

## Diógenes «el Cínico»: entre la anécdota y la historia

Nerea Terceiro Sanmartín<sup>1</sup>

Recibido: 1 de Marzo de 2018 / Aceptado: 17 de Diciembre de 2018

**Resumen.** El presente trabajo analiza la validez de las *χρῆται* o ‘anécdotas’ sobre Diógenes de Sinope (413-323 a.C.) como fuente para su estudio desde un punto de vista histórico, teniendo en cuenta el debate existente en torno al tema. Se estudian las características de la *χρῆται* desde la perspectiva de la teoría retórica, constatando la importancia de la expresión de las circunstancias de la anécdota. En vista de ello, se destaca que aquellas *χρῆται* sobre Diógenes que poseen un contenido espacial o tópico, consideradas de forma homogénea, responden a contextos identificables en la Atenas del siglo IV que concuerdan, además, con la condición jurídica de Diógenes como meteco y su estrategia comunicativa como cínico. Esta correspondencia dotaría a las anécdotas, cuando menos, de cierta verosimilitud, pues muestran un contexto histórico coherente y reconocible en la Atenas democrática.

**Palabras clave:** *χρῆται*, anécdota, Historia, Diógenes de Sinope, Diógenes Laercio, cínicos, lugar, memoria, meteco, Atenas, verosimilitud.

### [en] Diogenes «the Cynic»: between anecdote and history

**Abstract.** The present work analyzes the validity of the *χρῆται* or ‘anecdotes’ about Diogenes of Sinope (413 - 323 a.C.) as a source for his study from a historical point of view, taking into account the existing debate on the subject. The characteristics of the *χρῆται* are studied from the rhetorical theory perspective, confirming the importance of the expression of the circumstances of the anecdote. In view of this, it is pointed out that those *χρῆται* about Diogenes that have a spatial or topical content, considered homogeneously, align with identifiable contexts in the Fourth-Century B.C. Athens which, furthermore, agree with Diogenes’ legal status as metec and his communicative strategy as cynic. This correspondence would give the anecdotes, at least, a certain plausibility, since they show a coherent and recognizable historical context in democratic Athens.

**Keywords:** *χρῆται*, anecdote, History, Diogenes of Sinope, Diogenes Laertius, cynics, place, memory, metec, Athens, plausibility.

**Sumario:** 1. Las fuentes y el debate sobre su fiabilidad histórica. 1.1. Las fuentes sobre Diógenes «el Cínico». 1.2. El debate sobre la fiabilidad. 2. La tradición cínica y el tema retórico de la *χρῆται*. 2.1. El *κυνικός τρόπος*. 2.2 La *χρῆται* en tiempos de Diógenes Laercio. 3. Revalorización del contexto espacial de las anécdotas sobre Diógenes. 3.1. La retórica cínica y el lugar como mensaje. 3.2. Lugares y memoria: asociaciones espaciales al servicio del recuerdo. 3.3. Lugares y contexto histórico: condiciones socio-espaciales al servicio de la verosimilitud. 4. Conclusiones.

**Cómo citar:** Terceiro Sanmartín, N. (2019), Diógenes “el Cínico”: entre la anécdota y la historia, en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 29, 113-132.

<sup>1</sup> Universidade de Santiago de Compostela, Departamento de Historia  
E-mail: [nerea.terceiro.sanmartin@usc.es](mailto:nerea.terceiro.sanmartin@usc.es). ORCID: 0000-0002-6037-0084

## 1. Las fuentes y el debate sobre su fiabilidad histórica

### 1.1. Las fuentes sobre Diógenes «el Cínico»

Los exiguos fragmentos de la literatura cínica que han llegado hasta nosotros constituyen citas de intermediarios, los cuales, en ocasiones, aplican a su discurso un sesgo hostil hacia esta escuela filosófica<sup>2</sup>. Además, en lo respectivo a la actividad literaria de Diógenes de Sinope, es imposible dirimir si realmente escribió las obras que, según la lista recogida por Diógenes Laercio<sup>3</sup>, se le atribuyen. Como resultado, conocemos a Diógenes «el Cínico» básicamente por colecciones de *χρῆται* copiadas y refundidas por otros autores (García Gual 2000a: 15).

Nuestras fuentes son, por tanto, escasas y distantes en el tiempo, en su mayoría romano-imperiales con la excepción de una posible mención de Aristóteles<sup>4</sup> y todas expresan una actitud netamente definida (bien favorable, bien crítica) hacia el filósofo<sup>5</sup> (Goulet-Cazé 2000: 70). Otro punto común entre estas fuentes sería la cantidad de elementos aparentemente exagerados o distorsionados que muestran, seguramente producto de la fabricación literaria (Navia 1996a: 91). Con todo, lo más llamativo sería el reiterado recurso a esas *χρῆται*.

A este modelo responde nuestra fuente principal sobre Diógenes «el Cínico», el libro VI de la obra *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, elaborada en el siglo III d.C. por Diógenes Laercio (6.20-81<sup>6</sup>). El interés de este autor por el género de vida de los pensadores es perceptible en toda su obra (Mejer 1992: 3561). Si en la Antigüedad la filosofía era considerada, en general, un género de vida<sup>7</sup>, esta perspectiva resulta particularmente oportuna en el caso del cinismo pues, al carecer de

<sup>2</sup> Navia 1996b: 8-9, García Gual 2000a: 14; Goulet-Cazé 2000: 70.

<sup>3</sup> Diógenes Laercio 6.80. Actualmente se tiende a considerar la *República* de Diógenes, de la que no tenemos testimonios directos (Husson 2011: 30), una obra genuina (Dorandi 1993: 58-59; Goulet-Cazé 2003: 27; Husson 2011: 40). En ella, el cínico crea un discurso filosófico-político cuyos fundamentos son el rechazo de las convenciones sociales y el retorno a la naturaleza (Goulet-Cazé 2003: 28-29). Sabemos de su existencia por diversas fuentes (Husson 2011: 21, 25-28), si bien la principal es el *De Stoicis* de Filodemo de Gadara, un epicúreo del siglo I a.C. (Goulet-Cazé 2003: 11). Conservamos también las *Epistolae cínicas*, una colección de época imperial compuesta por cartas ficticias atribuidas a los cínicos clásicos y a otros pensadores (García Gual 2000a: 29).

<sup>4</sup> Se ha asumido que el «Κύων» al que alude Aristóteles en *Rh.* 1411a 24-25, recogiendo su imagen sobre las tabernas atenienses, se corresponde con Diógenes de Sinope. Con todo, Goulet-Cazé (2000b) expone varios argumentos para sostener que Aristóteles se refiere, en realidad, a Antístenes.

<sup>5</sup> Los epicúreos eran contrarios a los cínicos (Goulet-Cazé 2000: 70) mientras que autores de época imperial como Epicteto y Juliano idealizaban el cinismo (García Gual 2000a: 19): véase Billerbeck, Margarethe (2000), «El ideal cínico de Epicteto a Juliano», en Branham y Goulet-Cazé (eds.): 275-278.

<sup>6</sup> Navia (1998a: 6) califica esta obra de «doxográfica», por cuanto aúna biografías y pensamientos de diversos filósofos pretendiendo establecer una sucesión entre ellos. Sobre la artificiosidad e intencionalidad de esta última, véase García Gual (2000a: 14) y, más recientemente, Gugliermi (2006: 39). Aplicando esta idea a la obra de Diógenes Laercio en general, Grau (2009a; 2010) muestra cómo las *Vidas* fueron construidas en base a modelos o tópicos buscando exponer relatos concretos que sirviesen de *exemplum* de un estereotipo moral prefijado (Grau 2009a: 111-112 y 2010: 446). De hecho, este autor ha elaborado incluso una lista de tópicos presentes en todas las *Vidas* que expone en 2014: 18-19.

<sup>7</sup> Hadot 2004: 102, 172, 220. Esta cuestión está en relación con la teoría de Robert Joly acerca de los «géneros de vida» (contemplativo, activo o jocoso; cf. Joly 1956: 7) como tema filosófico en la Antigüedad clásica. De hecho Grau, para quien la conversión a la filosofía implica no una «simple adhesión intelectual», sino «la adopción de un nuevo modelo de vida» (Grau 2008: 96), sostiene que esta concepción contribuye a la tipificación de los personajes de las biografías griegas antiguas (Grau 2010: 44).

dogmas teóricos definidos, es el κυνικός βίος el principal exponente de sus ideas<sup>8</sup> (Navia 1996b: 7, 10).

Diógenes Laercio recurre de forma generalizada a las χρεῖται en sus exposiciones sobre los distintos filósofos<sup>9</sup>, aunque él mismo se hace eco de las discusiones sobre la autenticidad de algunos de los hechos que relata<sup>10</sup>. Probablemente ya usaba colecciones de χρεῖται preexistentes de rigor discutible (Krueger 2000: 294), dando a su obra una apariencia de «compilación de compilaciones» (según expresión de Goulet-Cazé 1992: 3976) especialmente perceptible en el capítulo dedicado a Diógenes «el Cínico».

Asumimos, por lo tanto, que Diógenes Laercio gozaba de un amplio acceso a estas obras<sup>11</sup>. El autor de referencia sobre el tema es Kindstrand, quien subraya (1986: 219) el aparente rechazo general al estudio de las colecciones de anécdotas. Poniéndolas en valor, aborda la problemática del origen, formas y usos de este tipo de literatura, con la intención de comprender su utilización en las *Vidas* de Diógenes Laercio. Dentro de su estudio, son de nuestro interés tanto el análisis semántico del significado que posee la palabra χρεῖται como sus hipótesis acerca de la procedencia de las anécdotas que recoge el doxógrafo (*infra*). Resulta curioso que, siendo quien con más detenimiento examinó la cuestión, no se le cita todo lo que en nuestra opinión merece<sup>12</sup>.

