

**LO PÚBLICO Y LO PRIVADO
EN LOS FILÓSOFOS GRIEGOS.
LA CUESTIÓN DE LA LIBERTAD***

François Gagin

RESUMEN

La cuestión de la libertad será estudiada para esclarecer cómo podemos determinar lo público y lo privado en los filósofos griegos. La aventura griega de la libertad pasa por un reconocimiento de la *polis* y de su apertura sobre el *logos* sin el cual no hay verdadera elección de vida filosófica. Luego, la palabra pública y libre suplanta la palabra de autoridad característica de la época arcaica y, por lo tanto, la filosofía, de ahora en adelante, será en esencia *política*. Esta situación política continúa a través de los debates filosóficos alrededor de la democracia. Vendrá, finalmente, una libertad totalmente interior anticipada por la *ascesis* cínica que los grandes sistemas helenísticos (estoicismo y epicureísmo) sabrán exaltar cuando la *polis* se someta a la voluntad de la *Fortuna*.

RÉSUMÉ

La question de la liberté sera étudiée pour délucider comment nous pouvons déterminer ce qu' est le public et le privé chez les philosophes grecs. L' aventure grecque de la liberté passe par une reconnaissance de la *polis* et de son ouverture sur le *logos* sans lequel il n' y a pas de véritable élection de vie philosophique. La parole publique et libre prend alors le pas sur la parole d' autorité caractéristique de l' époque archaïque et la philosophie peut désormais être dite en essence *politique*. Cette situation politique se poursuit avec les débats philosophiques autour de la démocratie. Viendra, enfin, une liberté toute intérieure anticipée par l' ascèse cynique que les grands systèmes hellénistiques (stoïcisme et épicuréisme) sauront exalter quand la *polis* devra se soumettre à la volonté de la *Fortune*.

Después de la decadencia del sistema social micénico organizado alrededor del rey y del palacio en tanto que éste era un poder centralizador,

* Conferencia dictada en el marco del foro estudiantil de filosofía, Universidad del Valle, primer semestre de 2002.

surge, a partir del siglo VIII a.C., la ciudad aristocrática. Son las familias, y no ya el rey, las que se disputan el poder político, según el principio del ἀγών, la lucha, el combate. Para lo político, la justa oratoria en la plaza pública es decisiva y determinante. De ahora en adelante el poder político está desprovisto de su carácter privado y secreto; ese poder está librado a la competencia entre los pretendientes en el espacio abierto de la ἀγορά y pierde, por lo tanto, su carácter inaccesible. La aspiración al poder político supone un principio de igualdad. Para que haya competencia se supone la existencia de una igualdad entre los pretendientes; ἕρις, la rivalidad no se ejercita sino entre pares. No presenciamos todavía la democracia y, sin embargo, el principio de igualdad se inscribe ya en esa justa porque supone la competencia entre iguales.

98 El advenimiento de la Ciudad¹ es en sí un hecho notable del cual los griegos estaban ampliamente concientes,² ya que a diferencia de los bárbaros –los Persas– sabían que obedecían voluntariamente a las leyes y no a la voluntad tiránica y arbitraria de un solo hombre. El uso de la palabra marca, entre otras cosas, esta diferencia. El debate público se basa en la lucha de la palabra por la palabra que debe propiciar un vencedor, al término de un enfrentamiento que pone en juego todos los recursos del lenguaje.

La importancia de la πόλις vinculada a la expresión de la palabra que determina, en esencia, toda la actividad filosófica fue presentida por uno de los primeros filósofos, Anaximandro. Como se sabe uno de los temas de predilección de la filosofía presocrática es el ser inmóvil y el devenir en movimiento. Aparentemente estas nociones son opuestas, pero en realidad están unidas cuando se consideran como constitutivas del lenguaje. En efecto, ¿qué es el lenguaje sino el hecho mismo de ligar y desligar sin cesar algo de sentido a través de las palabras? ¿No es lo propio del lenguaje fijar el sentido de las cosas y hacer circular y evolucionar ese sentido sin que él encierre contradicciones? La palabra o λόγος permite conciliar el ser y el devenir. Cada vez que presenciamos a un hombre vivo, estamos en capacidad de entenderlo. Nada de lo humano nos es ajeno. Aquel hombre es múltiple y diverso. Sin embargo, se trata del mismo hombre. ¿Por qué? ¿Cómo es posible ésto? Esto proviene de la palabra. El cuerpo y la vida de aquel hombre llegaron a ser lenguaje. El resultado es que al ser siempre otro, es siempre nuevo. En estas

¹ El uso de la “C” mayúscula es deliberado para resaltar la originalidad de la πόλις griega frente a otros sistemas políticos.

² He aquí una especificidad de la experiencia griega: su aventura histórica, cultural e intelectual era objeto de cuestionamiento y análisis. Los griegos teorizaban lo que vivían y vivían lo que teorizaban.

condiciones no hay nada de asombroso en observar que los cuestionamientos de los antiguos desembocan hacia los de la Ciudad, de la justicia y de los hombres. De hecho, ¿no indicó la tradición interpretativa de la cultura griega que la πόλις es el lugar de excelencia de los intercambios, de la comunicación y del lenguaje?

