Cuando todo está al revés: gestos de desterritorialización en Diógenes de Sínope

PATRICIO ISMAEL JERIA SOTO
Magíster en Estudios Clásicos mención Cultura Grecorromana. Estudios Clásicos (2000–2003). Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Licenciado en Humanidades mención Filosofía, Universidad de Chile, y Diplomado en Estética Filosofía y Estética Pontificia Universidad Católica de Chile[1]
Filiación institucional: Profesor Liceo Confederación Suiza; Centro de Estudios Clásicos Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación; Grupo de Estudio de Filosofía Antigua Universidad de Chile.
ORCID: 0009-0000-1987-3264
Mail contacto: pjerias@liceoconfederacionsuiza.cl

Universidad de Valparaíso
Facultad de Arquitectura
Revista Márgenes
Territorio - Paisaje
When everything is upside down: gestures of deterritorialization in Diogenes of Sinope
2026. Vol 19. Nº 31
Páginas: 165-172
Recepción: mayo 2026
Aceptación: junio 2026

RESUMEN

Este texto primero se acerca a un trozo de la *Política* de Aristóteles, para extraer de allí algunas conclusiones preliminares acerca del imaginario de la *pólis* y del *polítes*; en seguida, se contrastan dichas conclusiones con algunas de las anécdotas de Diógenes de Sínope que ilustran las desviaciones y reconfiguraciones del imaginario clásico cívico-político. Finalmente, se apuntan consideraciones acerca de la forma concreta en que es llevada a cabo esta operación de desmantelamiento y en qué sentido puede ser entendida como una práctica de desterritorialización. Ello porque entendemos el territorio más allá de la materialidad concreta y lo pensamos como espacio relacional y simbólico, sin que ello signifique una desmaterialización del soporte concreto del espacio natural sobre el que se operan los procesos de territorialización. Cuando declina el imaginario de la *pólis*, y del *polítes*, Diógenes de Sínope patentiza y performa dicha crisis: la *pólis* ya no es el espacio natural de desarrollo del individuo y, por ende, el entramado político y de poder que sustenta y hace funcionar a la ciudad se fractura y a través de esa grieta el cínico se aventura en un territorio nuevo, un territorio otro, una heterotopía al decir de Foucault.

Palabras clave: territorio, desterritorialización, polis, imaginario, cinismo

ABSTRACT

This text begins by examining a passage from Aristotle's Politics to draw some preliminary conclusions about the concept of the polis and the polites. These conclusions are then contrasted with anecdotes from Diogenes of Sinope that illustrate the deviations and reconfigurations of the classical civic-political imaginary. Finally, considerations are offered regarding the specific way in which this dismantling process is carried out and how it can be understood as a practice of deterritorialization. This is because we understand territory beyond its concrete materiality, conceiving of it as relational and symbolic space, without this implying a dematerialization of the concrete support of the natural space upon which the processes of territorialization operate. When the imaginary of the polis, and of the polites, declines, Diogenes of Sinope makes evident and performs this crisis: the polis is no longer the natural space for the development of the individual and, therefore, the political and power structure that sustains and makes the city function is fractured and through this crack the cynic ventures into a new territory, an other territory, a heterotopia in Foucault's words.

Keywords: territory, deterritorialization, polis, imaginary, cinicism

[1]: https://cl.linkedin.com/in/patricio-ismael-jeria-soto-a47001118?original_referer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F

https://doi.org/10.22370/margenes.2026.19.31.5908

Es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre[2].

Decía [Diógenes] que sólo hay un gobierno justo: el del universo[3].

