



Byzantion Nea Hellás

ISSN: 0716-2138

jortizgriego@gmail.com

Universidad de Chile

Chile

JERIA SOTO, PATRICIO ISMAEL
EL SÓCRATES LOCO, UNA ALTERNATIVA PARA PENSAR A DIÓGENES DE SÍNOPE
Byzantion Nea Hellás, núm. 36, 2017, pp. 63-82
Universidad de Chile
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=363855434004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL SÓCRATES LOCO, UNA ALTERNATIVA PARA PENSAR A DIÓGENES DE SÍNOPE

PATRICIO ISMAEL JERIA SOTO
CENTRO DE ESTUDIOS CLÁSICOS UMCE. Chile

Resumen: A partir de la figura de Diógenes de Sínope y a través de un contraste con el Sócrates platónico y con el Platón de Diógenes Laercio, este texto tiene como objetivo mostrar que la *representación* del filósofo como *figura paradigmática*, supone un trabajo de apropiación, modificación y negación de los valores, prácticas y representaciones del imaginario cultural de Grecia clásica.

Palabras Clave: Cinismo, Filosofía, Diógenes de Sínope, Cuerpo

THE MANIAC SOCRATES, A WAY TO THINK ABOUT DIOGENES FROM SINOPE

Abstract: From Diogenes from Sinope's figure and across a contrast with the platonic Socrates and with the Plato of Diogenes Laertius, this text aims to show that the representation of the philosopher as a paradigmatic figure supposes a work of appropriation, modification and denial of the values, practices and representations of the cultural imaginary of classic Greece.

Key words: Cynicism, philosophy, Diogenes of Sinope, Body.

Recibido: 15.08.2015 – **Aceptado:** 13.10.2015

Correspondencia: Patricio Jeria Soto

Email: pjeria73@gmail.com

Magíster en Estudios Clásicos con Mención en Cultura Greco-romana.

Profesor en Centro de Estudios Clásicos, UMCE.

Fono: 981894866

*Cuando a Platón le preguntaron: '¿Qué te parece Diógenes?',
respondió: 'Un Sócrates enloquecido'¹*

Introducción

Este texto se centrará en la figura de Diógenes de Sínope para, a través de un contraste con el Sócrates platónico y con el Platón de Diógenes Laercio, mostrar cómo la *representación* del filósofo y su constitución como *figura paradigmática* suponen un trabajo de apropiación, modificación e, inclusive, negación de los valores, prácticas y representaciones del imaginario tradicional que apuntala la identidad cultural de Grecia clásica². Aun cuando estemos refiriéndonos a Platón, no se utilizará el término '*paradigma*' como un vocablo técnico específico del léxico filosófico del pensador, ya que nos serviremos del concepto de '*paradigma*' en el amplio sentido de *ejemplo* o *ejemplar*, o sea aquel *modelo* al cual se tiende por considerarlo cercano a la plenitud. En términos de *imaginario cultural* la idea de paradigma presupone un mundo mental, *psicosocial* para ser más exactos, donde dicho *modelo* cumple una función aglutinante, en el sentido de formación, autorización y legitimación de conductas, ya sea en el plano retórico, político o ético. En la última parte del texto se utilizarán elementos teóricos provenientes de la antropología del cuerpo, a fin de generar un marco teórico amplio y flexible que, pensamos, permite captar, desde distintos ángulos y del modo más eficiente posible, la poco ortodoxa manera de comprender y practicar la filosofía por parte de Diógenes.

I

Antes de comenzar la labor central son necesarias unas palabras sobre el método y las fuentes. En primer lugar, se trabajará con el textos griegos de autores y épocas distintas, cuyos intereses y finalidades son también distintas; cuando se considere pertinente ahondaremos en cuestiones relativas al origen, contexto y uso de las palabras y conceptos centrales, pero siempre tomando en cuenta que nuestro objetivo es indagar en la *construcción* y la *imposición*, efectiva o no, de un *modelo* o *paradigma* de filósofo. Esto quiere decir, en

1 D. L., VI, 54.

2 El texto tiene como base la tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Clásicos: Imágenes de los dioses. Cuerpo, ascesis, mimesis y filosofía en Diógenes de Sínope, presentada y defendida el año 2015.

términos muy concretos, que la *historicidad* de los *personajes* y de los *actos* involucrados en este relato, no será cuestión de análisis ni para ser refutada ni tampoco para refrendarla. Por lo mismo, se asume que el rendimiento que de dichos testimonios textuales se obtenga, tiene mucho que ver con las exigencias que se les imponga y con la perspectiva desde la cual se realice la aproximación. En este sentido, se pensará a Platón como impulsor o artífice de la construcción de una figura del *filósofo modélico*, Sócrates, gesto mediante el cual buscaría posicionar su perspectiva en el campo de fuerzas en pugna de la sociedad griega mediante la apropiación y transformación de ciertas representaciones, o imágenes, culturalmente poderosas y significativas,

Sin embargo, nada más ajeno al fin de esta investigación que entrometerse en una discusión respecto a la historicidad de Sócrates; no debe confundirse la idea de Sócrates como *filósofo genérico* con la conocidísima ‘cuestión socrática’. En este sentido quisiéramos agregar una consideración relacionada con el rol que juega esa *dupla enigmática*, como la ha llamado W. Kohan (2008), en la conformación de la filosofía como una forma de pensamiento y como praxis educativa, es decir, sopesar la gravedad de lo que está en juego aquí. Muchas veces se ha supuesto que la filosofía nace, cual Atenea, de una vez y para siempre configurada en la *ἀκμή* de su desarrollo: la filosofía sería algo así como la hija unigénita de la racionalidad occidental, cuya concepción bien puede ser considerada una maravilla o milagro (Vernant: 2002: 74-75, 80-91) Lejos de esa pretensión la perspectiva seguida en esta pesquisa apunta a Platón como gestor del surgimiento de la filosofía³, uno de cuyos productos problemáticamente atractivo e imperecedero no es otro que el propio Sócrates: “*mito sometido a una interpretación infinita*” (Kohan 2008: 16) El desafío planteado a quien se las ve con Sócrates *en/y/con* Platón, no sería otro que tratar de bucear en los textos para encontrar algo que no solamente sería un pensamiento históricamente circunscrito, sino que se posiciona como matriz *lógico-ontológica* de eso que llamamos, aún hoy, filosofía. Un Sócrates que siendo *arquetipo*, no es por ello menos *ficción*, la *invención* concreta de un sujeto particular: Platón; por lo tanto, y cito a Kohan en extenso:

sí hay que decir el ‘Sócrates *de* Platón’, porque es una relación de parentesco, de pertenencia y de localidad. Porque es una invención que genera una nueva identidad, un tercero situado, localizado, emparentado... y sin embargo, otro, diferente,

