

El suicidio de Peregrino y la religiosidad del cinismo altoimperial

Joaquín DE LA HOZ MONTOYA
Universidad de Sevilla

Resumen

El suicidio de Peregrino Proteo ha sido utilizado tradicionalmente como una de las pruebas más sólidas del desarrollo de fuertes inclinaciones religiosas en el cinismo a lo largo del período imperial. El presente artículo pretende demostrar que la comprensión del episodio no requiere atribuir a Peregrino motivaciones y pautas de comportamiento ajenos a la tradición cínica anterior. La insólita actuación de Peregrino supone sencillamente un intento de adaptar los viejos mensajes a las nuevas exigencias, especialmente a la competencia de los nuevos modelos de *askesis*.

Abstract

Peregrinus Proteus' suicide has traditionally been used as one of the most solid proofs that cynicism developed strong religious inclinations over the course of the Imperial period. This article intends to demonstrate that Peregrinus' motivation and behaviour throughout the episode is perfectly understandable within the former cynical tradition. Peregrinus' unprecedented action is simply an attempt to adapt the old messages to new demands, especially to competition from the new models of *askesis*.

Palabras clave: cinismo, religión, Peregrino Proteo.

En un convincente trabajo publicado en fecha relativamente reciente M.-O. Goulet-Cazé ha definido la posición de los primeros filósofos cínicos en materia religiosa como agnóstica. En efecto, según su interpretación, si algo caracteriza su actitud con respecto a la religión es precisamente su

despreocupación ante las cuestiones religiosas. La religión sólo ocupa el centro del discurso del primer cinismo como objeto de una crítica de carácter ilustrado que se encuadra en el marco de la crítica cínica de las convenciones. Su objetivo son las prácticas religiosas habituales en cuanto se muestran inmorales, irracionales y plantean trabas al desarrollo de la libertad individual. Más allá de esta crítica ilustrada no hay en materia de religión una posición doctrinal que podamos considerar propia del cinismo¹.

La misma autora ha analizado también la posición que a este respecto mantuvieron los herederos del legado cínico en época imperial. En términos generales, ve una continuidad en la actitud cínica ante las cuestiones religiosas. No obstante, detecta en el cinismo imperial ciertas muestras de reverencia hacia la religión griega tradicional y, lo que es más importante, ve en la influencia del cristianismo un importante factor de cambio con respecto a las posiciones más tradicionales². La tesis de Goulet-Cazé es, por tanto, más matizada en este punto, y ello es significativo si tenemos en cuenta que un sector de la investigación se ha mostrado mucho más dispuesto a atribuir al cinismo imperial una sensibilidad religiosa notoriamente alejada de los parámetros dentro de los cuales parece haberse movido el primer cinismo³.

1. M.-O. GOULET-CAZÉ, "Les premiers Cyniques et la religion", en M.-O. GOULET-CAZÉ, R. GOULET (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements* (Actes du colloque international du CNRS, Paris, 22-25 juillet 1991), Paris 1993, 117-158, recientemente reeditado en inglés bajo el título "Religion and the Early Cynics" en R.B. BRANHAM, M.-O. GOULET-CAZÉ (eds.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1996, 47-80. En un sentido similar se ha pronunciado G. GIANNANTONI, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, vol. 4, Nápoles 1990, 547-550. La principal oposición a esta perspectiva sigue estando aún hoy representada por la tesis clásica de H. Rahn, que consideraba la piedad como un elemento central en el movimiento cínico ya desde sus orígenes (H. RAHN, "Die Frömmigkeit der Kyniker", *Paideuma*, 7, (1959/61), 280-292, especialmente las pp. 288-292 (=M. BILLERBECK (ed.), *Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*, Amsterdam 1991, 241-257).

2. M.-O. GOULET-CAZÉ, "Le cynisme à l'époque impériale", *ANRW*, 2.36.4, (1990), 2781-2800.

3. Para un estado de la cuestión véase M. BILLERBECK, *op. cit.* (n. 1), 25-6. Billerbeck, que en relación al cinismo helenístico comparte la tesis de Goulet-Cazé, acepta, sin embargo, en líneas generales la lectura de Rahn en lo que atañe a la época imperial. Cf. M. BILLERBECK, *Der Kyniker Demetrius. Ein Beitrag zur Geschichte der*

Me gustaría por el momento centrar la cuestión en el cinismo altoimperial. Los testimonios procedentes de esta época que atestiguan una situación asimilable a la del primer helenismo son numerosos y sólidos⁴. Frente a ellos, el tipo de idealización piadosa del cinismo que nos han dejado autores ajenos a este movimiento, entre quienes destaca Epicteto, tiene un valor probatorio relativo, dado que constituye en realidad una apropiación deformada e interesada de la tradición cínica, utilizada como arma en una polémica sostenida contra parte, al menos, del cinismo real de su tiempo⁵. Si hemos de buscar los fundamentos de esta discutida valoración de la religiosidad cínica altoimperial, sin duda las circunstancias que rodean la muerte del cínico Peregrino Proteo proporcionan uno de los más firmes. El presente estudio tiene por objeto realizar un análisis de este episodio y comprobar si realmente obliga a admitir un alejamiento sustancial del cinismo respecto a sus posiciones iniciales en materia religiosa ya durante el Alto Imperio.

Según la versión que da Luciano de Samosata en su obra *Sobre la muerte de Peregrino Proteo*, nuestra principal fuente sobre este asunto, Peregrino habría anunciado tras la conclusión de la Olimpiada del año 161 que en la siguiente celebración olímpica se daría muerte lanzándose a las llamas⁶. Tras el anuncio, seguidores de Peregrino como Teágenes de Patras y sus compañeros parecen haber

frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie, Leiden 1979, 39-40.

4. Sabemos, en efecto, que la crítica a los oráculos sigue siendo una actividad asociada de modo natural al cinismo (D.Chr.10.21-8; Plu.Mor.413A-B) y conocemos por la obra del cínico Enómao de Gádara el alcance de esta crítica (J. HAMMERSTAEDT, *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus*, Frankfurt 1988. Cf. J. HAMMERSTAEDT "Der Kyniker Oenomaus von Gadara", *ANRW*, 2.36.4, (1990), 2854-2862, donde defiende la hipótesis de que tanto Plutarco como Dion transmitieron de un modo interesado tan sólo el aspecto más aceptable de lo que constituiría la modalidad más común de la crítica cínica a los oráculos). Asimismo, es significativo que Luciano de Samosata escoja el cinismo como portavoz en su encendida campaña contra las sinrazones religiosas de su efervescente época (M. CASTER, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris 1937, 65-84).

5. Sobre la deformación que operan estas visiones idealizadas sobre nuestra imagen del cinismo altoimperial véase M.-O. GOULET-CAZÉ, *op. cit.* (n. 2) 2768-2781.

6. Luc.Peregr.20. Sigo la interpretación cronológica hoy comunmente admitida. Cf. G. BAGNANI, "Peregrinus Proteus and the Christians", *Historia*, 4, (1955), 108, C.P. JONES, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge (Mass.)-Londres 1986, 124-5 y D. CLAY, "Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives (Nigrinus, Demonax, Peregrinus, Alexander Pseudomantis)", *ANRW*, 2.36.5, (1992), 3436.

llevado a cabo una activa campaña propagandística⁷. Tal como la presenta Luciano, su propaganda está fuertemente imbuida de elementos religiosos. Se presenta un oráculo que predice su conversión en un «*demon* guardián de la noche» (δαίμων νυκτοφύλαξ, νυκτιπόλος... ἥρως), se envía a distintas ciudades disposiciones, consejos y leyes por medio de emisarios llamados "mensajeros de la muerte" (νεκράγγελοι) y "correos del infierno" (νερτεροδρόμοι)⁸. Durante los juegos del 165 Peregrino aparece en Olimpia escoltado por sus seguidores y, en medio de una fuerte expectación popular, pronuncia un largo discurso exponiendo sus razones para lanzarse a las llamas⁹.

