

COMER A CONTRACORRIENTE: COMIDA Y COMUNIDAD EN LOS CÍNICOS

*Eating Against the Grain: Food and
Community in the Cynics*

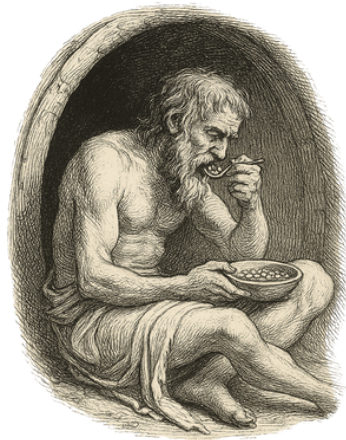


ETIENNE HELMER*

ETIENNEHELMER@HOTMAIL.FR

ORCID: [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-8565-6698](https://orcid.org/0000-0001-8565-6698)

RECIBIDO: 26 DE JUL. 2025. ACEPTADO: 25 DE AGO. 2025.



REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE

VOL. VI NO. 1

RHI

Resumen

EN ESTE ARTÍCULO, EXAMINO LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA REFLEXIÓN Y LAS PRÁCTICAS DE ALGUNOS FILÓSOFOS CÍNICOS EN TORNO AL ACTO DE COMER. PROPONGO MOSTRAR QUE EL OBJETIVO DE LOS COMPORTAMIENTOS ESTIGMATIZADOS DE LOS CÍNICOS EN CUANTO A LOS LUGARES DONDE COMEN Y BEBEN NO ES TANTO TRANSGREDIR EL DECORO SOCIAL O LAS BUENAS COSTUMBRES COMO SOCAVAR LA NOCIÓN TRADICIONAL DE LO “COMÚN” EN SU RELACIÓN CON EL ESPACIO, TAL COMO SE PRESENTA EN LAS FORMAS INSTITUCIONALES DE LA COMIDA Y EL BANQUETE COMUNITARIOS.

PALABRAS CLAVE:

BANQUETE; CINISMO ANTIGUO; COMER; DIÓGENES EL CÍNICO; LUGARES, FILOSOFÍA HELENÍSTICA.



Investigador distinguido Beatriz Galindo, asociado al Departamento de Filosofía y Antropología de la Universidad de Santiago de Compostela. Sus investigaciones principales versan sobre el pensamiento económico, político y social de la Grecia antigua. Entre sus más recientes publicaciones destacan *Penser l'économie dans l'antiquité grecque : Platon, Xénophon, Aristote, Philodème de Gadara et quelques autres. Textes édités et présentés par Etienne Helmer*. Ginebra, Slatkine, 2025; y *Oikonomia. Ancient Greek Philosophers on the Meaning of Economic Life*. (Trad. al inglés por D. Auerbach de Oikonomia. Philosophie de l'économie en Grèce ancienne). Chicago, University of Chicago Press, 2024.

Abstract

IN THIS PAPER I EXAMINE THE POLITICAL DIMENSION OF THE REFLECTION AND PRACTICES OF SOME CYNICAL PHILOSOPHERS AROUND THE ACT OF EATING. I PROPOSE TO SHOW THAT THE AIM OF THE CYNICS' STIGMATIZED BEHAVIORS REGARDING THE PLACES WHERE THEY EAT AND DRINK IS NOT SO MUCH TO TRANSGRESS SOCIAL DECORUM OR GOOD MANNERS AS TO UNDERMINE THE TRADITIONAL NOTION OF THE "COMMON" IN ITS RELATION TO SPACE, AS PRESENTED IN THE INSTITUTIONAL FORMS OF THE COMMUNAL MEAL AND BANQUET.

KEY WORDS:

ANCIENT CYNICISM, DIOGENES THE CYNIC, EATING, PLACES, SYMPOSIUM, HELLENISTIC PHILOSOPHY.



INTRODUCCIÓN: LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL COMER CÍNICO



Gran parte de los debates populares actuales en torno a la comida y la nutrición tienen que ver con la salud y el bienestar individuales y colectivos. Sin embargo, solo se trata de la parte manifiesta del monumental iceberg de dificultades y problemas contemporáneos relativos a la nutrición, en tanto proceso que implica la producción, la distribución y el consumo de alimentos. Esta función vital no se limita a sus aspectos fisiológicos y biológicos, sino que implica un conjunto de dimensiones — ambientales, económicas, éticas, sociales y políticas— de las que no necesariamente somos muy conscientes a la hora de producir, preparar, comprar y consumir comida; de ahí el interés de la filosofía hacia esta función (Kaplan, 2012), cuya supuesta banalidad se disipa tan pronto los filósofos la examinan.

Todos los filósofos antiguos canónicos de los periodos clásico y helenístico abordan el tema. Platón evoca la hipotética transición de un estilo de vida vegetariano a una dieta cárnica en la *República* (2.372a-373c), así como la función fisiológica y moral del intestino en el *Timeo* (72e-73a). Aristóteles escribió quizás un tratado, hoy perdido, *Sobre la nutrición* (Louis, 1952) y dedica una parte importante de su tratado *Sobre el alma* a esta función (Johansen, 2012; Korobili & Lo Presti, 2020). Epicuro advierte a sus discípulos contra los peligros de comer en exceso porque su hedonismo

consagra la superioridad de los placeres estables, definidos como ausencia de dolor (Carta a Meneceo, 130-131). El estoico Epicteto, en el *Manual* que nos ha llegado por su discípulo Arriano, describe el ascetismo dietético necesario para llegar a ser un hombre sabio (29.2 y 6; 36), al igual que Séneca, en un estilo diferente, en su reflexión sobre los condimentos (Courtil, 2018). Plutarco, por último, defiende enérgicamente el vegetarianismo en su texto *Acerca de comer carne* (Pradeau, 2024). En todos estos ejemplos, cuya lista podría ampliarse, el tratamiento de la función nutricia se centra en las prácticas dietéticas y presenta dos características principales estrechamente relacionadas. Por una parte, estos filósofos dialogan a menudo con el saber médico del *corpus* hipocrático, que se enfoca en este tema bajo el concepto más global de “dieta” (Jouanna, 2008). Por otra parte, el acercamiento de estos filósofos es principalmente ético, en el sentido de que examinan cómo la alimentación afecta la relación de uno mismo consigo mismo en cuanto a su capacidad de autocontrol, y la relación de uno mismo con el mundo que nos rodea, siendo la salud un indicador relativamente fiable del control que el individuo ha logrado o no tomar sobre sí mismo, y de su relación, pacífica o agresiva, con el mundo exterior. En este sentido, los griegos confirman e ilustran la declaración de Corine Pelluchon de que comer va más allá de nutrirse: «como para satisfacer mis necesidades, pero inmediatamente la necesidad se convierte en placer, que se busca por sí mismo» (Michalon, 77), debido a lo que ella llama, en referencia a Emmanuel Levinas, la “generosidad” de la comida: todas las cualidades de ésta (su textura, su fragancia, su sabor, su consistencia) hacen que sobrepase su finalidad objetiva primera, que es nutrir, abriendo así al sujeto a una inmersión en el mundo sensible, con todas las cuestiones y dificultades que tal inmersión provoca.

