los instruidos filósofos de la academia. Sólo un personaje recibe más invectivas y chanzas del cínico que el poderoso gobernante, este es el ídola de la razón, el filósofo del concepto.

Diógenes en una ocasión se encontraba comiendo higos pasos, se topó con Platón y le dijo “puedes participar”. Pero, cuando se puso a cogerlos y comerlos, le dijo: “Te dije participar, no zampártelos.”<sup>633</sup> Una vez Diógenes entrando en el hogar de Platón mientras este tenía a Dionisio de invitado, dijo: “Piso los humos de Platón.” En otra ocasión Diógenes le pidió vino y además unos higos pasos y él le envió una jarra llena, entonces le dijo: “Si te preguntan cuántos son dos más dos, ¿respondes veinte? De ese modo ni das lo que se te pide ni respondes a lo que se te pregunta”. Así se burló de él tachándolo de charlatán.<sup>634</sup> Estobeo por su cuenta nos dice que Diógenes había pedido tres higos de su huerto, pero, cuando aquél le envió todo un medimno, le dijo: “Así también respondes, cuando se te pregunta, con diez mil palabras.”<sup>635</sup> Se cuenta que una vez viendo Platón a Diógenes lavando lentejas, aquél le dijo a este, “Si sirvieras a Dionisio no lavarías verduras”. Y Diógenes respondió con igual tono: “Y si tú lavaras verduras, no servirías a Dionisio.”<sup>636</sup> Cuando estaba Platón dialogando sobre las ideas y mencionó las palabras *meseidad* y *vaseidad*, le dijo Diógenes: “Yo, Platón, veo una mesa y un vaso, pero de ningún modo la *meseidad* y la *vaseidad*.”<sup>637</sup> Y para culminar con esta serie de anécdotas:

---

<sup>631</sup> Peter Sloterdijk, *o.c.*, p. 177.

<sup>632</sup> *Cfr.* Peter Sloterdijk, *o.c.*, p. 177.

<sup>633</sup> Por el modo de plantear y resolver el cínico la invitación, la crítica va dirigida al contraste entre la teoría platónica de la participación de las cosas reales de las ideas y su supuesta glotonería, practicada en compañía de los tiranos Dionisio I y II. Ambos aspectos eran censurables para Diógenes.

<sup>634</sup> Diógenes Laercio, VI 25-26, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 238.

<sup>635</sup> Estobeo, III 36, 21, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 238.

<sup>636</sup> Diógenes Laercio, VI 58 y Pseudo-Eudocia, *Violar*, 332, p. 243, 3-7, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 239.

<sup>637</sup> Diógenes Laercio, VI 53, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 241.

Habiendo dado Platón la definición “El hombre es un animal bípedo sin plumas” y habiendo tenido éxito, Diógenes introdujo en su academia un gallo después de haberlo desplumado y dijo “He aquí el hombre de Platón.”<sup>638</sup>

Es justamente el cinismo y no el aristotelismo, la verdadera antítesis filosófica realista a las teorías platónicas, Sloterdijk nos lo dice: “Ambos, Platón y Aristóteles, son pensadores del señorío”<sup>639</sup> Es el cinismo el que se opone con una reflexión esencialmente plebeya. El cínico le hace frente a las mentiras dominantes, lo que genera, en palabras del filósofo alemán, “un clima de distensión satírica”<sup>640</sup>, en que tanto los poderosos como sus ideólogos del señorío, se desinhiben afectivamente, una desinhibición disfrazada de escándalo que, en el peor de los casos, llega hasta la aniquilación. Como nos dice Sloterdijk: “Es una característica del poder que sólo él puede reírse de sus propios chistes”<sup>641</sup>

El humorismo de los cínicos de la antigüedad responde a un convencido idealismo de poder que infravalora los derechos de lo concreto. Pero el cínico para poder manifestar su opinión debe salir a la palestra donde participa la opinión pública, porque este es el único espacio donde la arrogancia idealista pierde un poco de su convicción. La idea reina en la academia, pero en la plaza pública lo material se presenta como indiscutible. Sin embargo, Diógenes el perro suelta una ave desplumada en el corazón de la academia, aquí el cínico ha conseguido lo que Sloterdijk denomina: “la tensión dialéctica total”<sup>642</sup>. Platón puede tolerar las denuncias cínicas en la urbe, en la plaza, en los mercados, en las calles, el territorio del cínico, pero no puede permanecer tranquilo ante este ataque de terrorismo filosófico hacia la idea y su respectivo espacio, por esto Platón corrige y responde: “El hombre no sólo es un bípedo sin plumas, sino que además tiene uñas chatas y largas.”<sup>643</sup> El académico resiste en su academia, acepta la crítica, pero no decae ante la insolencia, sino que vuelve a sus andanzas con su afán de conceptualización. Platón quien no le teme al ridículo en su territorio, convierte el ataque cínico en una resistencia dialógica, en un

---

<sup>638</sup> Diógenes Laercio., VI 40, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 241.

<sup>639</sup> Peter Sloterdijk, *o.c.*, p. 178.

<sup>640</sup> *Ibíd.*

<sup>641</sup> *Ibíd.*, p. 179.

<sup>642</sup> *Ibíd.*, p. 181.

<sup>643</sup> Diógenes Laercio, VI 40, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 241.

argumento más del diálogo platónico. O quizá, en palabras de Pollock, “se trate de un humor ¡aún más retorcido que el del mismo Diógenes!”<sup>644</sup>

El cinismo se burla de los filósofos de su época, trivializando tanto sus problemas retóricos, como su credibilidad conceptual. Él aprovecha su competencia filosófica para satirizar a los pensadores más serios, lo hace desde una postura abiertamente antiteórica, antidogmática y antiescolástica, esforzándose por un “conocimiento para hombres libres”<sup>645</sup>, libres incluso de obligaciones de escuela. Pollock, además de usar las pugnas entre Diógenes y los poderosos como ejemplos ilustradores de las víctimas predilectas del humorista, también coloca los enfrentamientos entre el cínico sinopense y Platón, el filósofo de las ideas. Deleuze nos dice en su *Lógica del sentido*, que el ironista nos invita a buscar la significación, la Idea; el humorista, en cambio, sustituye las significaciones por “designaciones, deformaciones, consumaciones y destrucciones puras.”<sup>646</sup> Es una clara confrontación entre la ironía platónica heredada del socratismo, y el humorismo iconoclasta de los cínicos. Para Pollock, el cínico “dice” exactamente lo que piensa, incita a su auditorio a la opinión corriente para luego reprenderlos y tomarles el pelo. Sin embargo, Pollock agrega que:

Si bien el matiz burlón, acerbo y crítico ocupa el centro del candelero, el humorista no permite burlarse de la ingenuidad de los otros; por el contrario, ve en ella la primera de las cualidades, sabe explotarla en los demás y la desarrolla en sí mismo a fin de proveerse de las potencias subversivas, poéticas y defensivas que le reconoce.<sup>647</sup>

Pero, ni el humorista ni el cínico, es un mero ingenuo, como el niño o el tonto del pueblo; tampoco es un falso ingenuo, como podría serlo el irónico. Es un ingenuo auténtico pero lúcido, consciente de los efectos que produce su ingenuidad en la mente de los demás, y sabe hacer uso de ella en el momento oportuno (*kairos*). El cínico dirige sus provocaciones, sobretodo, a los cínicos en su sentido peyorativo; en el lenguaje de Sloterdijk: los *cínicos* son las principales víctimas de los *quínicos*. De hecho, para el filósofo alemán, la consciencia cínica se consume en el momento donde el hombre,

---

<sup>644</sup> Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 41.