1. PLANTEAR EL PROBLEMA

La identidad cultural griega clásica, y el imaginario social que la apuntala, se constituye en torno a diversos elementos materiales y simbólicos ligados a una trama compleja asentada en un territorio. Destacan en ese conglomerado la agricultura, la cocción de alimentos, el matrimonio monógamo, los sacrificios a los dioses, la vida urbana y las instituciones políticas, el resultado de esta operación de institución y representación desemboca, en la época clásica, en las nociones complementarias de Ciudad (*pólis*) y Ciudadano (*polítes*). De acuerdo con Aristóteles (2000), la comunidad de ciudadanos se autogobierna en base a leyes generadas por ella misma; como resultado, la sociedad políticamente organizada da lugar a la *pólis* siguiendo un desarrollo que va, de manera natural, desde la potencia al acto. En esta concepción cualquier desviación de tal decurso sería o un accidente o producto de una negligencia, por lo tanto, no está puesta en cuestión la legitimidad ni la pertinencia de dicha forma de organización. Así se entiende que la *pólis* justa esté modelada de acuerdo con la organización equilibrada de sus partes, casi como una entidad orgánica donde cada elemento cumple una función específica previamente determinada y asociada a un lugar asignado[4].

Pero ¿qué ocurre cuando, por ejemplo, las representaciones sociales que dan coherencia y consistencia a las instituciones sufren transformaciones? Pues comienzan las dudas respecto a la idoneidad o legitimidad de las instituciones, los comportamientos, los valores y las imágenes socialmente construidas que permiten la percepción, apropiación, explicación e intervención sobre la realidad, es decir, se inicia un proceso de reconfiguración de la sociedad que, en cierto sentido, podríamos denominar *desterritorialización*, ello porque podemos entender el *territorio* más allá de la materialidad concreta y pensarlo en tanto espacio relacional y simbólico, sin que ello signifique una desmaterialización radical del soporte concreto del espacio natural sobre el que se operan los procesos de territorialización (Haesbaert: 2013). Cuando declina el imaginario de la *pólis*, y su correlato el ciudadano, Diógenes de Sínope patentiza y performa dicha crisis: la *pólis* ya no es el espacio natural de desarrollo del individuo y, por ende, el entramado político y de poder que sustenta y hace funcionar a la ciudad se fractura y, a través de esa grieta, el cínico se aventura en un *territorio* nuevo, un *territorio* otro, una *heterotopía* al decir de Foucault.

En este breve texto quisiera, primero, acercame a un trozo de la *Política* de Aristóteles, para extraer de allí algunas conclusiones preliminares acerca del imaginario de la *pólis* y del *polítes*; en seguida, me gustaría contrastar dichas conclusiones con algunas de las anécdotas de Diógenes de Sínope que, pienso, ilustran las desviaciones y reconfiguraciones del imaginario clásico cívico-político. Finalmente, a partir de lo anterior, quisiera apuntar consideraciones acerca de la forma concreta en que es llevada a cabo esta operación de desmantelamiento y en qué sentido puede ser entendida como una práctica de *desterritorialización*.

[2]: Aristóteles, Política, I 2, 1253 a 1-4.

[3]: Diógenes Laercio, Vidas de los filósofos ilustres, VI, 72, 8-9. En adelante será citado como D. L.

[4]: Política, I 2, 1252 b 3.