Sin embargo, se ha prestado menos atención a la dimensión más específicamente política de las reflexiones de los filósofos griegos en torno a la nutrición y la comida, Platón siendo una notable excepción¹. En lo que sigue propongo mostrar que la dimensión

política de la función nutricia es central también en la filosofía de los cínicos, a través del análisis espacial de sus conductas relativas al acto de comer. Para entenderlo, es necesario destacar que la frugalidad cínica, usualmente reducida a su dimensión ética, en tanto manifestación metonímica del ascetismo de los perros filósofos (Stephens, 2022), tiene un carácter político muy marcado, en el sentido amplio de que está estrechamente vinculada con las relaciones sociales de poder y el ejercicio de la autoridad gubernamental. Lo señalan dos de sus principales rasgos.

En primer lugar, esta frugalidad tiene un carácter contracultural: adoptarla implica distanciarse de las normas culinarias definidas por los grupos socialmente dominantes de la época (Notario, 2015). En este sentido, la frugalidad cínica participa de la falsificación de la “convención social o política” (πολιτικὸν νόμισμας) propia de la dinámica filosófica de Diógenes, que apunta tanto al dinero —según la interpretación estrecha que Diógenes hizo del oráculo de Delfos— como a todas las convenciones e instituciones de la *polis* (D.L. 6.20-21).²

En segundo lugar, es importante observar que esta frugalidad, en tanto dimensión inherente a la vida fácil (εὐτέλεια), que define el horizonte de vida cínico³, no se reduce, como a veces se presenta (Navia, 1996, 25 y 130; Desmond, 2008, 83-85), a la mera elección de

¹ Este carácter excepcional se explica por tres temas principales: el paralelismo que Platón establece entre la variedad de las dietas y la de los regímenes políticos (Romeri, 2017; Montoya, 2024); su discusión crítica del fenómeno antropológico y cultural que consiste en hacer de la función nutricia un atributo esencial del poder político, mediante la metáfora del pastoreo (El Murr, 2013; Macé, 2017; Helmer, 2018); y la importancia de las comidas en común o sisitías en las ciudades justas de la República y las Leyes (Jackson & Grace, 2017).

² D.L. = *Diógenes Laercio. Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres*, seguido del número del libro y del párrafo. Las traducciones son mías, a partir de las de C. García Gual, *La secta del perro. Vidas de los filósofos cínicos*, Madrid, Alianza, 2014.

un tipo o una categoría de alimentos, típicos de los grupos pobres, de los que hacen su dieta ordinaria —habas, altramuces, lentejas, higos, pan, agua y, para algunos, hierbas (D.L. 6.105). No solo, según admite el propio Diógenes, él mismo bebe vino en ocasiones, cuando es «vino ajeno» —siendo el aparente parasitismo de esta afirmación una reivindicación de la no dependencia hacia el vino (D.L. 6.54)— y «el sabio come de todo, como los demás hombres» (D.L. 6.56),⁴ sino que estos mismos alimentos sencillos son consumidos también por grupos más pudientes, que los otorgan un espacio dietético periférico a modo de acompañamiento de un plato de pescado o carne (Notario, 2015, 602), y no un espacio central como hacen los cínicos (Notario, 2015, 590-593). La frugalidad dietética de los cínicos debe entenderse, por tanto, más ampliamente como un conjunto de *actitudes* o *comportamientos* en relación con la comida (Scade, 2015, 67). Por ahí precisamente esta frugalidad cobra también un sentido político: el objetivo de estas actitudes es garantizar la independencia del perro-filósofo haciéndole lo menos dependiente posible de mediaciones sociales que podrían encerrarle en una relación de servidumbre. Por esa razón los cínicos privilegian los alimentos

³ Véase Flores-Júnior, 2022.

⁴ Sin embargo, la interpretación de esta frase se presta a distintas interpretaciones: o bien Diógenes se cuenta a sí mismo entre los sabios —es la interpretación más común—, o bien nos está invitando a preguntarnos si los sabios son tan sabios como dicen serlo si se comportan como los demás hombres. Véase también *Gnom. Vat.* 743, n.188 que parece ir en sentido contrario: “Cuando alguien se burló de Diógenes el sabio porque, aunque era filósofo, comía tortas planas, dijo: ‘Los filósofos lo tocan todo, pero no como el resto de nosotros.’” (Διογένει τῷ σοφῷ ἐπισκώψαντός τινος ὅτι φιλόσοφος ὦν πλακοῦντας ἐσθίει πάντων, ἔφη, οἱ φιλόσοφοι ἄπτονται, ἀλλ’ οὐχ ὡς περ οἱ λοιποὶ ἄνθρωποι.) Sin embargo, esta fórmula se ajusta a la interpretación que desarrollamos en nuestro artículo: Diógenes come lo mismo que todo el mundo, pero lo que le distingue es su forma de comer, que pone en tela de juicio lo que significa lo “común”.

⁵ Los cínicos no prohíben el consumo de estos dos alimentos (D.L. 6.34 acerca de la carne). Véase Kovaes, 2022, 63-65.

llamados “suficientes” o “autárquicos” (αὐτάρκεισι χρωμένοις σιτίοις, D.L. 6.105); es decir, aquellos que contribuyen a la independencia porque son en general más fáciles de obtener, requieren poca o ninguna operación para ser consumidos,⁶ y son autosuficientes por su aporte energético satisfactorio. Este mismo criterio de independencia y libertad explica el rechazo de Diógenes hacia la invitación de Crátero, general de Alejandro, a sentarse a su «abundante mesa» (τῆς πολυτελοῦς τραπέζης, D.L. 6.57), o su crítica a Platón que, a diferencia de él, no «lava las verduras» —operación culinaria mínima— porque sus apetitos desmedidos hacen de él un esclavo de Deniso, el tirano de Siracusa (D.L. 6.58; cf. 2.69). Estos elementos acerca de la frugalidad corroboran la dimensión política de la reflexión y las prácticas de los cínicos en torno al acto de comer, haciendo del vientre un verdadero lugar de poder, no solo ético sino también político⁷.

Este marco general permite abordar un aspecto menos estudiado y particularmente enigmático de las prácticas alimentarias cínicas y su dimensión política; a saber, los lugares donde Diógenes el cínico

⁶ Cocer no está ausente de las prácticas culinarias cínicas: véase la importancia que los cínicos conceden a las lentejas, sobre las que se dice que Crates escribió un Elogio (SSR fr. 66) y que se comen cocidas (Cf. “Al caer la noche, el filósofo Diógenes entró en el templo de Heracles y, agarrando por los cabellos la estatua de Heracles que había sido colocada allí, dijo burlonamente: ‘Vamos, Heracles, ha llegado el momento de que, como en casa de Euristeo, realices tu decimotercera tarea calentando mi plato de lentejas’. Dijo esto y arrojó al dios al fuego”. *Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν* 70 = SSR V B 131). Los pasajes sobre la carne cruda que Diógenes no habría digerido (D.L. 6.34), y sobre el consumo de pulpo crudo que, entre otras suposiciones, habría causado su muerte (D.L. 6.76), no describen una “manera de comer” como unos interpretes piensan (Cambron-Goulet, 2007, 109-110) y menos aún hacen de la crudeza un principio culinario. En cambio, evocan un experimento destinado a sondear los límites de la simplicidad o frugalidad, en el sentido del número mínimo de mediaciones posibles en nuestra relación con el mundo.

