

El Heracles cínico de Dion de Prusa

Pablo Lamas Naranjo

Consejo Superior de Investigaciones Científicas  

<https://dx.doi.org/10.5209/cfcg.98313>

Recibido: 5 de octubre de 2024 • Aceptado: 9 de noviembre de 2024

Resumen: El objetivo de este texto es analizar la figura mitológica de Heracles en uno de los discursos pronunciados por Dion de Prusa en la época del exilio, el *Diógenes o Sobre la virtud* (*Or. VIII*). En este discurso Dion realiza una reinterpretación del héroe tradicional desde coordenadas típicamente cínicas, confrontando la imagen de Heracles como símbolo de la virtud y el esfuerzo contra otros personajes mitológicos, como Circe, Diomedes o Busiris, convertidos por Dion en símbolos del placer, la molicie y el vicio. Esta influencia y recepción del cinismo en la *Oratio VIII* será analizada partiendo del contexto en el que fue pronunciado, para posteriormente estudiar la importancia del esfuerzo en la figura de Heracles como emblema de la virtud y, así, comprender a sus oponentes como representantes éticos negativos dentro del ejercicio moralizante de Dion.

Palabras clave: Dion; Heracles; Diógenes; virtud; esfuerzo; vicio; placer; cinismo.

ENG The Cynic Heracles of Dio of Prusa

Abstract: The purpose of this text is to analyze the mythological figure of Heracles in one of the speeches delivered by Dio of Prusa during his exile period, *Diogenes or On Virtue* (*Or. VIII*). In this speech, Dio reinterprets the traditional hero from a typically Cynical perspective, contrasting the image of Heracles as a symbol of virtue and effort with other mythological characters, such as Circe, Diomedes, or Busiris, whom Dio turns into symbols of pleasure, idleness, and vice. This influence and reception of Cynicism in *Oratio VIII* will be analyzed starting from the context in which it was delivered, and subsequently studying the importance of effort in the figure of Heracles as an emblem of virtue, thus understanding his opponents as negative ethical representatives within Dio's moralizing exercise.

Keywords: Dio; Heracles; Diogenes; virtue; effort; vice; pleasure; cynicism.

Sumario: 1. Introducción. 2. *Oratio VIII*: Heracles y la virtud cínica. 2.1. Heracles contra Circe: πτόνος contra ἡδονή. 2.2. Los trabajos de Heracles, símbolos de la virtud. 2.3. El suicidio de Heracles: la muerte ante el vicio. 3. Conclusiones.

Cómo citar: Lamas Naranjo, P. (2025). El Heracles cínico de Dion de Prusa. *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios Griegos e Indoeuropeos)*, 35, 265-282.

1. Introducción

Como es sabido, la figura mitológica de Heracles fue, sin duda, la más popular y conocida en el contexto de la cultura helena y, a la postre, en el ámbito romano (cf. Grimal 1989: 239). Esta relevancia para la civilización griega tuvo como principal consecuencia toda una serie de interpretaciones, presentaciones y transformaciones del personaje de Heracles, realizadas por numerosos autores –poetas, trágicos, comediógrafos o filósofos–, dando lugar a uno de los ciclos mitológicos más complejos e inabarcables de la mitología griega (Giannantoni 1990: n. 32, 317). No obstante, si bien podemos encontrar varias y notorias diferencias entre el Heracles de Hesíodo u Homero y su presentación en las tragedias de Sófocles o Esquilo, será el cinismo la filosofía encargada de hacer de Heracles uno de sus personajes mitológicos paradigmáticos, erigiéndolo en paladín de la virtud.

En efecto, las referencias a Heracles en los primeros integrantes de la filosofía cínica son abundantes. En primer lugar, según Diógenes Laercio, Antístenes¹, tradicional fundador de la escuela cínica², habría incluido a Heracles entre las numerosas temáticas tratadas en sus obras. Títulos como *Heracles el mayor* o *Sobre la fuerza*, *Heracles o Midas* y *Heracles o Acerca de la fuerza o la sensatez* (D. L. VI 16-18 = SSR V A 41) dan buena cuenta de un genuino interés por el héroe, habida cuenta de que el mismo Antístenes ejercía su magisterio en el gimnasio Cinosarges, cuyo patrón era, precisamente, Heracles³. Del mismo modo, siguiendo de nuevo el testimonio del biógrafo, Antístenes

sostuvo que el esfuerzo es un bien con el ejemplo del gran Heracles.