2. UNA IMAGEN DE LA *PÓLIS* Y LO QUE ELLA NOS DEJA VER

El famoso pasaje de Aristóteles citado como epígrafe contiene, entre otras, la afirmación de que '*la ciudad es una cosa natural*', es decir de acuerdo con la *physis*[5], en este sentido la conformación y desarrollo de la comunidad se entiende como teleológicamente orientado a cumplir su desarrollo pleno en la *pólis*. En segundo lugar, debemos retener la definición del humano como *politikón zoôn*[6], es decir que, en términos generales, el ser humano es un ser social, pero desde el punto de vista de lo esencial, la comunidad humana es posibilitada por la posesión del *logos* (palabra-razón) para definir las reglas de convivencia y para la determinación de lo justo y lo injusto. Ahora bien, es la participación comunitaria de tal característica lo que actualiza el desarrollo propiamente político de la naturaleza gregaria o colectiva del ser humano, y esto es lo que permite diferenciar a la sociedad humana de un grupo de cualquier otro animal[7]. También se afirma que aquel que, por exceso o defecto de su naturaleza, no pueda vivir en sociedad, *id est* políticamente, no es propiamente humano. Nótese que lo humano está definido por su carácter político-social, o en términos griegos por la cualidad de *polítes*, cuyo opuesto contradictorio es el *ápolis*, cuyas características lo definen como una anomalía y una amenaza para los hombres: carece de vínculos sociales y/o familiares, no se vincula ni somete a ningún sistema de justicia, no posee raigambre territorial ni ataduras cívicas y, por si fuera poco, ama la guerra[8]. Según esto, el ser humano encuentra su *territorio natural* en la *pólis*, la ciudad es, para Aristóteles, ese espacio que, a partir de su organización, proporciona a sus miembros lo necesario para su bienestar, desarrollo, autonomía y felicidad. La *pólis* como el territorio propio del ser humano se constituye a partir del entramado de relaciones materiales y simbólicas que dinamizan y actualizan la esencia del *politikón zôon*.

El trabajo realizado arriba no es, por supuesto, una reconstrucción rigurosa de los argumentos filosóficos en torno a la *pólis*, tal y como los plantea Aristóteles, y es que no me interesa aquí esa tarea. Como lo indica el título de esta sección, lo que buscaba eran *imágenes*, entendidas estas como representaciones mentales socialmente construidas que, organizadas en un conglomerado coherente, posibilitan y estructuran la experiencia, los comportamientos y la intervención de una sociedad sobre el entorno que la contiene y sostiene, es decir, posibilitan la *territorialización* del espacio en un doble sentido: primero, porque se opera materialmente sobre una realidad física dada para organizarla y, segundo, porque esa organización responde a unas ideas políticas, es decir, a un cierto juego de poder específico para cada sociedad[9]. Pierre Vidal-Naquet (1983) señaló en su momento que, respecto a Grecia Antigua, era importante no perder de vista la relación que une las formas de pensamiento y las formas de sociedad, sobre todo para mostrar sus entrecruzamientos y mutua dependencia, lo que da lugar a una matriz discursiva, a un imaginario y a una praxis que condiciona la relación y la organización del vínculo con lo sagrado, lo natural, lo animal y lo humano. Desde esta perspectiva, los planteamientos filosóficos sobre la *pólis* también se nutren del imaginario colectivo, a fin de hacer culturalmente reconocibles y retóricamente efectivas las tesis asentadas. Así, los planteamientos filosóficos de Aristóteles se insertan en una tradición cultural que pone énfasis en una serie de construcciones conceptuales, representaciones y prácticas sociales que apuntalan a la *pólis* y posibilitan su despliegue y afianzamiento territorial; por su parte, el discurso filosófico toma prestados elementos de esta tradición y los resignifica y reordena de acuerdo con los intereses propios de cada autor.

A continuación, centraré la atención en ciertos aspectos, simbólicamente productivos, de la representación social de la *pólis* en tanto *espacio propio de lo humano* y, también, pondré el foco sobre la serie de relaciones espaciales socialmente definidas que pueden establecerse dentro del espacio urbano y entre este y lo que lo rodea, es decir, estaremos pensando a la *pólis* como *territorio*. Particular interés para este propósito tiene el concepto de *nómos*, en tanto ordenamiento social y/o legal, pero sobre todo como *marca* o *límite* que define y separa lo humano de aquello que no lo es y, al mismo tiempo, dibuja y controla un territorio adecuado para el habitar del hombre producto del diseño de un dispositivo de poder y del ejercicio de este de acuerdo con cierta modalidad relacional. Se utilizarán las anécdotas de Diógenes de Sínope a modo de contraste, pues considero que en ellas se puede visibilizar el juego de oposiciones inherentes a la *territorialización hegemónica* y, a la vez, se pone en práctica toda una gesticulación *desterritorializante* y el consecuente trazado *reterritorializador*[10].