<sup>645</sup> Peter Sloterdijk, *o.c.*, p. 254.

<sup>646</sup> Gilles Deleuze, *o.c.*, p. 160.

<sup>647</sup> Jonathan Pollock, *o.c.*, pp. 41-42.

teniendo la consciencia *quínica*, sigue actuando, sin embargo, de manera contraria a esa consciencia. Se trata justamente de la antítesis de la ingenuidad, el *cínico* de Sloterdijk, en contraposición con el *quínico*, es un “enterao”, alguien que ya conoce en qué consisten sus vicios, y conoce también todos los argumentos que van en contra de ellos, pero le importa poco y, de hecho, esta consciencia le sirve para crearse mecanismo de autoinmunidad y así regocijarse en su ilustrada corrupción.<sup>648</sup>

Hemos utilizado el adjetivo “víctimas” para hablar de estos gobernantes y filósofos que se han encontrado con la humorística expresión cínica, y debido a la dureza y quizás exagerada severidad de estas manifestaciones lúdicas, uno podría denominar como misantrópica a esta doctrina filosófica. Sin embargo, el cínico se esfuerza por demostrar, que es el hombre social urbanizado el que se comporta inhumana y corruptamente. El cínico se considera a sí mismo un médico de la sociedad, no hace otra cosa que dar luces (incluso de día)<sup>649</sup> para orientar a los hombres. Esta aspereza cínica ha sido concebida ambiguamente como veneno o como medio terapéutico. Sin embargo, esto no debería sorprendernos, ya que suele suceder que eficientes medicinas, son en otras circunstancias, temibles ponzoñas. Incluso, la bilis negra, que puede ser un humor peligrosísimo para toda la tradición hipocrática, puede llegar a ser, al mismo tiempo, la causa de una increíble lucidez. Lo que le sucede al cínico con sus expresiones humorísticas, es lo mismo que le pasaba a Demócrito con su carcajear incesante: se le denuncia como aquel que propiamente debe ser curado, cuando es realmente él, el que procede como un terapeuta que es despreciado por sus pacientes.

Sloterdijk no se atreve a afirmar si hay más filantropía que misantropía en la expresión cínica, y se limita a decir que debido a la distancia histórica es imposible deducirlo.<sup>650</sup> Ciertos autores, se atreven a descartar la posibilidad de que exista humor en los cínicos precisamente por este carácter intempestivo y mordaz del que venimos hablando: Aguirre, Carías e inclusive Escarpit sólo conciben un “humorismo bonachón”<sup>651</sup>,

---

<sup>648</sup> *Cfr.* Peter Sloterdijk, *o.c.*

<sup>649</sup> Haciendo una referencia a la famosa anécdota, donde Diógenes salía a plena luz del día con una lámpara mientras decía que buscaba al hombre.

<sup>650</sup> *Cfr.* Peter Sloterdijk, *o.c.*, p. 254.

<sup>651</sup> Jonathan Pollock, *o.c.*, p. 99.

en ellos se encuentran frases como: “La amabilidad configura la actitud crítica del humorista y envuelve con una onda de simpatía tanto los mensajes como la relación con el interlocutor.” Agregando además que:

Tal vez el filósofo (Nietzsche) se equivocó al apuntar sus baterías contra Sócrates y no contra los cínicos que unían a su desprecio de las convenciones una indiferencia burlona frente a la vida y la humanidad. Pero, a nuestro juicio, el humor moderno estaría más próximo de la ironía socrática –no de la cínica- capaz de criticar y relativizar la vida por una consolación antropológica que del desplante dionisiaco, embriagado por una cólera o nihilismo gozosos.<sup>652</sup>

Me permitiré hacer un breve comentario sobre esta cita antes de continuar con las siguientes. Nietzsche representa la etapa más importante en la historia de la recepción del cinismo filosófico.<sup>653</sup> No sólo eso, sino que su recepción no contenía en ninguna medida una desaprobación a la doctrina, sino más bien, una gran admiración y respeto por la misma. En *Ecce Homo* nos dice: “lo más alto que uno puede alcanzar en la tierra: el cinismo. Hay que conquistarlos con los dedos más delicados y asimismo con los puños más valientes.”<sup>654</sup> En el prefacio a la *Voluntad de poder*, nos dice: “Las grandes cosas requieren que uno mantenga silencio sobre ellas o se refiera a ellas a gran escala: a gran escala significa cínicamente y con inocencia.”<sup>655</sup> Como estos podríamos dar varios ejemplos, donde se evidencia la claridad del filósofo alemán con respecto a su aprecio y conocimiento de la filosofía cínica, no hay confusiones en su postura, es claro el lugar a donde dirige sus críticas. Sería una ingenuidad pensar que el autor de *Así habló Zaratustra*, se equivocó en cuanto a dónde tenía que lanzar sus críticas por algún desconocimiento del cinismo o el socratismo. Pero no es el aprecio de Nietzsche hacia el cinismo a donde quiero apuntar, sino ante todo, a su claridad con respecto a la relación que existe entre el cinismo filosófico y el humorismo:

Se atrevieron (los cínicos) a tratar la forma como un *adiaphoron* [cuestión de indiferencia] y a mezclar los estilos. Interpretaron a

---

<sup>652</sup> Jesús Aguirre, *o.c.*, p. 10.

<sup>653</sup> Cfr. Heinrich Niehues-Pröbsting, “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la ilustración, en Branham, y Marie-Odile Goulet-Cazé, *o.c.*, p. 460;

<sup>654</sup> “Nietzscheana”, Consultado el 20 de Octubre de 2010.

[http://www.nietzscheana.com.ar/textos/por\\_que\\_escribo\\_tan\\_buenos\\_libros.htm](http://www.nietzscheana.com.ar/textos/por_que_escribo_tan_buenos_libros.htm);

<sup>655</sup> Nietzsche's *Werke*, 1905, 15, 54, en R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé, *o.c.*, p. 461.

Sócrates como si se tratara de un género literario completo, recubierto por el cascarón de la sátira y con el dios dentro. Con ello se convirtieron en los humoristas de la antigüedad.<sup>656</sup>

Hablar de embriaguez colérica en la filosofía cínica tiene algo de verdad, sin embargo, la cólera que embriaga al cínico tiene una característica particular, es negra. Si quisiéramos ser precisos deberíamos hablar de “embriaguez melancólica”. Por otro lado, hablar de nihilismo e indiferencia por la vida o la humanidad, no es algo que se pueda deducir fácilmente del anecdotario cínico. Su constante preocupación por la virtud, por la *physis*, por la verdad, por el bien, por la salud y su continuo acercamiento al otro para brindarle su sabiduría, parecen demostrar muchas cosas, pero no indiferencia hacia la vida y la humanidad. Aunque sí, sin duda, una gran inquietud burlona por parecerse lo más posible a los dioses, e intentar educar en el proceso a través de sus herramientas humorísticas.