³ Y habría que decir con más fuerza *inventor de*. En contra se posiciona Zubiria (2004), aunque desde un punto de vista completamente distinto al nuestro.

inasible... son muchos, tantos, casi infinitos, los Sócrates que habitan esas conversaciones... **la cuestión es radicalmente crucial para la filosofía, que no puede tratarse de buscar sólo lo que ‘verdaderamente’ pensó Sócrates, lo que efectivamente pensó un personaje histórico, sino que debe encontrar las condiciones que forjan un nacimiento, no sólo temporal, sino lógico y constitutivo, de la filosofía y su enseñanza.**

Algo que la acompaña allí donde se ejerce (Kohan 2008: 16-17)⁴.

En lo que respecta a Diógenes de Sínope las consideraciones generales pueden ser semejantes; la fuente más conocida, los párrafos 20-81 del libro VI de las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, ha sido objeto de valoraciones dispares, algunas cautelosas y otras derechamente negativas. En general los estudiosos coinciden en que el texto en cuestión es una amalgama de diversas fuentes, cuyas orígenes e intenciones son divergentes, incluso al punto que no se trata de borrar las contradicciones entre ellas. García Gual (1990), por ejemplo, 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*” (1990: 13) 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 *anecdótica*.

Como ha señalado M-O. Goulet-Cazé (1996: 3-4), el principal problema que enfrenta el estudioso del cinismo son los testimonios, la pérdida de gran parte de la literatura cínica nos deja a merced de fragmentos transmitidos por intermediarios, incluso a veces hostiles al cinismo. Todo esto hace imperativa la prudencia hermenéutica ya que nada garantiza la historicidad

4 El subrayado es nuestro.

de esta tradición de ἀποφθέγματα y χρειῶν recogidos, a su vez luego, en γνωμολογία. En el caso particular del Diógenes de Sínope de Laercio, hay un consenso en torno a que existiría una base, o fondo, originada en la literatura cínica perdida irremediablemente: los textos de Crates, Metrocles de Marioneia y Bión de Borístenes; este núcleo se combinaría, luego, con los elementos y las perspectivas de los llamados escritores alejandrinos de *sucesiones* o διαδοχαί, quienes construyen esquemas que ligán a los distintos pensadores antiguos en una lógica de discipulado, que va en línea continua desde Tales a Sócrates y, luego, se bifurca en una rama mayor, en la que a partir de Platón se deriva el Peripato y la Nueva Academia, y por otro lado hay un vástago menor, que vía Antístenes, se prolonga hasta los Estoicos Antiguos (Branham- Goulet-Cazé: 1996: 3-5; Dudley: 2003: 1-5) La intención última de tales construcciones sería, según Dudley, establecer genealogías retrospectivas de las diversa escuelas filosóficas hasta vincularlas en lo posible con Sócrates (2003: XV) Dudley señala, además, que los primeros estoicos se habrían mostrado particularmente interesados en esa filiación socrática⁵, al punto de considerar al cinismo “como representante de la tradición ética socrática en su forma más pura, y particularmente ansiosos de mostrarse a sí mismos como herederos directos de esa tradición. Así, se construyó la ‘sucesión’ Sócrates – Antístenes – Diógenes – Crates - Zenón” (Dudley 2003: 4)⁶.

La desventaja de este forma de comprender y presentar la historia del devenir de la filosofía tiene que ver, principalmente, con la artificialidad del esquema de sucesiones maestro-discípulo; pero sobre todo, a juicio de C. Mársico, la secuencia de las διαδοχαί muestra la peligrosa tendencia a una deformación simplificadora del panorama intelectual griego clásico:

Si tenemos el propósito de recuperar los rasgos de un imaginario determinado, en este caso el de la antigüedad griega, no podemos limitarnos a aislar planteos de algunos autores, sino que esa red tiene que ser el punto buscado, y la conciencia de la existencia de esa red es lo que se debe transmitir en primer lugar... en rigor, la perspectiva tradicional opta por casi lo contrario. Propone, consecuente con la línea que entronca con los primeros intentos de sistematizar la historia de las ideas en la época helenística, un esquema de sucesiones, de tipo evolutivo, donde los pensadores

5 Véase los comentarios de Long (1996).

6 Esta traducción y las que siguen son nuestras.

se suceden ligándose con vínculos de influencia de unos sobre otros. En este marco, a aquellos considerados dignos de integrar el ‘catálogo de filósofos’ se les atribuye un aura de superioridad que contrastaría con el resto. El problema de este enfoque es que, más allá de los meritos efectivos que puedan caber a un autor, se desdibuja el hecho de que los sistemas filosóficos, mucho más que el resultado de una serie limitada de influencias, son el producto emergente de una zona de tensión dialógica en la que toma parte el ambiente intelectual en su conjunto (Mársico 2010: pp. 36-37).

