

**DIÓGENES DE SÍNOPE.
UNA REFLEXIÓN SOBRE LA PROBLEMÁTICA DEL LENGUAJE FILOSÓFICO¹**

PATRICIO JERIA SOTO

Universidad UCINF. Santiago. Chile

Resumen: En este artículo se intenta mostrar la problematización del lenguaje y la práctica filosófica a propósito de las anécdotas de Diógenes de Sínope. Además, se plantea el problema de la relación entre lenguaje y realidad, sobre todo desde la óptica de la filosofía y su pretensión de sistematización de lo real. Finalmente, se señala la posibilidad de rastrear en Diógenes atisbos de una manera de hacer filosofía en la cual el mostrar, el ver y la interacción anteceden y encaminan al decir, a fin de evitar la reproducción de los vicios del lenguaje abstracto y universalista de la filosofía tradicional.

Palabras clave: Diógenes de Sínope, Cínicos, Filosofía, Lenguaje, Concepto, Abstracción.

**DIÓGENES OF SINOPE.
A REFLECTION ON THE “PROBLEM OF PHILOSOPHICAL LANGUAGE”**

Abstract: In this article an attempt is made to show the problem of language and the philosophical practice related to the anecdotes of Diogenes of Sinope. The problem of the relation between language and reality is also studied, specially from a philosophical point of view and its intention of systematizing the real. Finally, the possibility of looking for traces of a way of philosophizing is pursued in Diogenes. In it, showing, seeing and interaction precede and open the way to saying, in order to reproduce the vices of the abstract and universal language of traditional philosophy.

Key words: Diogenes of Sinope, Cynics, Philosophy, Language, Concept, Abstraction.

Recibido: 19.11.09 – **Aceptado:** 23.12.09

Correspondencia: PATRICIO JERIA SOTO - pjeria73@hotmail.com - Teléfono 7924 9941.
Licenciado en Filosofía, Diplomado en Estudios Griegos Universidad de Chile, Egresado Magíster en Estudios Clásicos UMCE, Diplomado en Estética y Filosofía Pontificia Universidad Católica de Chile, profesor de la Universidad UCINF, Escuela de Actuación.

¹ Este texto es una versión reducida de parte de una pesquisa mayor en torno a la figura de Diógenes de Sínope desde una perspectiva que busca la apropiación de herramientas y perspectivas no necesariamente filológicas ni estrictamente filosóficas, sino sobre todo estéticas (tomadas de la reflexión en torno al teatro y la performance) para contextualizar el cinismo en la realidad contemporánea.

I Todo comienza con un malentendido

“*El peor enemigo de la realidad son las palabras*”

Joseph Conrad

Diógenes aparece a primera vista como el anverso distorsionado del retrato del filósofo, así como el oráculo délfico consagró a Sócrates como el más sabio de los atenienses, también Diógenes recibió un mensaje del dios Apolo; pero el cínico entendió mal la sentencia divina, escuchemos la historia: *Algunos cuentan que nombrado inspector, se dejó persuadir por los operarios, y fue a Delfos o a Delos, la patria natal de Apolo, a preguntar si debía hacer lo que le aconsejaban [falsificar la moneda]. Cuando el dios le dio permiso para modificar la legalidad vigente, sin comprender su sentido, falsificó la acuñación y, al ser descubierto, según unos, fue desterrado; según otros, se exilió por su propia voluntad, asustado*². Pero, seguidamente, tenemos un segundo relato: *Otros cuentan que su padre le encargó de la moneda y él la falsificó. Y mientras aquél fue apresado y murió, él escapó y marchó a Delfos, donde preguntó no si había de falsificar la moneda, sino qué podía hacer para hacerse muy famoso, y allí recibió ese oráculo [modificar la legalidad vigente]*³.

Entre las versiones que entrega Laercio se ponen en juego, y se entremezclan, la correcta comprensión del sentido del oráculo, merced a su claridad, y la interpretación errónea del mismo, ligada a la ambivalencia de los términos⁴: se le

² Diógenes Laercio, *Vidas de los Filósofos Ilustres*, libro VI, 20, traducido por C. García Gual en *La Secta del Perro*, Alianza, Madrid, 1990; versión que se coteja con la traducción de María Isabel Flisfisch, revisión y notas de P. Oyarzún, que se encuentra en el libro de Pablo Oyarzún, *El Dedo de Diógenes*, Dolmen, Santiago, 1996, pp. 173-202. Se consultó el texto griego de la edición italiana, Diogene Laerzio, *Vitte e Dottrine dei più Celebri Filosofi*, Bompiani, Milano, 2005.