Kindstrand (1986: 233) considera que Diógenes Laercio habría recurrido fundamentalmente a colecciones de carácter anónimo<sup>13</sup>. Sin embargo, conocemos a algunos «compiladores de anécdotas» que empleó como fuente<sup>14</sup>, en su mayoría, meros nombres citados solamente en sus *Vidas* (Mejer 1992: 3556). El doxógrafo dispondría o bien de esas obras originales o de compilaciones que conservaban las indicaciones precisas sobre ellas<sup>15</sup>. Frente a ellas, existía otra masa de testimonios

<sup>8</sup> Fuentes González (2013: 226), subrayando la importancia de las acciones cotidianas en el marco del cinismo, describe esta filosofía como una «pura praxis ética» alejada «de toda especulación teórica». Sobre el debate acerca de la valoración del cinismo como filosofía o como simple modo de vida, véase Goulet-Cazé 1993.

<sup>9</sup> Como señala Kindstrand (1986: 219), si eliminásemos las χρεῖται de la obra de Diógenes Laercio, apenas sería posible esbozar una biografía mínimamente coherente.

<sup>10</sup> Véase D. L. 6.73; 80 y Casadesús (2008: 298-299). Kindstrand (1986: 242) y Goulet-Cazé (1992: 3936) consideran que estas reflexiones sobre la autenticidad de las χρεῖται pertenecen al propio Diógenes Laercio.

<sup>11</sup> Los antiguos biógrafos se apoyaban en fuentes poco fiables como obras literarias. Con todo, el recurso a anécdotas serviría a su propósito, pues principalmente pretendían, en detrimento del relato de eventos históricos, exponer el carácter del biografado (Mejer 1992: 3560). En concreto, las biografías de filósofos en la Antigüedad hacían esto con un objetivo protreptico (Goulet 2001: 19), en favor del cual incurrirían en deformaciones a nivel histórico, literario e ideológico (Goulet 2001: 4).

<sup>12</sup> En la bibliografía estudiada, sólo Goulet-Cazé (1992: 3979-3982) recoge con amplitud su punto de vista. Branham (2000: 117) simplemente lo cita como recurso sobre la tradición de la χρεῖται.

<sup>13</sup> Kindstrand (1986: 239-241) se pregunta si estas colecciones pudiesen provenir, a su vez, de biografías o de gnomologías en las que estuviesen ya incluidas. En vista de la forma que adoptan en la obra de Diógenes Laercio, supone que las χρεῖται provendrían de colecciones en las que se habrían reunido exclusivamente anécdotas (como también hará Goulet-Cazé en 1992: 3980). Searby (1998: 22-23) confirma «the clearly distinguishable gnomologies embedded in the *Vitae* of Diogenes Laertius». Así y todo, recalca las deficiencias que presenta el estudio de la relación entre lo recogido en Diógenes Laercio y la tradición gnomológica griega, lamentando que estas nos impidan determinar con precisión el número de fuentes de esta tipología empleadas por el doxógrafo (Searby 1998: 46).

<sup>14</sup> Diocles (D. L. 6.20; 36), Favorino (D. L. 6.25; 73), Cleómenes (D. L. 6.75), Cércidas de Megalópolis (D. L. 6.76), Demetrio de Magnesia (D. L. 6.79), Metrocles (D. L. 6.33), Eubulo (D. L. 6.30), Hecatón de Rodas (D. L. 6.32), Menipo (D. L. 6.29).

<sup>15</sup> Según Goulet-Cazé (1992: 3977), Diógenes Laercio habría utilizado de manera directa fuentes como Favorino (D. L. 6.53), Diocles (D. L. 6.12) o Demetrio de Magnesia. Otras citas de biógrafos, doxógrafos y/o autores de «Sucesiones», las habría encontrado ya insertas en las compilaciones, generalmente anónimas, que Kindstrand (1986: 233) considera como su fuente principal. En cualquier caso, una parte de las referencias presentes en sus *Vidas* provienen de un contacto de carácter indirecto con las obras citadas, de forma que es imposible en muchas ocasiones precisar su fuente inmediata (Goulet 2001: 81).

anónimos introducidos por expresiones tales como «se cuenta... otros dicen...» (por ejemplo, D. L. 6.75; 77) que podrían representar una tradición oral de carácter popular, particularmente evolucionada en lo que respecta a Diógenes «el Cínico». Esta daría lugar, en Diógenes Laercio, a la recogida de diálogos (D. L. 6.25; 36) que reflejan el recurso a ese caudal de *χρῆται* que tanto se prestan al proceso de repetición y elaboración característico de una tradición oral (Goulet-Cazé 1992: 3894), pues se transmiten como si fueran chistes (Branham 2000: 117). Según Roca Ferrer (1974: 168), esto ocurre especialmente con el anecdotario diogénico del libro VI, fluctuante entre el *exemplum* y el chiste, cuyo carácter jocosos habría sido, precisamente, «lo que lo hizo inolvidable»<sup>16</sup>.

Como advierte Kindstrand (1986: 231-232), la combinación de datos ya existentes realizada por Diógenes Laercio no excluiría la fabricación de anécdotas o la incorrecta atribución de las acciones relatadas. La consiguiente dificultad para separar los hechos «reales» de la ficción en la biografía de Diógenes de Sinope ha generado posturas diversas en torno al valor histórico de las *χρῆται*.

## 1.2. El debate sobre la fiabilidad

La crítica ha conformado dos opciones fundamentales sobre la historicidad de las anécdotas atribuidas al cínico: la escéptica, que les niega validez, y la posibilista, que atisba indicios de credibilidad en algunas de ellas.

Ningún autor moderno niega radicalmente la utilidad de las anécdotas. Debemos reconocer que, de hacerlo así, prácticamente se rechazaría toda posibilidad de conocimiento del cinismo antiguo. Sin embargo Dudley (1937: 29), cuya *History of Cynicism* continúa siendo una obra de referencia sobre el tema, afirmaba que «there is little point in retailing any of the stories from Diogenes Laertius; they belong rather to an anthology of Greek humour than a discussion of philosophy». Esta sentencia contrasta, no obstante, con el elevado nivel de atención que Dudley presta a estas «historias». Si bien las somete a crítica, juzgando algunas como una clara invención (1937: 24), no deja de recurrir a las tradiciones sobre el cínico para trazar su biografía y personalidad.

Entre otros autores más cercanos a posturas escépticas cabe mencionar a Roca Ferrer (1974: 13). En alusión a la obra de Diógenes Laercio, señala enfáticamente que «ante una acumulación tan desordenada de biografía, anécdota y doctrina, el filólogo que pretenda sacar algo de un cierto rigor histórico corre el peligro de enloquecer». Además, este autor habla de Diógenes de Sinope como «la figura ideal para atribuirle cualquier anécdota grotesca, cualquier respuesta graciosa de origen incierto».

Insiste Sluiter (2005: 140) en esta perspectiva escéptica al considerar que la tradición de la *χρῆται* sobre Diógenes es «uncompromisingly literary and artistically contrived». Para afirmarlo, se apoya en una anécdota recogida en Diógenes Laercio 5.18 de la que se deduce la existencia de fórmulas para la composición de la *χρῆται*<sup>17</sup>. Esto implica una dificultad añadida a la hora de recuperar al «Diógenes real», que quedaría oculto bajo el artificio literario. No obstante creemos, como Usher (2007:

<sup>16</sup> También Luzzatto (2004: 158) señala que los gestos y dichos recogidos por Diógenes Laercio favorecen la impresión del relato en la memoria.

<sup>17</sup> Sluiter 2005: 150.

209-210), que Sluiter va demasiado lejos al sentenciar que «the literary shape of philosophy may be quite far removed from the lived experience of the Cynics, and it can teach us nothing about how close a match there is between Diogenes' intentions and the actual tradition we have»<sup>18</sup>.

Al margen de esta corriente, Kindstrand, aunque opta por no pronunciarse acerca del valor histórico de las *χρῆται* sobre Diógenes de Sinope, enfatiza sin embargo la importancia que poseen en la biografía del cínico (1986: 219). Su consideración nos permite enlazar con la corriente «posibilista».

Dentro de esta, Navia (1996b: 12) critica el escepticismo alegando que esta actitud implicaría el rechazo de una «rica tradición», pues «en cada anécdota relatada o incluso inventada, vemos la concreción de un concepto cínico». Puede que muchas de las *χρῆται* sean invenciones simbólicas, pero no por ello carecen de valor: en cualquier caso, captan elementos de la vida y personalidad de Diógenes de Sinope. Además, apuntando a la posibilidad de que otras muchas anécdotas atribuidas a Diógenes tengan alguna base histórica, añade que el carácter incierto de estos testimonios no tiene por qué hacernos categorizar como ficción cada detalle biográfico recogido, especialmente si tomamos en consideración que la forma de comunicación propia de los cínicos es el «living example»<sup>19</sup>. En una tendencia semejante García Gual (2000a: 15), pese a tener en cuenta la problemática de las fuentes sobre el cinismo, considera las *χρῆται* como «parte del antiguo diálogo de estos pensadores».

Por su parte, Krueger (2000: 294) vincula la falta de rigor de las *χρῆται* con la escasa preocupación por corroborar su atribución, pues bastaría con que resultasen adecuadas o coherentes con el carácter del protagonista. No obstante, finalmente este autor se expresa como «posibilista» al observar un carácter común a las anécdotas sobre Diógenes de Sinope que justificaría su vínculo con el personaje histórico. De hecho Dobbin (2012: xiv), mostrando una perspectiva similar, afirma que la lectura en conjunto de estas historias «inspire confidence that they are at least true of the spirit of the man and his philosophy».