*Decía que se proponía culminar con áurea corona su ya áurea existencia, pues quien había vivido como Heracles debía también morir como Heracles y mezclarse con el éter. «Quiero -decía- ser útil a la humanidad indicándole cómo se debe despreciar la muerte. Por ello, todos los hombres deben ser mis Filoctetes.»*¹⁰

Concluidos los juegos, Peregrino se aproxima de noche a la pira con sus compañeros, entre ellos Teágenes de Patras. Quitándose el atuendo cínico, queda vestido con una túnica de lino, arroja incienso al fuego, saluda a sus *démons* paternos y maternos y se arroja a las llamas¹¹.

Luciano cuenta cómo inmediatamente después de su muerte comienzan a surgir en torno a ésta historias de prodigios y apariciones, mientras algunos de los asistentes a las Olimpiadas se lanzan a la búsqueda de reliquias de Peregrino¹². Prevé además que en torno a la persona de Peregrino se darán en el futuro otras manifestaciones de veneración religiosa: se le dedicarán estatuas, se le atribuirán poderes curativos, se referirán sus apariciones bajo la forma de *demon* noctámbulo

7. Luc.*Peregr.*3-6.

8. Luc.*Peregr.*27-9, 41.

9. Luc.*Peregr.*32.

10. Luc. *Peregr.*33. Trad. J. Zaragoza. El mismo motivo se le atribuye en el discurso contra Peregrino pronunciado por el anónimo alterego de Luciano: *Él asegura que lo hace por el bien de la humanidad, para enseñarles a despreciar la muerte y ser fuertes en los sufrimientos* (Luc.*Peregr.*23).

11. Luc.*Peregr.*35-6.

12. Luc.*Peregr.*39-40. Luciano afirma haber extendido el bulo de que un buitre había ascendido de las llamas diciendo en dorio «*Dejé la Tierra, me voy al Olimpo*». Asimismo, un anciano de aspecto venerable cuenta que ha visto al difunto Peregrino paseando vestido de blanco y coronado con un ramo de olivo. En cuanto a las reliquias, en otra de sus obras Luciano afirma que un hombre compró por un talento el bastón de Peregrino (Luc.*Ind.*14).

e incluso se fundará en su nombre un oráculo y un santuario con un culto de tipo místico¹³. Sabemos que al menos en parte se trata de una profecía *post euentum*. Un pasaje de Atenágoras atestigua que entre el 176-8 existía en Parion una estatua de Peregrino Proteo de la que se decía que emitía oráculos¹⁴.

Todos estos elementos, entre los que se ha percibido un cierto barniz pitagorizante, muestran a Peregrino Proteo con los rasgos propios de un θεῖος ἄνθρωπος y parecen atribuirle una atracción hacia lo religioso que no encuentra parangón en ningún otro cínico antes del siglo IV¹⁵. Por ello H.M. Hornsby consideró sorprendente que Peregrino fuera unánimemente presentado por las fuentes como cínico, sin que haya indicio alguno de que su extraordinario comportamiento originara el menor repudio entre sus correligionarios¹⁶. De hecho, Peregrino no fue sólo para sus seguidores la encarnación del ideal cínico. Aulo Gelio, hostil a las manifestaciones más provocadoras del cinismo, lo considera, no

13. Luc.*Peregr.*28,41. Sobre la dedicación de estatuas a Peregrino véase también Luc.*Peregr.*10.

14. Athenag.*Leg.*26.3-4. Que los pasajes aludidos de Luciano conforman una profecía *post euentum* resultaba ya para J. BERNAYS, *Lucian und die Kyniker*, Berlin 1879, 10 una tesis aceptada desde antiguo. Para posteriores apoyos de la tesis: H.M. HORNSBY, "The Cynicism of Peregrinus Proteus", *Hermathena*, 48, (1933), 65 (=M. BILLERBECK (ed.), *op. cit.* (n. 1), 167); M. CASTER, *op. cit.* (n. 4), 243; D.R. DUDLEY, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, Londres 1937, 181; C.P. JONES, *op. cit.* (n. 6), 120.

15. Me refiero al controvertido Máximo-Herón, sucesivamente amigo y adversario de Gregorio Nazianceno, a quien éste describe como un cínico cristiano y de quien dice que sufrió tortura y destierro por la fe nicena (Greg.*Naz.Or.*25.13.1217A-14.1217B). Sobre la figura del θεῖος ἄνθρωπος: L. BIELER, ΘΕΙΟΣ ἄΝΘΡΩΠΟΣ. Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum, Darmstadt 1976²; G. FOWDEN, "The Pagan Holy Man in Late Antique Society", *J.H.S.*, 102, (1982), 33-59; G. ANDERSON, *Sage, Saint and Sophist. Holy Men and their associates in the Early Roman Empire*, Londres-Nueva York 1994. Para una interpretación reciente de Peregrino como θεῖος ἄνθρωπος véase F. GASCÓ, "Vida y muerte de Peregrino Proteo", en F. GASCÓ, *Opuscula selecta*, Huelva-Sevilla 1996, 209-221 (= F. GASCÓ, J. ALVAR (eds.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*, Sevilla 1991, 91-106). Sobre la influencia pitagorizante: H.M. HORNSBY, *op. cit.* (n. 14), 168, 173-6; M. CASTER, *op. cit.* (n. 4), 67, 237-255; D.R. DUDLEY, *op. cit.* (n. 14), 178-180; R. PACK, "The 'Volatilization' of Peregrinus Proteus", *A.J.P.*, 67, (1946), 334-345; C.P. JONES, *op. cit.* (n. 6), 126. Tanto Hornsby como Jones muestran reservas a este respecto.

16. H.M. HORNSBY, *op. cit.* (n. 14), 167.

muchos años antes de su muerte, un filósofo «grave y constante»¹⁷. Para autores cristianos como Taciano cabía utilizar a Proteo como cínico modélico a fin de proyectar sobre él las críticas dirigidas al movimiento en su conjunto¹⁸. Si se pretende defender una continuidad sustancial en la actitud ante la religión del cinismo helenístico y del altoimperial, la pregunta que esta situación plantea es la siguiente: ¿Cómo podemos interpretar el suicidio de Peregrino y los elementos religiosos que parecen rodearlo salvando a su vez su condición de actos realizados por alguien visto unánimemente por todos como un cínico?

Ante todo es preciso tener presente que numerosos elementos de apariencia religiosa aparecen vinculados a la más antigua tradición cínica sin plantear contradicción alguna con su agnosticismo de base. Sintéticamente, se puede afirmar que estos elementos habían entrado en el discurso cínico fundamentalmente por tres cauces. El primero de ellos es el uso paródico que hace el cinismo de la religión, que en ocasiones dio lugar a equívocos ya en la Antigüedad¹⁹. El segundo es la explotación con fines didácticos del potencial expresivo de la religión, explicable por cuanto el cínico ha de predicar, no ante filósofos, sino ante hombres comunes, acostumbrados en aquel tiempo a reflexionar y expresarse mediante imágenes tomadas del ámbito religioso²⁰. El tercer cauce lo constituye el uso no programático de la religión, esto es, aquel que

17. Gell.Noct.Att.12.11. Cf.Noct.Att.8.3. Sobre la aversión de Aulo Gelio al cinismo más radical: Noct.Att.9.2.

18. Tat.Or.ad Graec.25.1. Cf.M.J. EDWARDS, "Satire and Verosimilitude: Christianity in Lucian's Peregrinus", *Historia*, 38, (1989), 92.