⁷ Exploro este aspecto en un capítulo de libro para publicarse: “The Early Cynics’ Frugality: on Belly as a Place of Power.” Eds. Étienne Helmer, Pietro Montanari, *Body and politics in Ancient Greece*, vol. 1. Springer.

comía y bebía. Pues si su comportamiento sorprendente o escandaloso le vale muchas críticas y reproches, los lectores de los testimonios pueden sorprenderse a veces de los propios reproches: ¿por qué se le reprocha que coma en el ágora (D.L. 6.58; cf. 61 y 69) y, lo que es aún más sorprendente, que “beba en una taberna” (D.L. 6.66)? ¿Qué es exactamente lo que está en juego en la transgresión que, a los ojos de sus detractores, parece representar comer y beber en lugares que no parecen, a primera vista, sujetos a ninguna prohibición en este sentido y que incluso, en el caso de la taberna, están destinados a estas funciones? Mi hipótesis es que el objetivo de estos comportamientos estigmatizados no es tanto transgredir el decoro social o las buenas costumbres como socavar la noción tradicional de lo “común” en su relación con el espacio, tal y como se presenta en las formas institucionales de la comida y el banquete en común.

COMER EN EL ÁGORA



Varias anécdotas acerca de Diógenes parecen coincidir en el siguiente punto: a los griegos, al parecer, les parecía impensable comer en el ágora. La anécdota más explícita es la siguiente:

Ὀνειδίζόμενός ποτε ὅτι ἐν ἀγορᾷ ἔφαγεν, ‘ἐν ἀγορᾷ γάρ’, ἔφη, ‘καὶ ἐπείνησα’.

Un día, cuando le reprocharon haber comido en la plaza pública, dijo: ‘De hecho, fue en la plaza pública donde tuve hambre’. (D.L. 6.58)

La que sigue es menos explícita que la anterior, pero también sugiere que es por comer en el ágora por lo que Diógenes es objeto de burla por parte de los que le rodean:

ἀριστῶντι αὐτῷ ἐν ἀγορᾷ οἱ περιεστῶτες συνεχῆς ἔλεγον, ‘κύον’: ὁ δέ, ‘ὕμεῖς’, εἶπεν, ‘ἐστὲ κύνες, οἳ με ἀριστῶντα περιεστήκατε’.

Un día, cuando le reprocharon haber comido en la plaza pública, dijo: ‘De hecho, fue en la plaza pública donde tuve hambre’. (D.L. 6.58)

La que sigue es menos explícita que la anterior, pero también sugiere que es por comer en el ágora por lo que Diógenes es objeto de burla por parte de los que le rodean:

ἀριστῶντι αὐτῷ ἐν ἀγορᾷ οἱ περιεστῶτες συνεχῆς ἔλεγον, ‘κύον’: ὁ δέ, ‘ὕμεῖς’, εἶπεν, ‘ἐστὲ κύνες, οἳ με ἀριστῶντα περιεστήκατε’.

Mientras almorzaba en la plaza pública, la gente que formaba un círculo a su alrededor no dejaba de decirle: ‘Perro’. Pero él replicó: ‘Ustedes son perros, ya que dan vueltas a mi alrededor mientras estoy comiendo’. (D.L. 6.61)

Por último, la anécdota siguiente es tanto más explícita cuanto que, además de la incongruencia (*atopos*) explícitamente mencionada en el razonamiento de Diógenes⁸, el paralelismo o la comparación con la masturbación en público sugiere lo chocante o, al menos, lo indecoroso que debió parecer comer en el ágora:

εἰώθει δὲ πάντα ποιεῖν ἐν τῷ μέσῳ, καὶ τὰ Διμήτρος καὶ τὰ Ἀφροδίτης. καὶ τοιοῦτους τινὰς ἠρώτα λόγους: εἰ τὸ ἀριστᾶν μηδὲν ἐστὶν ἄτοπον, οὐδ’ ἐν ἀγορᾷ ἐστὶν ἄτοπον: οὐκ ἔστι δ’ ἄτοπον τὸ ἀριστᾶν: οὐδ’ ἐν ἀγορᾷ ἄρα ἐστὶν ἄτοπον. χειρουργῶν τ’ ἐν τῷ μέσῳ συνεχῆς, ‘εἶθε ἦν’, ἔλεγε, ‘καὶ τὴν κοιλίαν παρατριψάμενον τοῦ λιμοῦ παύσασθαι’.

⁸ Sobre la idea de que este razonamiento es más bien una parodia de un silogismo diseñado únicamente para justificar una conducta transgresora –comer en el ágora–, véase Bracht Branham 1994. Gardner (2022, 134) también ve aquí un uso satírico del silogismo.

Tenía la costumbre de hacer todo en público, tanto las obras de Deméter como las de Afrodita, y propuso un razonamiento por cuestiones del tipo: si no hay nada incongruente en el almuerzo, tampoco hay nada incongruente en hacerlo en la plaza pública. Pero almorzar no es incongruente, por lo que tampoco es incongruente almorzar en la plaza pública. Solía masturbarse en público y decía: “¡Ah! ¡Aunque solo sea frotándote el estómago también, podrías satisfacer tu hambre!” (D.L. 6.69)

Estas tres anécdotas son coherentes con aquella según la cual Diógenes desempeñaba cualquier función en cualquier lugar, lo que parece implicar que contravenía así la correspondencia bien establecida entre lugares o espacios y funciones o usos específicos de dichos lugares, tanto en el espacio material de la ciudad como en la representación colectiva de tal organización del espacio:

παντὶ τόπῳ ἐχρηῆτο εἰς πάντα, ἀριστῶν τε καὶ καθεύδων καὶ διαλεγόμενος
Usaba cualquier lugar para todo, almorzar, dormir o charlar. (D.L. 6.22)⁹

Queda por entender entonces por qué exactamente Diógenes fue criticado por comer en la plaza pública. Dos hipótesis deben ser descartadas. La primera considera que la presencia de comida en el ágora era lo problemático a los ojos de quienes criticaban a Diógenes. Sin embargo, esta interpretación no puede ser aceptada: el ágora albergaba el mercado, así como tiendas temporales o más permanentes, en los que probablemente se vendían también diversos tipos de alimentos (Thompson & Wycherley, 1972, 170-173).