De esta forma, al igual que en el caso de Sócrates, la figura de Diógenes ha de ser *reconstruida* a partir de los testimonios indirectos de otros cínicos y de los estoicos antiguos, a lo que ha de ser agregado el caudal de información de las διαδοχαί; es notable que ya en este momento surja la polémica en relación a si el cinismo puede ser incorporado la catálogo de *sectas* o *escuelas filosóficas* y/o éticas o, si por el contrario, ha de ser relegado al ámbito de *los modos de vida*. Pero además existiría otra fuente, constituida por los textos que recogen dichos y hechos notables y/o humorísticos relativos a Diógenes, surgidas probablemente ya en vida del propio sinopense, y que son los testimonios más conocidos y difundidos en relación a Diógenes de Sínope; particularmente interesante resulta la noticia de que Diógenes mismo se presenta como protagonista de algunos de sus escritos. Como ha dicho P. Oyarzún: “*eso —esa fuerza, si se quiere— que llamamos por el nombre de ‘Diógenes’ y reconocemos por su figura, y que es irreductiblemente heteróclita, formada de retazos y sedimentos y superposiciones, tiene sin embargo la virtud de magnetizar en torno a sí todo ese material*” (1996: 220, n. 15) Así, al igual que Sócrates, Diógenes se posiciona como *ideal de sabio*, y en el caso de cínicos y estoicos se “*vuelve un segundo Heracles... que puede ser usado para enfatizar algún valor moral o para ejemplificar cualquier característica deseable*” (Dudley 2003: 19) Sin embargo, en el caso de los estoicos esto no significó que la figura de Diógenes fuera aceptada tal y como aparece en las anécdotas más irreverentes, por lo que hubo de sufrir ciertos procesos de *acomodo* o *refinamiento*. En breve, es notoria la velocidad con la que Diógenes se vuelve un *personaje literario* en sus propios textos, en los textos cínicos, en los de los estoicos y, posteriormente, en la tradición escrita y oral del imperio romano. Como ha dicho una estudiosa del cinismo ‘*Diógenes*’, así entrecomillado, se está constituyendo constante y fragmentariamente en su recepción, al modo de un *collage* (Branham y Goulet-Cazé 1996: 7).

II

Semejantes advertencias han de hacerse cuando se confrontan las figura de Platón y Diógenes tal y como aparecen en el texto de Laercio. Como han señalado los expertos, los encuentros polémicos entre Diógenes y Platón son, por supuesto, imaginarias; pero nos interesa destacar que siendo *imaginarias*, en tanto dichos encuentros no han ocurrido nunca o son fuertemente dudosos, también pueden ser consideradas esas anécdotas como formando parte del *imaginario* griego de la filosofía y del filósofo, y en ese sentido son parte de un entramado de relaciones *imaginarias*. Así, aun cuando nunca se hayan producido polémicas entre Platón y Diógenes, no es menos cierto que en la narración de Diógenes Laercio el filósofo ateniense cumple el rol de un *personaje*: encarna una manera de *entender y practicar* la filosofía⁷, aquí Platón emerge como un *paradigma* de filósofo, justamente aquel que definiría el quehacer filosófico en términos opuestos al cínico; como ha señalado R. Bracht Branham:

Es significativo que Platón aparezca o intervenga de manera más frecuente que cualquier otro filósofo en las anécdotas acerca de Diógenes. La tradición lo designa, en tanto metafísico paradigmático y plutócrata, como una suerte de antítesis del cínico. De tal forma que es usado como una útil herramienta para definir la postura cínica por contraste y yuxtaposición... Platón es el paradigma de la filosofía como *theôria* y del filósofo como un espectador del tiempo y la eternidad (Bracht Branham 1996: 88)⁸

Lo que buscamos, entonces, son *modelos, paradigmas, figuras* del filósofo, *imágenes* si se quiere; entendiendo éstas como representaciones mentales, socialmente construidas, que organizadas en un conglomerado coherente estructuran la experiencia social, tanto en lo relacionado con comportamientos como en lo que se refiere a la cosmovisión de una colectividad. Esta relación dinámica de lo real y lo imaginario es lo que constituye la memoria colectiva de un pueblo, en la que se combinan los hechos, las imágenes y los

⁷ Que no necesariamente corresponde, por cierto, con los postulados del Platón histórico, tal y como los podemos encontrar en los diálogos filosóficos de su autoría; pero eso sería tema de otra investigación.

⁸ Así no es de extrañar que para Diógenes, Platón sea, entre otras cosas: vanidoso, charlatán y adulator de tiranos. Por contrapartida, Diógenes es calificado por Platón, como vanidoso, loco y exhibicionista. La traducción es nuestra.

espacios, significados y simbolizados para otorgarles contenidos y determinar su influencia sobre la formas de comprensión y acción de los sujetos que interactúan en una sociedad o, en un sentido más amplio, en una tradición cultural, ya se entienda ésta en su versión literaria, simbólica, mítica y/o iconográfica, por ejemplo. Como en su momento señaló Vidal-Naquet respecto de Grecia antigua, importa hacer énfasis en la relación que une las formas de pensamiento y las formas de sociedad, mostrar sus entrecruzamientos y mutua dependencia. El resultado de este proceso es una matriz discursiva particular, una organización imaginaria diríamos nosotros, sobre lo real, la naturaleza, los dioses, los hombres y los animales, que puede llamarse griega (Vidal-Naquet 1983: 9-32).

De esta forma, las figuras de Sócrates, Platón y Diógenes se ubicarían en el contexto amplio de una serie de personajes, y de los relatos ligados a ellos, que se proponen en la Antigüedad Griega como *prototipos*, *imágenes*, *modelos* o *paradigmas* del filósofo, tal y como ha señalado Méndez Aguirre (2006)⁹. Estas narraciones dicen relación, entre otros temas, con su iniciación a la práctica de la filosofía, con su inserción dentro del escenario de la *polis*, con su legitimación dentro del conjunto de la sociedad y con la posición que se establece en contacto con otros operadores culturales¹⁰ y otras figuras del imaginario cultural griego. Gigon (1962) utilizó alguna vez la frase ‘*retrato del filósofo*’, pensando en el filósofo como ‘*representante personal de la filosofía*’, casi como si dijéramos una ‘imagen corporativa’; sobre todo interesarían, para el trazado de dicho retrato, aquellos momentos en los que el filósofo encuentra su destinación o aquellos otros donde muestra su personalidad distintiva; y agrega Gigon:

Hay muchas anécdotas de este tipo. Muy pocas responden a hechos históricos. Sin embargo, tienen su significación porque muestran cómo se concibió el choque entre la filosofía y la existencia cotidiana del burgués, del licencioso o del esclavo. De la misma manera debemos finalmente echar una ojeada a las **imágenes ejemplares** que servían para **hacer patente la acción del filósofo**.