19. Semejante voluntad de parodia ha quedado demostrada en el origen de tradiciones posteriormente malinterpretadas como evidencias de una piedad cínica. Es el caso de la elegía a las musas de Crates (Jul.Or.6.17.199 d. Cf. C. PRATO, D. MICALELLA, *Giuliano imperatore. Contro i cinici ignoranti. Edizione critica, traduzione e commento*, Lecce 1988, 88-9; M.-O. GOULET-CAZÉ, *op. cit.* (n. 1), 151-2), la consulta al oráculo de Diógenes (DL 6.20-1. Cf. H. NIEHUES-PRÖBSTING, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Munich 1979, 77-81) o el célebre silogismo que demuestra que «todo pertenece a los sabios» (P. ej. DL 6.37. Cf. R.B. BRANHAM, "Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism", en M.-O. GOULET-CAZÉ, R. GOULET (eds.), *op. cit.* (n. 1), 459-460).

20. Así, las afirmaciones atribuidas a Diógenes de Sínope en las que se aproxima al hombre virtuoso a la divinidad (DL 6.51; 104) no son sino el natural reflejo del tipo de imagen mediante la que tradicionalmente se había conceptualizado el problema de la virtud filosófica. Cf. M.-O. GOULET-CAZÉ, *op. cit.* (n. 1), 148.

se desliza por debajo de los imperativos doctrinales de la tradición cínica por la propia pertenencia del cínico a su tiempo, que lo hace incapaz de sustraerse a su tradición cultural siquiera para oponerse a ella. En mi opinión, dentro de los límites impuestos por estos tres cauces deben ser justificables las manifestaciones religiosas que rodean el suicidio de Peregrino si pretendemos comprenderlo desde los parámetros de la tradición cínica anterior.

Pasando a abordar el análisis del relato, lo primero que debemos tener presente es que, con arreglo a los métodos y cometidos de la invectiva satírica, Luciano no tiene la intención de contar la verdad, sino lo verosímil, convirtiendo para ello los objetivos de su sátira en tipos característicos²¹. En segundo lugar, es preciso establecer una diferencia entre las formas que adquiere la veneración de un personaje y las propias creencias de éste. El hecho de que surgiera un culto dedicado a Peregrino tras su muerte no dice en principio nada acerca de sus propios postulados en materia religiosa. Su temporal vinculación con el cristianismo hace verosímil, aunque no necesario, que aún en su vejez albergara ciertas inquietudes religiosas; el cinismo le daba cierto margen para ello. Pero una cuestión distinta es la relativa a su responsabilidad en la preparación del posterior culto. A este respecto nos encontramos con los siguientes elementos en el relato de Luciano. En el capítulo 27 se dice que predijo en vida que a su muerte se convertiría en un *demon* protector, como prueba de lo cual presentó antiguos oráculos. En el capítulo 41 se hace referencia a sus epístolas con instrucciones a las diversas ciudades, una actividad atestiguada en la creación de nuevos cultos²².

Comenzando con las epístolas, su carácter religioso se evidencia por los nombres dados a los emisarios, que denotan una conexión con lo infernal²³. Pero la imagen de un cínico enviando «mensajeros de la muerte» y «correos del infierno» no es tan insólita como puede parecer. En el libro VI de la *Vida de los filósofos* de Diógenes Laercio se describe la asombrosa imagen del cínico Menedemo:

21. Sobre este punto ha incidido especialmente M.J. EDWARDS, *op. cit.* (n. 18), en particular en las pp. 89-90.

22. Es el caso del culto a Glicón de Alejandro de Abonutico (Luc.*Alex.*36).

23. Por otro lado, el nombre de «correos del infierno» debía de sugerir al auditorio griego una conexión con la terminología de los cultos místicos; uno de los grados de los iniciados en los misterios de Mitra era el de «correo de Helio» (M. SARTRE, *El Oriente romano. Provincias y sociedades provinciales del Mediterráneo oriental, de Augusto a los Severos (31 a. C.-235 d. C.)*, Madrid 1994, 526).

Menedemo era discípulo de Colotes de Lámpsaco. Según cuenta Hipóboto, llegó a tal extremo de charlatanería que, adoptando el aspecto de una erinie, iba por todas partes diciendo que había llegado del Hades como espía de los yerros, de tal modo que, bajando de nuevo, se los daría a conocer a los démones de allí. Éste era su atuendo: una túnica talar gris, en torno a ella un cinturón púrpura, un gorro arcadio en la cabeza con los doce signos zodiacales bordados, coturnos trágicos, barba extremadamente larga, un báculo de fresno²⁴.

Esta sorprendente apariencia fue explicada satisfactoriamente por W. Crönert, quien afirmó que la imagen que Diógenes Laercio creyó real formaba parte en realidad de una pieza literaria de Menipo²⁵. En efecto, se atribuye a Menipo la creación de un tópico literario en el que la bajada de un cínico al Hades se utilizaba como argumento para ilustrar la temática cínica de la vanidad de los empeños mundanos. Luciano copió este modelo menipeo en diversas obras, por ejemplo en alguno de los *Diálogos de los muertos* y en *La travesía o el tirano*. En su *Menipo o Necromancia* Luciano representa al propio Menipo introduciéndose en el Hades con la ayuda de un teurgo y contando a la salida lo que ha podido ver allí. Para ejecutar los ritos que le darán acceso al Hades, Menipo ha tenido que colocarse un atuendo estafalario²⁶. Una escena similar a ésta, extraída de su contexto literario, debió de dar lugar al Menedemo de Diógenes Laercio.

Cabe por ello pensar que Peregrino ha podido aludir al envío de estos «mensajeros de la muerte» a diversas ciudades sin por ello responsabilizarlo de la creación de un nuevo culto. A menudo el cínico se caracterizaba a sí mismo como un mensajero de Zeus por ser portador de un mensaje capaz de aproximar la vida de los hombres a la de los dioses, una imagen bajo la que no es preciso ver otra cosa que un ejemplo del recurso a la religión como vehículo expresivo. No tiene, por ello, nada de extraño que Peregrino haya nombrado a sus emisarios mensajeros del Hades, en referencia al tipo de mensaje contenido en las escenas del Hades de tradición menipea. No hay que olvidar que el envío de estos

24. DL 6.102.

25. W. CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos. Texte und Untersuchungen zur Philosophen- und Literaturgeschichte*, Leipzig 1906. Cf. D.R. DUDLEY, *op. cit.* (n. 14), 61.

26. Luc.Nec.8: (Habla Menipo) *Así, me puse un vestido muy parecido al típico persa, me equipé con todo lo que me había traído, un sombrero de fieltro, la piel de león, y además la lira, y me ordenó, si alguien me preguntaba el nombre, no decir «Menipo», sino Heracles o Ulises u Orfeo* (trad. J.L. Navarro).

mensajeros se realiza con motivo de la inminente muerte de Peregrino y que uno de los tipos de documentos enviados son διαθήκαι, disposiciones testamentarias, título, por cierto, de una de las obras atribuidas por Diógenes Laercio a Menipo²⁷. En cuanto a las restantes instrucciones enviadas, concuerdan perfectamente con las tradiciones cínicas²⁸. Es, en conclusión, evidente que Peregrino ha jugado aquí con la alusión a manifestaciones religiosas de su tiempo, pero este juego no ha tenido por qué ir más allá del uso didáctico o incluso paródico de la religión que es característico del cinismo tradicional.