Lo mismo ocurre con Branham (2000: 117) quien, aun siendo consciente de la dificultad de determinar el valor histórico de las *χρῆται* sobre el filósofo, califica de «inapreciable» la imagen que nos proporcionan de Diógenes como cínico. También sigue esta línea Bosman (2006: 93-94), quien apunta que muchas afirmaciones de carácter jocoso, que aparentemente casarían con las ideas y modos de expresión de los cínicos, habrían sido atribuidas a Diógenes sin excesivos esfuerzos por verificar su autoría. Así y todo considera, en definitiva, que aportan un retrato literario de la realidad comunicativa del cínico.

Uno de los autores más posibilistas es Long (2000: 48) cuando afirma que Diógenes Laercio es una fuente «rica en materiales que tienen muchas posibilidades de ser auténticos o, al menos, que reflejan verazmente el espíritu del discurso de Diógenes». Más recientemente Fuentes González, que desaprueba la «radical desconfianza hacia el relato fundamental de Diógenes Laercio» (2013: 238), ha valorado positivamente el posible trasfondo histórico de estas anécdotas<sup>20</sup>. También Flores Júnior (2015: 46)

<sup>18</sup> *Op. cit.*: 159.

<sup>19</sup> Navia 1996a: 86, 91.

<sup>20</sup> Constatamos esto para casos concretos en Fuentes González 2015, donde el autor sostiene la veracidad de diversas informaciones relacionadas con los cínicos Crates e Hiparquia (Fuentes González 2015: 209, 210, n. 16 p. 211), y en Fuentes González 2013, donde argumenta la historicidad de la relación personal y sucesoria entre Antístenes y Diógenes (Fuentes González 2013: 236, 249, 258, 263).

admite un núcleo histórico, «por ténue que seja», para cada una de ellas, pues admitir alguna historicidad significa «preservar a historicidade do próprio Diógenes».

Si bien el optimismo de Long no es convincente porque no precisa las «posibilidades» de las que habla, encontramos interesante su afirmación sobre un reflejo verosímil (que no veraz<sup>21</sup>) de la forma y el contenido de las estrategias comunicativas que seguía Diógenes de Sinope como figura histórica, pues venían dictadas, como señala Bosman (2006: 94), «by the nature of his philosophical wares and the context of his activities». Es precisamente este contexto el que, como argumentaremos, proporciona verosimilitud a las *χρεῖαι* sobre el cínico.

## 2. La tradición cínica y el tema retórico de la *χρεῖα*

### 2.1. El *κονικὸς τρόπος*

El *LSJ* (s.u. A.5) define la *χρεῖα* como ‘*pregnant sentence, maxim, frequently illustrated by an anecdote*’. Podemos dudar del origen cínico de esta acepción de la palabra *χρεῖα* (Kindstrand 1986: 223-224), sin embargo, existen indicios de la estrecha conexión entre estos pensadores y las colecciones de anécdotas.

Sabemos muy poco sobre la historia de las *χρεῖαι* cínicas. Diógenes Laercio atribuye una compilación al cínico Metrocles (D. L. 6.33) y de esa afirmación los autores modernos pasan a atribuirle la categoría de primer compilador de *χρεῖαι*<sup>22</sup>. Estas se difundirían durante el helenismo entre las escuelas cínica y estoica. De hecho, fue con los cínicos con quienes la forma literaria de la *χρεῖα* se hizo popular (Kindstrand 1986: 229, 242). García Gual (2000: 5) le atribuye una clara raíz cínica, a lo que añade que «nunca una escuela se sirvió tanto y tan agudamente de las anécdotas, reales o inventadas, para trazar una silueta ejemplar y clavetear una doctrina filosófica de tono popular». Es decir, las emplearon con la finalidad de propagar sus ideas en una cultura básicamente oral (Branham 2000: 117).

La forma de expresión de los cínicos se convierte, entonces, en un estilo particular, generalmente de naturaleza ingeniosa y humorística, que utiliza reiteradamente la *χρεῖα* o anécdota para su desarrollo (García Gual 2000b: 4-5). Quizás este uso sea incluso más relevante en el caso de los cínicos debido a su género de vida y a su modo de expresión filosófica, caracterizado por una práctica social manifiesta a través de acciones de rebeldía como las que protagoniza Diógenes de Sinope. Navia (1998a: 7) señala que el recurso a la anécdota en Diógenes Laercio puede resultar un obstáculo para llegar a la información filosófica. Sin embargo, como él mismo advierte, en el caso de Diógenes puede ser todo lo contrario: la utilización de la *χρεῖα* incrementa nuestra comprensión de Diógenes, puesto que su propio estilo de enseñanza se basaba en la ejecución de acciones memorables susceptibles de transformarse en anécdotas dignas de recordar.

Estas constituyen un modo de comunicación del pensamiento más laxo, en ocasiones sintetizado en gestos puramente físicos (García Gual 2000b: 2-3), pero que tienen repercusión literaria. La transmisión de estas prácticas parece adaptarse a

<sup>21</sup> Recordemos que, como indica Arrighetti (2007: 80), las anécdotas no pretenden retratar acontecimientos veraces, pero su contenido es contado y recibido como tal.

<sup>22</sup> Kindstrand 1986: 223; Navia 1996b: 10.

la perfección a la *χρεία*, ya que esta destacaba, al igual que los cínicos, por elementos como el ingenio y el contenido ético (Kindstrand 1986: 243). Además, ponía el foco en la acción de los personajes, lo cual concuerda con la expresión del cinismo como una «filosofía de actos»<sup>23</sup> y entronca con la consideración de la filosofía como modo de vida en la Antigüedad (Hadot 2004: 173). Entendemos así la razón por la que Diógenes Laercio configura sus *Vidas* del libro VI con base en este recurso retórico.

## 2.2. La *χρεία* en tiempos de Diógenes Laercio

La literatura sobre las colecciones de *χρεῖται* carece de una tradición firme. Este género se habría configurado a base de un constante intercambio de material entre diferentes colecciones sobre un solo individuo o un limitado número de personas que formaban un grupo o una escuela filosófica<sup>24</sup>. La palabra *χρεία* se habría empezado a emplear como término colectivo para designar varios tipos diferentes de ‘anécdotas’ (*γνώμη; ἀπόφθεγμα; ἀπομνημόνευμα; χρεία...*) en las escuelas socráticas. Según Kindstrand (1986: 222-224), en Diógenes Laercio el término se utilizaría en este sentido, ya que en su obra todas las posibles tipologías de dichos y anécdotas aparecen mezcladas y descontextualizadas, sin especificar sus disimilitudes teóricas.

No obstante, en tiempos de Diógenes Laercio, la teoría retórica ya había intentado aportar una definición de la *χρεία*, distinguiéndola de las acepciones de los términos que, según Kindstrand, englobaba. Y es que, por entonces, la transmisión escrita de anécdotas ya constituía un elemento fundamental de la retórica<sup>25</sup>.

La *χρεία* fue adoptada por la educación retórica, aunque manteniendo su carácter filosófico<sup>26</sup> (Colson 1921: 151). Como afirma Séneca en *Epist.* 33.7, estas anécdotas eran memorizadas por los jóvenes. A partir del período helenístico, pasaron a ser también uno de los ejercicios preliminares a la práctica de la declamación o *προγυμνάσματα* (Penella 2015: 161), término que aparece por primera vez en el capítulo 28. 4 del manual conocido como *Retórica para Alejandro*, probablemente escrito por Anaxímenes de Lámpsaco a finales del siglo IV y preservado con los trabajos de Aristóteles<sup>27</sup>.

Estos ejercicios, cuya composición aprendían jóvenes griegos de clase alta que recibían enseñanzas por parte de un *γραμματικός* o un retórico<sup>28</sup> (Gibson 2008: xix),

<sup>23</sup> «Le rôle joué dans le cynisme par la chrie s’explique bien par la nature du cynisme, philosophie des actes, philosophie de l’exemple concret et vécu, philosophie parénétiqque, en fin philosophie populaire» (Goulet-Cazé 1992: 3991).

<sup>24</sup> Parece que originalmente la intención de la *χρεία* era la de transmitir un mensaje filosófico (Colson 1921: 152). Según Trouillet (1979: 55), probablemente fuesen los Siete Sabios el primer grupo de personas en protagonizar una colección de este tipo. Kindstrand (1986: 230-232) señala también la posibilidad de que en el siglo IV se compilaran *χρεῖται* sobre los filósofos de la escuela socrática, pero advierte que nos movemos en el terreno de la especulación.

<sup>25</sup> Branham 2000: 117. Probablemente la primera referencia a la *χρεία* como recurso vinculado a la retórica sea la de Demetrio de Falero (*Eloc.* 170) hacia el siglo IV a.C. (Anderson 2000: 126).

<sup>26</sup> Es por ello que Luzzatto (2004: 177) habla de la «doppia natura dell’essercizio, a cavallo tra “filosofia” e “retorica”».

<sup>27</sup> Aristóteles no discute sobre los *προγυμνάσματα* en su *Retórica*, pero habla sobre algunos temas que, como la máxima o la narración (*Rh.* 2.21; 3.16), formarán parte de ellos. Nótese, sin embargo, que no menciona la *χρεία*.