9 Méndez Aguirre (2006) centra su análisis exclusivamente en la figura del Sócrates de la *República*, pero el planteo general de la conclusión permite extender el tema a la Grecia Arcaica y Clásica: “... la existencia de modelos diversos de filósofo es particularmente evidente en la Grecia antigua... sucintamente, la Grecia arcaica y clásica generó modelos divergentes de filósofos” (93-94).

10 Grau (2008).

Pues la indagación filosófica de la verdadera realidad es en sí un proceso por demás abstracto, lo cual creó la necesidad de describirlo por medio de imágenes (1962: 64-65)¹¹

Ahora bien, proponemos que lo puesto en juego en esta dinámica de figuras que se contrastan y contraponen es, desde cierto punto de vista, el entramado completo del imaginario cultural griego; la salvedad que habría que hacer es que en lo que importa para este texto, el énfasis está deliberadamente puesto en la práctica filosófica. Pero no en un sentido restringido, en tanto disciplina específica enfocada a la búsqueda de la verdad exclusivamente a través de conocimiento, al modo como la entendería nuestra época *moderna*, sino en el amplio y problemático sentido de un *modo de vida*, de una *praxis vital* cotidiana, de una ética y de una *política* que se viven en y por el hacer; y que, por lo tanto, no puede estar separada de lo que Foucault (1994) llama *espiritualidad*, con las connotaciones en relación a la Verdad, al Conocimiento y el ser del Sujeto o Individuo que el autor francés destaca:

Llamamos filosofía a una forma de pensamiento que se plantea la cuestión de cuáles son las mediaciones que permiten al sujeto tener acceso a la verdad... Si denominamos a todo esto filosofía creo que se podría denominar espiritualidad a la búsqueda, a la práctica, a las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad (Foucault 1994: 37-38).

Ahora bien, Foucault entiende que tal preocupación por el individuo, al punto de poder hablar de *técnicas del yo*, no supone desvincular a la filosofía de cuestiones metafísicas y/o políticas; por el contrario, la actividad filosófica ha de ser concebida como operando en tres frentes simultáneos: *epistémico*, *político* y *ético-estético*, que se articulan entre sí y dan lugar a los *roles* que ha poner en práctica el filósofo antiguo, sin perder de vista “la armonía que existe entre su *lógos* y su *bíos*” (Foucault 2004: 141-144). Véase también *La hermenéutica del sujeto* en Foucault (1999: 275-288). para entender esto no debemos perder de vista que:

11 El subrayado es nuestro.

la filosofía ocupa, en el imaginario de los griegos antiguos, el lugar que en otras culturas estaba reservado a los sistemas religiosos, no sólo como interpretación coherente y estructurada de la verdad sobre el universo, sino incluso como estilo de vida perfectamente organizado y sometido a normas concretas, a menudo antitéticas respecto a los valores establecidos¹².

III

Diógenes de Sínope afirmaba que existe una relación de influencia entre cuerpo (τό σῶμα) y alma (ἡ ψυχή); de acuerdo a los testimonios que poseemos, existiría un tipo *ejercicio de doble naturaleza*, tanto *corporal* como *espiritual*, que desde la *práctica física* hace *surgir imágenes facilitadoras* de la *acción virtuosa*. Proponer una relación de influencia entre cuerpo y alma, en la cual el primero determina positivamente a la segunda, es romper con el dualismo imperante en la tradición filosófica griega al menos desde el siglo IV a. C. Dualismo que se traduce, entre otras cosas, en una consideración peyorativa del cuerpo y en la consecuente voluntad de expulsar a la corporalidad del discurso filosófico, no solo en tanto estorbo sino además como marca de la caída, lastre material del cual el filósofo ha de desprenderse para volar más liviano hasta el mundo de las ideas. Este ocultamiento se ha traducido en un silencio acerca del cuerpo del filósofo, como si la corporalidad del pensador se constituyera en el límite indecible/irrepresentable de la discursividad filosófica.

Abordar la relación entre cuerpo y alma implica, desde nuestra perspectiva de análisis, pensar al cuerpo en el marco amplio de las imágenes ‘colectivas’, ‘genéricas’ o ‘paradigmáticas’ que, borrando las diferencias y las experiencias individuales, construyen un discurso acerca del cuerpo y la manera de relacionarse una sociedad con él, es decir, una ‘política del cuerpo’, que a su vez genera imágenes aplicables al ordenamiento de la propia sociedad¹³. Tal y como ha señalado R. Sennett: “*la política del cuerpo basa las normas de la sociedad en la imagen imperante del cuerpo*” (1997: 27), es decir, existiría la necesidad de imágenes prototípicas del cuerpo en atención a articular un orden social. En este sentido, la filosofía griega clásica incorpora, modifica, resignifica o rechaza los discursos, las imágenes y las prácticas sociales relativas al cuerpo, vigentes en la cultura de la época, y a su vez construye un discurso y

12 Grau (2008: 70).

13 Véase Davison (2002).

un imaginario sobre la corporalidad. N. Loraux, por ejemplo, habla del “*cuerpo entregado a las operaciones de pensamiento, a las construcciones fantasiosas*” (2003: 125). Desde la perspectiva de una *sociología del cuerpo* se ha planteado, a su vez, que el cuerpo puede ser entendido como una forma simbólica, en la cual confluyen y se proyectan estructuras simbólicas mayores, que entrelaza representaciones y prácticas sociales, imaginarios y conductas en la trama de sentido de la sociedad.