Si la noticia contenida en el capítulo 41 es reconducible a los parámetros habituales del cinismo, no ocurre lo mismo con la noticia referente al oráculo, que sobrepasa todo lo que sería esperable de un comportamiento cínico. Ahora bien, la referencia a determinados oráculos en el capítulo 27 es con toda seguridad una alusión al que aparece reproducido en el capítulo 29. Sin embargo su difusor no es el propio Peregrino, sino Teágenes, y contra él se dirige su versión satírica²⁹. Entramos aquí en un capítulo posiblemente muy relevante para la comprensión de la figura de Peregrino. A comienzos de siglo R. Reitzenstein llamó la atención sobre el importante papel que Teágenes de Patras cumplía en la obra de Luciano³⁰. Su discurso en defensa de Peregrino da el pretexto para que el doble de Luciano ofrezca su propia versión de la biografía de aquel. Tiene además un papel destacado en la representación final de Peregrino y es, de hecho, el único de sus seguidores cuyo nombre es mencionado, lo que es relevante considerando la poca frecuencia con la que Luciano emplea los nombres auténticos de las víctimas de sus sátiras cuando se trata de personajes contemporáneos³¹. Por ello Reitzenstein

27. DL 6.101.

28. El aleccionamiento a las ciudades era tarea característica del cínico (cf. p. ej. Luc.*Demon.*9, 64) Para comprobar la amplia difusión de la epístola en el cinismo altoimperial basta ojear el amplio epistolario cínico, en su mayoría de este período (Sobre epístolas a ciudades véase Ps.*Diog.Ep.*1, 28). En cuanto a las παραινέσεις hay que recordar que era precisamente la parenética el ámbito de la ética en el que se centraba el cinismo.

29. Luc.*Peregr.*29-30. C.P. JONES, *op. cit.* (n. 6), 127 ha recalcado, con razón, que el hecho de que Luciano contrarreste el supuesto oráculo sibilino de Teágenes con la parodia atribuida a Baquis es un argumento más bien a favor que en contra de la existencia real del primer oráculo, pues de lo contrario la parodia perdería sentido.

30. R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906, 36-7.

31. Luc.*Peregr.*3-7, 31, 36. Sobre este hábito de Luciano véase K. FUNK, "Untersuchungen über die Lucianische *Vita Demonactis*", *Philologus suppl.*, 10, Leipzig 1907, 615;

sugirió la posibilidad de que la obra de Luciano hubiera sido escrita en respuesta a un panegírico publicado por Teágenes de Patras, que procederían las influencias pitagorizantes perceptibles en la figura de Peregrino³².

La sugerente tesis de Reitzenstein me parece un instrumento muy valioso a la hora de realizar una interpretación de la figura de Peregrino capaz de salvar su cinismo. Por esta vía el cínico quedaría libre de responsabilidad sobre alguno de los rasgos más chocantes existentes en torno a su figura, que en realidad serían producto de la producción literaria de Teágenes. Pero con esta solución cabe preguntarse si en vez de resolver el problema no lo habremos sencillamente desviado. La dificultad de conciliar el cinismo de Peregrino con su aparente entusiasmo religioso se traslada ahora a un filósofo, Teágenes, a quien una figura tan poco sospechosa de compartir este tipo de entusiasmos como Luciano, Galeno, alude en una ocasión como a un cínico en toda regla³³.

¿Pero es preciso desvirtuar el cinismo de Teágenes para salvar el de Peregrino? No lo parece. El propio Luciano, en su *Vida de Demonacte*, no muestra reparo alguno en representar a este cínico, al que da la consideración de maestro y que a juzgar por su relato comparte su misma actitud crítica y racionalista ante la religión, con rasgos propios del «hombre divino»³⁴. Como he defendido en otra ocasión³⁵, Luciano no necesita compartir las creencias descritas para introducirlas en su obra. No importa que algunas de esas manifestaciones de religiosidad sean atacadas en otros puntos de su obra o incluso en la propia *Vida de Demonacte*. Su objetivo concreto en este opúsculo es reflejar el grado de estima y veneración alcanzado por su maestro, lo que es un rasgo esencial del tipo de biografía filosófica que ha decidido escribir. Para ello debe recurrir a las expresiones reales que esta veneración adquiere y a las convenciones literarias establecidas al efecto.

No es necesario pensar que en su supuesta obra Teágenes actuara de un modo esencialmente diferente. Su objetivo era, como el de Luciano, exaltar las

C.P. JONES, *op. cit.* (n. 6), 102-3.

32. La hipótesis fue recogida posteriormente por autores como M. CASTER, *op. cit.* (n. 4), 67, 69-70, 237-255 y R. PACK, *op. cit.* (n. 15) como elemento central en sus respectivas interpretaciones de la obra.

33. *Gal.Meth.Med.* 13.15.

34. En su ancianidad su llegada a las casas es celebrada como la de un «buen demon», las panaderas intentan que les acepte el pan por considerar que esto les da buena suerte (*Luc.Demon.*63), tras su fallecimiento la piedra sobre la que se sienta es considerada sagrada y venerada con coronas (*Luc.Demon.*67).

35. "La manutención de *Demonacte* (*Luc.Dem.*63)", *ARYS*, 2, (en prensa).

virtudes de su maestro y la impronta dejada por él, y para ello existía una serie de referentes culturales y literarios a los que no podía o no le interesaba sustraerse. Específicamente, en el siglo II el filósofo que había logrado el reconocimiento popular era venerado y representado literariamente a partir del modelo del θεῖος ἄνθρωπος, modelo al que en lo literario se asociaban con naturalidad elementos de la tradición platónico-pitagórica. No es difícil aceptar que en la obra de Teágenes la religiosidad tuviera un papel más importante que en la de Luciano. Pero, en primer lugar, el distanciamiento de éste último frente a la religiosidad de su tiempo es bastante inusual y, en segundo lugar, las manifestaciones reales de veneración hacia el fallecido Peregrino de hecho sobrepasaron con mucho las dirigidas a Demonacte. No sabemos, por otro lado, hasta qué punto la intención satírica de Luciano ha deformado el modelo original de Teágenes exagerando, a partir de los propios tópicos del género, los rasgos que más le interesaba destacar. Desde esta perspectiva, evidencias aparentes de la religiosidad personal de Peregrino serían interpretables a partir de las propias convenciones literarias del género en que Teágenes escribió su obra. Serían elementos literarios introducidos por Teágenes para condimentar, de acuerdo con las modas de su tiempo, los hechos relatados³⁶.

Una vez que hemos analizado la posibilidad de descargar a Peregrino de, al menos, una parte importante de los elementos más difícilmente conciliables con su condición de cínico, es hora de pasar al núcleo de lo que constituye su actuación real y a partir del cual se ha originado la leyenda, su insólito suicidio. ¿Podemos interpretar este acto desde los parámetros de la tradición cínica? En cuanto al suicidio en sí, nada tiene de extraño en un cínico, especialmente si éste es, como Peregrino, un hombre de avanzada edad. El suicidio era un elemento bien afianzado en la tradición cínica. El sabio cínico se quitaba la vida una vez que percibía que por su edad se había vuelto incapaz de garantizar su autosuficiencia³⁷. La serenidad exhibida por el cínico ante este suicidio, tanto en la concepción del

36. Es el caso de la piadosa despedida del mundo de Peregrino, sospechosamente semejante, tal como advirtió H.M. HORNSBY, *op. cit.* (n 14), 178, a la despedida en la hoguera de Cariclea en las *Etiópicas* de Heliodoro (Luc.*Peregr.*36; Hld.*Aeth.*8.9). Es también, verosímelmente, el caso de la gran cantidad de paralelos detectados entre la propaganda que Luciano atribuye a Peregrino y sus seguidores y la literatura de matriz platónico-pitagórica de los primeros siglos de nuestra era, paralelos de los que R. PACK, *op. cit.* (n 15) realiza una detallada enumeración e interpretación.