³ Op. cit., VI, 21. El agregado entre corchetes es mío.

⁴ En un breve artículo, *παρὰχαράττειν τὸ νόμισμα οὐκ ἄς varias faces da moneda* (Ágora, 2, 2000, pp. 21-32) el especialista brasileño O. Flores Júnior señala que la pluralidad de versiones respecto a la ‘falsificación’ constituye un ejemplo prototípico del *modo* en el cual se ha constituido el *cuero doctrinario* del *cinismo*; sería, justamente, una característica del cinismo su transmisión en forma de anécdotas cuya interpretación es, dentro de lo posible, *abierto*: “... el pensamiento cínico se constituye en la *historia* de su *transmisión* y *recepción*”. De esta forma, el método exegético más fecundo, al decir del autor, sería el contraste *sistemático* y *riguroso* de las versiones sobre los episodios ‘biográficos’ referentes a Diógenes. La falsificación de la moneda, entonces, puede ser entendida como *El* ejemplo de la subversión de la legalidad y las costumbres, propia del cinismo; por esto mismo, sin embargo, la *veracidad* de lo referido se vuelve *problemática*: el carácter *plástico* de la anécdota la hace aparecer demasiado *ajustada* a la doctrina cínica, inclusive *anticipando* el desarrollo posterior del pensamiento de Diógenes y las interpretaciones sucesivas; el reparo frente a este tipo de relatos está en directa proporción con su *simbolismo* y su *significación*

recomendó ‘reacuñar la moneda’ y él entendió que debía ‘falsificarla’. En efecto, el equívoco está potencialmente contenido en la *polisemia* implícita en el concepto de νόμισμα, que puede significar tanto ‘uso, costumbre, regla’ como ‘moneda, dinero’ o, incluso ‘institución’. Y es que *νόμισμα* está emparentada con una familia de palabras que tienen su núcleo de significado en torno al concepto de ‘costumbre, uso, ley, convención’, sentido que se extiende al valor de cambio y su expresión material, el ‘dinero’⁵. Por otra parte, la ambigüedad del oráculo de Apolo era proverbial en la Antigua Grecia, Heráclito apunta que el dios, cuando comunica, ni dice ni oculta,

filosófica. En este sentido, Flores Júnior destaca, también, los paralelismos con Sócrates: por un lado, el origen divino de su encaminamiento a la filosofía, por otro, el oficio *heredado* de uno de los progenitores, pero *modificado* en su aplicación filosófica: Sócrates partero de almas no de cuerpos, Diógenes banquero que falsifica dinero; estos detalles no contribuyen sino a reforzar la idea de una *construcción* de la anécdota en cuestión, sobre todo en términos de *aproximar* los hechos y la doctrina del filósofo. A la hora de buscar apoyo factual, o histórico, a estas noticias, Flores Júnior concluye que la dificultad del problema radica en que la transmisión, conservación, transformación y evolución interna de la doctrina misma crea versiones contradictorias, que dependen, en el fondo, del énfasis particular puesto por los transmisores, y exégetas, en ciertos hechos y el valor simbólico de éstos; proceso que, a su vez, implica un *juicio* y un *uso* del material primario en torno a un *eje temático*, que tendría una base histórica. Esto quiere decir que las versiones incongruentes entre sí son fruto, no de un equívoco o de una mera deformación producto del paso del tiempo y del descuido de los copistas, sino más bien, de la dinámica interna del desarrollo del pensamiento cínico. De acuerdo a lo anterior, las interpretaciones exclusivamente simbólicas o metafóricas de la ‘falsificación’ tendrían el defecto de descuidar aspectos históricos y desconocer la dinámica de formación de la doctrina cínica. Estoy de acuerdo, en general, con Flores Júnior y me parece interesante su forma de abordar la problemática de las ‘incongruencias’ del texto de D. Laercio, sobre todo porque intenta rescatar al cinismo como ‘doctrina’, es decir, como un pensamiento que se ha constituido como un *corpus* de ideas; bien que, justamente, la demarcación interna del mismo deje muchas veces que desear. Flores Júnior sostiene, como ejemplo y a modo de contraste con otros *corpus* filosóficos antiguos, que hay una falta de claridad respecto de las divisiones canónicas del conjunto de testimonios sobre el pensamiento cínico; pero si esto es así, es porque el tema de fondo es que la *génesis* del *corpus* es simultánea y está directamente conectada con su *historia* de recepción y transmisión. La idea de reelaboración dinámica y de *work in progress* contenida en la visión del pensamiento cínico por parte de Flores Júnior, hace justicia al carácter de Diógenes de Sínope y su relación con el *establishment* filosófico. Sin embargo, me parece exagerado, rechazar *a priori* una posible interpretación simbólica de la ‘falsificación’, que no de cuenta de su posible base histórica o se abstenga de emitir juicio sobre ella, en base a que ésta interpretación resultaría ‘oscura’ y ‘enigmática’ en el contexto de la franqueza y claridad exigidas por el cinismo; además está decir que la franqueza y la claridad en el discurso son, en el cinismo, exigencias éticas y, en ese sentido, *ideales* a los cuales se aspira. Por otra parte, es conocida de todos la tendencia de Diógenes a embromar a sus interlocutores con su particular uso del lenguaje verbal y el aprovechamiento de su ambivalencia inherente; además, considero de suma importancia para el desarrollo de una ‘metodología’ cínica en Diógenes la constatación de la ‘oscuridad’ y del carácter ‘enigmático’ del lenguaje verbal.