[...] ὅτι ὁ πόνος ἀγαθὸν συνέστησε διὰ τοῦ μεγάλου Ἡρακλέους (*ibidem*, VI 2 = SSR V A 85, trad. García Gual).

Esta utilización del personaje mitológico como adalid de una vida virtuosa y cimentada en el fomento del esfuerzo reaparecerá, como veremos, en Dion de Prusa. Por otro lado, el cínico por excelencia, Diógenes el Perro, compartió con Antístenes el interés por la figura de Heracles, tanto en sus obras como en su actitud práctica: una de las tragedias que Diógenes Laercio le atribuye llevaba como título *Heracles* (*ibidem*, VI 80 = SSR V B 117); de igual manera, parece que Diógenes de Sinope afirmaba

que mantenía el mismo género de vida que Heracles, sin preferir nada a la libertad.

[...] τὸν αὐτὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου λέγων διεξάγειν ὄνπτερ καὶ Ἡρακλῆς, μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων (*ibidem*, VI 71 = SSR V B 291, trad. García Gual).

Así como la vinculación entre Heracles, virtud y esfuerzo estuvo presente en los primeros cínicos (cf. Galinsky 1972: 106-107), la identificación entre la figura de Heracles y una vida libre

¹ Cabe mencionar que la figura de Heracles estuvo presente en el círculo socrático: Sócrates, según relata Platón en la *Apología*, se habría identificado con la vida esforzada de Heracles, haciendo del πόνος una especie de manifestación de la virtud (Platón, *Ap.*, 22a). Por otra parte, Jenofonte recoge el célebre relato de Heracles y la encrucijada de caminos del sofista Pródico de Ceos (Jenofonte, *Mem.*, II 21-34). Este relato –también presente en la posterior literatura cínica– hacía de Heracles el representante de la felicidad y de una vida dedicada a la virtud. Sobre este proceso de idealización ética del personaje de Heracles a partir del siglo V a. C., *vid.* Galinsky 1972: 101-122.

² A pesar del controvertido debate acerca del contacto personal y directo entre Antístenes y Diógenes –haciendo del primero un *protocínico* o, por el contrario, un cínico posteriormente reconocido como tal, permaneciendo Diógenes como el primer cínico por antonomasia–, ninguna fuente conservada ha podido desmentir el tradicional relato sobre su encuentro, que, por otra parte, permite vincular más certamente el surgimiento del cinismo con la figura de Sócrates. Para un extenso análisis de esta cuestión, *vid.* Fuentes González 2013.

³ El Cinosarges, como es sabido, era uno de los lugares eminentemente frecuentados por bastardos como Antístenes. El héroe Heracles, al igual que el maestro de Diógenes, era un hijo bastardo. Sobre el patronazgo del Cinosarges, *vid.* Plutarco, *Them.*, I 3-4. Según Diógenes Laercio (VI 13 = SSR V A 22), el nombre de la escuela cínica provenía asimismo de este lugar. Sobre el Cinosarges, *vid.* Billot 1994. Cf. Billot 1993.

y autosuficiente estará inserta en la obra de Dion de Prusa. En este sentido, si bien la figura de Heracles formó parte de la reflexión de los primeros cínicos, no será hasta la llegada de autores como Epicteto⁴, el propio Dion –ambos alumnos del estoico Musonio Rufo– o Luciano de Samósata⁵ cuando Heracles sufra una cierta apoteosis filosófica⁶ (cf. Bosman 2021: 339-340), llegando a ser un «santo patrón del cinismo» (Fuentes González 2016: 110). En este texto analizaremos esta *santificación* de Heracles en Dion de Prusa⁷, orador y filósofo del siglo I comúnmente asociado a la filosofía estoica, pero en cuya obra pueden rastrearse claros visos de una profunda y constante recepción del cinismo clásico⁸. La remodelación dionea del mito de Heracles consta de dos vertientes principales: por un lado, en los “discursos diogénicos” (*Or. VI, VIII, IX y X*) Heracles es presentado y revalorado por Dion como representante arquetípico y ejemplarizante⁹ del esfuerzo y la libertad desde coordenadas típicamente cínicas; por otro lado, en los *Sobre la realeza* (*Or. I, II, III y IV*) Heracles es erigido por el Crisóstomo en prototipo de la realeza y de la doble educación (*διπλή τραϊδεία*), aspectos en los que es posible detectar la influencia de Antístenes y de la literatura cínica. Nos ceñiremos a la versión dionea de Heracles tal y como aparece en los “discursos diogénicos” y, concretamente, en la *Oratio VIII*.