37. Véase p. ej. DL 6.76, 95; Luc.*Demon.*65. Sobre el suicidio cínico a causa de la vejez: R. HÖISTAD, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala 1948, 54-5, 66-8.

proyecto como en la tolerancia al sufrimiento durante su proceso, constituía, a su vez, su última enseñanza a los hombres y una última prueba de la fortaleza de ánimo alcanzada. En ese sentido es también perfectamente cínica la justificación que el anciano Peregrino da de su suicidio: mostrar mediante el propio ejemplo que la muerte no es nada temible. Lo sorprendente es el tipo de muerte escogido por Peregrino y el modo teatral en que ésta ha sido llevada a cabo, concebida como un espectáculo multitudinario y precedida por una activa propaganda de cuatro años de duración.

Ahora bien, en lo que respecta a la puesta en escena, el suicidio de Peregrino se ajusta a las pautas teatrales de la cultura de la época. En el siglo I el rétor C. Albucio Silo había tenido a bien pronunciar ante el pueblo de Novaria un elaborado discurso en el que justificaba su propósito de darse muerte, en este caso mediante el ayuno³⁸. En cuanto a la muerte por el fuego, es cierto que se trataba de una imagen vinculada a la apoteosis, que Heracles era un caso notorio de ello y que en las expresiones que Luciano pone en boca de Peregrino hay alusiones a esta lectura del mito³⁹. Pero no es acertado concluir de ahí que Peregrino quisiera imitar a su modelo también en su tránsito hacia la heroización. En realidad, los desarrollos cínicos de la leyenda de Heracles tienden a minimizar el elemento de la apoteosis. Así lo muestra el siguiente pasaje de Dion:

Finalmente, cuando se hizo más lento y más débil de lo que era normal en él, temeroso de que no pudiera vivir como antes -y también, me imagino, por haber sido aquejado por alguna enfermedad-, Heracles se dio muerte a sí mismo, en un ejemplo bellísimo a la humanidad; levantó en su corral una pira de leña lo más seca posible y demostró que el ardor del fuego no es tan terrible como se dice⁴⁰.

38. Sobre la relación de la conducta de Peregrino con la teatralidad de la época: Cf. H.M. HORNSBY, *op. cit.* (n. 14), 178. Sobre Albucio Silo: Suet.*Gram.*6. Tal proceder no debía de ser insólito, puesto que la argumentación del propósito de suicidio ante un magistrado era uno de los tópicos sobre los que se ejercitaba en las escuelas de retórica (J. BERNAYS, *op. cit.* (n. 14), 59).

39. Otro ejemplo mencionado por Luciano de apoteosis por el fuego es Empédocles (Luc.*Peregr.*1, 5. Cf. DL 8.69-71). Para un examen de las alusiones indirectas a la apoteosis por el fuego en la propaganda del propio Peregrino véase R. PACK, *op. cit.* (n. 15), que además reúne otros relatos de este tipo existentes en la tradición antigua (p. 334).

40. D.Chr.8.34. Trad. G. Morocho. Cf. D.Chr.60.4-8, donde la caída en la molición cumple la función que aquí cumple la vejez. Cf. H.M. HORNSBY, *op. cit.* (n. 14), 171-3.

En esta versión de la muerte de Heracles confluyen los dos aspectos entre los que se mueve el suicidio cínico, el eudemonístico y el didáctico. Si el primero justifica el suicidio como solución lógica ante el advenimiento de una ancianidad que se considera incompatible con la concepción cínica de felicidad, el segundo justifica el suicidio por el fuego por proporcionar un ejemplo particularmente enérgico de virtud cínica. Es a esta interpretación de la muerte de Heracles a la que sería de esperar que un cínico como Peregrino se sintiera más vinculado.

Pero lo cierto es que no conocemos a ningún otro correligionario de Peregrino que sintiera la necesidad de llegar tan lejos en la imitación de Heracles. ¿Qué lleva a Peregrino a encarnar la alegoría? En realidad no son modelos míticos, sino históricos. La muerte por el fuego era una contingencia real en la sociedad grecorromana. Estipulada como condena por el derecho romano desde el código de las XII tablas, era particularmente temida, de tal modo que, como mostró F.J. Dölger, su aceptación voluntaria y serena se consideraba una de las más extraordinarias pruebas de fuerza de voluntad⁴¹. Como manifestación extrema de este ejercicio de valor, el Oriente griego había presenciado ya antes de Peregrino la elección de este tipo de muerte por individuos no constreñidos a ella por ningún tipo de circunstancia externa. Es lo que se contaba en época de Pausanias acerca de la muerte de un vencedor olímpico, Timantes de Cleonas:

Dicen que la muerte le llegó a Timantes por la siguiente causa: había dejado las competiciones atléticas y sin embargo probaba todavía su fuerza tensando todos los días un gran arco, pero estuvo fuera de casa y dejó el ejercicio con el arco, y cuando regresó, como no era ya capaz de tensar el arco, encendió fuego y se arrojó vivo a la hoguera. Todos los actos de esta clase que han ocurrido entre hombres o que sucederán después, en mi opinión, son locura más que hombría⁴².

He aquí, pues, un atleta dispuesto a llevar hasta el final la imitación de la muerte de Heracles según la interpretó Dion.

41. F.J. DÖLGER, "Der Feuertod ohne die Liebe. Antike Selbstverbrennung und christlicher Martyrium-Enthusiasmus", en F.J. DÖLGER (ed.), *Antike und Christentum*, 1, (1929), 258. La tradición romana contaba con ejemplos célebres de individuos que habían encarado con valentía el tormento del fuego; es el caso de Mucio Escévola, la mujer de Asdrúbal, Dido o el general romano Decio (App.*Pun.*31; Plu.*Mor.*499B-C; Tertul.*ad Martyr.*4; *ad Nat.*1.18; *Apol.*50.4.5).

42. Paus.6.8.4. Trad. M.C. Herrero. Se ha visto en la última frase una posible alusión a Peregrino.

Pero el modelo por antonomasia de este tipo de muerte voluntaria lo encarnaban los brahmanes Cálano y Zarmanoquegas. Cálano se arrojó por propia iniciativa a las llamas ante Alejandro Magno⁴³. Más próximo en el tiempo, el indio Zarmanoquegas (o Zármaro) se quemó voluntariamente en Atenas en presencia de Augusto⁴⁴. Según Estrabón, en su epitafio rezaba:

Aquí yace el indio Zarmanoquegas de Barga, que alcanzó la inmortalidad según las costumbres patrias de los indios.

Aún en época de Plutarco se enseñaba a los que visitaban Atenas este epitafio y no es difícil que el propio Peregrino tuviera ocasión de contemplarlo durante su estancia en esta ciudad.