Simplicio nos relata la intuición que Anaximandro tuvo del papel preponderante de la Ciudad y de las preguntas relativas a la justicia que están relacionadas con ella:

“De entre los que dicen que es uno, moviente e infinito, Anaximandro [...] dijo que el principio y elemento de las cosas existentes era el ápeiron, habiendo sido el primero en introducir este nombre de principio material.”

“El nacimiento a los seres existentes les viene de aquello en lo que convierten al parecer, ‘según la necesidad, pues se pagan mutua pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo’, como Anaximandro dice en términos un tanto poéticos.”³

El historiador del origen del pensamiento en Grecia, Jean-Pierre Vernant, comenta las afirmaciones mencionadas en el siguiente sentido: Anaximandro funda todo sobre el orden interior de las relaciones de reciprocidad entre los hombres, y no sobre un orden venido del exterior.⁴ La naturaleza no tiene orden. De ahí su carácter infinito. Únicamente lo que remite a la relación de comunicación, de lenguaje y de reciprocidad, posee un orden. Todo se origina ahí y todo regresa ahí. Según Heidegger, es preciso avanzar más en el análisis y decir que no es la Ciudad la que el filósofo tiene a la vista sino el pensamiento. Ese último es el vínculo por excelencia cuando se realiza el regreso sobre sí constituido por la reflexión. Todo lo que se aparta del pensamiento se devuelve a él inevitablemente.

³ *Fis.* 2^a, 13 y 17; D.K. 12 A 9.

KIRK, C.S., RAVEN, J. E., y SCHOFIELD, M. *Los filósofos presocráticos, historia crítica con selección de textos*, traducción Jesús García Fernández, ed. Gredos, Madrid, 1970, págs. 162-177.

⁴ VERNANT, J. P. *Les origines de la pensée grecque*. PUF, Paris, 1969, pág. 122: “Para Anaximandro [...] ningún elemento singular, ninguna porción del mundo estaría en capacidad de dominar otros (elementos). Es la igualdad y la simetría de las diversas potencias que constituyen el *cosmos* las que caracterizan el nuevo orden de la naturaleza. La supremacía pertenece exclusivamente a una ley de equilibrio y de constante reciprocidad. A la *monarchia*, la sustituyó un régimen de *isonomia* tanto en la naturaleza como en la ciudad.”

Lo cierto es que en los griegos la vida según la razón se convierte en una práctica; una práctica de la vida bella y buena, en un diálogo del alma consigo misma, diálogo que es también apertura al otro.⁵ En primera instancia esta experiencia es eminentemente política; nace una libertad política en el marco privilegiado de la democracia ateniense. Cuando el hombre se conoce a sí mismo, se abre sobre sí, y cuando se abre sobre sí no es solamente al mundo que se abre sino a la vida. Vivir llega a ser, entonces, una apertura, una libertad. Esto indica que el conocimiento de sí no es un conocimiento teórico y abstracto sino un acto práctico y, al inverso que la práctica no es la ausencia de todo pensamiento, sino el pensamiento mismo. Un término lo simboliza todo: θεωρία.⁶

⁵ El *conócete a ti mismo* no es una mera introspección sino la revelación de lo más propio y a la vez lo más impersonal que hay en uno, es decir el *logos*.

“Pierre Hadot: histoire du souci”, entrevista realizada por François Ewald, en: *Magazine Littéraire*, No. 345, julio - agosto 1996, pág. 19: “... como lo dice Sócrates en la *Apología*, no hay que preocuparse de lo que no se tiene sino de lo que uno es. Al menos hay que conocer nuestro ser real. Para Sócrates, [...], esto consiste en nuestra cualidad de ser, nuestro modo de ser. Pero no se trata aquí de un *yo* situado solamente al nivel de nuestra individualidad particular, sino de un *yo*, que, de una u otra manera, se alzó a lo universal con el diálogo. Ciertamente Sócrates es un individuo que se preocupa por otros individuos, pero esta preocupación consiste en hacerles descubrir otro de su nivel, el nivel de la razón, gracias al discurso racional que da acceso a la universalidad; y es el fin del diálogo socrático. Con el diálogo, Sócrates invita a los otros hombres a cuidarse. Interrogándolos, les hace tomar conciencia de su ignorancia en relación con los valores que orientan la vida. Pero, lo que quiere sobre todo, es que aprendan en la discusión a someterse a este árbitro común que es la razón, el discurso racional. Este árbitro exige el acuerdo de los interlocutores. Dicho de otro modo el diálogo es un progreso común a través de los acuerdos sucesivos entre los dos interlocutores. Se someten así a las exigencias de la coherencia racional y de esta manera se alzan a un punto de vista que no es ya el de su sola individualidad, sino que es un punto de vista común. Así, es en el diálogo mismo que se revela y se realiza la preocupación por los otros. Se trata de tomar conciencia del hecho que existe un punto de vista diferente al nuestro y es preciso que quien interroga y quien responda sobrepase cada uno su punto de vista, para someterse a las exigencias objetivas de la razón. En esta perspectiva, cuidarse es sobrepasar su individualidad para acceder a una visión universal, racional y objetiva.