2. *Oratio VIII: Heracles y la virtud cínica*

De manera preliminar, es preciso mencionar que los así llamados “discursos diogénicos” constan de ciertas particularidades respecto de la totalidad de la obra de Dion de Prusa. En primer lugar, como rezan los títulos de tales discursos, tienen como protagonista al personaje de Diógenes de Sinope, quien, a lo largo de la época imperial, se había visto envuelto en un proceso de cierta mitificación (cf. Jouan 1993: 385). En esta medida, no es de extrañar que un orador moralista como Dion se sirviera, a modo de máscara, de tan célebre figura. No obstante, lo más relevante de los “discursos diogénicos” es el determinado contexto en el que se inscriben. En efecto, según el testimonio del mismo Dion, durante su época en el exilio hizo un frecuente uso de la literatura como herramienta crítica hacia el reinado del emperador Domiciano, causante de su exilio:

Quiero contáros cómo pasé mi destierro sin dejarme vencer por la ausencia de amigos, ni por la escasez de recursos, ni por la debilidad del cuerpo; y además de todas estas cosas, teniendo que soportar como enemigo no a un innombrado cualquiera de los que a veces son llamados iguales o de igual categoría, sino al hombre más fuerte y más importante, denominado por todos los griegos y bárbaros señor y dios, pero que en verdad es un demonio perverso. Y ello cuando yo no sólo no trataba de adularle ni de mitigar su enemistad, sino que le irritaba abiertamente. Pues sus maldades, por Zeus, no es que ahora vaya a contarlas o escribirlas, es que ya entonces las expuse y las dejé escritas (*Or. XLV 1*, trad. Cerro Calderón).

⁴ Cf. Arr., *Epict.* II 16, 44-45; *ibidem*, III 26, 32-33.

⁵ Cf. Luciano, *Herc.* 6-7.

⁶ Cabe destacar que la interpretación de Heracles como el representante heroico de la virtud del cinismo está atestiguada ya en Teles (s. III a.C.), moralista ligado al cinismo. Este, en una de sus diatribas, lo caracteriza como ἄριστον ἄνδρα (*rel. III 28, 5*). Sobre esta cuestión, *vid.* Fuentes González 1998: 340-342. Para un análisis de las características de la interpretación ética de Heracles por parte de Teles, *vid.* Fuentes González 1992: 169-171.

⁷ Höistad (1948: 50) señaló acertadamente que la presencia de Heracles en la obra del Crisóstomo se ciñe a la etapa del exilio y a la inmediatamente posterior –durante el reinado de Trajano–, donde Heracles es mencionado en diecisiete discursos, mientras que con anterioridad al exilio el héroe únicamente es mencionado por Dion en cuatro discursos.

⁸ En este sentido, seguimos la interpretación de Moles, quien sostuvo que el cinismo de Dion no se reduce a la etapa de su exilio, sino que está presente a lo largo de su extensa obra. El exilio de Dion fue, de este modo, la causa de una profundización en las prácticas del cinismo, vitales (*kuvikòs βίος*) y literarias (*kuvikòs τρόπος*), cf. Moles 1978: 94 y ss. Sobre la recepción general de las temáticas del cinismo en la obra de Dion –particularmente en los así llamados “discursos diogénicos”– *vid.* Brancacci 1980: 100-122.

⁹ Sobre el método interpretativo de Dion, particularmente en lo relativo a la recreación de personajes paradigmáticos, *vid.* Morocho Gayo 1997: 25 y ss.