Los escritores del Imperio llegaron a considerar este tipo de muerte característico de los gimnosofistas indios⁴⁵. Luciano tiene esto bien presente y ve en los brahmanes, junto con Heracles, el modelo en el que Peregrino se había inspirado. Aun en su intención satírica, se evidencia el prestigio de que disfrutaban por lo común estos personajes y su peculiar muerte voluntaria⁴⁶. Ahora bien, con el recurso a esta imagen Peregrino no sólo estaba lejos de apartarse de la corriente cultural helenística⁴⁷, sino que además enlazaba de lleno con tradiciones específicamente cínicas. Cl. Muckensturm ha mostrado cómo la reinterpretación literaria griega de los sabios indios, que había nacido con un discípulo de Diógenes, Onesícrito, los había transformado en cínicos modélicos, planteando un

43. Arr.*An.*7.3.5; Diod.*Bibl.*17.107; Plu.*Alex.*69; Str.15.1.68, quien afirma que la decisión de su suicidio fue consecuencia de haber enfermado, por primera vez en su vida, a los 73 años.

44. D.C. 54.9.10 (Zármaro); Plu.*Alex.*69; Str.15.1.73 (Zarmanoquegas).

45. Clem.Al.*Strom.*4.4.17.1-3; Plu.*Mor.*499B-C, donde, junto a ellos, se elogia también la entereza de las mujeres indias, que se arrojaban a las piras donde ardían sus difuntos maridos.

46. Luc.*Peregr.*25, 39; *Fug.*6-7.

47. Como oportunamente ha subrayado C.P. Jones, con el recurso a este tipo de elemento exótico Peregrino no hacía sino mantenerse dentro de los márgenes de la tradición cultural helénica, una tradición que no se restringía al ámbito de los dioses olímpicos, sino que buscaba un complemento en las «sabidurías bárbaras» (C.P. JONES, "Cynisme et sagesse barbare: le cas de Pérégrius Proteus", en M.-O. GOULET-CAZÉ, R. GOULET (eds.), *op. cit.* (n. 1), 316-7). En efecto, la imagen del brahman que parece haber influido a Peregrino y a su medio cultural era el producto de una larga tradición literaria que había reinterpretado sus modelos originales en función de inquietudes y necesidades específicamente griegas.

ideal de vida autárquico que superaba los límites de la autarquía cínica. Desde este ideal literario quedaban formuladas las limitaciones de la ascética cínica y de sus posibilidades reales de dar satisfacción a los fines para los que se había planteado⁴⁸.

La tesis de Muckensturm proporciona, a mi juicio, una clave esencial para la interpretación del suicidio del cínico Peregrino. A través de esta imagen literaria se revela la existencia de un debate en torno a las limitaciones de la ascética cínica. De un modo más directo, un pasaje de Taciano muestra cómo en el siglo II un adversario del cinismo podía reprochar a éste el carácter excesivamente relajado de su ascética en relación a sus supuestos objetivos. Y lo hace precisamente presentando a Peregrino como ejemplo:

¿Qué hacen de grande y maravilloso vuestros filósofos? Llevan desnudo uno de los hombros, cultivan su larga cabellera, crían su buena barba, llevan uñas de fieras y fanfarronean que no tienen necesidad de nada, cuando, como Proteo, necesitan del curtidor por razón del zurrón, del tejedor para el manto, del leñador para el bastón, y de los ricos y del cocinero para su glotonería⁴⁹.

La crítica proviene de un representante de una de las tendencias del cristianismo más rigoristas en cuanto a ascesis. Su juicio se corresponde con la apreciación que hace Dodds acerca de la colección de las *Sentencias de Sexto*, de las cuales -dice- aquellas de origen cristiano manifiestan un ascetismo mucho más radical que las paganas⁵⁰. Ahora bien, para un asceta como Taciano, cuyo género de vida fue tachado de cínico⁵¹, el cinismo aparecía como un competidor natural. En efecto, numerosos elementos definitorios del filósofo cínico eran comunes al predicador cristiano. Ambos tendían a un tipo de predicación abierta, enfatizaban las cuestiones morales, destacando en la predicación el elemento parenético, y propugnaban modelos a menudo austeros de ascetismo, basados en el desprecio a los bienes comunmente admitidos como tales. Además, sectores del cristianismo habían encontrado útil recurrir a la tradición cínica como vehículo idóneo para realizar su crítica de la cultura pagana. Predicadores cínicos y cristianos

48. C. MUCKENSTURM, "Les gymnosophistes étaient-ils des cyniques modèles?", en M.- O. GOULET-CAZÉ, R. GOULET (eds.), *op. cit.* (n. 1), 225-239.

49. *Tat. Or. ad Graec.* 25.1. Trad. D. Ruiz Bueno.

50. E.R. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Madrid 1975, 55-6.

51. *Hippol. Haer.* 10.18.

compartían, pues, suficientes elementos comunes en su caracterización social y en la constitución de su público como para que sus ámbitos de actuación pudieran solaparse y entrar en conflicto⁵².

Pues bien, se da la circunstancia de que Peregrino parece haber sido un personaje en el que esta competencia se reveló de un modo particularmente vivo. Tres apologetas cristianos más o menos contemporáneos de Peregrino hacen referencia a él, lo que resulta una frecuencia relativamente elevada considerando las escasas alusiones al cínico atestiguadas en fuentes paganas⁵³. No es difícil percibir alguna relación entre este hecho y la mención que Luciano hace de la etapa cristiana de Peregrino. A este respecto, las observaciones realizadas por M.J. Edwards son de un gran interés. A juicio de este autor, la muerte de Peregrino había atraído sobre el cinismo un ejército de admiradores y de detractores. Entre éstos últimos se había destacado la apologética cristiana, que lo habría utilizado como instrumento de ataque contra la secta rival. Para Edwards el objetivo de la obra de Luciano era volver el juego contra estos triunfantes adversarios del movimiento y rescatar a éste de sus menos juiciosos seguidores⁵⁴.

Considero que la existencia de una relación de competencia entre Peregrino y determinadas tendencias del cristianismo proporciona el marco adecuado para interpretar su conducta. Los modelos históricos de Peregrino, al igual que su modelo mítico, estaban disponibles desde tiempo atrás. ¿Por qué seguirlos precisamente ahora? Partiendo del aspecto didáctico del suicidio cínico, la elección de la muerte por el fuego tendría sentido como medio idóneo de atestiguar la propia fortaleza de ánimo si en la misma época de Peregrino otros

52. Manifestación clara de ello es la ambivalente actitud que, como ha mostrado G. Dorival, exhibe la patrística frente al cinismo: por un lado, el cinismo aparece como el representante más conspicuo de la filosofía pagana, y con ello como el adversario natural del cristianismo; por otro lado, se muestra como el aliado del cristianismo en la crítica de la superstición pagana (G. DORIVAL, "L'image des cyniques chez les pères grecs", en M.-O. GOULET-CAZÉ, R. GOULET (eds.), *op. cit.* (n. 1), 419-443). Sobre las conexiones existentes entre cinismo y cristianismo véase F. GASCÓ, "Cristianos y cínicos. Una tipificación del fenómeno cristiano durante el siglo II", en F. GASCÓ, *Opuscula...*, 63-72 (= J. LOMAS (ed.), *Religión, superstición y magia en el mundo romano*, Cádiz 1985, 49-59); *op. cit.* (n. 15) 216-8; F.G. DOWNING, *Cynics and Christian Origins*, Edimburgo 1992; "Cynics and Early Christianity", en M.-O. GOULET-CAZÉ, R. GOULET (eds.), *op. cit.* (n. 1), 281-304, en buena medida un resumen del anterior.