Una segunda hipótesis para considerar es la explicación que a menudo se genera de la anécdota D.L. 6.58 en la que le reprocharon a Diógenes comer en el ágora. Esta hipótesis articula dos motivos. El primero se refiere a la oposición entre la esfera pública y la esfera privada: el comportamiento de Diógenes sería transgresivo en la

⁹ Acerca de esta anécdota, véase Helmer, 2021.

medida en que hace en público; es decir, a la vista del público, lo que las convenciones sociales solo le permitirían hacer en privado, lejos del escrutinio exterior. Esta interpretación adoptada por algunos (Navia 1996, 96; Desmond, 2008, 89) se fundamenta en la oposición conceptual entre lo público y lo privado, que tiene en Grecia un significado primordialmente topográfico; esto es, el espacio doméstico del *oikos* es el lugar privilegiado de lo privado, caracterizado como un espacio oculto a la vista de todos los que no son miembros de ello, mientras que el *ágora* es el lugar de lo público, abierto a la vista de todos (Lévy, 2011, 19-20; De Polignac, Schmitt Pantel, 1998). En este sentido, el “espacio público” griego es ante todo, como explica Azoulay (2007, 63-76) un *lugar* público y no una esfera abstracta de discusión y formación de una opinión común, como lo entiende Habermas en su libro *Espacio público*. Esta oposición topográfica está bien establecida como motivo de reflexión ética y política en la Grecia antigua, particularmente en Platón: la *polis* justa se basa en parte en medidas destinadas a hacer completamente transparentes los hogares de los guardianes de la ciudad¹⁰, y a visibilizar a las mujeres tanto sacándolas del ámbito doméstico, propicio a la ocultación, como llevándolas al escenario político (*Leyes* 6.781a) (Helmer, 2010, 245-249; y 2023).

Sin embargo, el ideal de transparencia de los cínicos no consiste, como en Platón, en vivir bajo el control de la mirada de los demás. Al contrario, pretende liberarse de las ataduras de la mirada social modelada por las convenciones. Así, los cínicos viven, como los

¹⁰ Nadie [=ninguno de los guardianes] tendrá tampoco ninguna habitación ni despensa donde no pueda entrar todo el que quiera.”, *Rep.* III, 416d. *Cf.* el retrato del tipo timocrático que, en público, valora los honores cívicos y que, en la esfera privada doméstica, adora las riquezas: “Codicidores de riquezas —dije yo— serán, pues, los tales [=los timócratas], como los de las oligarquías, y adoradores feroces y clandestinos del oro y la plata, pues tendrán almacenes y tesoros privados en que mantengan ocultas las riquezas que hayan depositado en ellos y también viviendas muradas, verdaderos nidos particulares en que derrocharán mucho dinero gastándolo para las mujeres o para quien a ellos se les antoje.”, *Rep.* VIII, 548a-b.

perros, a a plena luz del día: Crates e Hiparquía hacen el amor a la vista de todos (ἐν τῷ φανερόῳ, D.L. 6.97), y el propio Crates recibe el apodo de «el que abre puertas» (Θυρεπανοίκτης, D.L. 6.86) porque «entra en todas las casas (τὸ εἰς πᾶσαν εἰσιέναι οἰκίαν) para dispensar sus admoniciones» (D.L. 6.86). Así rompe la intimidad del espacio doméstico para dejar entrar las ideas cínicas que precisamente invitan a «ser indiferente a la mirada de los demás (ἀνεπιστρεπτοῦντα)» (D.L. 6.91). El elogio que Epicteto hace de Diógenes corrobora esta idea, mostrando el desplazamiento simbólico al que los cínicos someten el espacio doméstico: mientras otros hombres hacen de la casa un lugar físico privado utilizado para ocultar sus actos impúdicos, el *oikos* del cínico es su pudor ofrecido a la vista de todos:

Debes [14] saber que los otros hombres se rodean de muros y casas y oscuridad cuando hacen una cosa de éstas y tienen muchas cosas que los oculten (οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι τοὺς τοίχους προβέβληνται καὶ τὰς οἰκίας καὶ τὸ σκότος). Tiene la puerta cerrada, ha puesto a alguien ante la alcoba. “Si viene alguien, di que está fuera, que no tiene tiempo”. El cínico, en lugar de todas esas cosas, [15] ha de rodearse del pudor (τὴν αἰδῶ). Si no, perderá la compostura, desnudo y en plena claridad. Eso es su casa, eso es su puerta, eso es quien guarda su alcoba, eso es la oscuridad (τοῦτο οἰκία ἐστὶν αὐτῷ, τοῦτο θύρα, τοῦτο οἱ ἐπὶ τοῦ κοιτῶνος, τοῦτο σκότος). Pues ni ha de querer éste ocultar nada de lo suyo (si no, se [16] acabó, se echó a perder su cinismo, su vivir al aire libre (τὸν ὑπαίθρον) su libertad; empieza a temer algo de lo externo, empieza a tener necesidad de algo que le oculte) ni podrá cuando quiera. (*Conversaciones* 3.22.14-16)

Todos estos elementos confirman que el motivo de la transparencia ocupa un lugar central en el planteamiento de Diógenes (Pajón Leyra, 2020; Helmer, 2017, 51-56), y que trastoca los límites de lo privado y lo público. El filósofo neoplatónico Éliás lo confirma cuando recuerda que los cínicos deben su nombre, entre otras razones, al hecho de que «comen en público» (δημοσίᾳ ἐσθθῆναι) como los perros (SSR I H 9).

Segundo motivo de la segunda interpretación de la anécdota D.L. 6.58: los que adoptan la interpretación de que Diógenes hace en público lo que debería hacer solo en privado tienden a reducir el significado topográfico de esta oposición a una simple cuestión de buenas costumbres. Por ejemplo, según Navia, mientras come en el ágora, «[Diógenes] se comporta indecentemente (*indecently*)» (1996, 95); según Desmond, «en realidad, era algo vergonzoso ser visto comiendo en público. [...] Algunos podrían llamar esta actitud desvergüenza (*shamelessness*), pero los cínicos la llamaban libertad (*freedom*)» (2008, 89); o en el silogismo de D.L. 6.69, la palabra “*atopos*” es traducida a veces por “fuera de lugar” en el sentido de “indecencia” (e.g. Goulet-Cazé, 1999), cuando en realidad el término no conlleva ninguna carga moral y significa más bien “extraño”, “incongruente”, o incluso “absurdo”¹¹. En resumen, según esta línea interpretativa, al comer en el ágora, Diógenes estaría socavando la decencia y evadiendo las convenciones al exponer su cuerpo y sus funciones más básicas a la vista del público, en nombre de la libertad.

Aunque esta interpretación se beneficia, en la anécdota D.L. 6.69, de la yuxtaposición de comer en el ágora y masturbarse, en el sentido de que la indecencia del segundo gesto podría trasladarse al primero, no resulta del todo convincente por dos razones principales. Por un lado, es un poco simplista, en la medida en que limita el alcance crítico y filosófico del gesto cínico a un simple desafío a la moral, como si Diógenes no fuera más que un provocador o un adolescente pesado. Esperamos más de un filósofo. En segundo lugar, y más importante, no hay razón para suponer que el escándalo provocado por la masturbación y el escándalo provocado por comer en el ágora tengan exactamente el mismo motivo. Así lo sugiere la diferencia

¹¹ “absurd”: Hicks, Robert D. *Lives of Eminent Philosophers. Diogenes Laertius*. Cambridge: Harvard University Press, 1972 (1925). 71; Mensch, Pamela. *Lives of the Eminent Philosophers. Diogenes Laertius*. Oxford: Oxford University Press, 2018, 291; “*out of place*”: White, Stephen. *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers. An Edited Translation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, 250.

entre la expresión “en el medio” utilizada en el segundo caso, y “en la plaza pública” utilizada en el primero, que algunos equiparan dentro de D.L. 6.69, pero también entre D.L. 6.69 y D.L. 6.58¹². Si bien es cierto que la masturbación tiene lugar a la vista de todos (ἐν τῷ μέσῳ) no se realiza en un lugar determinado, y no es el carácter “*atopos*” de esta conducta lo que la anécdota pone de relieve, sino el hecho de que existe un límite objetivo a la autosuficiencia, lo que plantea la cuestión de cómo lograrla también en el caso del vientre¹³.