[5]: Política, I 2, 1253 a, 2.

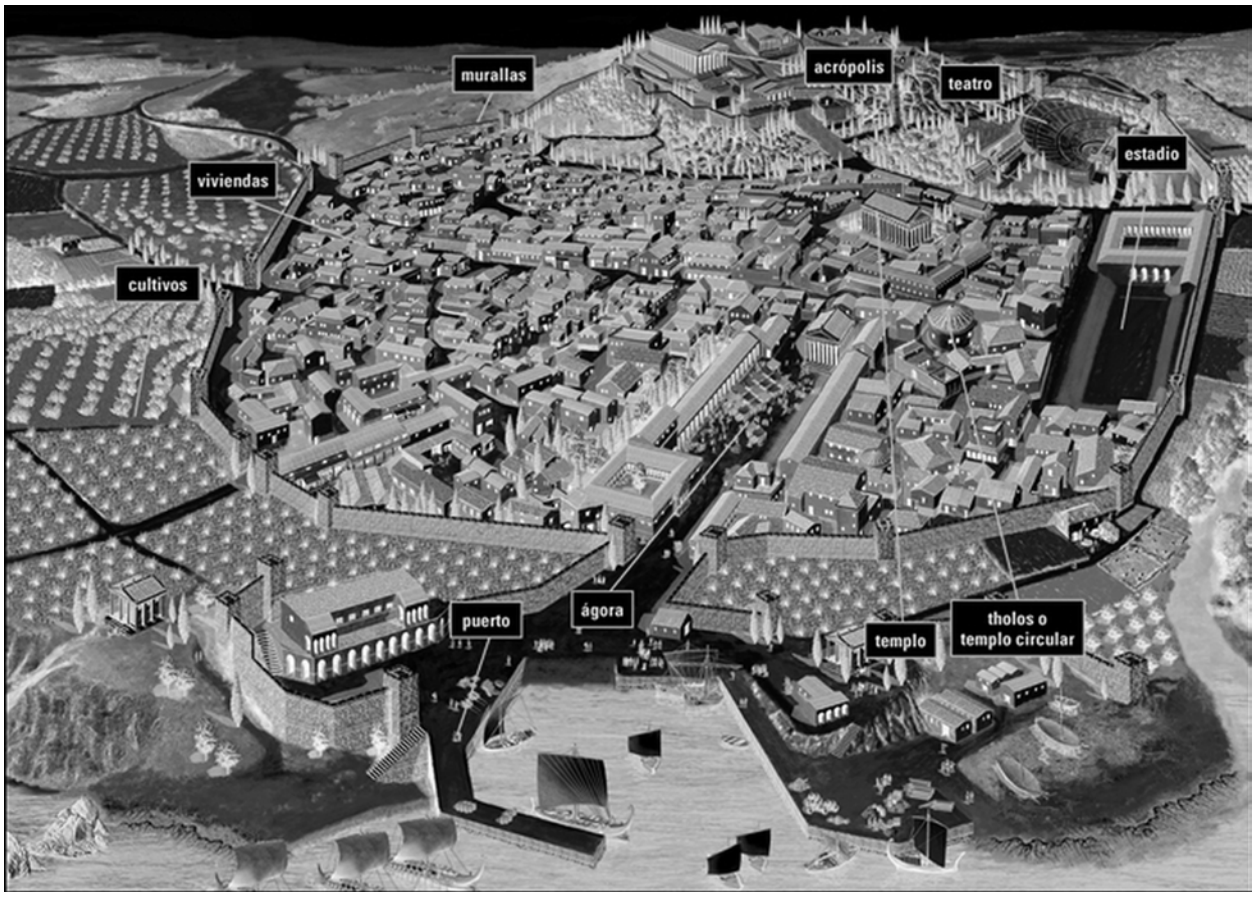
[6]: Op. cit., I 2, 1253 a, 3.

[7]: Política, I 2, 1253 a, 11-12.