<sup>28</sup> Según Penella (2015: 161), los *προγυμνάσματα* constituían el «puente» entre el segundo y el tercer nivel del *currículum* educativo griego, que desembocaba en la práctica de la declamación.

se irían aproximando progresivamente a las formas que conocemos por los autores tardíos (Kennedy 2003: xi). Cada προγύμνασμα atendía al desarrollo de determinadas habilidades, pero todos coincidían en ser, a la vez, transmisores de la cultura y los valores de la élite helenística, pues los conocimientos históricos, literarios o mitológicos resultaban básicos para su composición<sup>29</sup> (Gibson 2008: xx). De hecho Alexandre (1989a: 61), en virtud de esta intención pedagógica, atribuye a la χρεία una función social que trasciende lo puramente académico.

Por tanto, podríamos afirmar que la χρεία formaba parte de un caudal cultural estable que, sumado al carácter fijo de su estructura, impediría alterar demasiado la anécdota relatada<sup>30</sup> y fomentaría la conservación de distintas tradiciones<sup>31</sup> (entre ellas, la de Diógenes «el Cínico»<sup>32</sup>). De ello se desprende que lo recogido en obras como la de Diógenes Laercio habría permanecido, en esencia, «fidel» a su estado original, lo cual aporta cierto sentido de rigor a ese «caudal histórico».

Las principales fuentes con las que contamos para el análisis de los προγυμνάσματα y, por inclusión, de la χρεία como tema retórico, son cuatro tratados griegos escritos en tiempos del Imperio romano y estudiados durante el período bizantino (Kennedy 2003: ix, xii): los de Teón (siglo I d.C.<sup>33</sup>), Pseudo-Hermógenes<sup>34</sup> (siglo II d.C.), Aftonio (siglo IV d.C.) y Nicolás de Mira (siglo V d.C.)<sup>35</sup>. Resulta llamativo que el examen de estos textos se haya utilizado tan poco en los estudios sobre la anécdota en Diógenes Laercio<sup>36</sup>, pues, como veremos a continuación, contienen información clave para la definición de la χρεία.

<sup>29</sup> «Familiarity with forms and manipulations of the chreiai that students gained from school helps to explain the widespread popularity of this literary form for preserving and expressing the wit and wisdom of philosophers, orators, kings, and others from Ancient through Byzantine times» (Hock y O'Neil 2002: x). Véase también Alexandre 1989b: 164-165.

<sup>30</sup> Acosta González 1994: 318.

<sup>31</sup> Krueger 2000: 292-293.

<sup>32</sup> Diógenes de Sinope aparece extensamente representado en las χρεία recogidas en Theo *Prog.* 97-100, 102 (Spengel); Hermog. *Prog.* 6 (Rabe); Aphth. *Prog.* 23 (Spengel); Nicol. *Prog.* 20 (Felten).

<sup>33</sup> Heath (2003) lo fecha en el siglo V d.C. Sin embargo Kennedy (2003: 1), apoyándose (entre otras cosas) en una mención a Teón en Quintiliano (*Inst.* 3.5, 48), que es del siglo I d.C., defiende el mantenimiento de la fecha habitualmente aceptada.

<sup>34</sup> Hermógenes de Tarso ha sido tradicionalmente identificado como el autor de estos Προγυμνάσματα, pero existen dudas sobre su autoría (Kennedy 2003: 73). Para otras posibilidades Heath 2003: 158-160.

<sup>35</sup> También es pertinente citar el texto del PSI I 85 (II d.C.), uno de los papiros de Oxirrincos, como presentación de la χρεία en un contexto educativo. Formalmente semejante a unos apuntes de retórica, contiene una serie de preguntas y respuestas sobre las características de este tema retórico que clarifican su definición (véase Bastianini 2004). Asimismo, son fuentes válidas el programa educativo que Quintiliano expone en su *Institutio oratoria* (94 d.C.) u otras colecciones de ejercicios «modelo», como la de Libanio (maestro de Aftonio en el siglo IV d.C.) (Kennedy 2003: ix; Gibson 2008: xxii; Heath 2003: 136). Según Hock y O'Neill (1986: 11), una de las razones por las cuales sobrevivieron tan pocos manuales de este tipo fue la cristalización del texto de Aftonio como estándar.

<sup>36</sup> Dudley (1937: 112) apunta, a colación de la literatura cínica, la definición de χρεία según Teón, pero no se detiene en su análisis. Kindstrand (1986: 224) solo se refiere brevemente al intento de la teoría retórica tardía por sistematizar las características de la χρεία, aportando una definición que semeja una refundición de algunos de los datos aportados por los tratadistas. Por su parte, Goulet-Cazé (1992: 3979) solo recoge las palabras de Kindstrand, mientras, Branham (2000: 117) simplemente cita en una nota el estudio de Hock y O'Neil sobre los Προγυμνάσματα (1986, *The Chreia in Ancient Rhetoric*, vol. 1, Atlanta) como recurso para el análisis de la χρεία, lo cual nos parece insuficiente en un estudio sobre la retórica de Diógenes de Sinope. Si bien es cierto que Krueger (2000: 293) trata con mayor amplitud el tema de la χρεία en los Προγυμνάσματα, sus conclusiones se limitan a resaltar el papel de estos ejercicios en la conservación de las tradiciones sobre el cínico. Solo Grau (2014: 89-94) estudia en mayor profundidad las características, estructura e utilidad de la χρεία en relación a su uso en Diógenes Laercio.

Según los autores de estos tratados, que recogen normas y ejemplos completos o parciales de los προγυμνάσματα (Gibson 2008, xxii), la χρεία poseía ciertos rasgos inmutables. Podía contener un dicho, una acción o ambas cosas, de tal manera que se daban, respectivamente, χρεῖαι λογικαί o verbales, πρακτικαί o accionales, y mixtas<sup>37</sup>. Otras de sus cualidades parecían ser comunes, como la utilidad para la vida desde el punto de vista moral que destaca Aftonio para justificar el nombre de χρεία<sup>38</sup> (Aphth. *Prog.* 23 Spengel; cf. Colson 1921: 150). Nicolás de Myra (Nicol. *Prog.* 20 Felten) añade que, si bien todos los προγυμνάσματα son útiles, la χρεία lo es especialmente, pues originalmente se empleó en una circunstancia «necesaria»<sup>39</sup>.

Esta «necesidad» deriva de la etimología de la palabra<sup>40</sup> y lleva a Juan de Sardes<sup>41</sup> a afirmar, en su comentario a los προγυμνάσματα de Aftonio, que «la χρεία posee este nombre por la necesidad del dicho de ser dicho y del acto de ser realizado». La etimología también induce a este autor a hablar de las χρεῖαι ‘de declaración’ (ἀποφαντικαί χρεῖαι) como ‘circunstanciales’ o κατὰ περίστασιν<sup>42</sup>, que ocurren cuando alguien, viendo algo, hace una declaración (Juan de Sardes 41 Rabe, con el comentario de Hock 2012: 24-25). De este modo, vemos cómo el contexto determina el dicho o acción remarcable de la anécdota, que necesariamente se atribuye a un individuo concreto<sup>43</sup> y responde a una situación específica<sup>44</sup>. Podríamos decir, incluso, que la χρεία halla su origen último en un elemento circunstancial (ἀπὸ περιστατικού τινός) (Juan de Sardes 38 Rabe).

Como señala Sluiter (2005: 149), «the form of the χρεία should lend itself to thick description, i.e. an account of the intentions, expectations, circumstances, settings and purposes that give actions their meanings». Así, los elementos circunstanciales que enumera Aftonio (Aphth. *Prog.* 22 Spengel) en el capítulo de la narración son fundamentales también en la anécdota porque trascienden el mero marco del «relato», aportando parte importante de su significación. Es más, estos componentes dotan de verosimilitud a unas historias que, según Nicolás de Myra (Nicol. *Prog.* 21-22 Felten), no se debían refutar precisamente porque «dicen las cosas como son», en oposición al carácter ficticio de la fábula. De hecho, en contraste con la metáfora albergada por la fábula (Rodríguez Adrados 1979: 46-47), que hace necesaria una

<sup>37</sup> Theo *Prog.* 97 (Spengel); Hermog. *Prog.* 7 (Rabe); Aphth. *Prog.* 123 (Spengel); Nicol. *Prog.* 22-23 (Felten). En las χρεῖαι mixtas el significado residía, no obstante, en la acción: Theo *Prog.* 99 (Spengel).

<sup>38</sup> Esta utilidad es también enfatizada por Theo *Prog.* 96-97 (Spengel) y por Hermog. *Prog.* 6 (Rabe). Los autores modernos hacen también hincapié en esta característica (véase Trouillet 1979: 61-63; Alexandre 1989b: 164-165; Connolly 2007: 153; Butler 2008: 42; Grau 2009b: 406-407; Penella 2015: 162).

<sup>39</sup> La acción destacada en la anécdota es apropiada de acuerdo a una situación específica que la demanda (Hock y O’Neill 1986: 25).

<sup>40</sup> Otra de las acepciones del término χρεία según el *LSJ* (s.v. A.I.1) sería la de ‘need, want’. En realidad, las dos acepciones de ‘uso’, ‘utilidad’ y ‘necesidad’ están íntimamente conectadas en la etimología del término (cf. Beekes 2010: 1647-1649). Para la evolución de los valores que adquiere, véase Trouillet 1979: 42-54.

<sup>41</sup> Juan de Sardes 39 (Rabe). Juan de Sardes es un autor bizantino de mediados del siglo IX d.C.

<sup>42</sup> Frente a la clasificación de Theo *Prog.* 97 (Spengel), que divide las χρεῖαι ‘de declaración’ en ‘no solicitadas’ o καθ’ ἑκούσιον y ‘circunstanciales’ o κατὰ περίστασιν.

<sup>43</sup> Juan de Sardes 37-38 (Rabe). Nicol. *Prog.* 19 (Felten), como más tarde hará Juan de Sardes en 38 (Rabe), apunta que la χρεία se diferencia de la máxima en que es atribuida a un individuo.