53. Athenag. *Leg.* 26.3-4; Tat. *Or. ad Graec.* 25.1; Tert. *Ad Martyr.* 4.5.33.

54. M.J. EDWARDS, *op. cit.* (n. 18), 93-4.

individuos hubieran demostrado esta virtud en la aceptación voluntaria de tal género de muerte. Pues bien, sabemos que éste fue el caso.

A mediados del siglo I Pablo de Tarso escribió unas palabras que parecerían haber sido escritas en alusión a Peregrino:

*Aunque repartiera todos mis bienes, y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad nada me aprovecha*⁵⁵.

Dölger entendió que el texto se explicaba como una alusión al suicidio de Cálano y los gimnosofistas⁵⁶. Quien no lo entendió así, según la interpretación del propio Dölger, fue Tertuliano, quien leyó el pasaje de Pablo desde el ejemplo de los mártires cristianos de su tiempo⁵⁷. Al menos desde el año 64, la pena de muerte por el fuego había sido aplicada a algunos cristianos⁵⁸. La práctica continuó durante el siglo II, en el que conocemos diversos casos de mártires condenados al fuego antes de la muerte de Peregrino⁵⁹. En algunos casos, los mártires manifestaban una animosidad tal en la aceptación e incluso persecución de esta muerte que la aproximaba a un suicidio voluntario, a tal punto que durante el siglo II la difusión de este entusiasmo martirial llegó a convertirse en un problema para las autoridades eclesiásticas⁶⁰.

Hornsbly consideró que el ejemplo de los mártires cristianos pesó sobre Peregrino. La sugerencia nos parece acertada, así como la conclusión en que se inscribe ésta, que el principal factor que explica la asombrosa actitud de Peregrino es la propia influencia de su época⁶¹. En efecto, la cultura de la época de Peregrino se caracteriza por las crecientes exigencias de una espiritualidad acentuada, capaz de trascender la realidad visible⁶². En una época como esta no es difícil

55. I Cor 13.3. Trad. A.M. Artola.

56. F.J. DÖLGER, *op. cit.* (n. 41), 269.

57. Tertul.*adv.Prax.* 1. J.F. DÖLGER, *op. cit.* (n. 41), 259.

58. Tac.*Ann.* 15.44.4.

59. Durante el reinado de Marco Aurelio perecieron de esta forma en Pérgamo Carpo, Papilo y Agatoniqué, y, poco antes de la muerte de Peregrino, el mártir Policarpo (H.M. HORNSBY, *op. cit.* (n. 14), 179).

60. E.R. DODDS, *op. cit.* (n. 50), 176-7; J.F. DÖLGER, *op. cit.* (n. 41) 257-9.

61. H.M. HORNSBY, *op. cit.* (n. 14), 179-180. De acuerdo con esta conclusión en lo esencial, aunque con ciertos matices, se muestran D.R. DUDLEY, *op. cit.* (n. 14), 178-181 y F. GASCÓ, *op. cit.* (n. 15).

62. Cf. E.R. DODDS, *op. cit.* (n. 50), 19-60; F. GASCÓ, "El asalto a la razón en el s. II d.C.", en *Opuscula...*, 175-193 (= J.M. CANDAU, F. GASCÓ, A. RAMÍREZ DE VERGER (eds.), *La conversión de Roma*, Madrid 1990, 25-55).

comprender que los cauces tradicionales de la ascética cínica comenzaran a ser vistos por determinados sectores como insuficientes. La retirada de la sociedad que propugnaba el cinismo había sido superada por otras opciones. Así, para los primeros siglos de nuestra era está suficientemente atestiguado el fenómeno de un eremitismo pagano⁶³. En cuanto a la fortaleza frente al sufrimiento, el cinismo encontraba competidores que podían hacer pasar por laxos los ejercicios tradicionales de su ascética, teñida de un hedonismo que no parece encontrarse en la línea de las tendencias culturales emergentes. Sacerdotes mendicantes de deidades orientales exhibían su tolerancia al dolor sometiendo a sus cuerpos a duros castigos⁶⁴. Crecientemente se imponían planteamientos que concebían la ascesis como una mortificación del cuerpo. Estos planteamientos arraigaron con fuerza en el cristianismo, dando lugar a fenómenos que llevan desde el entusiasmo martirial o la castración de Orígenes hasta manifestaciones tan extremas de autotortura como las que caracterizarían posteriormente a los padres del yermo⁶⁵.

Dado este contexto, es revelador que en la estereotipada sátira que hace Luciano del aprendizaje de Peregrino junto a su maestro, el cínico Agatóbulo, se introduzcan los azotes como elemento integrante de la ascesis cínica⁶⁶. Hasta donde conozco, esta práctica sólo es mencionada en otro pasaje del mismo Luciano, en el que el idealizado filósofo Nigrino alude a ella como parte del entrenamiento de los discípulos de ciertos filósofos «*que consideran prácticas de virtud entrenar a los jóvenes a afrontar 'muchas penas y dolores'*». Se dice

63. Dion escribe un tratado sobre la *anacoresis* o retiro del mundo, afirmando que no es preciso abandonar la sociedad para encontrar la paz necesaria para ejercitarse en la filosofía, lo que demuestra que esa opción tenía suficientes defensores en su época (D.Chr.20). Plutarco habla de un santo varón que vivía en el desierto de Arabia y comía una sola vez al mes (Plu.Mor.421A). El autor de *Lucio o el asno*, posiblemente Luciano de Samosata, introduce en la acción a un ermitaño cuya vida transcurre entre las granjas y aldeas de una región griega (Luc.Asin.34). Porfirio y posteriormente Jerónimo aluden a una comunidad de pitagóricos que acostumbraban a vivir en zonas desiertas (Hier.adv.Iov.2.9; Porph.Abst.1.36).

64. Ap.Met.8.27.3-8.28.4; Luc.Asin.37-41.

65. E.R. DODDS, *op. cit.* (n. 50), 57. Las corrientes culturales más clasicistas no eran del todo ajenas a esta fascinación por la mortificación. Así, en Esparta se construyeron graderíos en el santuario de Ártemis Ortia para permitir al público asistir con comodidad a las sesiones de flagelación a las que tradicionalmente se sometían los jóvenes espartiatas (M. SARTRE, *op. cit.* (n. 23), 240).

66. Luc.Peregr.17.

incluso que muchos llegaban a morir tras someterse a este tipo de pruebas⁶⁷. La impresión que se desprende de estos pasajes es que la ascética cínica estaba intentando en cierta medida dar respuesta a las nuevas exigencias que planteaba la nueva sociedad y de las que el cristianismo se había hecho eco. A mi juicio es en esta dirección en la que el suicidio de Peregrino cobra sentido como acto propio de un cínico. El cínico debía ser un modelo de fortaleza de ánimo y para ello debía dar la talla frente a la competencia de otros movimientos que, como el cristianismo, estaban manifestando una creciente disponibilidad a afrontar todo tipo de sufrimiento. Es verosímil plantear que Peregrino, de quien sabemos -si hemos de creer a Luciano- que conocía bien el cristianismo, sintiera la necesidad de salir al paso de reproches de laxitud como los que Taciano le dirigió tras su muerte. El modo de salir al paso de estas acusaciones fue la elección de una forma de morir que tenía modelos en la tradición cínica, que era considerada como particularmente temible y que había sido aceptada con espíritu voluntarioso por mártires cristianos de su época. La muerte de Peregrino, en conclusión, aparecería como un medio de actualizar la competitividad del cinismo frente a las nuevas corrientes culturales que, al menos en parte, pretendían dar respuesta a demandas análogas a las que justificaban la existencia de este movimiento, corrientes entre las que el cristianismo constituía ya una fuerza muy considerable. Considero de ese modo salvado el cinismo de Peregrino en lo que respecta a su suicidio, que no necesariamente implica la presencia en esta figura de rasgos de espiritualidad más acentuados que los de cualquier otro suicida cínico.