Pero como habíamos dicho, no sólo Aguirre sostiene esta postura renuente a todo lo amargo y áspero. Carías en esta misma corriente nos dice:

El humor negro no responde al significado etimológico de humor, que es sentirse bien, ponerse agradable y abrirse al acontecimiento. Por eso el humor negro sólo el nombre tiene de humor, tal vez por lo exagerado y caricaturesco.<sup>657</sup>

Como hemos visto, es justamente el examen minucioso de la etimología de la palabra lo que nos conlleva a relacionarlo con el humor negro. Pero nuevamente nos encontramos con el culto a la bonachonería, y la intención de hacer del humor una herramienta meramente pasiva, sí, desde la pequeñez y la humildad como debe ser, pero no rebelde, sino más bien dócil y manso, porque es ahí donde el autor ve la bondad. Carías, inclusive ve al humor negro como una especie de “anti-humor”, justamente por esto no sorprende la manera en cómo termina su ensayo: “La sonrisa del cínico es infernal. Es la consolidación de su dureza. Es su castigo.”<sup>658</sup> Escarpit por su lado nos dice: “una de las

---

<sup>656</sup> Nietzsche's *Werke* (*supra*, n. 55) 19 (*Philologica* 3) 387, 462, en R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé, *o.c.*, p. 462.

<sup>657</sup> Rafael Carías, *o.c.*, p. 81.

<sup>658</sup> *Ibíd.*

constantes del humor es la bondad de las intenciones o, al menos, el espíritu de tolerancia.”<sup>659</sup>

Ante estas posturas, Pollock nos hace un llamado a la sensatez, y nos pide escuchar lo que Pirandello tiene que decirnos. Lo característico en el humorista, para el dramaturgo italiano, es el *sentimiento de lo contrario*. Durante la concepción de una obra humorística, la reflexión tiende a interrumpir el movimiento espontáneo que organiza las ideas e imágenes que nos llevarían a una percepción cómica. Pirandello nos dice que: “una melancolía innata y hereditaria, tristes vicisitudes, pueden determinar indudablemente esta singular disposición del alma que se llama humorística.”<sup>660</sup> La razón por lo que esto es así, es que sólo una consciencia lúcida, y con sentido de lo trágico, no se deja llevar con facilidad por escenas aparentemente cómicas, escenas que pueden llevar consigo una oculta gravedad. Para Pirandello, sería prudente desconfiar de la “simpatía indulgente” del humorista, ya que esta puede ser fruto del *sentimiento de lo contrario*. “Todo sentimiento, todo pensamiento, todo impulso, en el momento mismo en que brota, en el humorista se transforma inmediatamente en su contrario.”<sup>661</sup> Debemos suponer entonces que la aparente indulgencia nace de la hostilidad y viceversa. Quizás las invectivas ácidas del filósofo cínico hacia los que en un principio hemos denominado víctimas pero ahora preferimos llamar pacientes, sea fruto del *sentimiento de lo contrario*, y por lo tanto, la realidad es que estas exageradas críticas, no sean más que muestras de aprecio, estima y preocupación por el bien del otro. Y así como le parece al paciente que el médico le da sólo medicinas de sabores desagradables, el interlocutor del cínico siente que las expresiones del filósofo perruno son demasiado amargas.

---

<sup>659</sup> Robert Escarpit, *o.c.*, p. 82.

<sup>660</sup> Luigi Pirandello, *o.c.*, p. 126.

<sup>661</sup> *Ibid.*, p. 131.

## Conclusión

Si bien la meta de esta investigación fue analizar el lugar y la importancia del humor en la filosofía cínica helenística, ha sido de vital importancia comenzar esta empresa con una aproximación al contexto de esta doctrina filosófica y a ello hemos dedicado nuestro primer capítulo. La razón por la que hemos decidido comenzar de esta manera es porque, no sólo el cinismo responde a un particular contexto histórico, sino porque el humor, como ya vimos, está íntimamente relacionado con el ambiente donde se produce. Descubrimos en esta primera parte que los filósofos cínicos, además de aparecer como consecuencia del planteamiento socrático, también aparecen como respuesta existencial ante un periodo histórico de crisis, no sólo bélica o económica, sino sobre todo de identidad cultural.

El periodo helenístico, donde nace y se desarrolla la filosofía cínica, se caracteriza por ser un proyecto de “globalización” cultural impulsado por las invasiones de Alejandro Magno. Hasta ese momento los griegos, por más que tuviesen sus particulares distinciones entre pueblos, se consideraban poseedores de una cultura común, se veían a sí mismos como seres civilizados, en clara distinción de aquél que no era griego y por lo tanto era llamado peyorativamente como bárbaro. El bárbaro es sencillamente aquel que no habla griego, aquel que no participa de la cultura griega, de esta manera los helenos se sentían orgullosos de su condición cultural y en clara identificación con los parámetros sociopolíticos en los que se encontraban. Sin embargo, Alejandro era macedonio, un bárbaro, y se hace con el poder de toda la hélade, pero eso no es todo, sino que por medio de estrategias de aculturación, comienza una campaña civilizatoria donde pretendía expandir la cultura griega de forma global, imponiendo como idioma universal la *Koné*, una lengua griega simplificada, que servía como punto cardinal para que las demás naciones pudieran acercarse a los pilares literarios de la cultura griega. De esta manera, los griegos comienzan a sentir que aquello que los distinguía como seres civilizados, se expandía de tal forma que ya no lo podían considerar propio, no lograban ya diferenciarse de aquel que llamaban bárbaro, y las fronteras políticas se disolvían trayendo como consecuencia un radical desentendimiento con la *polis* en la que se sentían tan integrados.

Ante este quiebre relacional entre el griego y la constitución política a la que pertenecía, nace una serie de doctrinas filosóficas que ponen los acentos sobre el individuo en su relación con el cosmos, la naturaleza e incluso consigo mismo y, ya no, sobre el hombre como ser político, ser nómico o como ser esencialmente racional. Entre estas doctrinas la primera y la más radical fue el cinismo. Para el cínico, no se trata de distanciarse o desinteresarse de los parámetros socio-culturales, sino atacar insolentemente sus pilares, no con discursos o diálogos cerebralizados, sino con una existencia frugal, mendicante, desvergonzada, crítica y humorística. El cinismo se convierte en una alternativa para el hombre que ya no ve respuestas ni sustento en las normas y la moral griega, su cosmopolitismo lo hace trascender las fronteras en las que se sentía resguardado el hombre de la Grecia clásica y que luego fueron destruidas junto con su seguridad sociopolítica. El cínico trivializa entre carcajadas y por medio de chanzas las preocupaciones del hombre civilizado, de los anhelos de poder, de los patriotismos, de las guerras, de las invasiones, de los falsos ideales, de las incoherencias entre discurso y existencia, de las distracciones deportivas y artísticas, etc.