[8]: Op. cit, I 2, 1253 a, 9-10.

[9]: Haesbaert (2013: 25-26)

[10]: Haesbaert (2013: 13) señala que ambos procesos no se dan por separado ni tampoco pueden ser concebidos por separado.



>> Figura 1. Mapa genérico de la organización urbano territorial de las polis griegas. Fuente: https://es.educaplay.com/recursos-educativos/1889137-la_polis_griega_y_edificios.html

3. TRASPASAR LÍMITES, DESORDENAR EL ESPACIO Y MOVERSE CONSTANTEMENTE

La *pólis* se define en términos de límites y contrastes, no sólo materiales sino también simbólicos; esas determinaciones traducen y performan unas relaciones de poder, en este sentido la *pólis* es un *territorio*. Las murallas y las tierras de cultivo que rodean la *pólis* constituyen el marco cultural de la civilización, todo lo que queda fuera de este perímetro está más allá de la sociedad humana; en esta lógica, todo espacio no cultivado o habitado, en el sentido de antrópicamente intervenido, es *agrós*, todo lo que allí se ubique será animal, bárbaro, extraño, distinto y/o marginal (Vernant: 2001). El modelo de vida humana será, entonces, la del agricultor que es, a la vez, *polítes*, en esta configuración ideal nuestros conceptos de urbano y rural se superponen y desdibujan (Vidal-Naquet 1983: 26). Así pues, en ese modelo se amalgaman los atributos de la civilización: sedentarismo, cultivo de la tierra, cocción de los alimentos, sacrificios a los dioses, legalidad y política. La *pólis*, en tanto territorio, se levanta como un espacio ordenado donde cada elemento ocupa una posición y cumple una función respecto a los otros elementos: mujeres-hombres, ciudadanos-extranjeros, esclavos-hombres libres, por ejemplo. Incluso se dan *microterritorios* opuestos-complementarios: casa-calle, gineceo-androceo, plaza-templo, entre otros. A nivel simbólico y concreto también se delimitan las fronteras de lo *público* y lo *privado*, al tiempo que se define y separa lo que puede ser visto o realizado a la vista de todos y aquello otro que no puede ni debe ser mostrado ni contemplado. Sin embargo, no debemos perder de vista que lo social-político, el orden justo, se constituye en un espejeo constante con una alteridad que amenaza constantemente con desbordar, invadir y desestabilizar el territorio de la *pólis*; allende los muros y los campos cultivados, en los espacios abiertos de la naturaleza, ni dominados ni apropiados, los contornos del territorio se difuminan, los controles se relajan y las categorías pierden sentido (Buxton 2000: 87-115). Entonces ¿qué pasaría si el afuera se instalará en el centro de la ciudad?



>> Figura 2. Pintura al óleo (74,5 x 101 cm.). Cuadro titulado: *Diógenes*. Autor: Jean-León Gérôme, año 1860. Ubicado en el Walters Art Museum, Baltimore (Estados Unidos). Fuente: https://historia-arte.com/obras/diogenes (Dominio público / Wikimedia Commons)