Una última peculiaridad del cinismo de Peregrino pudo contribuir, junto a los factores anteriormente aludidos, a crear la atmósfera religiosa que rodea el final del filósofo. A lo largo de su obra, Luciano ha intentado mostrar la imagen de un Peregrino cuya última aspiración es fundar un culto en torno a su persona. Para ello ha resaltado la activa labor propagandística de un grupo aparentemente nutrido de filósofos cínicos, cuya misión se prolonga más allá de la muerte del maestro⁶⁸. Su actitud hacia éste es claramente puesta en paralelo con la que anteriormente habían mostrado los fieles cristianos. Apenas encontramos testimonios ni de esta época ni de época anterior que muestren de un modo tan explícito la existencia de una comunidad cínica relativamente organizada en torno

67. Luc.*Nigr.*27-8.

68. Luc.*Peregr.*6, 24, 26, 36-7, 41.

a un maestro⁶⁹. Para Dudley, «*el caso de Peregrino parece un intento de incrementar la influencia del cinismo proveyéndolo de un culto*»⁷⁰; la aglutinación de cínicos en torno a la figura de Peregrino sería, pues, manifestación de un intento de creación de lo que podríamos llamar una «iglesia cínica».

En principio es lógico dudar, dado el estado de nuestro conocimiento del cinismo, de que un cínico haya pretendido constituir una iglesia en sentido propio a partir del cinismo. Pero esta imagen puede no estar demasiado lejos de la realidad. Cuando Luciano habla del duro golpe económico que Peregrino sufrió al ser expulsado de su iglesia cristiana⁷¹ da por evidente un presupuesto. El predicador cristiano, como conocemos por testimonios como Pablo de Tarso o la *Didaché*, es mantenido por su iglesia⁷². El cínico no cuenta con el apoyo de una institución organizada que pueda mantenerlo en sus viajes. No existe, hasta donde sabemos, un sistema de ayuda mutua entre los predicadores cínicos, con lo que cada uno debe garantizar su propia subsistencia por sus propios medios. Cabe por ello preguntarse si, a imagen de otras asociaciones de tipo filosófico o religioso, Peregrino planteó dar al cinismo algún tipo de estructura institucional capaz de definir de un modo más preciso los contenidos del mensaje cínico, coordinar los esfuerzos de sus propagadores y proveerlos de ciertas seguridades. Toda asociación constituida en la Antigüedad tendía, en efecto, a formularse en términos religiosos. Ejemplo de ello es el caso de las sectas filosóficas, que estaban configuradas como cofradías religiosas. El mismo epicureísmo lo muestra

69. Curiosamente los casos más próximos al de Peregrino antes del siglo IV se concentran en un período muy delimitado. Ateneo representa en el banquete de los Deipnosofistas, ambientado en época de Cómodo, a Cinulco seguido de una muchedumbre de cínicos (Ath. 1.1 d). Galeno describe la presencia de un grupo aparentemente amplio de cínicos entre los filósofos que atienden a Teágenes de Patras en su lecho de muerte (Gal. Meth. Med. 13.15). En *Los fugitivos* Luciano alude a la vida comunal de un minúsculo grupo de cínicos poco después de la muerte de Peregrino. A mi juicio, los restantes testimonios que reúne M.-O. GOULET-CAZÉ, *op. cit.* (n. 2), 2736-7 para demostrar el carácter colectivo que adquiere durante el principado la práctica del cinismo en contraste con épocas anteriores no demuestran en rigor, en lo que respecta al Alto Imperio, más que la importancia numérica alcanzada por este fenómeno.

70. D.R. DUDLEY, *op. cit.* (n. 14), 179-180.

71. Luc. *Peregr.* 16.

72. I Cor 9.4-18; Gal 6.6; I Tes 2.9; II Tes 3.8-9. *Didaché* 11.4-13.7. Un paso adelante lo dará Montano, el primero, al parecer, que pagó un sueldo regular a sus misioneros (E.R. DODD, *op. cit.* (n. 50), 94).

con especial claridad. Pese al agnosticismo al que a efectos prácticos le condujo su rotundo rechazo de la idea de providencia, Epicuro tuvo que acudir a manifestaciones tomadas del ámbito de lo religioso como medio de establecer unas instituciones capaces de garantizar la unidad y continuidad de su grupo⁷³. Aquello, pues, que, convenientemente deformado, dio ocasión a Luciano para presentar a Peregrino como el fundador de un culto y a un grupo de cínicos como sus acólitos pudo tratarse en realidad de un intento de dotar al cinismo de un aparato institucional de una solidez comparable al de las sectas filosóficas al uso o la iglesia cristiana.

En conclusión, el episodio de la muerte de Peregrino no obliga a atribuir al cinismo altoimperial una evolución sustancial hacia formas más profundas de religiosidad. En lo que respecta a los contenidos programáticos de su predicación, la actitud del cinismo frente a la religión puede seguir caracterizándose a lo largo de todo el Alto Imperio por una despreocupación lindante con el agnosticismo y con una aversión de corte ilustrado hacia las servidumbres y sinrazones que numerosas manifestaciones religiosas comportaban. Pero el medio cultural frente al que el cínico plantea ahora tales mensajes y, por tanto, el suelo desde el que lo hace sí se ha transformado. Las profundas transformaciones culturales que, en la forma de una notable acentuación de las exigencias de espiritualidad, asoman ya en la sociedad del siglo II, necesariamente exigirán del predicador cínico nuevas respuestas y condicionarán desde lo más profundo la forma en que intentará plantearlas. La muerte de Peregrino responde al intento de poner a la ascética cínica a la altura de las nuevas exigencias. Representa con ello el máximo exponente de este esfuerzo de adaptación de los viejos mensajes a las nuevas circunstancias. La lucha, sin embargo, estaba perdida de antemano. Los enfoques ilustrados que emergen en Enómao o en el cinismo literario de Luciano habían de quedar irremisiblemente desplazados de las tendencias culturales triunfantes. Tras su brillante siglo II, el cinismo entra con los Severos en un oscuro siglo III.

73. Epicuro dejó establecido que los miembros del Jardín se reunieran en su honor cada año el día de su nacimiento, el 10 de Gamelion, así como el día 20 de cada mes a fin de conmemorar a Metrodoro y a él mismo (DL 10.18). Sus disposiciones tuvieron el éxito deseado; el sentimiento de comunidad surgido en torno a la veneración de la persona de Epicuro fue durante siglos el factor determinante de la continuidad del pensamiento epicúreo, así como de la acentuada ortodoxia que lo caracterizó (Cf. A.J. MALHERBE, "Self-Definition among Epicureans and Cynics", en B.F. MEYER, E.P. SANDERS (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. III, Londres 1982, 47-9).

Recobrará la vitalidad en el siguiente siglo, pero no parece que haya recuperado nunca el amplio predicamento popular del que había gozado en el Alto Imperio⁷⁴

74. Quiero expresar mi agradecimiento a los profesores Paolo Desideri y Genaro Chic por la amabilidad que mostraron al revisar el borrador de este estudio, así como por sus valiosas sugerencias, aclaraciones y correcciones. Lamentablemente, no ha estado en mis posibilidades el hacer justicia a todas ellas en la medida en que hubiera sido deseable.

Flor. Il., 11, 2000, pp. 99-120.