Por otra parte, para Sócrates y para Platón, el cuidado de sí no tiene sentido sino en la perspectiva del cuidado de los otros: es preciso cuidarse de sí para poder entrar en la vida “política”, pues la primera cualidad del político es ser capaz de ver las cosas en la perspectiva universal y racional ... ”

Para una visión de conjunto de la máxima délfica, véase GAGIN, F. “*Conócete a ti mismo*: una lectura entre socratismo y estoicismo antiguo”, en: *Platón: 25 siglos*, Escuela de Filosofía, UIS, No. 2, Noviembre 2001, págs. 11-28.

⁶ Sobre esta noción, véase FESTUGIÈRE, A. J. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Vrin, Paris, 1975, págs. 13-15: “Se vincula θεωρία a la idea primera de vista. [...] Antes de Platón θεωρία se entiende de una manera más precisa para

Practicar la *theoría* es ejercitar su mirada. Así el conocimiento, en los antiguos, es una práctica y, desde luego, un arte de vivir, porque conocer no consiste en acumular informaciones con el fin de satisfacer una pura curiosidad estética, sino que es una manera de llegar a estar presente a la vida y a su vida a sabiendas de lo que uno hace.⁷ En sentido inverso, la práctica es sabiduría, pues actuar no implica dominar técnicamente el mundo para sacarle provecho, sino dar nacimiento a un mundo de hombres abiertos (a su vida y al mundo) y no cerrados. Como lo advierte Pierre Hadot, no se entiende nada de este pensamiento si no se tiene presente que los griegos vivieron para saber porqué, de hecho, quisieron saber para vivir y vivir mejor.⁸

designar el conocimiento de las cosas celestes y de los fenómenos de la naturaleza, como la contemplación religiosa de una estatua divina o de una fiesta relativa a un culto. [...] ¿No fundaron (los presocráticos), a su manera, una ciencia pura? ¿Y puesto que una existencia tal induce a desinteresarse de las cosas de la ciudad, por lo tanto no estaría expuesto el filósofo a la reprobación pública? Estos dos rasgos se encuentran en la doctrina platónica. Pues, la sublimación del objeto de conocimiento transforma, a partir del *Fedón*, la idea misma de conocimiento y, luego, la de θεωρία. [...]

El esfuerzo de Platón parece haber consistido en espiritualizar la θεωρία, en sus dos aspectos de consideración científica y de contemplación religiosa.”

Sobre la contemplación del mundo y del sabio, véase HADOT, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* F.C.E., México, 1998, pág. 252: “Contemplar el mundo y contemplar la sabiduría es finalmente filosofar, es en efecto llevar a cabo una transformación interior, una mutación de la visión, que me permite reconocer al mismo tiempo dos cosas a las cuales raras veces se presta atención, el esplendor del mundo y el de la norma que es el sabio: ‘El cielo estrellado encima de mi cabeza y la ley moral dentro de mí’ (KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. Gibelin, París, 1983, pág. 175.)”

⁷ HADOT, P. *La philosophie comme manière de vivre*. Albin Michel, París, 2001, págs. 144-145: “Personalmente definiría el ejercicio espiritual como una práctica voluntaria, personal, destinada a operar una transformación del individuo, una transformación de sí [...].

Lo que dije de manera general en mis libros sobre los ejercicios espirituales podría dar la impresión, aunque traté de evitarlo, que los ejercicios espirituales son algo que *se añade* a la teoría filosófica, al discurso filosófico, sería una *práctica*, que complementaría únicamente la teoría y el discurso abstracto. En realidad, es toda la filosofía la que es ejercicio, tanto el discurso de enseñanza como el discurso interior que orienta nuestra acción. [...] Cuando Platón compone sus diálogos, cuando Aristóteles realiza sus cursos y publica sus notas de cursos, cuando Epicuro redacta sus cartas, o incluso su tratado sobre la naturaleza, [...], en todos esos casos, el filósofo expone una doctrina, ciertamente, pero la expone de una cierta manera, una manera que tiende más a formar que a informar.” En definitiva se trata de interiorizar el saber de tal modo que uno lo viva; a partir de ahí se entiende mejor que la filosofía en la antigüedad sea considerada como una forma de vida.