En el caso de Platón, la conceptualización, el imaginario y toda una praxis asociados a la corporalidad, se constituye, aparentemente, en torno a un marcado dualismo, que carga de sentido negativo al cuerpo en relación al alma. Determinar cuánto de esta estructuración simbólica y práctica sea creación original de Platón y, por otro lado, qué parte esté enraizada en concepciones culturales griegas arcaicas, con trasfondos religiosos incluidos, es tarea ardua¹⁴.

Pensamos que Platón, a lo largo de algunos de sus diálogos, va perfilando una imagen de filósofo, Sócrates, cuya relación con la sensibilidad y el cuerpo se convierte en paradigma de una praxis filosófica que aspira a liberar el alma, para lo cual debe controlar y rechazar los deseos y debilidades del cuerpo, a fin de desprenderse, en última instancia, del lastre somático mismo: en breve, cuerpo y alma han de ser sometidos a un proceso de διάλυσις. Así se entendería que Diógenes destaque y, quisiéramos creer, replantee una recuperación del cuerpo para la filosofía, no sólo como objeto de estudio sino, también, como medio de expresión y puesta en juego del ejercicio ético de la autodisciplina filosófica como praxis vital. Pero lo más importante es que, nos atrevemos a decir, hay una propuesta posible de reconfiguración del sentido de lo humano en el modo de practicar la filosofía puesto en acción por Diógenes.

Sin embargo, para matizar la simplificación que amenaza afirmaciones generales y taxativas como las anteriores, quisiera recoger una idea de W. Benjamin y aplicarla, analógicamente, a la lectura que se va a realizar sobre la relación que hay entre el modelo de filósofo que *plantea* Platón y el que se *muestra* en las anécdotas de Diógenes de Sínope. Benjamin (1973) propuso que la cámara de cine y la cámara fotográfica modificaban nuestro modo de percibir el mundo: el primer plano y la ampliación, respectivamente, *revelarían* una estructura oculta de la realidad, algo que quedaba soslayado en la época de la percepción humana no mediada por la tecnología cinematográfica y fotográfica: “***En una ampliación no sólo se trata de aclarar lo que de otra manera no se veía claro, sino que más bien aparecen en ella formaciones estructurales del todo***

¹⁴ Pueden consultarse con utilidad los textos de Vernant (2002: 225-273; 2001: 13-43).

nuevas” (1973: 14)¹⁵. Ahora bien, agregaríamos que lo atractivo del proceso de ampliación fotográfica, o del primer plano en el caso del cine, es que implica necesariamente un *recorte previo*, una disminución premeditada de la zona que se quiere exponer con detalle. Aplicando el concepto de *poder revelador* de la *ampliación* a nuestra labor de investigación, diríamos que se va a recortar un espacio en particular del quehacer del *filósofo modelo* y se lo *manipulará*, a fin de *observar* qué puede *descubrirse* allí, cuáles son esas *estructuras nuevas* que afloran en dicho proceso. Y precisamente una de las cuestiones interesantes, que ha de ser planteada desde ya, es que durante el procedimiento de *disminución-dilatación* al cual es sometido el cuadro entero de la relación problemática Diógenes-Platón, se revelan matices que complejizan la *aparente*, y fácilmente explotable, contradicción disolvente entre un personaje y otro. Queremos decir que, en otra metáfora, Platón y Diógenes corren por carriles paralelos que, a veces, se entrecruzan al punto que parecen fundirse y, por ello mismo, generan confusión. Pero hacia el final, las líneas de fuerza de sus trayectorias divergen y terminan dibujando recorridos distintos que, sin embargo, quieren llegar al mismo punto: la buena y bella vida¹⁶. Esos caminos divergentes podrían ser caracterizados, al menos hasta que encontremos otra fórmula mejor, como una vía *estético-ascética* proyectada desde y hacia lo empírico, y otra *racional-gnoseológica* enfocada y desplegada en tensión al plano metafísico. Retomando las palabras de Gigon arriba citadas, podemos comentarlas desde esta óptica:

De la misma manera debemos finalmente echar una ojeada a las imágenes ejemplares que servían para hacer patente la acción del filósofo. Pues la indagación filosófica de la verdadera realidad es en sí un proceso por demás abstracto, lo cual creó la necesidad de describirlo por medio de imágenes (1962: 65).

Ante todo, señalaríamos que no nos parece tan sencilla, ni inocente, esa supuesta función *ancillar* de la imagen (lo sensible-estético) en relación a la filosofía y su quehacer (abstracto-metafísico). Creemos, por el contrario que la *imagen* del filósofo no es un mero agregado para hacerlo a él y su trabajo, digamos, digeribles, sino que lo constituye en su praxis, al menos en el caso paradigmático de Diógenes de Sínope.

15 El primer subrayado es de Benjamin, el segundo nuestro.

16 Esta convergencia podría plantearse en términos de los que Mársico (2010) llama ‘Zona de Tensión Dialógica’.

IV

Existe un conocido aserto de Diógenes de Sínope¹⁷:

Decía que hay un doble entrenamiento: el espiritual y el corporal. En éste, por medio del ejercicio constante, se crean imágenes que contribuyen a la ágil disposición en favor de las acciones virtuosas. Pero que era incompleto el uno sin el otro, porque la buena disposición y el vigor eran ambos muy convenientes, tanto para el espíritu como para el cuerpo.

Podríamos, por ahora, comentar esta frase con las palabras del antropólogo M. Jackson:

lo que es hecho con el cuerpo constituye el terreno de lo que es pensado y dicho. Desde un punto de vista existencial, podemos decir que las prácticas corporales median una realización personal de valores sociales, una comprensión directa de preceptos generales en tanto verdades perceptibles. Tal perspectiva es consistente con la tendencia a lograr el entendimiento a través de técnicas corporales, de proceder, a través de la conciencia corporal, a las habilidades verbales y las perspectivas éticas. El autodominio corporal es entonces, en todas partes, la base para el dominio social e intelectual (Jackson 2010: 76-77).