<sup>44</sup> Hock (2012: 17). La máxima, por el contrario, presenta un dicho de carácter universal, cuya aplicación es válida en general porque no está relacionada con ningún elemento circunstancial. Por ello, según Juan de Sardes 55-56 (Rabe), es necesario que la χρεία preceda a la máxima, pues sólo así el orden de ejercicios parte de lo específico para llegar a lo general.

fase de enlace con la narración para comprender su uso en el discurso, la *χρεια* puede carecer de ella en virtud de su verosimilitud: esta permite comprender su contenido sin necesidad de referencia explícita al primer término, pues no hay metáforas que lo oscurezcan (Acosta González 1994: 316). La anécdota posee, por tanto, un carácter real o, cuando menos, posible.

### 3. Revalorización del contexto espacial de las anécdotas sobre Diógenes

El carácter «real o posible» de la anécdota se alcanza, en buena parte, a través de la descripción de un contexto creíble. Este incluye, en muchas ocasiones, la indicación de un lugar preciso en el que se desarrolla la acción y que pasa a formar parte del mensaje transmitido.

Goulet-Cazé (1992: 3986) prescinde del cuadro espacial de las *χρηται* sobre Diógenes de Sinope aludiendo a su carácter secundario y a su condición de mero marco de los dichos o acciones del filósofo. Grau (2014: 91), en la misma línea, afirma que el espacio en el que se desarrollan las anécdotas es irrelevante, relegándolo a la condición de un escenario tipificado en el que el relato pueda cobrar sentido. Sin embargo, considerando que cada espacio de la *polis* posee un simbología concreta, argumentamos que no todos se pueden emplear como escenario indistintamente, y menos, como veremos, en el caso de Diógenes. Discrepamos de estas interpretaciones en vista, también, de la relevancia que los elementos circunstanciales poseen en el sentido de la *χρεια* como tema retórico, que nos llevan a revalorizar las indicaciones sobre los lugares que frecuenta el cínico.

En el capítulo que Diógenes Laercio dedica a este pensador, hemos contabilizado un total de 203 anécdotas, dichos y pensamientos que el autor mezcla indistintamente (*supra*, 8), de ahí que los englobemos en un único cómputo. A la hora de establecerlo hemos seguido un criterio de agrupación no sólo temático, sino también topográfico, de tal modo que los pasajes que recogen un dicho o anécdota más o menos similar, pero indican distintos lugares (como ocurre con D. L. 6.40 y 60 o D. L. 6.33 y 46), se han contabilizado individualmente<sup>45</sup>.

Son treinta y dos las anécdotas recogidas por Diógenes Laercio que explicitan una localización, las denominaremos *tópicas*. Cuatro se corresponden con espacios públicos de naturaleza religiosa y otras siete ocurren en espacios privados. Sin embargo, los lugares que predominan son los espacios públicos de la vida social ateniense. En estos relatos percibimos cómo Diógenes convierte el lugar de su acción en ese elemento circunstancial clave que da origen y sentido a la *χρεια*.

#### 3.1. La retórica cínica y el lugar como mensaje

La *παρησία* o ‘libertad de palabra’ de la que hacía gala Diógenes de Sinope implicaba, muchas veces, una provocación semejante a la que puede buscar una *performance*. Así, llegaba a trascender el plano verbal para expresarse por medio de un «arte

<sup>45</sup> Cabe destacar el episodio de «La venta de Diógenes», que hemos dividido en cinco secciones: el momento de la compra (D. L. 6.29-30, 108-117); Diógenes como maestro de los hijos de Jeniades en la palestra (D. L. 6.30, 117-122), en la casa de Jeniades (D. L. 6.30-31, 122-126) o en las calles de Corinto (D. L. 6.31, 126-131) –ciudad de su amo (D. L. 6.74)–, y la versión de la muerte del filósofo en este último lugar (D. L. 6.31-32, 131-137).

<b>XPEIAI</b>	<b>LUGARES</b>				
<b>Referencia en Diógenes Laercio</b>	<b>Espacios sagrados</b>	<b>Espacios privados</b>	<b>Espacios públicos</b>	<b>Espacios semipúblicos</b>	<b>Espacios limítrofes</b>
D.L. 6. 22	Pórtico de Zeus y Avenida de los Desfiles				
D. L. 6. 23	<i>Metrôon</i>				
D. L. 6. 25; 33; 46		<b>Un <i>sympósion</i></b> <sup>46</sup>			
D. L. 6. 26		Casa de Platón			
D. L. 6. 30				Palestra en Corinto	
D. L. 6. 31		Casa de Jeniades (Corinto)			
D. L. 6. 31			Calles de Corinto		
D. L. 6. 32		Una mansión			
D. L. 6. 34; 50			<b>Taberna</b>		
D. L. 6. 35			Cerámico		
D. L. 6. 38; 77				<b>Craneo, gimnasio de Corinto</b>	
D. L. 6. 40; 47; 52			<b>Baños públicos</b>		
D. L. 6. 41			Mégara		
D. L. 6. 41; 46; 48; 53; 58; 61			<b>Ágora o la calle</b>		
D. L. 6. 57					Murallas de Míndo
D. L. 6. 59					De regreso a Atenas desde Esparta
D. L. 6. 60			Olimpia		
D. L. 6. 64			Teatro		
D. L. 6. 64	Un santuario				
D. L. 6. 66			Tienda de vinos		
D. L. 6. 69		La casa de un maestro			
D. L. 6. 73	Un templo				

<sup>46</sup> En negrita señalamos aquellos lugares que aparecen más de una vez en el corpus de *χρῆται*. Cabe destacar el caso del ágora o las calles de Atenas, espacios públicos que acogen hasta seis anécdotas.

de acciones»<sup>47</sup> íntimamente ligado a un tiempo particular y a un lugar, normalmente público, concreto (Usher 2009: 207).

El cínico utiliza su cuerpo como vehículo de comunicación, pero también se vale de las connotaciones que poseen los espacios en los que se expresa<sup>48</sup>. Y es que, como afirma Cresswell (1996: 8-9), un lugar siempre está relacionado con determinadas expectativas socioculturales, de tal forma que el escenario de una acción desempeña un papel central en el juicio de esta como correcta o inapropiada. Así, por ejemplo, cuando Diógenes se masturba en el Ágora (D. L. 6.46), su gesto se convierte en reprobable por tener lugar en el centro de la vida pública, en vez de reservarse al espacio privado. Siguiendo el principio de la *eutéleia*, el filósofo satisfará los deseos naturales de la manera más sencilla (Branham 2000: 133), de ahí que defienda la realización de las obras de Deméter y Afrodita en público (D. L. 6.69). Como señala Sluiter (2005: 149), «for Diogenes, public and private space are collapsed into each other». Además, ignorando esta distinción, el filósofo fuerza a la gente con la que interactúa a estar con él «on stage». Es por tanto la ubicación específica, un elemento circunstancial de la *χρεία*, la que le da sentido, pues es la inadecuación de Diógenes al contexto espacial la que define su rebeldía.

De este modo, el cínico se apoya en un «fondo de información mutuamente compartido», en este caso las convenciones inherentes a los diferentes espacios de Atenas, para comunicar más de lo que realmente dice a través de su «enacted speech» o «speech act»<sup>49</sup> (Searle 1979: 31-32). De cara a su interpretación, el que lo observa debe tener en cuenta el contexto en el que se produce, pues sólo así comprenderá la «relevancia contextual» de la situación en la que ciertas palabras se pronuncian<sup>50</sup> o se realiza determinada acción (Usher 2007: 209).

Esta comparación con el arte *performance*, de apariencia improvisada, pero de contenido estudiado, nos lleva a valorar positivamente la advertencia de Long (2000: 49) según la cual el estilo de vida de Diógenes «no es tanto una espontánea proclamación de sus convicciones como un intento premeditado de construir una vida que da pie a la clase de tradición anecdótica que recoge Diógenes Laercio». Sluiter (2005: 148), en la misma línea, afirma que el filósofo muestra un comportamiento transgresor en aras de una «autoconsciente y teatral llamada de atención». Nótese que, según esta autora, las *χρεῖαι* podían ser percibidas y manipuladas por los participantes «en tiempo real» (véase D. L. 5.18). Esto refutaría la idea de que los cínicos reaccionan espontánea y naturalmente a lo que les sucede. Así pues, el cínico busca deliberadamente la vulneración de las convenciones propias de los espacios en los que se expresa, haciendo uso de «cualquier lugar para cualquier propósito» (D. L. 6.69).

<sup>47</sup> Véase Branham 2000. Esto podría ligarse a la atmósfera de teatralidad que algunos autores atribuyen a las exhibiciones públicas de la Atenas del siglo IV a.C. (Bosman 2006: 96). En ese sentido, Zeitlin (1999: 167, 197) habla de la «teatralización de la experiencia cívica en la Atenas democrática», como es evidente en la Asamblea, los tribunales y, obviamente, en el propio teatro.

<sup>48</sup> D. L. 6.32; 35; 46; 64. Como indica Flores Júnior (2015: 25-26), para Diógenes la filosofía es «un embate que se enfrenta com o corpo, cuja pedagogia depende inteiramente do discurso parresiástico no qual o sujeito se expõe naquilo que expõe, ao mesmo tempo em que expõe, em praça pública, a inercia dos juízos herdados».

<sup>49</sup> Pese al énfasis en la acción de las *χρεῖαι* mixtas (Theo *Prog.* 99 Spengel), la mayoría de las anécdotas sobre los cínicos suelen ir acompañadas de una explicación verbal (Sluiter 2005: 148, 152).