⁵ P. Oyarzún, en sus notas a la traducción del texto que nos ocupa, señala que “... *tò politikòn nóμισμα* [posee] la doble acepción de ‘moneda pública’ y de ‘institución (o legalidad) política”, op. cit., p.174, n. 4.

sino que *σημαίνει*⁶; y al decir esto, pone en relación negativa, de mutua exclusión, tanto el *decir* como el *ocultar* con respecto del verbo divino. Pero la negatividad de esta relación entre *λέγειν* y *κρύπτειν*, se resuelve dialécticamente en el *señalar*, *dar señas*, en última instancia *significar*, del oráculo. El signo, *σῆμα*, *palabra* al fin y al cabo⁷, se presta a la interpretación, porque no mantiene una relación directa con el significado que vehicula o representa; hay una grieta, diríamos, entre *lo significado* y *lo dicho*, o sea, entre lo que se *quiere decir* y su *forma de expresión*⁸.

Valdría la pena, a modo de ampliación de lo señalado desde el comienzo, comparar la experiencia de Diógenes con la relación que Sócrates establece con el mensaje del oráculo⁹. Sabemos que éste consagra a Sócrates como el más sabio de los atenienses¹⁰; sin embargo, desde el principio, Sócrates entiende que el oráculo no es literal ni obvio; la pregunta que él se hace, y la respuesta que encuentra, son reveladoras: “¿*qué quiere decir* el dios y qué *enigma* hace? ...¿*qué quiere decir*...? *No es posible*, sin embargo, *que mienta*, puesto que no le está permitido. Y durante mucho tiempo *dudé* acerca de lo *que quería decir*, hasta que con grandes escrúpulos *me volqué* a su *investigación*”¹¹; conocemos, de sobra, la interpretación final que se da al oráculo. Lo importante es señalar que Sócrates da por sentado que el oráculo *ha de ser interpretado*, no duda de la veracidad de las palabras, no es posible que ellas contengan *mentira*, es decir que oculten maliciosamente su sentido; pero también es

⁶ 93 DK.

⁷ Eco niega que la tradición griega clásica, al menos hasta Aristóteles, identifique u homologue *signo* con *palabra*; sin embargo, su consideración sobre el signo no afecta directamente al propósito de este texto. Cfr. Umberto Eco, *Semiótica y Filosofía del Lenguaje*, Lumen Barcelona, pp. 40-44.

⁸ El *semaínei* de la palabra apolínea es el origen de todo equívoco y enigma. Sobre ambigüedad, lenguaje y verdad en Heráclito véase R. Inostroza, *La ambigüedad del Logos en Heráclito*, en G. Grammatico, A. Arbea y X. Ponce de León (eds.) *Silencio, Palabra y Acción*, Centro de Estudios de Estudios Clásicos UMCE, 1999, pp. 53-68.