Con esta indagación del contexto histórico de la filosofía cínica, llegamos a la conclusión de que los cínicos aparecen en un momento de caos y desequilibrio social, de desarraigo y desilusión de la *polis*. Aparecen con actitud irreverente y activa, de forma jocosa y lúdica, justo como ya vimos que aparece el humor frente a los entornos de adversidad o infortunio. En este sentido fue preciso demostrar que la filosofía cínica sí apareció durante este proceso de incertidumbre social, durante las campañas alejandrinas, y que además, este proceso globalizador se distingue de cualquier otro acontecimiento bélico que se haya dado antes de esta era helenística, justamente por su proyecto de fondo, la construcción de una civilización mundial que compartiera una misma cultura.

Posteriormente, se inició un estudio de carácter genealógico sobre el humor y en esto consistió la totalidad del segundo capítulo. Fue Pollock con su texto *¿Qué es el humor?* quien inspiró esta metodología que comienza con una exploración sobre cómo entendían los griegos de la era clásica el vocablo “humor”, y a partir de aquí ver su progresiva transformación significativa. Concluimos que el humor pasa por tres planos diferentes de significación, una material relacionada con los humores corporales; una

psíquica relacionada con los estados anímicos; y una expresiva más relacionada con el campo semántico de la risa. Con el estudio que iniciamos de los autores presocráticos, la mayoría médicos pitagóricos, encontramos toda una construcción teórica acerca de los humores como sustancia fisiológica, una construcción que llegó a su punto más maduro, científicamente hablando, con la postura humoralista ya sistematizada con rigurosidad intelectual de Hipócrates. Esta postura giraba en torno al funcionamiento de cuatro humores esenciales, que era necesario tener en equilibrio para mantener la buena salud, estos humores son: la sangre, la flema o pituita, la bilis o cólera y la bilis negra o *melancholía*. Al detenernos con cuidado en aquellos textos del *corpus hipocraticus* que hablan de los humores, logramos encontrar una pequeña y primera señalización que relaciona uno de los humores con un estado anímico, este humor es la bilis negra, y el estado anímico es el miedo y la ansiedad. Sin embargo, es luego, con Aristóteles y su *Problema XXX*, cuando logramos ver una relación directa y explícita entre uno de los humores y diferentes estados anímicos.

En el *Problema XXX* aristotélico, el hombre sobresaliente suele ser melancólico, algo que según el filósofo macedonio, ya se vislumbra en la tradición mítica de aquellos relatos dedicados a Heracles. La melancolía se transforma así en una sustancia que incrementa las facultades intelectuales, en una sustancia, que si bien puede generar peligrosas enfermedades debido a su inestabilidad y volatilidad, puede convertirse en el impulsor de una extraordinaria lucidez, quizás precisamente por la capacidad del melancólico de poder equilibrar un humor que tiene como característica principal su propensión al cambio repentino y caótico. Gracias a este ensayo de Aristóteles, logramos observar el punto donde se expone con claridad una relación entre el humor fisiológico y el humor en su sentido psíquico, como algo que tiene una repercusión importante en el campo de las facultades mentales.

Si bien fue necesario acudir a textos de la tradición médica presocrática y de Hipócrates para relacionarnos con el humor en su sentido fisiológico, y luego del *Problema XXX* de Aristóteles para observar el vínculo de este término con lo anímico, se debió acudir a una tradición epistolar que se ha denominado pseudo-hipocrática para poder relacionar por primera vez el “humor” con ese fenómeno expresivo que algo tiene que ver con la risa.

En estas cartas se relata la solicitud de ayuda a Hipócrates por parte del pueblo de Abdera, ya que Demócrito parece haber enloquecido, diagnóstico al que llegan los conciudadanos del filósofo debido a su estilo de vida solitaria, por su dedicación plena al discernir filosófico y especialmente a su risa estrepitosa y desmedida, la que usa para descalificar todas las preocupaciones de los hombres. Este último síntoma es el que hace decir al médico de Coz que Demócrito padece un exceso de melancolía, y es de esta manera que se relaciona por primera vez uno de los humores del sistema hipocrático con la risa. Para Hipócrates la risa del filósofo se debe a un exceso humoral, y además cree que hay algo de “insano” en ese comportamiento, que según el médico, no es capaz de distinguir lo justo de lo injusto y lo que es merecedor de lamentos de lo que es digno de celebrar. Sin embargo, Hipócrates después de enfrentarse con el filósofo abderita, cambia de opinión y afirma que Demócrito es poseedor de una gran sabiduría y que su risa no sólo es justificada, sino que se la llevará consigo como una medicina de gran valor.

Con estas cartas, la bilis negra, sin perder el acento hipocrático y sin abandonar su capacidad de estimular las facultades psíquicas, cobra un renovado valor que se relaciona con la crítica hilarante que personifica Demócrito. La melancolía ya no se califica como una enfermedad, como un humor perjudicial que causa ansiedad y terror, sino que además de incrementar las capacidades psíquicas, es capaz de dotar al melancólico de una actitud intempestiva y al mismo tiempo jocosa frente a la realidad. Por lo tanto, es así como el humor pasa por los tres niveles de significación: el fisiológico, el anímico y el correspondiente al campo semántico de la risa. Es sumamente importante acentuar, que el humor que nos permite pasar por estas tres esferas significativas es la melancolía, y por ello, quizás sea necesario para la conservación de un significado distintivo del humor, (es decir, un significado que lo distinga de los demás tipos de fenómenos relacionados con la hilaridad, como la comedia, la sátira o el chiste) destacar la importancia de su impulsor fisiológico o psíquico: el *humor negro*. Gracias a esto vimos que el humor está cargado de un interesante contenido conceptual, vinculado no sólo con la risa, sino con la genialidad, la locura, la crítica, la lucidez, la chanza, la inestabilidad humoral y la extrema sensibilidad anímica.

Después del seguimiento genealógico del concepto de humor, y su respectiva relación con la melancolía, nos dispusimos a comenzar el siguiente capítulo con una breve aproximación a la doctrina cínica, concentrándonos especialmente en tres posturas propias del cinismo: la ascesis, la impopularidad y la desvergüenza. Estos tres conceptos nos sirvieron al mismo tiempo para acercarnos a otras consideraciones éticas, como la libertad absoluta de palabra, el cosmopolitismo, el esfuerzo o trabajo duro, la contraposición entre naturaleza y convención, y algunas otras. También importante en este segmento, es la devoción cínica por la figura de Heracles, que como ya explicamos anteriormente.