<sup>50</sup> Como indica Grau (2009b: 406), el filósofo de la tradición biográfica pronuncia «la parola giusta adatta alla situazione concreta in cui se trova».

En definitiva, los contextos escogidos responden a los objetivos de un filósofo cínic en busca de lugares públicos que constituyen, a un tiempo, el canal y el contenido de su discurso. Con todo, podríamos atribuir otras facultades a esta especificación de los espacios: como veremos, no sólo favorece la inserción de la anécdota en la memoria, sino que aporta verosimilitud al relato de Diógenes Laercio.

### 3.2. Lugares y memoria: asociaciones espaciales al servicio del recuerdo

Del mismo modo en que las sociedades eminentemente orales estructuraban su memoria a través de lugares sacros donde renovaban sus mitos fundacionales (*mnemotopos* según la denominación de Assmann 2011: 44), la indicación de una localización concreta y reconocible en las anécdotas *tópicas* sobre Diógenes podría haber ejercido de motor del recuerdo de estas.

Ya Aristóteles se preguntaba cómo diferiría la memoria de la percepción y de la imaginación (*Mem.* 450ab). La solución clásica insistía en que la memoria es una suerte de lugar mental (Smith 1987: 26). La relación del lugar con la memoria<sup>51</sup>, o bien el rol de los espacios en la capacidad de recordar, fue enfatizado en la década de los años 60 por Frances Yates (1966). Así y todo, su trabajo nos revela que los orígenes de este vínculo se remontan a un tiempo muy anterior: ya en la Antigüedad existía una teoría al respecto. De hecho, aunque Aristóteles liga la memoria a la temporalidad (pues se recuerda, en el presente, algo del pasado, *Mem.* 451a), incide en la necesidad de «tomar un punto de partida» para moverse de un elemento a otro en la cadena del recuerdo, asegurando que «por esta razón algunas personas parecen recordar partiendo de los lugares» (ἀπὸ τόπων, *Mem.* 452a, 12-13).

El rastro del «arte de la memoria» nos lleva hasta Simónides de Ceos (ca. 556-468 a.C.; cf. Pelliccia 2009: 240-241). Cicerón (*de orat.* 2.352-355), relata la historia de cómo el poeta inventó lo que hoy denominaríamos «mnemotecnia»: tras una introducción acerca de la mnemotecnia de los lugares y las imágenes (*loci e imagines*), cuenta cómo Simónides de Ceos identificó a las víctimas de un accidente en función de su disposición espacial en el banquete que celebraban. Es, pues, este recurso «mnemotécnico»<sup>52</sup> al lugar ocupado por los elementos el que permite reconstruir lo sucedido<sup>53</sup>.

También J. Z. Smith (1987), desde una perspectiva antropológico-religiosa, trabajó sobre una teoría del ritual vinculada a los lugares. A colación de esta idea, cita (en 1987: xii) a C. Lévi-Strauss<sup>54</sup>, quien ya destacaba que «todas las cosas sagradas debían tener su lugar. Incluso, se podría decir que estar en su lugar es lo que las hace sagradas». Así, cuando Diógenes elige el santuario de la Madre de los Dioses (Μητροῦον) como particular «lugar de habitación» (D. L. 6.23), o cuando come en el interior de un templo (D. L. 6.64), está desafiando la sacralidad inherente a esos

<sup>51</sup> Esta conexión está presente, incluso, en el lenguaje: en términos como *locus*, *topic* o *common-place*, así como en la expresión inglesa *I can't place it* en referencia a un lapsus de memoria (Smith 1987: 26).

<sup>52</sup> Quintiliano (*Inst.* 6.6, 18-23) describe este proceso advirtiendo que cada detalle del lugar debe ser imprimido en la memoria. Las imágenes del discurso deben emplazarse en la imaginación en los lugares memorizados, creando así una secuencia ordenada (Yates 1966: 2-3).

<sup>53</sup> Otra fuente antigua que da cuenta de esta técnica y, por consiguiente, del vínculo entre lugar y memoria, es la anónima *Rhetorica ad Herennium* (3.xvi-xxiv), seguramente obra de un estudiante de retórica asentado en Roma (Kennedy 1972: 112).

<sup>54</sup> Lévi-Strauss (1962: 17), que a su vez cita a Fletcher (1904: 34).

espacios, pues burla las *leges sacrae* que definen como «ritualmente contaminantes» ciertas acciones cotidianas dadas en un contexto religioso (Bendlin 2007: 178, 181).

En esta misma línea, Smith recoge otras teorías que apuntan hacia la capacidad de un lugar simbólico de acercarnos al recuerdo. En el caso del denominado «lugar central» o «centro sagrado» (Eliade 1959: 36-42), sería el lugar en sí y no su contenido el que comunicaría a los individuos con sus ancestros (Smith 1987: 2, 10-13): el espacio sagrado no es un mero receptáculo para la renovación de las ceremonias, sino que constituye el vehículo de la memoria.

En definitiva, como afirma Assmann, «the primal element in all mnemotechnics is placement». Es el lugar «semiotizado» (Assmann 2011: 44), tanto o más que el ritual allí celebrado, el que capta y dirige la atención, pues es la especificidad de este la que se perpetúa en la memoria (Smith 1987: 22, 103).

### 3.3. Lugares y contexto histórico: condiciones socio-espaciales al servicio de la verosimilitud

Las acciones de Diógenes carecerían de todo sentido sin una audiencia que las reconociese (Bosman 2006: 98; Sluiter 2005: 141): el cínico busca, ante todo, publicidad. Por consiguiente, bajo lo que aparentemente responde a una adaptación improvisada (ya sea física o verbal) a las circunstancias<sup>55</sup> (Branham 2000: 120), subyace una invención de estrategias retóricas que dan sentido a sus acciones y que buscan, deliberadamente, desarrollarse en aquellos espacios públicos dotados de un sentido específico en la polis ateniense y en los que, además, la audiencia está asegurada.

Diógenes no respondía al tipo de filósofo que funda una escuela con un programa y un lugar de reunión definidos (Long 2000: 49). Como afirma Fuentes González (2016: 101), «el cinismo se mostró desde el principio ajeno a una realidad escolar de este tipo». El pensador se construye, por tanto, como una figura urbana<sup>56</sup> en busca de observadores que se sorprendan o se enojen ante su conducta (Krueger 2000: 297). Sin embargo, en el caso de Diógenes «el Cínico» debemos sumar otro condicionante a la elección de los espacios que emplea: la ausencia de lugares para la expresión de los metecos en el debate público.

Como extranjero<sup>57</sup> residente en Atenas, Diógenes se ve apartado de privilegios cívicos como, por ejemplo, la posesión de tierras (ἔγκτησις) o el ejercicio del sacerdocio (ἱεροσύνη). No obstante, su condición de meteco implica una exclusión todavía más grave, que afecta directamente a sus propósitos comunicativos: carece del derecho a participar en la Asamblea, a desempeñar una magistratura (τὸ ἄρχειν) y a ejercer de jurado en los δικαστήρια (δικάζειν). Así, se ve abocado a la no participación en las instituciones políticas y, por consiguiente, en el diálogo que en ellas se establece (Whitehead 1977: 70).

Con todo, existen espacios que posibilitan una capacidad de influencia y de actuación a los «institucionalmente» excluidos: los denominados por Vlassopoulos (2007:

<sup>55</sup> Branham (2000: 120) denomina este modo de adaptarse verbal o físicamente a las circunstancias como «retórica aplicada».

<sup>56</sup> Ya Dion Crisóstomo señalaba, en *Or.* 4.13, que las ciudades eran el hogar de Diógenes y los edificios públicos sus moradas.

<sup>57</sup> Recordemos, no obstante, que Diógenes se define como κοσμοπολίτης (D. L. 6.63). Además, su cosmopolitismo es de carácter negativo, es decir, se define por el «rechazo de la pertenencia a una comunidad concreta; toda la tierra es la patria del cínico porque ningún lugar concreto lo es» (Fuentes González 2016: 117).

39, 42, 45) como *free spaces*. Hablamos, pues, de lugares propiamente públicos en los que personas de diferente condición jurídica interactúan de forma natural, creando experiencias comunes que pueden alcanzar un valor consuetudinario<sup>58</sup>. El Ágora, la taberna, el gimnasio, el teatro... (D. L. 6.58; 34; 38; 64) son ejemplos de estos *free spaces*, pero también son los lugares en los que Diógenes desarrolla su actividad.

De este modo, Diógenes desplaza la censura reservada al debate institucional a la vida cotidiana, «de la escena a la calle» (Roca Ferrer 1974: 157), a ese espacio público en el que pueden estar reunidos el mayor número de personas compartiendo los mismos códigos y en el que un mensaje puede llegar a todas ellas<sup>59</sup>. El espacio público es, como señala Monnet (1998: párrafo 14), un espacio de libertad al tiempo que un ámbito de restricción: en él se dan posibilidades de contacto entre diferentes sexos, edades, clases sociales o estatus jurídicos, con el correspondiente intercambio de ideas; no obstante, también constituye el campo de aplicación de reglas sociales relacionadas con la moralidad y el mantenimiento del orden. Esta dualidad proporciona al meteco y filósofo cínico el marco propicio para su actividad: un espacio de diálogo abierto a ciudadanos y no ciudadanos, donde la congregación de multitudes asegura una audiencia<sup>60</sup>, y cuyas normas de comportamiento obedecen a unas connotaciones simbólicas que Diógenes desafiará constantemente<sup>61</sup>. Será precisamente la indicación de lugares que concuerdan con estos factores lo que aporte un contexto histórico coherente y reconocible a las anécdotas recogidas por Diógenes Laercio, y, con ello, su verosimilitud.