⁹ C. García Gual, Op. cit, opta por considerar poco fiables, en general, los datos entregados por Diógenes Laercio; las ‘biografías’ de los filósofos son, dice, “... poco más que una sarta de anécdotas y sentencias que, por lo demás, ofrecen escasas garantías de ser auténticas”. Sin embargo, rescata el hecho de que la *forma expositiva* escogida, la *anécdota*, calce perfectamente con el talante filosófico y, propiamente, vital del cinismo; en todo caso, finalmente prima el criterio de la duda frente a la información relativa al personaje histórico y sus hechos: no estamos en presencia de una auténtica biografía ni, mucho menos, frente a una exposición sistemática del pensamiento cínico; el Diógenes del libro de Laercio viene a ser, en consecuencia, una suerte de ‘tipo popular y chistoso’ o, en términos más serios, un ‘arquetipo’. Parece deslizarse en los comentarios de García Gual que, en el fondo, ya la vida del propio Diógenes, signada por la extravagancia y la espectacularidad, se prestaba a esta posteridad difusa y *anécdótica*; pero ello no obsta para que, pese al pesimismo respecto de la veracidad histórica de *Las Vidas*, se postule la posibilidad de rescatar ‘algo’ sobre Diógenes y sus doctrinas. En consecuencia, García Gual parece considerar el episodio de la ‘falsificación’ como una alusión simbólica a la práctica filosófica y ética de Diógenes, en este sentido el *paracharáttein tò nóμισμα* vendría a ser un equivalente del *Umwertung aller Werte* de Nietzsche; incluso el autor español se permite señalar el despropósito de algunos eruditos que buscan asidero histórico para la anécdota en cuestión.

¹⁰ Platón, *Apología de Sócrates*, 21 a y ss., traducción de C. Eggers Lan, Eudeba, Bs. Aires, 1973.

¹¹ Op. cit., 21 b

cierto que, como señala el propio filósofo, hay un *enigma* en lo dicho y que éste ha de ser despejado¹². Por el contrario, en la anécdota de Diógenes es claro y lapidario el ‘*no entendió*’, es decir que el cínico cayó en la grieta que separa el *significado* de su *expresión* lingüística. Ahora bien, ¿qué implicancias puede tener este hecho para la interpretación de la práctica filosófica de Diógenes? En primer se debe remarcar que este manifestarse ambiguo de la verdad se ejemplifica claramente en el lenguaje; además, el equívoco generado es punto de partida de la problematización por parte del cínico de la filosofía, de su práctica, de su metodología y, también, de su finalidad más propia. Coherentemente, la relación de Diógenes con lenguaje y su explotación del *equivoco* ha de entenderse en la perspectiva de constituirse el *juego de lenguaje*, y la *escenificación* del mismo en la *anécdota*, en una herramienta pedagógica¹³. Con esto se quiere mostrar que, en concordancia con los postulados básicos del cinismo, la mencionada ‘grieta’ o ‘brecha’ entre el *decir*, o más bien la potencialidad del decir, y *lo significado*, puede ser convertida en ocasión de desplegar *estrategias*¹⁴ de adaptación y/o aprovechamiento tanto de los recursos lingüísticos como de los no lingüísticos de los que se dispone¹⁵, a continuación mostraré un par de ejemplos de esto.

II Bípedos ambiguos y pescados disolventes, los límites del lenguaje filosófico

*De verdad, de verdad, fue todo simple ineptal
Yo desconocía el lugar de las cosas en el mundo*

Mahfud Massís

¿Qué hace un filósofo? Ante todo, ordena, y esto lo hace definiendo; desde sus orígenes alienta en la filosofía una voluntad de conocimiento sistemático, y

¹² En resumen, el oráculo jamás entrega respuestas directas: no dice ni oculta, sino σημαίνει: “...en realidad el dios es el sabio –concluye Sócrates– y con aquella sentencia quiere decir... Algo así como [si] dijera...” Ibid, 23 a.

¹³ P. Oyarzún, en el libro citado más arriba, supone que la actitud de Sócrates respecto del oráculo es de ironía, básicamente en relación a la religiosidad popular; y añade, que en la anécdota de Diógenes habría una ‘ironía de la ironía’, basada en una simetría inversa, ‘perfecta’, de los relatos relativos a cada uno de los filósofos. Oyarzún, además, ve en los párrafos 20 a 23 del texto de D. Laercio una *simbolización* del inicio a la vida filosófica, es decir, un abocarse a la verdad, que se manifiesta en tres momentos simbólicamente estructurados, de acuerdo a una articulación que pasa por el ‘manifestante’, la instancia o ‘situación’ de manifestación y la ‘operación’ de manifestar(se) la verdad; al referirse al oráculo en cuestión, Oyarzún apunta a su condición de enigma y equívoco, destacando que sea el malentendido, el *errar* dice él, lo que lleve a Diógenes hacia la verdad. La interpretación de Oyarzún se centra en el tema del equívoco como *padecimiento* de la verdad y, en el fondo, afina su valía en las condiciones ambivalentes, y paradójicas, del manifestarse propio de la verdad.