Hemos citado este trozo en extenso, ya que nos parece que hay elementos comunes entre lo que los antropólogos llaman *imitación prestigiosa* o *aprendizaje kinestético*, relacionado con los procesos de iniciación y su importancia para constitución de las prácticas sociales tribales, y la forma de practicar la filosofía Diógenes de Sínope: *menor relevancia* dada al *decir* en relación al *hacer* y, sobre todo, énfasis en la *ejercitación corporal* y su *correlato* ético. Años atrás, Dudley ya había señalado que si bien el pasaje citado es de un carácter técnico más bien extraño a Diógenes, no es menos cierto que en el siglo IV a. c. la teoría que vincula sensación y educación era bien conocida y que, entonces, sería probable que la interdependencia de ejercitación mental y corporal haya sido un aspecto doctrinal corriente en el círculo de Diógenes. Por otra parte, dice Dudley, Diógenes y los cínicos de esta época pueden, con objetivos

17 D. L., VI, 70-71.

funcionales y de manera esporádica, tomar préstamos de términos técnicos de otras doctrinas cuando sea conveniente; por lo tanto, podría inferirse, que si el pasaje en cuestión no es *invención* de Diógenes, esto no es obstáculo para que fuera utilizado en sus intervenciones orales y en sus escritos (Dudley 2003: 33) Pero además, todo esto es propuesto por Diógenes en el espacio abierto de la publicidad de gestos y palabras aunados en la coherencia que la praxis adquiere a través de la ejercitación física y mental/espiritual continua y la mimesis efectiva del modelo o del maestro¹⁸; y es esto, justamente, lo que vuelve a su labor pedagógica interesante y, a la vez, un problema al momento de las clasificaciones escolares.

Por otra parte, D. Laercio (VI, 30-31) nos cuenta que Diógenes, luego de ser vendido como esclavo, se convirtió en maestro y educador de los hijos de su amo, y que les enseñó:

además de otros conocimientos (μαθήματα), a cabalgar, a disparar el arco y la honda y lanzar la jabalina. Luego, en la palestra no le dejaba al maestro de gimnasia educarlos como atletas (ἀθλητικῶς ἄγειν), sino en la medida conveniente para su buen color y sana disposición.

Es de notar el aspecto gimnástico, y por ende corporal, del programa de formación propuesto por Diógenes, pero siempre buscando el equilibrio entre lo somático y lo psicológico; por ello, nos interesa destacar también la otra parte complementaria de la '*paideia*' cínica. Se nos dice que además de resumir textos para que los chicos memorizaran:

en casa les enseñaba (ἐδίδασκε) a cuidarse a sí mismos (διακονεῖσθαι) usando de una alimentación sencilla (λιτῇ τροφῇ) y bebiendo sólo agua. Los llevaba con el pelo rapado y sin adornos, y los habituaba a ir sin túnica y sin calzado, silenciosos (σιωπηλοῦς) y sin reparar más que en sí mismos (αὐτοὺς βλέποντας) en las calles. Y los sacaba incluso para llevarlos de caza.

Interesa señalar que desde el punto de vista de la antropología del cuerpo¹⁹ muchas de las 'absurdas' acciones de Diógenes develan un sentido

18 D. L., VI, 70-71.

19 Para una panorámica de la problemática y las perspectivas teóricas y prácticas implicadas en la antropología del cuerpo, véase la introducción de S. Citro en Citro (2010: 17-58).

doctrinario y ético fuerte; por ejemplo: “*Pedía [Diógenes] limosna a una estatua. Al preguntarle que por qué lo hacía, contestó: ‘Me acostumbro (μελετῶ) a ser rechazado’*”²⁰ Es decir, el sin sentido aparente del gesto se disuelve en la rigurosidad y la dedicación que supone la ejercitación constante y cuidadosa²¹, cuya finalidad es ir adquiriendo paulatinamente independencia y resistencia, tanto frente a la necesidad externa como a la opinión ajena; y esta *μελέτη* aparece vinculada, desde un punto de vista filosófico, tanto con la *ἀρετή* como con la *ἄσκησις* y la *παιδεία*²². Otras observaciones bajo este prisma pueden iluminar, aún más, este aspecto de *praxis corporal iniciática* que, creemos, posee la manera de hacer filosofía de Diógenes de Sínope: por ejemplo, las conocidas anécdotas donde pone a prueba a aquel que lo quisiera seguir, sometiéndolo a humillaciones y desafíos; en estos episodios la ironía, el humor negro y la grotesca conducta pueden ser leídos como una forma de *praxis corporal* que *imparte principios éticos y conductuales* de manera *directa y concreta* en el *hacer*: cada vez que alguien quería filosofar con él, lo ponía a arrastrar pescados secos o quesos colgados del cuello, sólo si soportaba la vergüenza y tenía la paciencia para entender el juego, el postulante era digno de caminar junto al Perro²³. Se dice, también, que cuando Antístenes, su supuesto maestro, estaba harto de que lo persiguiera, lo amenazó con un palo, Diógenes respondió que sólo lo dejaría en paz si se daba cuenta que sus enseñanzas no tenían importancia. Y, entonces, habría que pensar el sentido etimológico de la *ἄσκησις*, sustantivo derivado del verbo *ἄσκέω*, cuyo significado primero sería ‘*dar forma, trabajar*’ un objeto, sentido que se desplaza hasta convertirse en ‘*ejercitar(se)*’; con lo que el verbo adquiere connotaciones deportivas, pero luego también morales. Se verifica, entonces, una evolución desde el ámbito del trabajo técnico al ejercicio o preparación, especialmente del cuerpo (de ahí la equivalencia de *ἀσκητής* y *αθλητής*, para luego enfatizar el componente ético, e incluso religioso, del término derivado *ἄσκησις* (Chantraine 1968: 124) En este sentido la *ascesis* cínica se convierte en una suerte de *régimen* o *tipo de vida*, lo que en griego se designa como *δίαιτα*; palabra ligada a una familia que incluye, entre otras, a verbos y sustantivos relacionados con nociones técnicas diversas, que van desde modos o regímenes médicos a formas de vida,