Así pues, podríamos afirmar que la indicación de lugar desempeña un doble papel en las anécdotas *tópicas* sobre el cínico: por una parte, favorece su recuerdo, asegurando a su vez la levedad de los cambios que pudiesen sufrir; por otra, aporta verosimilitud. Podríamos, incluso, relacionar ambas vertientes: según Yates (1966: 8), si bien una persona «entrenada» en el arte de la memoria podría incluso recurrir a lugares «ficticios» para recordar, el método ordinario se refiere a lugares reales, lo cual concordaría con la verosimilitud contextual de las anécdotas sobre Diógenes.

#### 4. Conclusiones

En vista de lo expuesto, consideramos pertinente revalorizar el marco espacial de las anécdotas recogidas por Diógenes Laercio. Por una parte, el recurso a la literatura retórica de época imperial nos ha permitido ver que la propia tradición del género de la *χρεία* destaca la importancia de los elementos circunstanciales. Estos, más que enmarcarla, le dan origen y sentido, pues el dicho o la acción del protagonista derivan de la necesidad de ser expresados en una situación específica (dentro de la cual se puede incluir una ubicación concreta y sus connotaciones).

<sup>58</sup> Estos lugares contrastan con los espacios estrictamente cívicos (como los tribunales –δικαστήρια- o la Πνύξ), cuyo acceso está reservado a los ciudadanos.

<sup>59</sup> Además, los lugares más compartidos (como podría ser el Ágora) son los más eficaces en términos de comunicar y compartir significados (Monnet 1998: párrafo 8).

<sup>60</sup> «Como en el caso de Sócrates, el mundo de Diógenes es el mercado, el gimnasio... en definitiva, los lugares donde la gente se congrega. Allí, donde la gente vive, lo encontramos enseñando, gritando, maldiciendo, gesticulando, abrazando estatuas, mendigando comida y, sobre todo, insultando a aquella gente y a aquellas cosas que él estima dignas de ser insultadas» (Navia 1996a: 100).

<sup>61</sup> Sobre la naturaleza desafiante de la filosofía cínica véase Fuentes González 2016, quien subraya la dificultad de recibir un mensaje que «se presentaba abiertamente a contracorriente» (Fuentes González 2016: 104).

Por otra, la contextualización de estas historias en lugares determinados se vincula también a su recuerdo colectivo: la noción de los lugares como depósitos de memoria, puesta de relieve ya en la Antigüedad, provoca que el espacio señalado en la anécdota capte la atención no como mero continente o receptáculo pasivo de una acción memorable, sino como vehículo activo del recuerdo.

Estos argumentos nos invitan a prestar atención al uso de lugares propiamente públicos que, siguiendo a Diógenes Laercio, lleva a cabo su homónimo de Sinope. Como hemos visto, su utilización no responde solamente a las estrategias comunicativas de un filósofo cínico del siglo IV: también refleja la realidad de un meteco residente en la Atenas democrática; un extranjero que, privado de los privilegios que otorga la ciudadanía, se ve abocado al uso de espacios extra-institucionales para participar en el debate público. Vemos, por tanto, que existe una concordancia entre los lugares que emplearía un meteco como Diógenes para desarrollar su actividad filosófica en este contexto, y los espacios que efectivamente se indican en las anécdotas sobre él.

Esta correspondencia nos lleva a afirmar que, pese a su dudosa veracidad, las anécdotas sobre Diógenes de Sinope relatadas por Diógenes Laercio expresan un contexto histórico coherente y reconocible que las convierte en verosímiles. Por consiguiente, el empleo de esta fuente para el estudio del cínico desde una perspectiva histórica resulta no solo necesario, sino también factible y pertinente.

De este modo, manteniendo las cautelas precisas frente a la dramatización de los hechos, podemos conocer a una figura histórica cuya actividad trasciende el plano filosófico para crear todo un género de vida. Recordemos que la filosofía en la Antigüedad era, más que una manera de pensar o de expresarse por escrito, una forma de vida (como ya apuntaba Joly a mediados del siglo XX y, recientemente, Hadot). Esta perspectiva nos permite ver al filósofo como un personaje socialmente visible, identificable incluso por su apariencia externa<sup>62</sup>, que sigue un género de vida determinado.

Siendo así, lo relevante no es tanto la doctrina, escrita o no, como la personalidad y la acción del filósofo como agente activo en su medio social, lo cual lo convierte en un objeto más del análisis histórico. Dentro de esta línea de investigación se enmarca el estudio, a través de la fuente aquí revalorizada, de esa práctica social cínica desarrollada en lugares públicos de la Atenas democrática; lugares que sirven de foro a quien, como Diógenes, desafía la convención.

## Agradecimientos

Quisiera expresar mi agradecimiento a Alberto Bernabé por su estímulo para la publicación de este trabajo.

Agradezco también a los revisores anónimos de *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos* su minuciosa lectura del manuscrito y las correcciones aportadas. Todos los errores que se puedan percibir son mi responsabilidad.

<sup>62</sup> Elementos estéticos como el pelo largo y la barba eran característicos de los filósofos. En el caso de los cínicos, el τρίβον y varios complementos, como el zurrón y el báculo, formaban también parte esencial de su atavío (Clay 2000: 480-481).

## Bibliografía

- Acosta González, Carmen L. (1994), «Los tres primeros ejercicios de los *Progymnasmata* de Elio Teón: μῦθος, διήγημα, χρεία», *Habis* 25: 309-322.
- Alexandre, Manuel (1989a), «Importância da chria na cultura helenística», *Euphrosyne* 17, 31-62.
- Alexandre, Manuel (1989b), «The chreia in Greco-Roman education», *Ktèma* 14, 161-168.
- Anderson, R. Dean (2000), *Glossary of Greek Rhetorical Terms*. Leuven: Peeters.
- Arrighetti, Graziano (2007) «Anekdoté und Biographie. Μάλιστα τὸ μικρὸν φυλάττειν», en Erler, M. & Schorn, S. (eds.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit. Akten des internationalen Kongresses vom 26.-29. Juli 2006 in Würzburg*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Assmann, Jan (2011), «Memory Culture», en Assmann, Jan, *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 15-69.
- Bastianini, Guido (2004), «PSI 85 e la definizione di chreia», en Funghi, Maria Serena (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*. Firenze: Olschki, vol. II, 249-263.
- Beekes, Robert S. P. (2010), *Etymological Dictionary of Greek* (con la colaboración de Beek, Lucien van). Leiden-Boston: Brill.
- Bendlin, Andreas (2007), «Purity and Pollution», en Ogden, Daniel (ed.), *A Companion to Greek Religion*. Oxford: Blackwell, 178-189.
- Bloch, David (ed., trad.), (2007), «De memoria et reminiscentia: Text and Translation», en *Aristotle on Memory and Recollection. Text, Translation, Interpretation and Reception in Western Scholasticism*. Leiden: Brill, 23-51.
- Bosman, Philip (2006), «Selling Cynicism: The Pragmatics of Diogenes' Comic Performances», *CQ, New Series* vol. 56, 1: 93-104.
- Branham, R. Bracht y Goulet-Cazé, Marie-Odile (eds.) (2000), *Los Cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Traducido por Vicente Villacampa. Barcelona: Seix Barral (orig.: Berkeley 1996).
- Branham, R. Bracht (2000), «Invalidar la moneda en curso: La retórica de Diógenes y la invención del cinismo», en Branham y Goulet-Cazé (eds.): 111-141.
- Butler, Paul (2008), «Historical Developments: Relevant Stylistic History and Theory», en Butler, Paul, *Out of Style, Reanimating Stylistic Study in Composition and Rhetoric*. Colorado: University Press of Colorado, Urban Institute, 25-55.
- Casadesús Bordoy, F. (2008), «Diógenes Laercio VI 20-21: ¿en qué consistió la falsificación de la moneda (*to nomisma paracharattein*) de Diógenes de Sinope?», *Daimon: Revista de Filosofía*, supl. 2, 297-309 (cf. *Estudios Clásicos* 131, 2007, 45-62).
- Clay, Diskin (2000), «Retratar a Diógenes», en Branham y Goulet-Cazé (eds.): 475-499.
- Colson, Francis H. (1921), «Quintilian I. 9 and the "Chria" in Ancient Education», *CR* 35, 7/8: 150-154.
- Connolly, Joy (2007), «The New World Order: Greek Rhetoric in Rome», en Worthington, Ian (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*. Malden: Blackwell Publishing, 139-165.
- Cresswell, Tim (1996), «The Terrain of Discussion: Definitions, Concepts, and Arguments», en Cresswell, Tim, *In Place/Out of Place. Geography, Ideology and Transgression*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 3-27.
- Dobbin, Robert (2012), «Introduction», en Dobbin, Robert (ed.), *The Cynic Philosophers from Diogenes to Julian*. London: Penguin Classics, i-xxix.