Diógenes de Sínope es pura *movilidad*, su espacio es el *camino*, su actividad el *deambular*, su función *desmontar* y *descolocar* las fronteras, las piezas, las posiciones y las relaciones del *territorio* de la *pólis*. Diógenes es, literalmente, un *excéntrico*, pues las prácticas sociales griegas relativas al espacio (su configuración, su uso, su significación) remiten a unas estructuras de pensamiento que privilegian la organización en torno a un *centro*, a partir del que se define toda la disposición simbólica y material de los lugares y roles sociopolíticos. Participar del centro, ser integrado en la comunidad y habitar el territorio humanamente, todo esto se ejemplifica en las prácticas culinarias relativas a la cocción de alimentos y la comida colectiva: el sacrificio a los dioses es la representación y reactualización de vínculos no sólo entre los comensales y los dioses, sino también entre los miembros de distintos *oikos*, es una forma de reforzar los lazos de poder que interconectan y organizan, territorialmente, la red que une a sacrificantes, a sacrificados y a los destinatarios de la ceremonia. Significativamente, Diógenes critica los banquetes sacrificiales por considerarlos un exceso contrario a la salud[11], asimismo. el cínico rechaza los lazos sociales al comer en solitario, en lugares no aptos para ello y, sobre todo, al comer carne cruda. Tampoco Diógenes suele asistir a banquetes domésticos ni tampoco es invitado a menudo y, cuando se integra a uno de estos eventos, su participación es desastrosa. En un convite lo golpean por su aspecto, en otra instancia orina sobre los comensales, en otro convivio no quiere cooperar para la comida común; por contraste, las más de las veces Diógenes aparece mendigando solitariamente por el ágora[12]. Ahora bien, para evitar malentendidos, se debe destacar que la *pólis* no prohíbe el desplazamiento de sus miembros, sin embargo, no es menos cierto que este movimiento siempre es, desde una perspectiva simbólica, de un centro a otro. El espacio cívico y político es, de

[11]: D. L., VI, 29, 8-9.

[12]: D. L. VI, 33, 2.3; 46, 9-11; 34, 2-3; 63, 3.

hecho, un entramado de centros que pueden comunicarse generando un flujo entre sí, de la casa a la plaza y de la plaza al tribunal, o de una casa a otra en el matrimonio, pero siempre guardando la salvedad de pertenecer a un centro (Vernant 1985: cap. III). Este flujo controlado, por cierto no clausura las posibilidades de desvío en las trayectorias; la potencialidad del trayecto de abrir nuevas vías en ese espacio siempre está ahí, pero cautelando que ello ocurra dentro de un perímetro delimitado por el ejercicio del poder: no todos pueden moverse en cualquier dirección ni tampoco entrar en ciertos espacios concretos que, además, cargan significaciones sociales identitarias fundamentales. Por esto, por el ejercicio del poder que define centros y trayectorias, es que la *pólis* se constituye como un territorio hegemónicamente delimitado. Diógenes, en cambio, no está arraigado a ningún centro, carece de fijación material y simbólica, incluso su hogar es siempre transportable, ya sea que arrastre su tinaja de un lugar a otro o que lleve todo lo que necesita para vivir dentro de un morral, *su centro* siempre se disloca en la movilidad.



>> Figura 3. *Alejandro y Diógenes*. Hacia 1662. Aguada azulada, pluma, aguada parda, aguada agrisada sobre papel agarbanzado, 207 x 141 mm Museo El Prado. España Fuente: https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/alejandro-y-diogenes/1c126277-1554-4ffd-a53b-d033b37da921



>> Figura 4. Dibujo de tinta sobre papel. Título: *Diógenes*. Autor: Ugo da Capri, circa 1524 Fuente: https://www.meisterdrucke.es/impresion-art%C3%ADstica/Ugo-da-Carpi/3067/Di%C3%B3genes.html

Desde la óptica de la *pólis,* el centro (*méson*) delimita y organiza en torno de sí el espacio, definiéndolo en relación consigo mismo, el centro separa aquello que quedará al borde, es decir, en lo privado, y expulsa a lo que no debe ser visto ni mostrado a un *más allá*. Es significativo que cuando Diógenes de Sínope apela a la lógica del espacio público de la *pólis*, lo haga justamente para borrar, de manera radical, los bordes que supone la lógica interna del espacio público socialmente construido y legitimado: no oculta nada y lo hace todo *en to méson*, el cínico no reconoce esa oposición-articulación fundante y por exceso destruye desde dentro el espacio público sociopolítico. En esta misma línea podríamos interpretar la valoración de la *parresía* y el uso que Diógenes hace de ella, este 'decirlo todo' en tanto derecho reconocido por la *pólis*, se convierte en desvergüenza al desconocer y negar los márgenes de lo que puede y/o debe ser dicho.