En cambio, por lo que se refiere a la comida en D.L. 6.69, se indica un lugar concreto, el *ágora*, que, si bien es ciertamente un lugar de visibilidad, tiene un carácter específico que rara vez se tiene en cuenta en las interpretaciones de este pasaje: el de ser un lugar común, un lugar donde la comunidad se perpetúa cada vez que se reúne allí. Es precisamente este carácter el que me parece necesario subrayar para comprender mejor el reproche dirigido a Diógenes.

Más que la oposición entre lo público y lo privado, es la oposición entre lo particular o individual, por un lado, y lo comunitario, por otro, lo que mejor explica las anécdotas cínicas sobre la comida en el *ágora*. Fue Grecia —o así lo afirman los autores griegos— la que

¹² Por ejemplo Desmond: “In fact, it was somewhat shameful to be seen eating *in public*. Diogenes, however, made it his custom to do ‘the works of Demeter’ *out of doors*, regardless of what others thought (D.L. 6.69). To this outrageous spectacle people would sometimes flock, and mock Diogenes as a shameless dog (6.61). But to such criticisms, he replied rationally enough: ‘Why not eat in the *agora*? I was hungry there too’ (6.58).” (Desmond 2008, 88-89; las itálicas son mías).

¹³ Es cierto que, en D.L. 6.46, la anécdota de la masturbación, idéntica a la de D.L. 6.69, se sitúa esta vez no abstractamente “*en tōi mesōi*” sino concretamente “*ep’ágoras*”. Podemos entender que la práctica individual de Diógenes es también, además de una cuestión de autosuficiencia como en D.L. 6.69, una cuestión planteada a la institución del matrimonio y de la familia como lugar convencional de lo “común”, que la propuesta de una comunidad de mujeres apoyará “desregulando” la familia y las uniones. (D.L. 6.72; y Filodemo de Gadara, *Sobre los estoicos*, 19.1-10). Véase Brisson, 2021 y Renaut, 2021.

instituyó y generalizó las comidas comunitarias, ya sea en forma de banquetes privados o de banquetes públicos, cuyos orígenes Aristóteles remonta a los habitantes de Italia (*Política* 1329b16). Su función es formar y cohesionar a la comunidad de hombres libres, a lo que se añade, en el caso de los banquetes públicos, una forma de educación ciudadana. En efecto:

[...] el banquete ha sido siempre un marcador social e identitario esencial, que especifica a cada individuo su lugar en la comunidad cívica, por oposición a las personas privadas del vínculo de comensalidad. El banquete es también un momento de formación ciudadana, un lugar de aprendizaje de los valores del grupo social y de los comportamientos que corresponden al grupo de los ciudadanos. (Nadeau, 2009, 261).

Platón y Aristóteles hicieron de los banquetes una institución fundamental de sus respectivas ciudades justas. Aristóteles los recomienda en la *Política* (1330a2; 1331a20-25). Y en la *República* (3.416c; 5.458c) y las *Leyes* (6.780a-783c), Platón, inspirándose en las *sisitias* espartanas y cretenses, hace de ellos un instrumento para politizar a las mujeres y fortalecer la comunidad cívica. Como señala Pauline Schmitt Pantel (2015, 225), para los griegos, el grado de comensalidad de un pueblo era el marcador de su grado de civilización. La ausencia de comensalidad reduce el acto de comer a su función puramente nutritiva, y dejar que alguien coma solo es negar su asociación con la comunidad, negándose a convertirlo en un *philos* (Schmitt Pantel, 2015, 226-227)¹⁴.

La anécdota de D.L. 6.58 adquiere entonces todo su sentido: se critica a Diógenes no por entregarse a un acto “impropio” o “inadecuado”, sino por marginarse a sí mismo en el mismo lugar donde se celebra la comunidad cívica. Su actitud tiene un significado político: cuestiona

¹⁴ En la conclusión, volveremos a las hipotéticas comidas comunitarias que Diógenes habría defendido en su *República*.

ese *nomismon* o *nomos* particular —la comida pública— cuya importancia era decisiva para celebrar y perpetuar la comunidad cívica. El carácter crítico de la actitud de Diógenes se refiere sin duda a tres puntos concretos. El primero consiste en cuestionar la problemática negación de las funciones más orgánicas y fundamentales del cuerpo en la que descansa la llamada “comunidad” cívica: en responder que come en el ágora porque «fue en el ágora donde tuvo hambre» (“ἐν ἀγορᾷ γάρ,” ἔφη, “καὶ ἐπείνησα.” D.L. 6.58), Diógenes invita a preguntarse de qué manera puede politizarse el cuerpo, y si debe politizarse a costa de olvidar o relegar su vitalidad en sus aspectos más fundamentales. Dado que el hambre es a la vez una experiencia individual siempre singular —se experimenta en momentos y lugares imprevisibles— y un fenómeno que me conecta con el mundo exterior y con los demás, se plantea la cuestión de cómo puede construirse lo común a partir de esta proliferación de necesidades desordenadas, necesarias y legítimas. La reflexión de Diógenes sobre los excesos gastronómicos y la frugalidad son parte de la respuesta¹⁵.

El segundo aspecto crítico de la actitud de Diógenes apunta al que la “comunidad” cívica, tan orgullosa de sí misma, no es realmente una comunidad. Como sugiere la anécdota D.L. 6.61, Diógenes se encuentra rodeado de gente que lo insultan, lo que demuestra que son incapaces de concebir la comunidad sin un gesto de exclusión: no hay comunidad que no se dé a sí misma sus “perros” para distinguirse más claramente de ellos. Diógenes invierte esta exclusión demostrando que el perro no es el quien creemos que es, y la cuestiona también, en particular mediante su cosmopolitismo que puede entenderse como llamado a formar una comunidad abierta (D.L. 6.63).

¹⁵ Remito al capítulo mio para publicarse mencionado en la nota 8.

Por último, la crítica de Diógenes a la comunidad unida en torno al banquete apunta también a las condiciones sociales y económicas en las que se basa tal “comunidad”, lo que arroja luz sobre la yuxtaposición de la masturbación y la comida en D.L. 6.69. Puesto que el hambre no puede satisfacerse frotándose sólo la barriga, nos remite necesariamente a relaciones de interdependencia, planteando la cuestión de cómo satisfacerla sin sacrificar la frugalidad y la autarquía. Lo que nos hace comunes no es tanto compartir comida en un mismo espacio como entender que la autosuficiencia de cada uno condiciona la de los demás y tiene el poder de anular la violencia ligada a la competencia social y económica que, al separar la sociedad entre ricos y pobres, entre los que comen mucho y los que tienen poco para comer¹⁶, impide llevar a cabo cualquier verdadera comunidad.