¹⁴ Sobre la distinción entre Método y Estrategia en relación al pensamiento y la filosofía, cfr. P. Oyarzún: ‘Teoría y Ejemplo, una cuestión estratégica en la crítica de Wittgenstein a la metafísica’ en Pablo Oyarzún, *De Lenguaje, Historia y Poder*, LOM-Universidad de Chile, 2006, pp. 77-96.

¹⁵ Podría proponerse, en efecto, que la práctica filosófica de Diógenes está signada por la *teatralidad*; la conclusión esbozará atisbos de esta proposición que está en la base de la pesquisa señalada en nota 1.

vinculante respecto de las distintas esferas de la realidad, que se traduce en un discurso lógicamente consistente y autovalidado. Una visión holística de lo real caracteriza a la primera filosofía y la empuja hacia la búsqueda de lo permanente, identificado con lo suprasensible; esto se refleja en una distinción radical entre *realidad* y *apariencia* y se expresa en la idea del mundo como un *cosmos*¹⁶. La imagen de Sócrates que nos transmitió Platón lo muestra interrogando y encarando a sus conciudadanos con preguntas del tipo ¿qué es la virtud? ¿qué es la poesía? ¿qué es el bien?, siempre con el mismo y majadero proceder: pregunta, respuesta, refutación, contra pregunta, nueva respuesta, y así hasta llegar a una definición general (cuando esto sea posible); Platón, por su parte, sistematizó y perfeccionó ese procedimiento y, ya sea dialógica o dialécticamente, acomete el mismo propósito y avanza en igual sentido: *definiciones universales* y, por ende, *abstractas*. Ahora bien, Sócrates y Platón llevan a cabo su labor por medio del lenguaje, al que entienden como un instrumento que hace posibles las relaciones entre los hombres mismos y entre éstos y los objetos del mundo¹⁷, el *logos*, además de posibilitar el pensamiento, cuando es utilizado por los *verdaderos sabios* permite el acceso a la(s) esencia(s)¹⁸; Platón intenta cerrar el círculo de la *normalización* del lenguaje dialéctico-filosófico, todo esto dentro de un marco de exigencias lógicas y de problematización epistemológica, y desde ahí puede acometer la tarea de develar la verdadera esencia de las cosas y su relación con las (falsas) apariencias y el conocimiento verdadero¹⁹; desde este punto de vista, los sofistas y la problematización, más o menos radical según el caso, del lenguaje y su relación con los objetos, el pensamiento y la verdad, es dada por refutada definitivamente. Pero precisamente en este panorama idílico es donde aparece un perro rabioso que, mordiendo a diestra y siniestra, remece la cátedra del filósofo.

Cuenta Laercio que Platón definió al hombre como ‘bípedo implume’, Diógenes que andaba a las escuchas no perdió tiempo, peló un gallo, lo metió en la escuela y dijo: “aquí está el hombre de Platón”; ante tamaño desaguisado, y para evitar equívocos, Platón habría agregado ‘de uñas planas

¹⁶ Al menos desde Parménides se verifica la escisión entre *Alétheia* y *doxa*, en tanto son términos contradictorios que no se vinculan por medio de la ambigüedad. El discurso verdadero no contiene dobleces ni pretende, a la vez, decir y ocultar; la vía del Ser permite acceder al conocimiento de lo que es propiamente real por oposición excluyente a la apariencia sensible, que es definida como falso producto de una errónea percepción de lo real, o sea de una confusión. Cfr. Patricio Jeria, *La originalidad del discurso filosófico*, Byzantion Nea Hellás, 21, pp. 65-79.

¹⁷ Estoy pensando en el *Crátilo*.

¹⁸ Tal como se expresa en el *Fedro*.

¹⁹ Al modo como lo plantea el conjunto de diálogos que incluye *Parménides*, *Sofista* y *Teeteto*.