El cínico viaja de una ciudad a otra y vagabundea constantemente, sus atributos indumentarios típicos son el bastón, el morral y el manto, con estos elementos básicos puede comer y dormir en la ruta y, sobre todo, no depende de nadie para escoger y seguir el rumbo que desee haciendo su vida 'en el camino' (*katho hodón*). Es cierto que los hombres libres, al menos, no tienen prohibido el desplazamiento entre *poleis*, pero en el caso de Diógenes prima la idea del desarraigo, no pertenece a ninguna *pólis*, no es el viajero que se ausenta de su ciudad para volver, es más bien un nómade. Desde este punto de vista, el cínico es un *ápolis*, un hombre sin ataduras cívicas, políticas ni sociales, sin un lugar propio al que referir su origen: no debemos olvidar que la *autoctonía* y la relación con la tierra patria son fundamentales en la conformación ideológica, propia de la época clásica, de una imagen del ciudadano como campesino-soldado. Sin embargo, Diógenes ironiza sobre su condición citando unos versos trágicos: *Sin ciudad, sin familia, privado de patria, pobre, vagabundo, tratando de subsistir día a día*[13]; no se puede ignorar la semejanza con los versos homéricos citados por Aristóteles para caracterizar al *que no puede vivir en sociedad*: "sin tribu, sin ley, sin hogar"[14]. Pero en este caso, Diógenes invierte, irónicamente, el sentido negativo tanto del exilio como del desarraigo, asociándolo con la autarquía, la vida frugal y en consonancia con la *physis*. Sin un lugar en el concierto de la sociedad, el cínico se arroja al vagabundaje por los caminos, donde el trayecto estira sus brazos a lo desconocido y salvaje, por lo que el territorio pierde centro y cierre deviniendo movilidad y espacio donde los opuestos que no deben tocarse se encuentran y revuelven. Es en este espacio *desterritorializado*, lugar de transición y transformación, donde Diógenes pasa gran parte de su tiempo; por eso el cínico está del lado de la *physis*, y especialmente en contacto con la animalidad, pues en las fronteras inestables de la *pólis* los límites se difuminan y lo que normalmente no se junta ahora se confunde en este espacio abierto a una *reterritorialización*. Aquí Diógenes se sienta a compartir carne cruda con sus comensales caninos, aquí es donde duerme y recibe a quienes quieren verlo y conversar con él y aquí, por cierto, es donde desea ser abandonado como alimento para los animales una vez muerto. Nomadismo, salvajismo, carne cruda y animalidad, Diógenes combina en su persona y conducta los atributos opuestos a lo *culturalmente definido*, disloca con este gesto el orden humano y fractura el territorio que sostiene lo humano por oposición a lo animal, desplazando el foco desde el centro-normalidad a la periferia-anormalidad. Es cierto que el poder hegemónico resalta lo *anómalo* y lo *diferente* para reforzar lo *idéntico* a través del desplazamiento mitológico que aloja en un lugar *imaginario* la alteridad problemática y, también, por medio de la ritualidad que, vía simulación calendarizada, integra y normaliza la marginalidad extraordinaria. Pero en el gesto cínico hay diferencias, Diógenes inserta en la *pólis* la marginalidad, la violencia y el salvajismo, e instala en el centro aquello que no debe ser visto, invirtiendo y confundiendo las relaciones y conductas sociales normales, si "todo lugar es útil para todo (*pantí tópô echêto eis pánta*)"[15], entonces ya no se puede distinguir cultural, simbólica y materialmente entre la sexualidad y la alimentación, por ejemplo. Es decir, si en cualquier lugar se puede hacer cualquier cosa, entonces ya no hay territorio[16].

[13]: D. L., VI, 38, 5-6.

[14]: Política, I 2, 1253 a, 5.

[15]: D. L. VI, 22, 6-7.

[16]: D. L., VI, 69, 4-5.