En este sentido, el rechazo de Diógenes a aceptar una invitación a comer (δεῖπνον) por no haber sido agradecido (χαρῖν) la vez anterior (D.L. 6.34) debe leerse menos como expresión de la vejación que siente un ego demasiado grande al que se le ha mostrado una falta de cortesía, que como una forma de señalar la falta de reciprocidad — éste es también el significado de *kharis*— y la idea de lo común que implica: con quizá de trasfondo una referencia a las anécdotas que evocan la dificultad de Diógenes para obtener limosna (D.L. 6.49 y 56), la negativa de Diógenes a honrar la invitación muestra hasta qué punto la comensalidad implica una idea estrecha de la comunidad en comparación con lo que sería una verdadera comunidad política abierta a los que no tienen nada y piden poco. Del mismo modo, durante una comida en común (ἐν δεῖπνῳ), cuando algunos invitados le arrojan huesos, él se venga orinando sobre ellos (D.L. 6.45).

¹⁶ Véase, por ejemplo, D.L. 6.57 sobre Anaxímenes de Lámpsaco, cuya obesidad quizá refleje su riqueza, a diferencia de la emaciación de los mendigos: “Acercándose al orador Anaxímenes, que era gordo, [Diógenes] le dijo: ‘Danos a los pobres parte de tu barriga; así tú te aligerarás y a nosotros nos beneficiarás.’”

Aunque ciertamente tampoco se trata aquí (como en D.L. 6.34) de un banquete público en el ágora, se trata sin embargo de comensalidad y de la sociabilidad que ésta implica, con aquí una clara incapacidad para formar lo común: Diógenes es percibido como el perro que no puede comer en la mesa común, lo que significa que los invitados que adoptan esta actitud no cuestionan en absoluto la apertura o extensión que debe darse a la idea de comunidad. En definitiva, parece decir Diógenes, tanto en la comensalidad privada como en la pública, hay algo así como un fracaso de lo común, que su comer solitario en el ágora manifiesta de forma sencilla y radical.

BEBER EN UNA TABERNA



l segundo reproche dirigido a Diógenes sobre el lugar donde bebe es aún más sorprendente que el relativo al hecho de que coma en el ágora:

Ὀνειδίζόμενος ὅτι ἐν καπηλείῳ πίνει, “καὶ γὰρ ἐν κουρείῳ”, φησί, “κείρομαι”.

Cuando le reprocharon que bebiera en una taberna, dijo: “Así como en la barbería me corto el pelo.” (D.L. 6.66)

Para entender la razón de este reproche, recordemos que el término *καπηλεία* se refiere a la actividad comercial o minorista, y el término *καπηλεῖον*, que es el término utilizado aquí, se refiere al lugar donde se desarrolla esta actividad, en muchos casos una taberna de vinos; de ahí la traducción común por “taberna”. Sin embargo, en Grecia, “en

el caso del κάπηλος [el negociante], el estatus y la representación de la actividad comercial son principal y permanentemente negativos” (D’Ercole, 2013). Muchas fuentes confirman esta apreciación. Por ejemplo, se dice que Anacharsis se preguntaba: «¿Por qué [...] está prohibido mentir y se miente abiertamente en las tiendas (ἐν ταῖς καπηλείαις φανερώς ψεύδονται)?» (D.L. 1.104). En la misma línea, Aristófanes se refiere al hecho de que el tabernero engaña a sus clientes sobre la medida de vino que les sirve (*Tesmoforias*, 347). Isócrates, por su parte, recuerda que la auténtica cultura de los antiguos griegos tenía los siguientes rasgos: «En cuanto a comer o beber en una posada (ἐν καπηλείῳ δὲ φαγεῖν ἢ πιεῖν), ni siquiera un honrado criado se habría atrevido. Pues [les griegos de antes] se entrenaron para ser serios y no para ser bufones» (*Sobre el intercambio*, 287; cf. *Areopagitica*, 49). Podríamos multiplicar los ejemplos de este prejuicio negativo, que, a juzgar por esta carta del Pseudo-Diógenes a sus ex-conciudadanos de Sinope, también critica a los comerciantes al por mayor (ἔμπορος): «Me habéis condenado al exilio; pues bien, yo os condeno a quedaros en casa. Vosotros viviréis con los comerciantes (τῶν ἐμπορῶν), yo viviré con Solón y los que liberaron a Grecia de los medos (...)» (Carta I, a los ciudadanos de Sinope)¹⁷.

Estas observaciones ayudan a comprender mejor la anécdota D.L. 6.58 y las interpretaciones a las que se presta. En primer lugar, a la vista de los testimonios citados sobre el καπηλεῖον, el reproche dirigido a Diógenes es claramente, al menos en apariencia, de carácter moral: frecuenta un lugar poco recomendable, lo que supondría una infracción de las buenas costumbres o del decoro, es decir, de una norma de conducta establecida por las élites sociales. La respuesta de Diógenes muestra que el juicio de valor en que se

¹⁷ Traducción de la traducción francesa y edición de las Cartas cínicas por Junqua, Frédéric. *Lettres de cyniques: étude des correspondances apocryphes de Diogène de Sinope et Cratès de Thèbes*. Thèse de Doctorat soutenue en 2000, Université Paris IV, T. 2., 249.

basa tal reproche no es tanto falso, sino más bien irrelevante, al reducir el lugar a su función, por analogía con el arreglo de la barba en la barbería. Esto no contradice en absoluto el hecho de que Diógenes, como hemos visto, utilice cualquier lugar para cualquier función (D.L. 6.22): pues, por un lado, nada indica que lo haga siempre, y, por otro, utilizar un lugar para la función a la que está destinado no significa que Diógenes realice esa función *solo* en ese lugar –se trata, en definitiva, de adaptarse a las circunstancias, de acuerdo con “la vida fácil” (βίον ῥάδιον, D.L. 6.44).

Sin embargo, no podemos contentarnos con esta lectura, que debilita la dimensión filosófica de la postura de Diógenes. Como en el caso del ágora, esta anécdota tiene que ver más bien con el tema de la comunidad, en la medida en que el beber es un asunto de banquetes.

Las anécdotas relatadas por Diógenes Laercio sobre Diógenes el Cínico retratan el banquete como una “comunidad” donde se concentran la violencia y el exceso característicos del *nomos* ordinario de las *poleis*: Diógenes es golpeado por entrar en un banquete de jóvenes con la cabeza medio afeitada (D.L. 6.33); y a un joven a punto de ir a un banquete le declara que volverá “peor” (D.L. 6.59). El hecho de que, en ambas anécdotas, se trate de hombres jóvenes (εἰς νέων συμπόσιον, D.L. 6.33; μειρακίῳ, D.L. 6.59) apunta de nuevo a la función educativa de tal institución, que establece y perpetúa una comunidad violenta y poco abierta a cualquier cosa que rompa con los códigos establecidos.