⁸ HADOT, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* *Op. Cit.*, págs. 29-30: “Para definir *sophia*, los intérpretes modernos dudan siempre entre la noción de saber y la de sabiduría. El que es *sophos*, ¿es el que sabe muchas cosas, que vio muchas cosas, que viajó mucho, que tiene una cultura enciclopédica, o es aquel que sabe conducirse bien en la vida y

En este punto se nota toda la distancia que hay entre el hombre moderno y el antiguo. Con el triunfo del individualismo surgió la idea que únicamente el hombre y su *yo* tienen sentido lo cual indicaría que la vida carecería de ello. A partir de ahí se explica la pérdida de sentido de la naturaleza como también una cierta soledad del hombre en el mundo. Para los filósofos griegos las cosas eran bien diferentes. El mundo y la vida en sí no estaban desprovistos de sentido. Como la vida es una presencia total a sí misma bajo la forma de lo pensado y lo pensante, todo tendía a servir su realización. De ahí que exista un sentido profundo de la naturaleza lo cual implica un conocimiento de su τέλος. Por vía de consecuencia se entiende también la ausencia de soledad para el hombre y el sentimiento de que, para él, la vocación de la existencia es la de poder dar sentido a las cosas. A pesar de las dificultades y de las inevitables contingencias a los cuales los griegos se confrontaban nunca abandonaron la idea que la vida quiere lo mejor, lo cual no implica para nada que lo peor de la existencia estaba justificado por lo mejor. El mal no es una justificación del bien. Al contrario, la pregunta que se planteaba era saber cuál es la vida bella y buena. En una vida en búsqueda de lo mejor, la condición para acceder a la vida verdadera es ser uno mismo y ser uno mismo es someterse al árbitro del λόγος o, como lo decía Aristóteles, al iniciar su *metafísica*, tender naturalmente al saber.⁹ Al lograr este fin (τέλος), esta unidad con la vida llegaba a ser a la vez belleza (κάλος) y bondad (ἀγαθός en el sentido de rectitud moral); pues la unidad con lo mejor de la vida siempre alimenta la armonía que es ausencia de violencia, y una ausencia de violencia que es armonía.

Con el advenimiento de la πόλις y su centro de interés la ἀγορά, nace la costumbre del debate público, el amor a un λόγος librado del carácter sagrado y autoritario que se manifestaba en la época arcaica. La ἀγορά desarrolla la costumbre de un discurso contradictorio, destinado a destruir la argumentación del adversario. Ella se opone a la idea de una palabra de autoridad, portadora de verdad, palabra profética o del oráculo, cuyo carácter sagrado impide cualquier cuestionamiento. El diálogo platónico guarda alguna huella de este antagonismo del cual pretende ser la resolución. Es bien sabido que Sócrates pone en cuestión la autoridad no debatida. El inicio de la *República* constituye un buen ejemplo de lo anterior. En el diálogo el venerable Céfalo, huésped de Sócrates, expone a sus interlocutores una definición de la justicia inspirada por consideraciones religiosas, palabras que el anciano no sabría

que está en la felicidad? [...] las dos nociones distan de excluirse. El verdadero saber es finalmente un saber hacer, y el verdadero saber hacer es un saber hacer el bien.”

⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 980 a 1.

cuestionar.¹⁰ Sócrates, por su parte, preocupado por asentar verdades establecidas, interroga la noción. Le contestan, entonces, unos personajes menos preocupados por la verdad que por la victoria en la discusión.¹¹ A partir de ahí pueden ser identificadas tres actitudes en relación con la palabra: la palabra de autoridad, ancestral, la de Céfalo; la palabra agonística de los interlocutores de Sócrates –la de Trasímaco entre otras–; y la palabra interrogativa y crítica del hijo de la comadrona. El universo de la ciudad pone un término a la autoridad incontestable de la palabra procedente del rey, del Adivino o del Poeta, de esos *maestros de verdad* de la época arcaica.¹² El escenario *político* substituye la lucha de palabras cuyos dueños serían, según Platón, los sofistas. En este caso, ya no se trataría de la verdad sino de la victoria. Sócrates, lo sabemos, quiere restablecer, gracias a la dialéctica, la exigencia de un saber contra los artificios nefastos de la argumentación.

Vale resaltar otra dimensión de gran importancia para quien intenta precisar en qué consiste la especificidad del acto filosófico en la antigüedad: la *publicidad*. Los debates políticos se organizan en la plaza pública, hacen de los espectadores los jueces del enfrentamiento. Sócrates filósofo entre los filósofos, se ajusta a esta regla fundamental de la vida griega: en el mercado ateniense, él se enfrenta a los sofistas en presencia del público. Parafraseando literalmente a Jean-Pierre Vernant se reitera que, además de la extraordinaria preeminencia de la palabra sobre los otros instrumentos de poder, la πόλις se caracteriza por la publicidad dada a las manifestaciones más importantes de la vida social. Esta exigencia de publicidad conduce a confiscar la palabra, progresivamente, en provecho del grupo y a colocar bajo la mirada de todos el conjunto de las conductas, de los procedimientos, de los saberes que anteriormente eran el privilegio del rey, el βασιλεύς, o de las grandes familias aristocráticas, las γένη.¹³

¹⁰ PLATÓN, *República*, 328 c- 331 c.

Céfalo, personaje protático, abandona rápidamente la conversación para dedicarse a un sacrificio lo que realza su carácter religioso.

¹¹ Las opiniones de los oradores y de los sofistas están enunciados de 336 b a 354 c.

¹² La expresión es de Marcel DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967.

Los maestros de verdad son tres tipos de personajes definidos por sus funciones en el contexto cultural de la Grecia arcaica, como los poseedores de un privilegio inseparable de su papel institucional. Estos tres personajes son el aedo, el adivino, el rey de justicia; su privilegio común es el de propiciar la *Verdad* (ἀλήθεια), verdad que no es separable del orden ritual, ni de la oración, ni del derecho, ni tampoco de la potencia cósmica que asegura el regreso puntual de las auroras.