En el segundo apartado de este capítulo nos interesamos en mostrar las coincidencias y relaciones que existen entre el perfil del filósofo cínico y el atrabiliario que describe la tradición tanto médica como literaria, por medio de autores como Aristóteles, Galeno y Ficino. Al mismo tiempo mostramos la injuria que se ha cometido contra la figura de Diógenes al usar su nombre para la catalogación de una psicopatología del peritaje psiquiátrico: “el Síndrome de Diógenes”, que en realidad, como ya demostramos, nada tiene que ver con el comportamiento del filósofo cínico. Además, también vimos como se relaciona esta injusticia nominal, con la progresiva descalificación del término melancolía, que en el imaginario del hombre moderno comenzó adoptar las características del temperamento flemático, correspondiente a uno de los humores del sistema humoralista hipocrática: la llamada pituita o flema. La melancolía, primitiva y esencialmente relacionada con las pasiones caóticas, con la manía y la genialidad, al mismo tiempo que se “espiritualizaba” (es decir, que perdía su tono fisiológico para pasar a un plano meramente psíquico) tomaba un significado relacionado con el letargo, el tedio y la tristeza, propias del humor pituitario.

Concluido el perfil melancólico del cínico, comenzamos la empresa de relacionar la filosofía cínica con el humor, tanto como lo hemos explicado en la genealogía realizada en el segundo capítulo, como por medio de los planteamientos acerca del humor de importantes investigadores de la modernidad y contemporaneidad filosófica. A eso hemos dedicado nuestro último capítulo dividido en tres apartados que tocan diferentes temáticas: El humor como expresión pantomímica por medio de los humores mismos; la desventura,

adversidad o pequeñez propia del humorista y; por último, los blancos o también llamados pacientes de la expresión humorística.

En el primer apartado expusimos una relación singularísima entre los cínicos y el humor como expresión propia del campo semántico de la risa. A diferencia de cualquier otra expresión humorística, el cínico manifiesta sus humoradas existencialmente en su vida cotidiana, así mismo como expone su doctrina filosófica. El cinismo se vuelve de esta manera el mejor ejemplo de la independencia del humor de los recursos literarios que varios autores contemporáneos vieron necesarios para que se diera el fenómeno humorístico. La pantomima grotesca del cínico es una modalidad inédita del humor, se desprende de cualquier mediación que no sea la propia existencia expuesta materialmente, pretende rescatar sus orígenes anatómicos hipocráticos en su propia expresión anatómica. Ya esto podría darnos muchísimo de que hablar: un examen fisiológico de la expresión humorística del cínico, un análisis con respecto a la pantomima filosófica en el anecdotario del cinismo, la relación existente entre el humorismo y el materialismo existencial cínico, el cinismo como antecedente del teatro humorístico en su propia teatralidad filosófica; todo esto es terreno fértil para la investigación filosófica, y le corresponde un tratamiento exclusivo que aquí no nos dispusimos realizar. Dada la complejidad y extensión de la temática, nos preocupamos por una especificidad esencial de esta expresión humorística de los cínicos, que a fin de cuentas tendría que ser también tratado como parte de aquella empresa más amplia que acabamos de sugerir, esta especificidad es la expresión “humoral-humorística” de Diógenes y sus secuaces.

Los cínicos descubrieron la forma más directa, más literal, quizás más perfecta de hacer “humor”, esto es, haciendo humor con los humores. En toda la manifestación materialista existencial de estos filósofos perrunos, hay una en particular que ha llamado nuestra atención, y es cuando trasforma sus expresiones “crítico-jocosas” en salidas humorales, a través de fluidos como la saliva, los pedos, las heces, la orina o el esperma. El cínico no se conforma con hacer referencias verbales a los humores, aprovecha el momento oportuno para expulsar sus fluidos corporales llenándolos de significado y acompañándolos, en varias ocasiones, con algún comentario agudo que no da pie a la posibilidad del dialogo abstracto, simplemente sirve como un señalador que apunta al

humor (en el sentido material) que es protagonista en el acontecimiento humorístico. De esta manera encontramos una relación única entre el humorismo y el cínico, aquél fenómeno encontró a unos exponentes singularísimos en la época helenística, unos exponentes que no se avergonzaron (y cabe destacar que se caracterizaban entre otras cosas por la desvergüenza) de mostrar sus fluidos en movimiento. Con los cínicos, no todo se limita a una cuestión causal entre humores y expresión humorística, sino que la causa se convierte al mismo tiempo en la expresión misma. Quizás la originalidad cínica gira toda en torno a esta particular manera de manifestarse que está relacionada íntimamente con el humorismo, no por casualidad Sloterdijk denominó la filosofía cínica primitiva como un “mear contra el viento idealista”, una máxima que vincula íntimamente el cinismo con la expresión “humoral-humorística”.

Aunque todo esto ilustre una relación fascinante entre el humorismo y la filosofía cínica, la realidad es que éste no es el único vínculo existente, y de hecho, el fenómeno pantomímico humoral no explica por sí mismo la existencia de una verdadera manifestación humorística. El humorismo, como ya se había insinuado antes, responde ante un determinado entorno caracterizado por la adversidad. En el segundo apartado de este capítulo se vislumbra la importancia de haber realizado un análisis contextual de la filosofía cínica, un análisis donde se demostró que la época helenística donde se desarrollaba el cinismo era profundamente crítico para el hombre griego y es bajo estas circunstancias que se da el escenario perfecto para la expresión humorística del cínico. En los análisis modernos y contemporáneos que se han hecho acerca del humor, usualmente se destaca esta característica de “sobreposición jocosa ante los infortunios de la existencia”, pero en este punto es especialmente preciso y lúcido el discurso freudiano, que a través de las obras: *El chiste y su relación con el inconsciente* y *El humor*, ha destacado esta particularidad del humorista, que por medio de un mecanismo psíquico-defensivo logra salir triunfante ante las desgracias de la vida. El hombre que hace humor en su respectivo estado de crisis, logra hacer que el principio de placer se sobreponga ante unas circunstancias que en un caso normal serían dignas de desespero o algún otro sentimiento tormentoso.

El anecdotario cínico está lleno de acontecimiento donde se ve a los protagonistas enfrentándose a situaciones complicadas, situaciones incluso trágicas, como humillaciones verbales tanto privadas como públicas, golpizas, amenazas, robos, destrucción de sus pocas posesiones, y hay una en particular que da ocasión para una de las ejemplificaciones más claras de humorismo tal como lo entendía el psicoanalista vienés, nos referimos a la célebre venta de Diógenes como esclavo. Freud cuando da un ejemplo de humor, usa el mismo ejemplo tanto en *El chiste y su relación con el inconsciente* como en *El humor*, se trata de un hombre que pregunta qué día de la semana es el día que es condenado a la horca, y después de que le responden que es lunes, este exclama: “vaya manera de comenzar la semana.” El caso de Diógenes es muy similar, éste es subastado como un objeto, al mismo tiempo se está poniendo en venta su libertad, e incluso su dignidad como hombre está en juego. Sin embargo Diógenes no se angustia ni se desespera, no observamos rastro de inquietud alguna, el filósofo cínico prefiere bromear, anuncia a viva voz que lo que sabe hacer es mandar a los hombres, señala a las personas que cree que necesitan un dueño, se tumba al piso y le pide a su vendedor que lo subaste como un pescado. El cínico aquí no sucumbe ante las adversidades de la realidad que podrían afligirlo, no sólo es que se encuentra en un contexto que ya por sí solo podría perturbarlo, sino que además se enfrenta con acontecimientos sumamente hostiles. La verdad es que estos sucesos adversos, hostiles, complejos, perturbadores, etc., no son más que la consecuencia de la particular forma de vivir del filósofo cínico, este consagra su existencia a ir contra la corriente, vive en la mayor frugalidad, desposeído, se dedica a la mendicación, se burla de las pretensiones humanas, dejando entrever en su existencia que lo que más desea el sabio es ser como un perro antes que como un ciudadano. La situación de sencillez y pobreza y al mismo tiempo combinado con un carácter desvergonzado y crítico en medio de la urbe, vuelve al cínico un blanco preferido de los agravios e injurias de los hombres cuestionados por este tipo de existencia feliz, libre y auténtica.