4. EL TERRITORIO CÓSMICO COMO RESPUESTA CÍNICA A LA *PÓLIS*

Insistamos en este punto, si la *physis* puede ser entendida como espacio de ambigüedad e imbricación, entonces Diógenes, al instalar la naturaleza en el territorio de la *pólis*, desterritorializa el espacio cívico político, pues los límites y trayectos centrípetos definidos por la circulación de poder no tienen sentido desde la óptica cínica para la que ningún acto tiene su lugar específico ni se articula con otros gestos y espacios: Diógenes utiliza el *ágora* para comer, dormir o, incluso, masturbarse. Por otro lado, no asiste a lugares de educación sino para burlarse de los maestros o sabotear sus discursos, con ello interrumpe el flujo de la palabra pedagógica y política, anulando la capacidad del *lógos* para delimitar un territorio a partir de la definición de lo correcto y de la distinción de lo justo de lo injusto, como pretendía Aristóteles. Toda pólis, pero sobre todo la democrática, está construida simbólicamente, en torno de un centro que sostiene el equilibrio de los distintos elementos de la comunidad; la justicia misma, como equilibrio, está representada por el centro y el territorio circular que dibujan en torno a ella la *parresía*, la *isegoría* y la *isonomía*, garantes de la circulación del poder desde el centro hacia los extremos en trayectos iguales. Por ello, al negar el poder del *lógos* para dinamizar la potencia política del hombre, el cínico niega la coherencia y consistencia simbólica de la *pólis*, en consecuencia, el territorio de lo humano ya no es más la ciudad, pues sus instituciones no posibilitan la circulación del poder.

Como respuesta a esta crisis, Diógenes se vuelve un *cosmopolitês*, habitante de un territorio que no responde ni se corresponde con las categorías civilizatorias ni políticas. En este sentido, pienso, debe entenderse la frase de Diógenes de Sínope respecto al *gobierno correcto* o, en otra acepción, justo. El único territorio donde lo humano puede desarrollarse sin violentar su propia naturaleza es el *kósmos*: la única *politeía* correcta-justa es la que está (*se da*) en el cosmos, dice el cínico[17], pues la *physis* que se da su propia regla de despliegue es la única posibilidad de no quedar atrapado en la territorialidad controlada del *nómos*. Por esto, pensamos, el 'cosmopolitismo' de Diógenes tiene un carácter negativo, desterritorializa al negar los vínculos cívico-políticos y no apunta a una integración de la humanidad en armonía: *cosmopolitês* no es 'ciudadano del mundo' sino, por el contrario, '*habitante del cosmos*', porque niega cualquier atadura civil, política y social producto del *nómos* y de lo *asteion*. Es más, Diógenes pretende que el filósofo es semejante a los dioses, cuyo poder no reconoce territorios, por estar allende las determinaciones del *nómos*, que clausura la posibilidad de indeterminación generativa contenida en la *physis*. Los hombres buenos son *imágenes de los dioses*[18], dice Diógenes, y como ellos son los únicos dueños y amos verdaderos de todo, pues no necesitan realmente de nada, luego el sabio es el único que puede delimitar propiamente un territorio a través de su gesto *autárquico*.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles (2002), *Política*, Madrid, Gredos.

Aristóteles (2018), *Política*, México, UNAM, texto griego.

Buxton, R., (200), *El imaginario griego*, Madrid, Cambridge University Press.

Diógenes Laercio (2013), *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza.

Diogene Laerzio (2002), *Vite e Dottrine dei più Celebri Filosofi*, Milano, Bompiani texto griego.

Haesbaert, R. (2013), Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad, *Cultura y Representaciones Sociales*, Vol. 8 Número 15, México. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102013000200001

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

Vernant, J-P. (2001), *La muerte en los ojos*, Barcelona, Gedisa.

Vida-Naquet, P. (1983), *El cazador negro*, Barcelona, Península.

[17]: D. L., VI, 72, 9: mónên te orthén politeían eînai tén en kósmo.

[18]: D. L., VI, 51, 1: theôn eikónas.