¹³ VERNANT, J. P. *Op. Cit.*, pág. 46.

Véase DETIENNE, M. *Op. Cit.*, págs. 155-156: “Con el advenimiento de la ciudad, la

La democratización de la vida pública y del filosofar –aunque más adelante matizaré esta última afirmación– implica que la libertad humana no puede ser sino política. Pero la libertad política contiene en su origen una experiencia negativa: la posibilidad de llegar a ser esclavo a causa de la guerra y la derrota. La pérdida de la pertenencia a un grupo significa la pérdida del precio de la existencia, a saber la libertad. La originalidad de la libertad griega, vale repetirlo, reposa sobre la originalidad de la Ciudad. Para el individuo, lo primero en el orden de la existencia es la libertad, la prosperidad y la salvación de la Ciudad. Esto explica el hecho que una de las prerrogativas de los filósofos será la de formar ciudadanos mejores y de crear las condiciones –por lo menos a nivel teórico– para que la Ciudad sea más justa. La vida y obra de Platón como los ejercicios filosóficos practicados en la Academia son testimonios elocuentes de esta realidad griega. Se recuerda, sin embargo, que en el *Gorgias* y la *República* Platón sostiene que la forma suprema de gobierno no es la que recurre a las leyes. El filósofo-rey no tiene necesidad de leyes para reinar; le basta dejarse guiar por su propia sabiduría. En cierto sentido, la justicia es superior a las leyes y se expresa a través del gobierno del sabio. Lo anterior presupone que la justicia no es un asunto de opiniones ni de convenciones sino de un saber verdadero.

En otros términos, así como le hace observar Sócrates a Calicles en el *Gorgias*, no es el número de votos lo que define el sentido de lo justo sino el conocimiento: el sabio puede tener razón sólo. En efecto, ser justo consiste en dar a cada uno el lugar exacto que le corresponde. Por lo tanto, es preciso ser capaz de apreciar el valor de cada uno y darle lo que le conviene en función de este valor. La *isonomía*, igualdad de todos los ciudadanos, constitutiva de la democracia, está condenada por Platón. Al mismo tiempo el filosofar no es tan democrático como parecería ni tampoco tan público. Si en principio, cada uno puede despertar a su propia

palabra-diálogo ocupa el primer rango. Ella es el *instrumento político* por excelencia, instrumento privilegiado de las relaciones sociales. Es gracias a la palabra que los hombres actúan en el seno de las asambleas, que mandan, que ejercen su dominación sobre el otro. La palabra ya no está presa en una red simbólico-religiosa, accede a la autonomía, constituye su mundo propio en el juego del diálogo que define un tipo de espacio, un palenque donde se enfrentan en los discursos. Con su función política, el *logos* llega a ser una realidad autónoma, sometida a sus propias leyes. Una reflexión sobre el lenguaje se elabora en dos grandes direcciones: por una parte, en el *logos*, como medio de conocimiento de lo real. La retórica y la sofística exploran la primera vía forjando unas técnicas de persuasión al desarrollar el análisis gramatical y estilístico del nuevo instrumento. La otra vía es el objeto de una parte de la reflexión filosófica: ¿es la palabra lo real, todo lo real? Problema de lo más urgente ya que el desarrollo del pensamiento matemático hace nacer la idea de que lo real se expresa también por los números.”

razón y cuidar de ella, las lecciones de la famosa *alegoría de la caverna* nos enseña las exigencias aristocráticas de la vida filosófica que muchos no quieren o no están en capacidad de abrazar. En este caso la conversión a la vida filosófica se reduce al público restringido de la Academia, a los que les incomodan las liberalidades y los adornos inconsistentes y pasajeros del común de los ciudadanos. Platón tuvo el mérito de denunciar los excesos de la libertad democrática que, paradójicamente, dará nacimiento a la tiranía,¹⁴ pues el deseo insaciable de libertad conlleva en sí un germen de destrucción.

Es verdad que la libertad es contagiosa cuando la esfera de la vida privada está enteramente condicionada por la esfera de la vida pública. Lo que los griegos designaban bajo el término de πολιτεία demuestra a la evidencia que el vivir libremente es un vivir ateniense, es decir, un vivir según y para la πόλις. La πολιτεία significa tanto la vida del ciudadano como la constitución del estado o el gobierno de los ciudadanos por sí mismos. La descripción de una πολιτεία implica el hecho de tener en cuenta todos los detalles de la vida: vida social, manera de casarse y de educar a los hijos, vida militar, vida religiosa, es decir, todos los valores que entran en juego en la cultura de tal o cual constitución. Se trata de un estilo de vida y el estilo de vida ateniense está enteramente gobernado por la libertad. “Practicamos la libertad no solamente en nuestra conducta de orden político, sino para todo lo que es recelo recíproco en la vida cotidiana”, afirma enfáticamente Tucídides.¹⁵ Si bien, según la expresión del estagirita, el hombre es un animal político, vale decir que así mismo es un animal libre. Cualquier actividad humana, por más *a-típica* que sea, caso del ejercicio de la filosofía, será en esencia calificada de política y libre.