Bergson nos dice que la risa que se manifiesta a partir de una situación cómica, es un arma de enjuiciamiento por parte de lo general al individuo. La risa funciona como correctivo social de un comportamiento de torpeza o “rigidez mecánica” del individuo inadaptado. Sin embargo, si la risa cómica es un enjuiciamiento, un correctivo o un castigo; la risa humorística también lo es, la gran diferencia, (y esto es un punto esencial que

vislumbra la relación íntima que existe entre el humorismo y el cinismo) en la comedia se da un ataque al individuo inadaptado, al hombre que no ha sabido comportarse socialmente, que no se ha ajustado a los convencionalismos, en definitiva, es la embestida de lo general a lo individual. El humor, en cambio se coloca desde la situación del pequeño, del individuo, del perro solitario y desposeído, y arremete su risa a la sociedad homogénea y alienada, ensalza sus incoherencias y corrupciones. El humorista se ofrece como voluntario para padecer estas injurias sociales, pero sólo para mostrar cómo no le afectan en lo más mínimo y, al mismo tiempo para desenmascarar las injusticias de lo nómico.

Si bien los cínicos solían ser atacados constantemente, viviendo en un continuo estado de conflictividad con la polis y con las personas que la componían, también es cierto que el cínico, además de atacar las convenciones en general, tenía sus propios blancos favoritos y no desaprovechaba ninguna oportunidad para enjuiciar humorísticamente a estas personas. En el tercer y último apartado de este cuarto y último capítulo, nos dedicamos a investigar quiénes son estos blancos favoritos de los ataques cínicos, y aprovechamos la ocasión para mostrar cómo en esto también se relaciona el cinismo con el humor que, como vimos, también tiene sus objetivos predilectos.

Vimos en este último apartado, que el humor, al igual que el cínico, o mejor dicho, el cínico a través del humor, ataca todo aquello que participa de las convenciones cívicas, de lo nómico, de los vicios sociales, por lo tanto, los cínicos mancillan a todo el mundo por medio del humor. Pero, también es cierto que el cínico prefiere dirigir sus críticas a figuras representativas de las miserias sociales, el filósofo perruno es iconoclasta, sus principales víctimas son las figuras representativas del ideal social, los “triunfadores” del convencionalismo: los adinerados, los políticos, los campeones olímpicos y sobretodo los “pensadores de la alta teoría” los “filósofos del señorío”. No sólo Diógenes se debatía con los grandes emperadores como Filipo y su hijo, Crates también tuvo su oportunidad de enfrentarse insolentemente con Alejandro, Sótales de Maronea se le atribuyen anécdotas desfachatadas relacionadas con el rey Lisímaco, con Patroclo y Ptolomeo. En este punto, el humor y el cinismo filosófico no sólo coinciden, sino que se dan en conjunto: se sintetiza la ética lúdica de la filosofía cínica con su respectivo ascetismo, y el humorismo con su genialidad melancólica y su manifestación desde lo pequeño y antipotente.

Curiosamente, como ya vimos, existe un personaje estereotípico aún más criticado y burlado por el cínico que el mismo gobernante. Se trata de los filósofos de la academia, de los sabios señoriales. Para los cínicos, la figura más trascendente y representativa de este pensar académico, es Platón. El cinismo se burla de los filósofos de su época, trivializando tanto sus problemas retóricos, como su credibilidad conceptual. Él aprovecha su competencia filosófica para satirizar a los pensadores más serios, lo hace desde una postura abiertamente antiteórica, antidogmática y antiescolástica.

Quizás la especial atención crítica que le prestan los cínicos a estos filósofos del señorío y del concepto, se deba a algo más que su prestigio social, a algo más que su desprendimiento de las realidades materiales que al humorismo tanto le gusta sacar a flote y acentuar, es posible que esta crítica acérrima y constante se deba a que son estos filósofos los más propensos a convertirse en *cínicos*, pero en su sentido peyorativo, tal cual lo explica Sloterdijk en su *Crítica a la Razón Cínica*. Esto es, hombres que teniendo la consciencia filosófica de los *quínicos* (los cínicos en su sentido clásico) prefieren seguir actuando contrariamente a esta consciencia, aunque sepan que su propio comportamiento *anti-quínico* es éticamente deplorable. E incluso usan esa consciencia para crear sistemas de autoinmunidad y justificaciones cerebralizadas para seguir actuando como lo hacen. El enemigo natural del filósofo perruno, es sin duda, el cínico en su sentido peyorativo.

Hay que recordar que los cínicos se consideraban a sí mismos médicos de la sociedad, y quizás aquellos que llamamos víctimas o blancos de los cínicos no son más que pacientes. Sugerimos en este apartado la pregunta sobre la intención del filósofo cínico al hacer estas bromas que los caracterizan, es posible que no sea un espíritu misantrópico el que hace actuar a los cínicos de esta manera, sino más bien una voluntad compasiva y filantrópica que desea librar a sus cercanos de los vicios que los atormentan. Una voluntad mal interpretada por el paciente, que como un niño que va ser vacunado por el doctor, no comprende que se le está haciendo un bien por el dolor que le produce el pinchazo. Ya Hipócrates había dicho que se llevaba la risa de Demócrito como una medicina, y el humor de los cínicos se nos presenta como una especie *pharmakon*. El mismo Diógenes de Sínope dice, si hemos de creerle a Antonio Mónaco, que “los médicos endulzan con miel las

medicinas amargas y los sabios con humor las enseñanzas de los hombres más díscolos.”<sup>662</sup>  
¿No es acaso esta cita el mejor ejemplo del espíritu bondadoso del filósofo cínico y de la absoluta autoconsciencia del sentido de su particular forma de manifestarse?

---

<sup>662</sup> Antonio Mónaco, II, XXXII 61, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 308.