20 D. L., VI, 49.

21 Vernant (1985: 118-134) comenta los aspectos filosóficos de la *meléte*.

22 Vernant (1985: 119-120).

23 Grau (2008: 90), también destaca el aspecto iniciático de estas prácticas de Diógenes, pero las refiere exclusivamente a su aspecto de poner a prueba la resistencia, sin ahondar en los aspectos propiamente somáticos del proceso de aprendizaje.

pasando por connotaciones jurídicas y políticas. La etimología, incierta por lo demás, se vincularía con una forma hipotética αἰτάω más un prefijo δι-, cuyo sentido habría sido ‘repartir, dividir, organizar’, connotando con esto la idea de un ‘ordenamiento’ (Chantarine 1968: 276) Así, el cínico Diógenes aparece vinculado a un tipo de *práctica rigurosa y disciplinada* que, mediante la ejercitación física y psicológica, capacita al sujeto para enfrentar la vida y estar preparado para adaptarse a cualquier situación vital; así cabría interpretar su afirmación de que el espacio público, la calle diríamos hoy, se convierta en el lugar para desplegar su estilo de vida (ἐνδιδαιτᾶσθαι)²⁴.

Conclusiones

A modo de complemento de esta investigación, también podríamos pensar las anécdotas de Diógenes en términos de una *mimesis práctica*, es decir, aquella praxis corporal que retroalimenta y refuerza actitudes emocionales y cognitivas en el sujeto, permitiendo así que el *uso del cuerpo* se constituya en una forma de *comunicación efectiva* que no se reduce, simplemente, a un mero *lenguaje corporal*. Es decir, que la utilización del cuerpo en Diógenes de Sínope daría lugar a lo que M. Jackson ha caracterizado como patrones de uso corporal que: ‘engendran imágenes mentales e infunden cualidades morales’ (Jackson 2010: 75), proceso que no estaría solamente mediado por funciones simbólicas y/o representacionales de la corporalidad, como si se tratara simplemente de decodificar o recodificar el proceso de semiosis corporal en términos lingüísticos. En otras palabras, el asunto aquí es que el cuerpo no es, *nunca podría serlo*, mero símbolo o signo *que está por otra cosa*; por el contrario, vale en sí mismo, esto es, se constituye como *cuerpo-sujeto*. Tal vez debiéramos advertir que, de ninguna manera, la cuestión se resuelve reduciendo un término a otro: imagen mental a postura corporal, por ejemplo, o alma a cuerpo; más bien debe siempre pensarse en la indisoluble unión de corporalidad y alma, tal y como es vivenciada en la experiencia cotidiana. De forma que el dualismo dogmático y excluyente se anularía en la comprensión de la *dimensión corporalizada* del ser humano en el mundo, sin que ello signifique que no sea pertinente pensar, reflexionar y problematizar la base psíquica y somática de la estructura existencial humana. La lección de la antropología para la filosofía sería, en pocas palabras, que no es necesario que esta estructura esté determinada en términos binarios ni, por supuesto, mutuamente excluyentes (Lambek 2010)

24 Véase el comentario de Oyarzún (1996: 216-220).

Cabe recordar que ya desde la antigüedad se discute si Diógenes y sus continuadores constituyen una αἰρέσεις, es decir si poseen un δόγμα, o si bien el cinismo no es más que una ἔνστασις τοῦ βίου, es decir una manera de llevar cada uno su vida, algo así como un *estilo de vida*, es decir una suerte de hacer más bien circunstancial y no necesariamente reflexivo y autocrítico²⁵. Esto sobre todo pensando en que Diógenes aparece rechazando la *paideia*, desvinculándose de propuestas metafísicas y de construcciones teóricas y argumentativas complejas²⁶. Aunque en relación a este punto habría que considerar la propuesta de R. Bracht Branham, para quien el contexto general de la cultura griega clásica sería todavía el de una cultura oral, en la que: “*las ‘grandes palabras’, no menos que las ‘grandes acciones’, son vistas como formas de acción, y que el cinismo permaneció marcadamente orientado a la oralidad dentro de la tradición filosófica antigua*” (Bracht Branham 1996: 83)²⁷. En consecuencia, de acuerdo a Bracht Branham, puede hablarse de una *retórica diogénica*, es decir de un *modus dicendi* fundamentalmente ligado al humor, cuya importancia sería tal que se sugiere que habría una íntima fusión entre la retórica y la forma de vida cínica practicada por el sinopense. Esto supone considerar los aspectos performáticos del lenguaje y la práctica filosófica de Diógenes, en especial aquellos que configuran lo que el autor caracteriza como “*momentos de autodramatización cómica*” presentes en las anécdotas (Bracht Branham 1996: 87); para ello Bracht Branham se apoya en los análisis de M. Bakhtin, afirmando que Diógenes sería:

una figura ‘dialógica’ –un ‘héroe de la improvisación y no de la tradición’- que rechaza encarnar las categorías sociohistóricas vigentes y toma la iniciativa ideológica y lingüística de cambiar la naturaleza de su propia imagen. Al elegir rechazar las categorías socialmente producidas que organizan la vida de sus contemporáneos, Diógenes se convierte a sí mismo en objeto de experimentación y representación (Bracht Branham 1996: 86)²⁸.

25 Dudley (2003: 37) llega a afirmar que “sería una exageración hablar de una ‘escuela’ cínica en el sentido tradicional de una enseñanza organizada y de un cuerpo doctrinario común. Pero Diógenes debe haber sido una figura familiar para los atenienses de su época... y además, Diógenes parece haber reunido en torno suyo un círculo de discípulos, quienes practicaban el modo de vida por él proclamado”.