- Dorandi, Tiziano (1993), «La *Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique», en Goulet-Cazé y Goulet, *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: Presses Universitaires de France, 57-68.
- Dorandi, Tiziano (ed.), (2013), *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dudley, Donald R. (1937), *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6<sup>th</sup> Century A.D.* London: Methuen & Co.
- Eliade, Mircea (1959), «Sacred Space and Making the World Sacred», en Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane*, trad. de Willard R. Trask. New York: Harcourt, 20-67.
- Felten, Joseph (ed.), (1913), *Nicolai Progymnasmata*. Leipzig: Teubner.
- Fletcher, Alice C. (1904), *The Hako. A Pawnee Ceremony*. Washington.
- Flores Júnior, Olimar (2015), «As artes do discurso e o “naturalismo” cínico: tema e variações de uma anedota filosófica», *Kléos: Revista de Filosofia Antiga* 19, 17-48.
- Fuentes González, Pedro Pablo (2013), «En defensa del encuentro entre dos Perros, Antístenes y Diógenes: historia de una tensa amistad», *CFC(G)* 23, 225-267.
- Fuentes González, Pedro Pablo (2015), «La reacuñación cínica de la familia en Crates de Tebas», en López Quero, S. & Maestre Maestre, J. M.<sup>a</sup> (eds.), *Studia Angelo Urbano Dicata*. Alcañiz-Madrid: Instituto de Estudios Humanísticos – Federación Andaluza de Estudios Clásicos, 201-217.
- Fuentes González, Pedro Pablo (2016), «El desafío del cinismo antiguo en la polis (s. IV-III a.C.): una vida de esfuerzo y de reacuñación de los valores», *Éndoxa* 38, 97-129 (DOI: 10.5944/endoxa.38.2016.16597).
- García Gual, Carlos (trad.) (1988), *La Secta del Perro. Diógenes Laercio, Vidas de los filósofos cínicos*. Madrid: Alianza, 57-104.
- García Gual, Carlos (2000a), «Introducción», en Branham y Goulet-Cazé (eds.): 11-44.
- García Gual, Carlos (2000b), «La actualidad de los cínicos (a modo de prólogo)», en Branham y Goulet-Cazé (eds.): 1-9.
- Gibson, Craig A. (2008), «Introduction», en Heath, Malcolm (ed.), *Libanius's Progymnasmata. Model Exercises in Greek Prose Composition and Rhetoric*. Atlanta: Society of Biblical Literature, xvii-xxv.
- Goulet, Richard (2001), *Études sur les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive: Diogène Laërce. Porphyre de Tyr; Eunape de Sardes*. Paris: Vrin.
- Goulet-Cazé, Marie-Odile (1992) «Le livre VI de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques», en Haase, W. y Temporini, H., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, vol. 2.36.6. Berlin: Walter de Gruyter, 3880-4048.
- Goulet-Cazé, Marie-Odile (1993), «Le cynisme est-il une philosophie?», en Dixsaut, Monique (ed.), *Contre Platon*, vol. I: *L'antiplatonisme dévoilé*. Paris: Vrin, 273-313.
- Goulet-Cazé, Marie-Odile (2000), «La religión y los primeros cínicos», en Branham y Goulet-Cazé (eds.): 69-110.
- Goulet-Cazé, Marie-Odile (2000b), «¿Quién fue el primer Perro?», en Branham y Goulet-Cazé (eds.): 532-534.
- Goulet-Cazé, Marie-Odile (2003), *Les Kynika du stoïcisme*. Stuttgart: Steiner.
- Grau, Sergi (2008), «Modelos de conversión e iniciación a la filosofía: análisis de un modelo biográfico», *Nova Tellus* 26, 67-102.
- Grau, Sergi (2009a), *La imatge del filòsof i de l'activitat filosòfica a la Grècia antiga: anàlisi dels tòpics biogràfics presents a les Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres de Diògenes Laerci*. Barcelona: PPU.

- Grau, Sergi (2009b), «Come parlavano i filosofi? Analisi delle forme espressive dei filosofi greci nella biografia antica», *Lexis: Poetica, Retorica e Comunicazione nella Tradizione Classica* 27, 405-445.
- Grau, Sergi (2010), «Tipificación en la biografía griega antigua de filósofos», *Espíritu* 59, 435-492.
- Grau, Sergi (ed., trad.) (2014), *Diògenes Laerci, Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres*, vol. I, [Llibre I]. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Gugliermi, Isabelle (2006), *Diogène Laërce et le cynisme*. Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- Hadot, Pierre (2004) *What is Ancient Philosophy?* Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Heath, Malcolm (2003), «Theon and the History of Progymnasmata», *GRBS* 43, 129-160.
- Hock, Ronald F. & O'Neil, Edward N. (eds., trans.) (1986), *The chreia in ancient rhetoric*, I: *The Progymnasmata*. Atlanta (Ga.): Scholars Pr.
- Hock, Ronald F. & O'Neil, Edward N. (eds., trans.) (2002), *The chreia and ancient rhetoric: classroom exercises*. Leiden: Brill.
- Hock, Ronald F. (ed.), (2012), «John of Sardis, Commentary on Aphthonius's *Progymnasmata*», en *The Chreia and Ancient Rhetoric. Commentaries on Aphthonius's Progymnasmata*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 9-84.
- Husson, Susanne (2011), *La République de Diogène: une cité en quête de la nature*. Paris: Vrin.
- Joly, Robert (1956), *Le Theme Philosophique des Genres de Vie dans l'Antiquité Classique*. Bruselas: Académie Royale de Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique. Classe des lettres et des sciences morales et politiques.
- Kennedy, George A. (1972), «Cicero's «De Inventione» and the «Rhetorica ad Herennium»», en Kennedy, George A., *The Art of Rhetoric in the Roman World 300 B. C. – A.D. 300*. Princeton: Princeton University Press, 103-148.
- Kennedy, George A. (trad.), (2003), *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rethoric*, Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Kindstrand, Jan Fredrik (1986), «Diogenes Laertius and the Chreia Tradition», *Elenchos* 7, 217-43.
- Krueger, Derek (2000), «El desvergonzado y la sociedad. La impudicia de Diógenes en la cultura romana imperial», en Branham y Goulet-Cazé (eds.): 291-314.
- Lévi-Strauss, Claude (1962), *La pensée sauvage*. Paris.
- Liddell, Henry G. et al. (1992), *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Long, Anthony A. (2000), «La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística», en Branham y Goulet-Cazé (eds.): 45-68.
- Luzzatto, Maria Tanja (2004), «L'impiego della chreia filosofica nell'educazione antica», en Funghi, Maria Serena (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*. Firenze: Olschki, vol. II, 157-187.
- Mejer, Jorgen (1992), «Diogenes Laertius and the Transmission of Greek Philosophy», en Werk, Widmen D. et al. (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, vol. 2.36.5. Berlín: Walter de Gruyter, 3556-3602.
- Monnet, Jérôme (1998), «La symbolique des lieux: pour une géographie des relations entre espace, pouvoir et identité», *Cybergeo: Revue Européenne de Géographie, Politique, Culture, Représentations* 56, <https://cybergeo.revues.org/5316>. DOI: 10.4000/cybergeo.5316.

- Navia, Luis E. (1996a), «Diogenes, a Socrates Gone Mad», en *Classical Cynicism. A Critical Study*. London: Greenwood Press, 81-118.
- Navia, Luis E. (1996b), «The Origins of Cynicism», en *Classical Cynicism. A Critical Study*. London: Greenwood Press, 1-36.
- Navia, Luis E. (1998a), «A Biographical Sketch», en *Diogenes of Sinope. The Man in the Tub*. London: Greenwood Press, 1-44.
- Pelliccia, Hayden (2009), «Simonides, Pindar and Bacchylides», en Budelmann, Felix, *The Cambridge Companion to Greek Lyric*. Cambridge: Cambridge University Press, 240-262.
- Penella, Robert J. (2015), «The *Progymnasmata* and *Progymnasmatic Theory* in Imperial Greek Education», en Bloomer, W. Martin (ed.), *A Companion to Ancient Education*. Malden: Blackwell Publishing, 160-171.
- Rabe, Hugo (ed.), (1913), *Hermogenis Opera*. Leipzig: Teubner.
- Rabe, Hugo (1928), *Ioannis Sardiani Commentarium in Aphthonii Progymnasmata*. Leipzig: Teubner.
- Roca Ferrer, Javier (1974), *Kynikos Trópos: cinismo y subversión literaria en la Antigüedad*. Universidad de Barcelona: Instituto de Estudios Helénicos.
- Rodríguez Adrados, Francisco (1979), «Terminología de la fábula antigua», en Rodríguez Adrados, Francisco, *Historia de la fábula greco-latina*, vol. I. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 17-60.
- Searby, Denis M. (1998), *Aristotle in the Greek Gnomological Tradition*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Searle, John Rogers (1979), «Indirect Speech Acts», en *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 30-57.
- Sluiter, Ineke (2005), «Communicating Cynicism: Diogenes' gansta rap», en Frede, Dorothea e Inwood, Brad (eds.), *Language and Learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 139-163.
- Smith, Jonathan Z. (1987), *To Take Place*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Spengel, Leonhard von (ed.) (1854-1856), *Rhetores Graeci*, vol. I 1854, II 1856, III 1856. Leipzig: Teubner.
- Trouillet, F. (1979), «Les sens du mot χρεία des origines à son emploi rhétorique», en *Formes brèves: de la γνώμη à la pointe, métamorphoses de la sententia*, Poitiers, 41-64.
- Usher, Mark D. (2008-2009), «Diogenes' Doggerel: Chreia and Quotation in Cynic Performance», *CJ* 104, 3, 207-223.
- Vlassopoulos, Kostas (2007), «Free Spaces: Identity, Experience and Democracy in Classical Athens», *CQ* vol. 57, 1, 33-52.
- Whitehead, David (1977), «Further "Definition" of the Metic. Public Policy, Social Psychology and the Traditional Problems», en Whitehead, David, *The Ideology of the Athenian Metic*. Cambridge: Cambridge Philological Society, 69-108.
- Yates, Frances (1966), «The Three Latin Sources for the Classical Art of Memory», en Yates, Frances, *Selected Works, vol. III. The Art of Memory*. London: Routledge, 1-26.
- Zeitlin, Froma I. (1999), «Aristophanes: the performance of utopia in the *Ecclesiazousae*», en Goldhill, Simon y Osborne, Robin (eds.), *Performance culture and Athenian democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 167-197.