(o anchas)²⁰; en otra ocasión, Platón dictaba sus cursos y se le ocurrió hablar de la ‘mesidad’ y la ‘tazonez’, Diógenes al voleo le respondió que veía mesas y tazas, pero ni por asomo las mencionadas *esencias* de mesa y taza²¹. Las anécdotas en cuestión reflejan el contrapunto crítico que plantea el cínico a la filosofía ‘oficial’; Platón, *modelo* de filósofo, cifra su actividad intelectual y práctica en la elaboración de construcciones verbales que pretenden dar cuenta de lo real: *ὀρίζω*, *διαλέγομαι* y *ὀνομάζω* son las tareas propias del filósofo, cuyo producto, y/o finalidad, son las Ideas, Formas o Conceptos Universales; ante esto Diógenes opta por oponer la *materialidad* de los *entes* particulares. Explotando la ambigüedad de la definición platónica el cínico disloca el discurso del *sabio* tomándolo al pie de la letra²²: ‘*bípedo implume*, o sea, *pollo pelado*’; la respuesta *propriadamente filosófica* consiste en el refinamiento del *método*: para disolver el equívoco Platón perfila una definición más acotada, *bípedo implume de uñas anchas*, pero ni esto lo salva de las garras del Perro; en griego *πλατυόνυχος*, de uñas planas o anchas, suena demasiado cercano a ‘platónico’ como para no soltar la carcajada con más ganas. De esta forma la definición se vuelve circular y cacofónica: ‘*el hombre de Platón, es decir platónico, es un bípedo implume y platónico*’²³, lo que constituye toda una burla del método socrático-platónico de la definición conceptual mediante la corrección y/o delimitación vía ironía y mayéutica.

Valdría la pena detenerse en un otro episodio, muy ligado al anterior, que ilustra el combate de Diógenes contra la utilización del lenguaje verbal como herramienta de persuasión y conocimiento, ya sea con finalidades retóricas y/o filosóficas: Anaxímenes, el orador, pronuncia un discurso (*διαλεγόμενον*) ante el público extasiado, repentinamente Diógenes, blandiendo un pescado seco, espanta a los concurrentes; ante el furor del retor el Perro declara: ‘la conferencia (*διάλεξιν*) fue disuelta (*διαλέλκεν*) por un pescado seco’²⁴. La anécdota, que aparenta una broma violenta de humor grueso o un acto irracional, se articula en base a un juego de palabras, intraducible al castellano, donde la homofonía relativa de los términos, *διαλεγόμενον*, *διάλεξιν* y *διαλέλκεν*, sirve de melodía a la performance cínica. Sin

²⁰ D. L., op. cit, 40, 6-10.

²¹ Op. cit, 53, 6-11, con la anécdota completa y la respuesta de Platón; este mismo episodio puede leerse como una parodia del *Parménides* y la problemática de si existen esencias de todas las cosas.

²² Si pensamos a la ambigüedad como la capacidad que tienen algunos mensajes de poseer dos interpretaciones semánticas diferentes, entonces no hay posible *literalidad*, a menos que se la conciba como no excluyente de la *contradicción*. Con esto estamos apuntando a un ‘defecto’ del lenguaje, las *cosas* mismas *no son* ambiguas, sí en cambio su modo de *aprehensión* y *representación*; aquí está el meollo del problema cínico con el lenguaje: el ‘olvido’ de las cosas.

²³ La burla puede llevarse al extremo del absurdo tautológico, no olvidemos que Platón es llamado así, precisamente, por la anchura de sus hombros, o sea, *Platón es platónico*.

²⁴ D. L., 57, 11-13.

embargo el mecanismo lúdico-irónico es más sutil, cabe recordar que *διαλέγω*, el verbo que da origen a *dialexis* y a *dialogomenou*, implica la noción de ‘separar’ en el sentido de ‘escoger’, tanto las ideas como las palabras adecuadas para representarlas; pero la separación dialéctica, que más bien es *selección* o *discriminación*, siempre apunta a reunir nuevamente lo elegido en un todo coherente; por el contrario, *διαλύω*, de donde *dialéyken*, connota *separación en tanto dispersión o disolución*. Hay que insistir en la irrupción de la *materialidad* que destruye la *abstracción* del discurso y disloca el orden que éste pretende imponer a la realidad: un pollo o un pescado son herramientas de la refutación cínica, entidades instrumentalizadas en oposición a la discursividad trascendente; no hay que olvidar que, bajo la óptica del cinismo, *διαλεγόμενου* es la tarea común del filósofo y del retórico, quienes pretender inventariar lo Real con una batería de conceptos abstractos y universales que *definen* (*ὀρίζω*) las cosas. Al problematizar irónicamente las definiciones de Platón y la *lexis* de Anaxímenes, Diógenes está poniendo en cuestión la pertinencia del lenguaje para dar cuenta de la realidad del mundo, la palabra no puede acceder a las cosas si no es mediante la *reducción* de la *diversidad* de los individuos al molde *abstracto* del concepto y al orden del discurso²⁵.