26 D. L., 73.

27 La traducción es nuestra.

28 La traducción es nuestra.

Esto podría ser contextualizado y reforzado desde la antropología contemporánea; las observaciones etnográficas muestran que en las sociedades donde el conocimiento es mantenido dentro de los dominios de la habilidad corporal y de los ámbitos de producción, se generan esquemas cognitivos no abstractos y formas de enseñanza-aprendizaje consistentes con este esquema, generalmente basados en los modos tradicionales de acumulación, atesoramiento y transmisión de conocimiento (Ong 2011; Jackson 2010). Como ha señalado W. Ong, las marcas de una cultura de oralidad son, entre otras, la conceptualización y expresión del conocimiento en referencia estrecha a la experiencia vital y cotidiana; la asimilación de la experiencia subjetiva al entorno objetivo; transmisión y adquisición de saberes y oficios a través de la observación y la práctica; identificación empática, comunitaria y mimética con los saberes adquiridos (Ong 2011: 48-53) Y lo que nos parece más interesante: *“las culturas orales tienden a utilizar los conceptos en marcos de referencia situacionales y operacionales no abstractos en el sentido que se mantienen cerca del mundo humano vital”* (Ong 2011: 54) A lo que habría que agregar que las culturas orales no parecen adecuar su pensamiento a categorías o procedimientos deductivos lógicos y formales, y que la ‘inteligencia’ o el ‘saber’ siempre son considerados y evaluados en términos concretos y prácticos (Ong 2011: 57-60) Entonces, podríamos considerar que el surgimiento de una figura polémica como la de Diógenes, asociado a su particular modo de comprender y practicar la filosofía, puede ser inscrito en el marco de las transformaciones que se estaban incubando en la Grecia del siglo IV a. C., cuando el paso desde la oralidad primaria hacia una cultura escrita estaba en su punto crítico²⁹. Desde este punto de vista, Platón y sus postulados en torno a *qué es* la filosofía, *cómo ha de ser practicada* (esto es: enseñada y aprendida en términos de ἐπιστήμη o διαλεκτική) y, sobre todo, *quién es* propiamente hablando un filósofo, sería un ejemplo de intento de imposición hegemónica dentro del marco del imaginario cultural griego en el contexto de una crisis sociocultural generalizada.

29 Sobre este punto en particular, con los problemas que encierra, véase Havelock y su propuesta de una oralidad griega ‘especial’ (Havelock: 1996).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes

Texto Griego

- DIOGENE LAERZIO. (2005). *Vitte e Dottrine dei più Celebri Filosofi* (Edición bilingüe griego-italiano) Milano: Bompiani.
- GIANNANTONI, G. (t. I: 1983-t II: 1985). *Socraticorum Reliquiae, collegit, disposuit, apparatibus, notisque instruxit*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.

Traducciones

- GARCÍA GUAL, C. (1990). *La secta del Perro*, Madrid: Alianza. Libro VI, pp. 95-149.
- MARTÍN GARCÍA, J-A y MACÍAS VILLALOBOS, C. (2008). *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Madrid: Akal. Libro VI y diversos textos y testimonios, vol I: pp. 209-429.
- OYARZÚN, P. (1996). *El Dedo de Diógenes*. Santiago: Dolmen. Libro VI, 20-81, pp. 173-202.

Diccionarios

- CHANTRAINE, P. (1968-1980). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck.
- LIDDELL, H. G.-SCOTT, R. (1889). *An intermediate greek-english lexicon*. Chicago: Oxford University Press.

Crítica

Libros

- BRACHT BRANHAM, R. and GOULET-CAZÉ, M-O (eds.). (1996). *The Cynics, the Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley: University of California Press.
- CERLETTI, A. (2008). *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- DUDLEY, D. R. (2003: 1937). *A history of cynicism, from Diogenes to the 6th century AD*. London: Bristol Classical Press.
- FOUCAULT, M. (1994). *Hermenéutica del Sujeto*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1994). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- GARCÍA GUAL, C. (1990). *La secta del Perro*. Madrid: Alianza.
- GIGON, O. (1962). *Problemas Fundamentales de la Filosofía Antigua*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.
- HAVELOCK, E. (1996). *La musa aprende a escribir*. Barcelona: Paidós.
- KOHAN, W. (2008). *Filosofía, la paradoja de aprender y enseñar*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- LORAUX, N. (2003). *Las Experiencias de Tiresias, lo femenino y el hombre griego*.

Buenos Aires: Biblos.

MÁRSICO, C., *Zonas de Tensión Dialógica*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2010.

MARTÍN GARCÍA, J-A y MACÍAS VILLALOBOS, C. (2008). *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Madrid: Akal.

MÉNDEZ AGUIRRE, V. H. (2006). *Filosofía y política en la República*. México: UNAM.

ONG, W. J. (2011). *Oralidad y Escritura. Tecnologías de la Palabra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

OYARZÚN, P. (1996). *El Dedo de Diógenes*. Santiago: Dolmen.

SENNETT, R. (1997). *Carne y piedra, el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza.

VERNANT, J-P. (2002). *Entre mito y política*. México: Fondo de Cultura Económica.

VERNANT, J-P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.

VERNANT, J-P. (1985). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.

VIDAL-NAQUET, P. (1983) *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*. Barcelona: Ediciones Península.

ZUBIRIA, M. (2004). *Platón y el comienzo de la filosofía griega*. Buenos Aires: Quadrata.

Capítulos de libros

LONG A. A. (1996): The socratic tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic ethics. En R. Bracht Branham and M-O. Goulet-Cazé (eds.). *The Cynics, the Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley: University of California Press.

BRACHT BRANHAM, R. (1996): Defacing the currency: Diogenes' rhetoric and the invention of cynicism. En R. Bracht Branham and M-O. Goulet-Cazé (eds.). *The Cynics, the Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley: University of California Press.

DAVIDSON, J. (2002). La vida privada. En R. Osborne (ed.). *La Grecia Clásica 500-323 a. C.* Barcelona: Crítica.

JACKSON, M. (2010). Conocimiento del cuerpo. En S. Citro (cord.). *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.

LAMBEK, M. (2010). Cuerpo y mente en la mente, cuerpo y mente en el cuerpo. Algunas intervenciones antropológicas en una larga conversación. En S. Citro (cord.). *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.

Artículos en revistas

GRAU, S. (2008): Modelos de conversión e iniciación a la filosofía: análisis de un tópico biográfico. *Nova Tellvs (México)*, 26 vol. 2, 67-102.