## Bibliografía

- Acuña, Hernando: *Demócrito y Heráclito*. Madrid: Biblioteca Miguel de Cervantes, 2005.
- Agrippa, Cornelio: *Filosofía oculta*. Buenos Aires: Kier, 2004.
- Aguirre, Jesús: "El sentido del humor," en *SIC*. 447 (1982).
- Agustín, *La Ciudad de Dios*. México: Porrúa, 1998.
- Alby, Juan Carlos: "La concepción antropológica de la medicina hipocrática," en *Enfoques* 001 (2004).
- Alonso, Dámaso: *Vida y obra. Poemas puros, poemillas de la ciudad. Hombre y Dios*. Madrid: Caballo Griego para la poesía, 1984.
- Aristóteles: *El hombre de genio y la melancolía (problema XXX)*. Barcelona: Acantilado, 2007.
- Aristóteles: *Política*. Madrid: Gredos, 1995.
- Artaud, Antonin: *Oeuvres complètes*. París: Gallimard, 1974-1994.
- Assoun, Laurent: "L'Inconscient humoriste," en *L'Humour*, 131 (Septiembre de 1992)
- Baldensperger, Fernand: "Las definiciones del humor," en *Estudio de la historia literaria* (1907)
- Baroja, Pio: "Humorismo y retórica," en *CIC: Centro de Información y Comunicación* (2002).

- Baudelaire, Charles: *De la esencia de la risa...* Caracas: Khaos, 2004.
  
- Baudelaire, Charles: *El spleen de París, (pequeños poemas en prosa)*. Madrid: Susaeta, 1994.
  
- Bergson, Henry: *La risa*. Argentina: Losada, 2003.
  
- Bleuler, Eugen: *Textbook of Psychiatry*. Nueva York: The Macmillan Co., 1924
  
- Boeri, Marcelo: *Los estoicos antiguos*. Santiago de Chile: Universitaria, 2004.
  
- Branham, Robert Bracht y Odile Goulet-Cazé: *Los cínicos*. Barcelona: Seix Barral, 2000.
  
- Breton, André: *Antología del humor negro*. Barcelona: Anagrama, 2005.
  
- Burton, Robert: *Anatomía de la melancolía*. Buenos Aires: Winograd, 2008.
  
- Cappelletti, Ángel: *Los estoicos antiguos*. Madrid: Gredos, 1996.
  
- Cappelletti, Ángel: *Notas de filosofía griega*. Caracas: Cuadernos USB, 1990.
  
- Carabias, J: *El humor en la prensa españolas*. Madrid: Castilla, 1976.
  
- Carias, Rafael: "Reflexión acerca del humor," en *SIC*. 402 (1978).
  
- Carmona, Alfonso: *Reflexión sobre el humor en la antigua Grecia y Roma*. Murcia: Universidad de Murcia Servicio de Publicaciones, 2004.
  
- Carroll, Lewis: *Alicia, anotada, Tres Cantos*. Madrid: Akal, 1987.
  
- Casamitjana, Rosa: *El humor en la poesía española de vanguardia*. Madrid: Gredos, 1996.

- Casares, Julio: "Concepto del humor," en *CIC: Centro de investigación y comunicación* (2002).
  
- Louis, Cazamian: *The Development of English Humor*. Duke: Duke University Press, 1952.
  
- Chiesara, María Lorenza: *Historia del escepticismo griego*. Madrid: Siruela, 2007.
  
- Cordero, Nestor: *La invención de la filosofía*. Buenos Aires: Biblos, 2008.
  
- Correa, A: *El surrealismo*. Madrid: Cátedra, 1983.
  
- Cragolini, Mónica: *De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana, en Nietzsche actual e inactual*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC, 1996.
  
- Cuesta, J: *Filosofía cínica y crítica ecosocial*. Barcelona: del Serbal, 2006.
  
- Daraki, M y G. Dherbey: *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Akal, Madrid: 2008.
  
- De La Fuente, F: "Humor verbal y humor de situación," en *CIC: Centro de Investigación y Comunicación* (2002).
  
- De La Vega, Celestino: *El secreto del amor*. Buenos Aires: Nova, 1967.
  
- Deleuze, Gilles: *La lógica del sentido*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
  
- Deleuze, Gilles: *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
  
- Diels, H y W, Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín: Sexta edición, 1952.

- Dión de Prusa: *Discursos I-XI*, Madrid: Gredos, 1988.
- Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza, 2008.
- Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*. Barcelona: Orbis, 1985.
- Diógenes Laercio: *Vidas opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres (selección)*. Buenos Aires: El perro y la rana, 2007.
- Duhot, J: *Epícteto y la sabiduría estoica*. Mallorca: Aventura interior, 2003.
- Eco, Umberto: “Los marcos de la “libertad” cómica,” en *¡Carnaval!* México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Egido, A: “La memoria y el Quijote,” en *Bulletin of the Cervantes Society of America* (1991).
- *El Talmud (Spanish Edition)*: Madrid: EDAF Antillas, 2002.
- Epicuro: *Obras completas*, Madrid: Cátedra, 2005.
- Escarpit, Robert: *El humor*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962.
- Eurípides: *Tragedias. Obras completas*. Madrid: Gredos, 1990-1998.
- Ficino, Marsilio: *Donde se muestra la estulticia y miseria del hombre*, Roma: Storia e Letteratura, 2001.
- Ficino, M // L. Cornaro: *Tres libros sobre la vida; De la vida sobria*. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2005.

- Foucault, Michell: *Historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de cultura económica, 1967.
  
- Foucault, Michell: *Los anormales*. Madrid: Akal, 2001.
  
- Freud, Sigmund: *El chiste y su relación con lo inconsciente*. Madrid: Alianza, 2005.
  
- Freud, Sigmund: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1978-85.
  
- Galeno: *Opera omnia*. Leipzig: C. G. Kühn, 1821-33.
  
- Galeno: *Sobre las facultades naturales. Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*. Madrid: Gredos, 2003.
  
- Galeno: *Sobre la localización de las enfermedades*. Madrid: Gredos, 1997.
  
- Galiano, Fernando: *De Platón a Diógenes*. Madrid: Taurus, 1964.
  
- Gallego Cao, A. y T. Muñoz: *Esbozos Pirrónicos*. Madrid: Gredos, 1993.
  
- García Gual, Carlos: *Epicuro*. Madrid: Alianza, 1985.
  
- García Gual, Carlos: *La secta del perro*. Madrid: Alianza, 2002.
  
- García Gual, Carlos y María Imáz: *La filosofía helenística: éticas y sistemas*. Madrid: Cíncel, 1986.
  
- García, José: *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Madrid: Akal, 2008.
  
- García, R y J. García: *El sentido de la naturaleza en Epicuro*. Granada: Comares, 1996.

- Giannantoni, G: *Socratis et socraticorum reliquae*. Nápoles: Bibliopolis, 1990.
- Gómez de la Serna, R: *Una teoría personal del arte*. Madrid: Tecnos, 1988.
- Gonzales, S: "Pirrón de Elis," en *El basilisco* 7 (1991).
- Gracián, B: *El Criticón*. Filadelfia: University of Pennsylvania, 1940.
- Guthrie, W: *Historia de la filosofía griega. Vol I*. Madrid: Gredos, 1999.
- Hegel, Georg: *Estética*. Barcelona: Ediciones 62, 1972.
- Hegel, Georg: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México: Fondo de cultura económica, 2005.
- Hipócrates: *Do riso e da loucura*. Lisboa: Padrões Culturais, 2009.
- Hipócrates: *Tratados hipocráticos. I*. Madrid: Gredos, 1990.
- Hipócrates: *Tratados hipocráticos. VIII*. Madrid: Gredos, 2003.
- Hipócrates: *Sobre la medicina antigua*. Madrid: Gredos, 1987.
- Homero: *La Ilíada*. Madrid: Gredos, 1991/2004.
- Horacio: *Sátiras. Epístolas. Arte poética*. Madrid: Gredos, 2008.
- [http://www.nietzscheana.com.ar/textos/por\\_que\\_escribo\\_tan\\_buenos\\_libros.htm](http://www.nietzscheana.com.ar/textos/por_que_escribo_tan_buenos_libros.htm). Consultado el 20 de Octubre del 2010.
- Jaeger, W: *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de cultura económico, 2009.