Cabe preguntarse, sin embargo, por la coherencia de tal anécdota con la relatada por Aristóteles en un pasaje de la *Retórica* dedicado a la metáfora: «En cuanto al Perro [=Diógenes], llamaba ‘comedores’ a las tabernas áticas» (ὁ Κύων δὲ τὰ καπηλεῖα τὰ Ἀττικὰ φιδίτια) (*Retórica*, 1411a24-25). La palabra φιδίτια designa las comidas comunes de los espartanos y, por extensión, el lugar donde se celebran. Aquí Diógenes parece formular una crítica contra la καπηλεῖα que contrasta con su afirmación de beber ἐν καπηλείῳ en la anécdota

D.L. 6.58. Sin embargo, no existe necesariamente una contradicción entre estas dos anécdotas. Por una parte, lo que relata Aristóteles no puede restringirse a un juicio moral por parte de Diógenes, contrariamente a lo que afirma Desmond en el siguiente comentario: «¿Acaso Diógenes condena aquí las tabernas atenienses como guaridas del lujo y del vicio antinatural, alejadas de las robustas virtudes lacedemonias que prosperan en las frías aguas del Eurotas?» (Desmond 2008, 87-88). En otras palabras, es probable que Diógenes no esté formulando tanto una crítica como señalando una contradicción en los atenienses, como hace con respecto a ciertos individuos, como los músicos que «afinan las cuerdas de su lira pero dejan desafinadas las disposiciones de su alma» o los «matemáticos que fijan su mirada en el sol y la luna pero no reparan en lo que ocurre a sus pies» (D.L. 6.27-28). De forma similar, Diógenes señala que la comensalidad de los atenienses tiene lugar más en sitios privados como las tabernas que en la institución de los banquetes, como ellos pretenden. No es que estos banquetes no fueran una realidad, pero Diógenes los desmitifica: no eran la institución exclusiva a través de la cual se realizaba la comunidad cívica. Son los lazos forjados en las tabernas los que constituyen más bien la realidad y efectividad de lo común, mientras que los banquetes, según la experiencia de Diógenes, sólo ofrecen una versión de lo “común” en sí misma contradictoria y violenta.

Tampoco hay motivos para suponer que las observaciones de Diógenes, tal como las relata Aristóteles, sean una comparación entre Esparta y Atenas en beneficio de la primera, en contra de lo que algunos pretenden (por ejemplo Dawson, 1992, 141) apoyándose en las anécdotas que comparan el bajo nivel de virilidad de los espartanos con el aún más bajo nivel de virilidad de los atenienses (D.L. 6.27; cf. 6.59)¹⁸. Más bien propongo ver en las observaciones

¹⁸ Sobre estas anécdotas, véase Helmer, 2017, 113-114.

de Diógenes reportadas por Aristóteles una forma de arrojar luz sobre la hipocresía ateniense en cuanto a la comunidad, mediante una distancia crítica que sólo posibilita la comparación con la ciudad rival. En otras palabras, el argumento de Diógenes va más allá del bien y del mal: también en este caso es menos moral que político. Y si suponemos, aunque sin certeza, que la anécdota relatada en D.L. 6.58 tuvo lugar en Atenas, entonces Diógenes, bebiendo en una taberna, sería el más coherente de los atenienses: sus actos estarían en consonancia con sus palabras, contrariamente a lo que observaba entre sus contemporáneos. En resumen, Diógenes estaría más abierto al mundo común de lo que les gustaría admitir a quienes le criticaban. Incluso sería el único en ofrecer una versión verdaderamente coherente del mismo.

CONCLUSIÓN



Más que una retirada de la esfera política, como a veces se piensa, podemos ver en estas actitudes de Diógenes otra forma de hacer política, que consiste tanto en criticar la forma ordinaria de instituir lo común por su debilidad e incoherencias, como en proponer una alternativa más coherente. Dos elementos apuntan en esta dirección. En primer lugar, en la *República* que se le atribuye, se dice que Diógenes abogaba por «compartir las comidas juntos tan a menudo como sea posible» (Filodemo de Gadara, *Sobre los estoicos* 7.19). Aunque aquí parece haber una contradicción con la idea de que Diógenes comía solo en el ágora para denunciar o falsear la institución de las comidas comunitarias, los contextos respectivos de estas dos anécdotas

permiten resolverla. La primera trata de una ciudad empírica en la que las instituciones sociales y las costumbres contradicen sus afirmaciones y declaraciones de comunidad; la segunda se sitúa en el contexto de una ciudad “ideal” en la que todas las instituciones, incluida la familia (D.L. 6.72), se remodelan para favorecer la aparición de una verdadera comunidad. Si bien estas comidas pueden tener por objeto incitar a sus participantes a ser virtuosos (Husson, 2011, 120), sin duda son también y sobre todo, una forma de poner en práctica la comunidad, de hacerla realidad. Sobre este punto, Diógenes no estaría tan lejos de lo que defienden Aristóteles y, más aún, Platón, cuyas proposiciones radicalizaría (Husson, 2011, 105-106), en particular al considerar que no hay «nada impío en consumir carne humana» (D.L. 6.73; Filodemo de Gadara, *Sobre los estoicos* 6.16). Expresión particular de la homofagia, la antropofagia cínica inscribe la comensalidad directamente en los cuerpos, si partimos de la premisa de que cada uno ingiere el cuerpo del otro en esta ciudad cínica.

Por otra parte, en “Pera” (es decir literalmente “la alforja” o “la bolsa”), el poema en el que Crates esboza una ciudad cínica bajo la forma de una parodia de un pasaje de Homero (Goulet-Cazé, 2010, 111-112), se puede leer una prolongación metafórica, y también política, de la falsificación espacial que Diógenes lleva a cabo sobre el ágora y la taberna: al decir que “Pera” “es una ciudad” (D.L. 6.85), Crates espacializa también lo que es una cuestión de frugalidad individual y colectiva —“Pera” produce tomillo, ajo, higos y pan— y le confiere una dimensión política pacífica, pues los ciudadanos de Pera «no toman las armas por dinero ni por gloria» (D.L. 6.85). Como tal régimen permite evitar la competencia social y económica, la bolsa cínica se convierte en un lugar político que cada cual lleva consigo. Tampoco aquí se suprime lo común, sino que su anclaje se desplaza de las convenciones ordinarias a la conducta individual conforme con la razón y la libertad, con sus implicaciones sociales positivas.

REFERENCIAS:

AZOULAY, VINCENT.

“L’Espace public et la cité grecque: d’un malentendu structurel à une clarification conceptuelle.” Eds. Patrick Boucheron, Nicolas Offenstadt, *L’espace public au Moyen Âge. Débats autour de Jürgen Habermas*. Paris: Puf, 2011. 63-76.

BRACHT BRANHAM, ROBERT.

“Defacing the Currency: Diogenes’s Rhetoric and the Invention of Cynicism.” *Arethusa* 27, 1994. 329-359.

BRISSON, LUC.

“La critique du mariage et de la famille dans les *Républiques* de Platon, Diogène le cynique et Zénon de Citium.” Eds. Suzanne Husson et Juliette Lemaire, *Les trois Républiques. Platon, Diogène de Sinope et Zénon de Citium*. Paris: Vrin, 2021. 119-132.

CAMBRON-GOULET, MATHILDE.

“Les Cyniques, penseurs dans la norme et citoyens de la marge.” *Cahiers des études anciennes*, XLIV, 2007. 109-136.
URL: <http://journals.openedition.org/etudesanciennes/296>

COURTIL, JEAN-CHRISTOPHE.

“Le goût de la sagesse : Sénèque et les assaisonnements.” *Pallas* [En ligne] 106, 2018. doi: <https://doi.org/10.4000/pallas.5439>

D’ERCOLE, MARIA CECILIA.