Por más que Platón sea un crítico de la democracia no puede abolir el escenario público del momento para el ejercicio de su filosofía. Al final de su vida, en el *Político* y las *Leyes*, mantiene la tesis de la superioridad del sabio sobre las leyes, para afirmar en seguida que se trata de una hipótesis sin consecuencia práctica. En nuestras ciudades, a las que Platón llama de *segunda elección*, a las que los hombres estamos condenados, es preciso conformarse a las leyes y obedecerlas. La conclusión marca los límites de las cosas políticas: la ciudad no puede colmar las esperanzas del filósofo, cuya búsqueda supera lo que la Ciudad puede ofrecer. Al mismo tiempo, el filósofo no puede desinteresarse de la Ciudad y de sus hombres. Uno de sus papeles consiste en transmitir a los hombres sus descubrimientos. El platónico corre el riesgo de vivir en medio de los no-

¹⁴ PLATÓN. *República*, 55 b sg.

¹⁵ TUCÍDIDES. *Guerra del Pelopóneso*, II, 37, 2.

sabios, de los ignorantes, de los indiferentes; un riesgo que se paga, a veces, con la vida. Existe, por lo tanto, una tensión del filosofar entre la aspiración ascética que encuentra su origen en los misterios y la intromisión en las controversias públicas.¹⁶ Entonces al filósofo se le presentan dos vías: o reformar y orientar la Ciudad en nombre de un saber casi divino, o renunciar a la vida pública e instaurar en un retiro que contempla solamente la compañía de los amigos, una sabiduría privada.¹⁷

Los cínicos representan, quizá, el último intento por asentar al filósofo en medio de la πόλις sin que él esté sujeto a los falsos valores que determinan la conducta de los otros ciudadanos. En este sentido –y es una paradoja decirlo– hay mucho de Platón en los cínicos. De hecho es conocida la filiación socrática en las prácticas sínicas las cuales consistían, principalmente, en burlarse de las convenciones.¹⁸ Con los cínicos, a diferencia de Sócrates, la ironía deja de expresar una sed de conocimiento para llegar a ser sarcasmo, *provocación*, búsqueda del escándalo, contestación. Se trata de ahora en adelante de chocar con el conformismo del momento y de “desmitificar” los valores sociales.

Los cínicos no son unos misántropos; no es al hombre en su naturaleza al que desprecian sino al hombre de convención. Su proyecto es denunciar los valores culturales como también los seudo-valores, valores arbitrarios que introducen diferencias entre los hombres, que engendran la xenofobia y hacen olvidar al hombre social la universalidad de la *naturaleza humana*, los valores de la moral sobre los cuales todos los hombres concuerdan. Su insolencia no es un fin en sí: ella expresa su voluntad de crear una *contra-cultura*. El intento de llevar a cabo este proyecto consistirá en apropiarse de la ironía socrática y de volverla sarcasmo. De hecho el cínico es hombre porque se ha librado de las cadenas que hacen a los esclavos. ¿Cómo? –negando todas las

¹⁶ VERNANT, J. P. *Op. Cit.*, págs. 54-55: “A los ritos de iniciación tradicionales que impedían el acceso de las revelaciones prohibidas, *sophia, philosophia* substituyen otras pruebas: una regla de vida, un camino de ascesis, una vida de búsqueda que, a lado de las técnicas de discusión, de argumentación, o de los numerosos instrumentos mentales como las matemáticas, conservan su lugar con unas antiguas prácticas adivinatorias, unos ejercicios espirituales de concentración, de éxtasis, de separación del alma y del cuerpo.

Por lo tanto, la filosofía se encuentra en su nacimiento en una posición ambigua: en sus modos, en su aspiración, se parecerá al mismo tiempo a las iniciaciones de los misterios y a las controversias del ágora; vacilará entre el espíritu de secreto propio de las sectas y la publicidad de debate contradictorio que caracteriza la actividad política.”

¹⁷ Caso de Epicuro y su jardín, por ejemplo.

¹⁸ Según Platón, Diógenes “es un Sócrates vuelto loco.” DIÓGENES LAERCIO, *Vida y sentencia de los filósofos más ilustres*, VI, 54.

convenciones sociales, aun las prohibiciones fundamentales: viviendo una vida de perro (κύνικος) para revelar la verdadera naturaleza del hombre, una vez que esta naturaleza haya sido despojada de los artificios culturales que la desfiguran. El mensaje cínico se encarna en la negación de los valores sociales:

- elección de la pobreza.
- elección de las prohibiciones fundamentales.¹⁹
- negarse a ocupar cualquier lugar en la sociedad.
- negar la teoría y el triunfo de la práctica.²⁰