III Consideraciones antes de salir de la Academia y asomarnos al teatro

La “razón” en el lenguaje: ¡oh qué vieja hembra engañadora!

Federico Nietzsche

La ‘vida filosófica’ de Diógenes tiene poco de la seriedad y gravedad que solemos asociar a tan noble disciplina: nos enfrentamos con un tipo cuyo desparpajo es para dejar perplejo a cualquiera, un sujeto cuya capacidad de embromar a sus desprevénidos conciudadanos era, por lo menos, singular; en fin, un filósofo que bien podríamos llamar ‘cómico’ e, inclusive, ‘payaso’. El humor corrosivo, el chiste desopilante y la capacidad de captar la más mínima posibilidad de retorcer un discurso hasta volverlo ridículo son marcas señeras del *modus operandi* de Diógenes; me atrevería, incluso, a afirmar que el humor, la risa y el chiste son herramientas para el perruno pensador. Así, propongo que la nota humorística del cinismo practicado por Diógenes no sería un mero agregado casual; la preferencia por el chiste y, sobre todo, la explotación del aspecto gracioso de

²⁵ En este sentido habría que interpretar también el pasaje del parágrafo 41, 7-8, Diógenes busca un hombre (*ἄνθρωπον*) con una lámpara a plena luz del día; nuevamente lo absurdo del acto está connotando la *imposibilidad* de conceptos abstractos y universales como *Humanidad*. Jamás vemos al *Hombre* con los ojos, a la luz del día sólo podemos ver a los hombres individuales y cambiantes.

las ambigüedades lingüísticas son signos de una intuición más profunda que dice relación con el lenguaje y su relación problemática con la realidad. Quiero decir con esto que Diógenes ocupa el humor y la salida graciosa con fines propedéuticos: el chiste, y toda su *puesta en escena*, no sólo distiende la seriedad del discurso y relativiza el dogmatismo, sino que, en este caso, abre la rendija por la cual vemos el aspecto ambivalente y cambiante de la realidad, que no puede ser apresado por el lenguaje y sus categorías lógico-conceptuales basadas en el principio de no contradicción y la eliminación de la ambigüedad del discurso; en sentido Diógenes está en franca oposición al armazón conceptual que desde Platón en adelante, y definitivamente con Aristóteles, se impone en la filosofía: la *exclusión* del ámbito del Ser de la *ambigüedad*, del *doble sentido* y del *cambio oscilante*²⁶. A propósito de esto cabe recordar, si se me permite la digresión, que Nietzsche consideraba que el lenguaje, o más bien la *metafísica del lenguaje*, era la fuente de extravíos lamentables en lo que se relaciona a la comprensión del mundo y la vida: el conceptualismo filosófico no es sino una muestra de la *incapacidad* de *representarse* el *devenir*; de esta incapacidad se derivan todas las categorías de pensamiento que niegan el cambio y el movimiento: *unidad*, *identidad*, *ser*, *cosa*. La lógica y la dialéctica son ámbitos donde la razón lingüística se expresa a sus anchas, por lo mismo, la filosofía es fundamentalmente un *lenguaje engañoso*; el prejuicio que supone poder determinar algo así como *cosa* o *sustancia*, es el primer paso para plantear la *identidad* entre lenguaje, pensamiento y realidad²⁷. Nietzsche, en cambio, se propone buscar un lenguaje no metafísico, no conceptual, que no niegue el devenir: el lenguaje del arte; pero no de cualquier arte, sino el lenguaje de la música. Puesto que la música es el arte que *representa* el movimiento, entonces, el lenguaje más fiel al devenir será aquel que posea una mayor musicalidad.

²⁶ “A fin de salvaguardar el discurso de la contradicción, bastará exigir que el *significado* del nombre corresponda solamente a la *esencia* inmutable de la cosa... Conjurar la homonimia: esa es la tarea principal de la cuarta teoría del significado con la que Aristóteles intenta garantizar la evidencia del *primer principio* (no contradicción)” Paolo Virno, *Palabras con Palabras*, Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 43, las cursivas son del autor.