- Jarry, Alfred: *Ubú rey*. Madrid: Cátedra, 1997.
  
- Jenofonte: *Recuerdos de Sócrates; Económico; Banquete; Apología de Sócrates*; Madrid: Gredos, 1993.
  
- Jerónimo: *Epistolario de San Jerónimo I-II*. Madrid: B.A.C, 1993.
  
- Jones, W: *The Medical Writings of Anon. Lond.* Londres: Cambridge Classical Studies, 1947.
  
- Juan Crisóstomo: *Obras de San Juan Crisóstomo I-III*. Madrid: B.A.C. 2007.
  
- Juliano: *Discursos VI-XII*. Madrid: Gredos, 1982.
  
- Juvenal: *Sátiras*. Madrid: Gredos, 1991.
  
- Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield: *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1987.
  
- Klibansky, R., E. Panofsky y F. Saxl: *Saturno y la melancolía*. Madrid: Alianza, 2006.
  
- Kraepelin, E: *Lectures on Clinical Psychiatry*. Nueva York: Hafner Publishing Co., 1968.
  
- Lacan, Jacques: *El seminario, Libro 8, La transferencia*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
  
- Lévêque, Pierre: *El mundo helenístico*. Barcelona: Paidós, 2005.
  
- Lledó, E: *El epicureísmo*. Barcelona: Montesinos, 1984.
  
- Long, Anthony: *La filosofía helenística*. Madrid: Alianza, 2004.
  
- Luciano: *Obras II*. Madrid: Gredos, 1988.

- Luciano: *Obras IV*. Madrid: Gredos, 1992.
  
- Macías, M: *Un estudio psicoanalítico sobre el duelo. El caso de la Emperatriz Carlota*. México: Universidad autónoma de Querétaro, 2002.
  
- Mavrocorvato, A: *L'Humour en Angleterre*. París: Aubier Montaigne, 1967.
  
- Miralles, Carles: *El helenismo*. Barcelona: Montesinos, 1981.
  
- Montaigne, Michell: *Ensayos*. Barcelona: Acantilado, 2007.
  
- Moody, R: *Risa después de la risa*. Madrid: EDAF, 1979.
  
- Morato, J: "La risa una actividad de la inteligencia," en *CIC: Centro de investigación y comunicación* (2002).
  
- Mosterín, Jesús: *Helenismo*. Madrid: Alianza, 2007.
  
- Nauck, A: *Eurípides Tragoediae*. Universidad de Virginia: B. G. Tevbneri, 1860.
  
- Nebot, F: *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999.
  
- Nestle, W: *Historia del espíritu griego*. Barcelona: Ariel, 2010.
  
- Nietzsche, Friedrich: *Los filósofos preplatónicos*. Madrid: Trotta, 2003.
  
- Northrop, F: *Anatomy of Criticism*. Nueva Jersey: Universidad de Princeton, 1973.
  
- Onfray, Michell: *Cinismos*. Quilmes: Paidós, 2004.
  
- Onfray, Michell: *Las sabiduría de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I*: Barcelona: Anagrama, 2008.

- Paquet, L: *Les Cyniques Grecs*. Paris: LGF, 1992.
- Panero, Leopoldo: *Lewis Carroll. Matemática Demente*. Barcelona: Tusquets, 2002.
- Piobb, P: *Les Mystères des Dieux*. París: Vénus, 1909.
- Pirandello, Luigi: *El Humorismo*. Buenos Aires: Leviatan, 1994.
- Platón: *Fedón*. Madrid: Biblioteca filosófica, 1871.
- Platón: *República*. Buenos Aires: EUDEBA, 2000.
- Platón: *Volumen I: Apología. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hippias menor. Hippias mayor. Laques. Protágoras*. Madrid: Gredos, 2002.
- Platón: *Volumen III: Fedón. Banquete. Fedro*. Madrid: Gredos, 2003.
- Plutarco: *Vidas paralelas*. Madrid: Gredos, 2007.
- Polibio: *Historias*. Madrid: Gredos, 1983-1997.
- Pollock, Jonathan: *¿Qué es el humor?* Buenos Aires: Paidós, 2003.
- Poratti, Armando et al: *Los filósofos presocráticos. II*. Madrid: Gredos, 1994.
- Poratti, Armando et al: *Los filósofos presocráticos. III*. Madrid: Gredos, 1997.
- Puente, G: *Ideología e historia: el fenómeno estoico en la sociedad antigua*. Madrid: Siglo XXI, 1995.
- Rabelais, François: *Gargantúa*. Madrid: Cátedra, 1999.

- Reyes, Alfonso: *La filosofía helenística*. México: Fondo de cultura económica, 1959.
- Richter, Jean Paul: “Del humorismo,” en *CIC: Centro de información y comunicación* (2002).
- Roger, V: *El surrealismo francés*. Madrid: Escelicer, 1956.
- San Isidoro: *Etimologías. X*. Madrid: B.A.C., 1951.
- Scatozza, L: *Il volto del filosofi antichi*. Nápoles: Bibliopolis, 1986.
- Schopenhauer, Arthur: *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Fondo de cultura económica, 2000.
- Schwarz, E: “Figuras del mundo antiguo,” *Revista de occidente* (1986).
- Séneca: *Diálogos; Sobre la Providencia. Sobre la firmeza del sabio. Sobre la ira. Sobre la vida feliz. Sobre el ocio. Sobre la tranquilidad del espíritu. Sobre la brevedad de la vida*. Madrid: Gredos, 2000
- Sexto Empírico: *Contra los matemáticos*. Madrid: Gredos, 1980.
- Sexto Empírico: *Contra los profesores*. Madrid: Gredos, 1997.
- Sexto Empírico: *Por qué ser escéptico*. Madrid: Tecnos, 2009.
- Shakespeare, William: *Timón de Atenas*. Bogotá: Norma, 2000.
- Sloterdijk, Peter: *Crítica a la razón cínica*. Madrid: Siruela, 2003.
- Tellenbach, H: *La melancolía. Visión histórica del problema: Endogenidad tipología, patogenia y clínica*. Madrid: Morata, 1976.

- Tuero, J y J. Daroca: *Utopías del mundo antiguo*. Madrid: Alianza, 2000.

- Villon, François: *Poésies complètes*. Paris: "Lettres gothiques", 1991.