Entonces, la sabiduría consiste en ahorrarse ilusiones para asegurarse una existencia feliz. Y la ilusión primera es la ilusión sobre sí que aleja al hombre de la naturaleza y que se manifiesta bajo dos formas: la *metafísica* que conduce al hombre a reflexionar sobre preguntas sin respuesta, y la vida social que produce falsos bienes. El hombre, artesano de su infelicidad, puede realizar su felicidad al renunciar a los vanos deseos que lo animan. La apatía consiste en no sufrir lo que se puede evitar; se obtiene con el arte de bastarse a sí mismo. Por lo tanto la *autarcía* es la condición de la felicidad. Elegir la frugalidad. Práctica de la dieta: el hedonismo cínico consiste en encontrar el placer en la simple satisfacción de la necesidad. Antístenes, por ejemplo, declara que para tener un goce sexual “le basta la primera idea que le pasa por la mente”. La sexualidad animal llega a ser el modelo de la sexualidad humana. La verdadera riqueza consiste en esta plenitud, la ausencia de carencia en la satisfacción de los deseos que lo hace a uno libre. Así mismo Diógenes hace el elogio de la masturbación como expresión de la autarcía absoluta.

Con el cinismo se trata de volver salvaje la vida, de hacer de la animalidad una referencia, y de huir el placer social y sus artimañas. El cínico llega a ser un anti-prometeo. Frente al sufrimiento (los impuestos por la naturaleza –la enfermedad y la muerte son nuestro destino– y los golpes de la fortuna) el método cínico es preventivo. Se trata de *ejercitarse* en el presente con el fin de aniquilar la dimensión de la sorpresa, de imponerse ejercicios para aumentar el dominio de sí sobre sí. La salud del alma reposa sobre una *ascesis* corporal: al aumentar la independencia del cuerpo, la voluntad se ejercita. Puesto que no se puede

¹⁹ Diógenes masturbándose en público pone en cuestión el falso pudor.

²⁰ El hecho es superior al discurso: “Se le planteaba a uno de los cínicos una objeción en contra del movimiento: sin contestar nada se levantó, demostrando con los hechos y la evidencia que el movimiento puede realmente existir.” SEXTUS EMPIRICUS, *H. P.*, III, 66.

evitar siempre el sufrimiento, el método consiste en usar de él en contra de él. Este método ofrecido a todos supone ejercicios que acostumbren el cuerpo a la vida dura y permitir así al alma llegar a ser apática. Se trata de fortalecerse: revolcarse en la arena caliente en verano o abrazar las estatuas cubiertas de nieve en invierno.

Si la función de la *ascesis* es encontrar el hombre en sí detrás del hombre social, ella constituye una experiencia de lo humano, abstracción hecha de las diferencias culturales. Lo humano es en toda parte lo mismo. Así, la actitud de los cínicos expresa una filosofía política coherente. Se reclaman ἄ-πολις, sin ciudad; ἄ-οικος, sin casa; κοσμο-πολίτης, ciudadano del mundo. Además en la ciudad el cínico está en exilio puesto que su patria es la tierra entera; está siempre en casa porque no tiene hogar específico. Con este desgarramiento a toda pertenencia se expresa la verdadera libertad. El nomadismo del cínico consiste en no reconocer sino una sola ley, la de la naturaleza. En un libro llamado *República*, Diógenes describe una comunidad utópica, obedeciendo a la sola norma de la naturaleza, la misma para todos. Una negación radical de las leyes arbitrarias (culturales) en nombre del hombre natural, universal, escondido detrás del hombre social que anuncia de algún modo el espíritu de las Luces con la oposición entre derecho natural –de todos– y derecho positivo –puesto arbitrariamente y establecido por convención.

El cinismo es una filosofía del hombre libre que a cada instante puede cambiar su vida, ser el autor de sí mismo.²¹ Así, el hombre natural que

²¹ “El cínico no tiene la ingenuidad de creer que domina al universo cuando es dueño de sí. Pero tiene la convicción, fundada sobre la experiencia, de no ser esclavo de nada ni de nadie en el pequeño universo donde encuentra su lugar. Con una *ascesis* de todos los días, se acostumbró, en efecto a bastarse a sí mismo, eliminando todo deseo superfluo, limitando al estricto mínimo sus necesidades esenciales y operando un acuerdo armónico entre su interior y el mundo ambiente. Liberación, por lo tanto, de las ganas de riquezas, de honores y sobre todo de los placeres, que esclavizan a la mayoría de los hombres, es la primera y probablemente la etapa la más penosa de esta cura que la filosofía impone a medida que hace descubrir el poder tiránico que estos sueños insaciables ejercitan sobre cualquier hombre. [...]