²⁷ En este sentido, no es casual que Nietzsche perciba como síntoma de la descomposición del espíritu griego la paulatina imposición de la *teoría* por sobre la visión trágico-estética de la vida; plantear la posibilidad de *transparentar* el mundo a través de lenguaje es el *pecado original* de la filosofía: creer que el *concepto* es algo más que una *palabra* es, desde ya, entrar en el ámbito estático de lo metafísico; lo que hace el lenguaje filosófico es precisamente *momificar* la realidad y presentar *mentiras* conceptuales con *apariencia* de verdad, cfr. F. Nietzsche, *El Crepúsculo de los Ídolos*, Alianza, Madrid, 1992, pp. 45-50.

Esta opción estética del pensador alemán podría compararse con cierta preferencia del cínico por una práctica discursiva esencialmente *dramática* y *estética*, orientada a la *acción* y que implica la *sensibilidad* de los involucrados; varias son las anécdotas en las cuales el cínico provoca, mediante algún extravagante acto, la pregunta que da pie a la respuesta-exposición doctrinal, esto permite entender que la prevalencia del gesto, y el cuerpo todo, como fuente de enunciación sea una nota fundamental del discurso filosófico cínico. Una variante de este procedimiento, que complejiza el intento de perfilar un *método* en Diógenes, sería la utilización falaciosa, deliberadamente torcida, de la silogística; el cínico, cuando lo siente necesario, utiliza toda la carga de ‘decir indirecto’ y de ‘doble sentido’ que posee la palabra, lo que le permite contradecir y embromar al que lo escucha. Los sofistas, es sabido, ya habían extremado el enrevesamiento del lenguaje y explorado sus posibilidades como arma de persuasión, pero Diógenes es casi lacaniano, anacronismo mediante, al enfatizar el vínculo entre lenguaje y malentendido; mediante una serie de retruécanos basados en homofonías, ambigüedades semánticas, connotaciones y falsas etimologías, entre otros, Diógenes se las arregla para violentar el principio de economía que rige todo código lingüístico y que posibilita la formación de mensajes con sentido. Esto, podríamos decir, constituye la base de un método de indagación y enseñanza filosófica, en el cual el *mostrar*, el *ver* y la interacción anteceden y encaminan al *decir*²⁸; por ello, la *corporalidad* y la *teatralidad* son parte esencial del discurso y la práctica filosófica del cínico; esto se deja ver en el uso del espacio y el cuerpo en actos que marcan una relación de inclusión o exclusión con el interlocutor-espectador, que es otra característica relevante de la anécdota cínica²⁹. Todo esto apuntaría a tratar de evitar la reproducción de los vicios del lenguaje abstracto y universalista de la filosofía tradicional.

²⁸ Otro aspecto que hace difícil calificar la relación de Diógenes con el lenguaje verbal es su pericia en el manejo del mismo, son muchas las anécdotas en las que Diógenes humilla con vivacidad y precisión a sus interlocutores, a sus aspirantes a discípulos, a sus rivales intelectuales y, en suma, a cualquiera que descubriera en falta; sin embargo a esta mordacidad hiriente se marida un poder persuasivo notable, el cínico logra exprimir del lenguaje los licores más dulces y los purgantes más amargos, diríamos. En D. L., VI, 24, 1, leemos que Diógenes era ‘terrible para denostar’ (Δεινός τ’ ἦν κατασοβαρέυσσασθαι), pero en 75, 7-8, se dice que su poder de persuasión era admirable y atraía a muchos (θαυμαστοῦ... πειθῦ... ῥαδίως αἰρεῖν τοῖς λόγοις).

²⁹ En este sentido discrepo de M. Onfray, quien habla de un ‘voyeurismo pedagógico’, dando a entender con esto que el cínico no da espacio de participación activa al interlocutor, quien, en realidad, viene a ser más bien mero espectador; cfr. Michael Onfray, *Cinismos*, Paidós, Bs. Aires, 2004,. Por otro lado, la práctica cínica no es *teatral* solamente por ocurrir a la luz pública, sino sobre todo porque está *organizada* como *espectáculo visual*, en este sentido también Diógenes se opondría ala imposición *logocéntrica* que, en lo referente a la representación, coloca sobre todos los demás elementos a la palabra como depositaria del impacto dramático, véase *Poética*, 1450 b y 1453 b, por ejemplo.