“Marchands et marchandes dans la société grecque classique.” *Des femmes en action: L’individu et la fonction en Grèce antique*. Eds. Sandra Boehringer and Violaine Sebillotte Cuchet. Paris-Athènes: Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2013.
doi: 10.4000/books.editionsehess.2855

DE POLIGNAC, FRANÇOIS, SCHMITT PANTEL, PAULINE (EDS.).

Public et privé en Grèce ancienne. Lieux, conduites, pratiques. *Ktèma* 23, 1998.

DAWSON, DOYNE.

The Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought. Oxford: Oxford University Press, 1992.

DESMOND, WILLIAM.

Cynics. Acumen, 2008.

EL MURR, DIMITRI.

“Adieu au pasteur ? Remarques sur le pastorat politique dans le *Politique* de Platon.” Eds. Anissa Castel-Bouchouchi, Monique Dixsaut & Gilles Kevorkian, *Lectures de Platon*. Paris: Ellipses, 2013. 171-184.

FLORES-JÚNIOR, OLIMAR.

La vie facile. Une lecture du cynisme ancien. Paris: Vrin, 2022.

GARDNER, DARREN.

“Cynicism as Immanent Critique: Diogenes and the Philosophy of Transvaluation.” *Polis* 39(1), 2022. 123-148.

GOULET-CAZÉ, MARIE-ODILE.

“Les cyniques dans l’Antiquité, des intellectuels marginaux ?” *Museum Helveticum*, 67(2), 2010. 100-113.

GOULET-CAZÉ, MARIE-ODILE, ED.

Diogène Laërce. Vies et Doctrines des Philosophes illustres. Paris: Le Livre de Poche, 1999.

HELMER, ÉTIENNE.

“The Early Cynics’ Frugality: on Belly as a Place of Power.” Eds. Étienne Helmer, Pietro Montanari, *Body and politics in Ancient Greece*, vol. 1. Springer. Para publicarse próximamente.

–“Fuera y dentro de la *polis*: topología de lo no-político en Platón.” Eds. Javier Aguirre Santos, Francesc Casadesús Bordoy, Nerea Terceiro Sanmartín, José María Zamora Calvo (eds.), *La transmisión del conocimiento en la Atenas democrática*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2023. 275-292.

–“Philosophie et géographie: lieu de la pensée et pensée du lieu en Grèce ancienne.” *Dialogues d’histoire ancienne* 47/2, 2021/2. 91-112.

–“Does the political regime feed and rear the citizens? *Trophē* in Plato’s *Menexenus* and his other political dialogues.” Eds. Harold Parker, Jan Maximilian Robitzsch, *Speeches for the Dead: Essays on Plato’s Menexenus*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2018. 135-152.
<https://doi.org/10.1515/9783110575897-009>

–*Diogène le cynique*. Paris: Les Belles Lettres, 2017.

–*La Part du bronze. Platon et l'économie*. Paris: Vrin, 2010.

HUSSON, SUZANNE.

La République de Diogène. Une cité en quête de la nature. Paris: Vrin, 2011.

JOHANSEN, THOMAS KJELLER.

“The Importance of Nutrition.” *The Powers of Aristotle’s Soul*. Oxford, 2012; online edn, Oxford Academic, 24 Jan. 2013.

<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199658435.003.0007>

JOUANNA, JACQUES.

“Le régime dans la médecine hippocratique : définition, grands problèmes, prolongements”. *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l’Antiquité à la Renaissance*. Actes du 18ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 4, 5 et 6 octobre 2007. Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2008. 53-72.

KOROBILI, GIOULI, LO PRESTI, ROBERTO.

Nutrition and Nutritive Soul in Aristotle and Aristotelianism. Berlin: De Gruyter, 2020.

KOVACS, ALEXANDRA.

Refuser la nourriture carnée. Végétarisme et pratiques civiques en Grèce ancienne. Bordeaux: Ausonius, 2022.

LÉVY, EDMOND.

“Privé et public dans la Grèce Antique.” *Villes en parallèle 32-34* : “La ville aujourd’hui entre public et privé.” 2001. 19-22.

LOUIS, PIERRE.

“Le traité d’Aristote sur la nutrition.” *Revue de Philologie, de Littérature et d’Histoire Anciennes* 26, 1952. 29-35.

JACKSON, MICKAEL, GRACE, DAMIAN.

“Commensality, Politics, and Plato”. *Gastronomica* 17(2), 2017. 51-62.

doi: <https://doi.org/10.1525/gfc.2017.17.2.51>

KAPLAN, DAVID, ED.

The Philosophy of Food. University of California Press, 2012.

MACÉ, ARNAUD.

“Purifications et distributions sociales. Platon et le pastorat politique.”
Philosophie Antique 17, 2017. 101-123.

MICHALON, ROBIN.

“Manger : un acte éthique et politique. Entretien avec Corine Pelluchon.”
Revue française d'éthique appliquée 4(2), 2017. 76-90. doi:10.3917/rfeap.004.0076

MONTOYA, MARÍA DEL PILAR.

“El vientre culpable: Economías de la glotonería en la República de Platón.”
ΠΗΓΗ/FONS, 2024. 49-70. <https://doi.org/10.20318/fons.2023.8267>

NADEAU, ROBIN.

“Le banquet, intégration et sociabilité citoyenne dans la cité grecque.”
Hypothèses 12, 2009/1. 251-261. doi: <https://doi.org/10.3917/hyp.o81.0251>

NAVIA, LUIS.

Classical Cynicism. A Critical Study. Greenwood Press, 1996.

NOTARIO, FERNANDO.

“Food and Counter-cultural Identity in Ancient Cynicism.” *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 55, 2015. 583-587.

PAJÓN LEYRA, IGNACIO.

La tinaja de cristal: cinismo, desnudez y transparencia. Madrid: Apeiron Ediciones, 2020.

PRADEAU, JEAN-FRANÇOIS.

Manger de la chair. Traduction et présentation. Paris: Puf, 2024.

RENAUT, OLIVIER.

“La sexualité dans les trois Républiques.” Eds. Suzanne Husson et Juliette Lemaire, *Les trois Républiques. Platon, Diogène de Sinope et Zénon de Citium*. Paris: Vrin, 2021. 133-164.

ROMERI, LUCIANA.

“Régimes alimentaires et régimes politiques chez Platon.” *Food and History* 13 (1-3), 2015. 165-180. <10.1484/J.FOOD.5.111858>. <hal-02131695>

SCADE, PAUL.

“Food and Ancient Philosophy.” Eds. John Wilkins, Robin Nadeau, A *Companion to Food in the Ancient World*. Wiley, 2015. 67-75.

SCHMITT PANTEL, PAULINE.

“Dining in Ancient Greece.” Eds. John Wilkins, Robin Nadeau,
A Companion to Food in the Ancient World. Wiley, 2015. 224-233.

STEPHENS, WILLIAM O.

“Stoicism and Food Ethics”. *Symposion* 9(1), 2022. 105-124.

THOMPSON, HOMER A., WYCHERLEY, RICHARD E.

Athens. The Athenian agora: results of excavations conducted by the American school of classical studies in Athens. 14. “The agora of Athens: the history, shape and uses of an ancient city center”. Princeton (N.J.): The American school of classical studies at Athens, 1972.