Finalmente, los grandes modelos de los cínicos –Ulises y Heracles– son más elocuentes. Ulises es el viajero real quien, durante años, enfrenta como un solitario todas las mares del mundo, sometido a mil y una penas, hasta la humillación de aparecer en su palacio bajo el aspecto de un mendigo al que se le da una reprimenda como a un perro sarnoso. Encuentra en el palacio un grupo de gozosos que alcanza a aplastar con su valor propio y así restablecer en su casa la paz y la armonía. El semi-dios Heracles es el símbolo de una figura liberadora, pero en una dimensión más grande. Por supuesto los cínicos no se preocupan de respetar a la letra los detalles mitológicos de héroe legendario. Les basta explotar algunos de los rastros que pueden ilustrar lo mejor su ideal de sabiduría. Los que les interesa, ante todo, es ver al valiente Heracles educado desde la infancia en la escuela de Quirón, el Centauro curador, y por consiguiente adiestrado con una

constituye el ideal del sabio es menos el hombre de la naturaleza que el hombre que se realiza a sí mismo y que es un efecto de su libertad. Razón por la cual el cínico que no reconoce otro poder sobre sí mismo que aquel de su voluntad, no le atribuye a la Providencia ninguna función. El porvenir de los hombres está entre sus manos: se debe a ellos mismos ser felices en la tierra y evitar el miedo de un más allá. Por tanto los cínicos no son militantes ateos que buscarían convencer a sus contemporáneos de la inexistencia de los dioses. Diógenes, por ejemplo, es agnóstico: porque confía en la capacidad del hombre para ganarse la felicidad, y para reducir las ocasiones de ilusiones y angustias. La soledad del hombre sin dios es preferible a su abandono: yo decido de lo que debo ser cuando elijo mi naturaleza. No hay aquí ningún desencanto del mundo sino más bien una invitación a satisfacer la rigurosa exigencia de no depender sino de sí mismo.

La libertad interior se expresa plenamente con los cínicos, aunque Sócrates ya la había anticipado con su *daimôn*. La construcción de una *ciudadela interior* gracias a un trabajo sobre sí y un saber sobre el mundo –caso del estoicismo– entra en consonancia con una cultura cosmopolita. A las nuevas condiciones que imperan después de la muerte de Alejandro Magno y que consisten en gran medida en la pérdida de autonomía de la *πόλις*, corresponde un nuevo hombre, una manera diferente de vivir la libertad y, por supuesto, una manera peculiar de expresar la filosofía. Desde los tiempos arcaicos la libertad se definía negativamente: el hecho de no ser esclavo (de un tirano). Su carácter somático y político no escapaba a nadie. Pero después de la crisis de la *πόλις* uno mismo está en capacidad de ser el esclavo de sus propias pasiones. El tirano es uno mismo. El estoicismo en su procedencia cínica sabrá desarrollar la libertad interior que es individual por el hecho de no conmovirse por lo que no depende (exclusivamente) de nosotros. La

disciplina muy próxima a la naturaleza. Luego, preocupado de librar a los pobres de la tiranía de Euristeo, Heracles somete por un tiempo su voluntad a los caprichos del déspota. Pero, en realidad, son fantasías crueles que lo forzarán a renunciar, a experimentar el ascetismo saludable del exilio, y lo que le permitirá aplastar a los tiranos más devastadores: la león de Nemea, el hidra de Lerna, Busiris, el sofista Prometeo, la Amazona seductora: Símbolos todos de las ilusiones que encadena la muchedumbre de los humanos: el poder, la plata, la fuerza, la “ciencia”, el placer. Se podría desarrollar sin duda muchos elementos del mito. Algunos cínicos no dudarán a subrayar cómo Heracles desprecia soberanamente la Manzanas de Oro del jardín de las Hespérides, como se humilla al limpiar los establos de Augias, hasta que punto su aspecto exterior –piel de león y garrote– prefigura la simplicidad del sabio ideal, hasta que punto la muerte por el fuego que decide libremente anuncia la total libertad del cínico frente al destino.” Paquet LÉONCE. *Les Cyniques grecs –fragments et témoignages*. Ottawa, 1975.

cuestión del destino (estoicismo) o de una física regulada por el movimiento de los átomos permite precisar la esfera del *yo* verdadero. Al entender en qué consiste la φύσις, estoicos y epicúreos propician, de manera irreconciliable, un vivir de acuerdo con la naturaleza, que es un vivir feliz y libre.

Libertad política, democrática o interior son momentos específicos de la experiencia griega de la libertad acompañadas por el discurso y la praxis filosófica donde se observa la tensión que vive el filósofo entre, por una parte, el deseo de superar en nombre de un saber sobrehumano los límites de una πόλις abandonada al gobierno turbio de la δόξα y, por otra, la necesidad de convertir su ejercicio en una *ascesis* adaptada a las condiciones de la πόλις. Ahí la libertad metafísica no tiene lugar porque es exclusiva de una experiencia judeo-cristiana; es la de una libertad del hombre con Dios antes de ser entendida, siglos después, como una creación permanente del hombre por el hombre.

Bibliografía

- 110 DETIENNE, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris, 1967.
- GRIMAL, Pierre. *Les erreurs de la liberté*. Les Belles Lettres, Paris, 1989.
- HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* F.C.E., México, 1998.
- HADOT, Pierre. *La philosophie comme manière de vivre*. Albin Michel, Paris, 2001.
- FESTUGIÈRE, A., J. *Libertad y civilización entre los griegos*. Eudeba, Buenos Aires, 1972.
- ROMILLY, Jacqueline de. *La Grèce antique à la découverte de la liberté*. De Fallois, Paris, 1989.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Les origines de la pensée grecque*. PUF, Paris, 1969.