Con este proemio Dion inicia un discurso pronunciado en su ciudad natal, Prusa. Si bien la cronología de este discurso es, en cualquier caso, motivo de discusión –oscilando entre los años 101 y 104–, no cabe duda de que fue pronunciado por Dion tras el magnicidio de Domiciano, la muerte de Nerva y el ascenso al trono de Trajano (cf. Brancacci 1980: 92), quien rescatará, en buena medida, a Dion de su profundo pesimismo¹⁰. Con todo, este fragmento da cuenta de una clara vinculación entre la producción literaria de Dion y su pesimismo crítico respecto del principado de Domiciano (cf. Desideri 1978: 201). No en vano, la etapa exílica se caracterizará por la recuperación de toda una serie de personajes, tópicos y temáticas pertenecientes a una tradición eminentemente crítica, a saber, el cinismo. La figura de Heracles será, precisamente, objeto de tal recuperación, cuya más importante aparición se encuentra en la *Oratio VIII*, *Diógenes* o *De la virtud*.

Así las cosas, para comprender la determinada reinterpretación dionea de Heracles como paladín de la autosuficiencia y la ascesis cínica, es imprescindible prestar atención al contexto de la narración. El discurso comienza con el célebre encuentro entre Diógenes y Antístenes, quien acepta a aquel –no sin ciertas reservas– como su discípulo (*Or. VIII 1-3 = SSR V B 584*). Tras el fallecimiento de Antístenes, según narra Dion, Diógenes se trasladó a Corinto, ciudad idónea para el establecimiento de un crítico de la cultura como el Sinopense. En efecto, como es sabido, Corinto recibía su fama por albergar la celebración de los Juegos Ístmicos y, como consecuencia de ello, por la acogida y afluencia de un número ingente de personas. No en vano, el relato de Dion vincula explícitamente la importancia de Corinto para el conjunto de la Hélade con el afán crítico-pedagógico de un filósofo cínico como Diógenes:

[Diógenes] advertía, en efecto, que Corinto era un lugar de encuentro de gentes muy diversas, por la importancia de sus puertos y de sus heteras y por la circunstancia de que la ciudad estaba emplazada, en cierto modo, como en la encrucijada de Grecia. Finalmente, creía que, así como el buen médico [τὸν ἀγαθὸν ιατρόν] debe ir a prestar sus auxilios allí donde los enfermos son más numerosos, de igual manera el sabio debe establecerse preferentemente allí donde los insensatos están en mayor número [ὅπου πλεῖστοι εἰσὶν ἄφρονες], para reprobar y corregir su ignorancia (*ibidem*, 5 = *SSR V B 584*, trad. Morocho Gayo).

La relevancia de la ciudad de Corinto para el cinismo clásico puede ser visualizada desde dos perspectivas distintas: por un lado, según diversas fuentes, el mismo Diógenes había erigido su hogar en las afueras de Corinto, en las inmediaciones de un bosque conocido como el Craneon¹¹; sin embargo, por otro lado, resulta especialmente interesante analizar la relevancia de Corinto desde una perspectiva fundamentalmente moral. El ambiente generado por los Juegos Ístmicos propiciaba, en efecto, el auge de prácticas éticas y culturales que distaban sobremanera del mensaje cínico. En este sentido, un ambiente cívico caracterizado por la búsqueda y valoración del lujo, la ostentación, las riquezas, el comercio y, de manera general, el cultivo incesante de un hedonismo corporal de corte cirenaico¹², posibilitaba que un médico de las aflicciones anímicas –τὸν ἀγαθὸν ιατρόν– como Diógenes eligiera, a modo de residencia, el lugar más antitético a su doctrina (cf. Urbán Fernández 2015: 422).

¹⁰ Sobre la relación entre Dion de Prusa y el emperador Trajano, *vid. Jones* 1978: 115-123.

¹¹ Pausanias atestigua la existencia de la tumba de Diógenes en el camino a Corinto y cerca del Craneon (Pausanias II 2, 4 = *SSR V B 107*). De igual modo, Diógenes Laercio conserva la anécdota del viaje de Diógenes a la ciudad del Istmo (cf. D. L. VI 38 = *SSR V B 33*).

¹² La búsqueda de los placeres corporales en Corinto adquirió una indudable relevancia, toda vez que el templo erigido a la diosa Afrodita era un lugar privilegiado para la dilapidación de la fortuna de los visitantes. El geógrafo Estrabón ofrece su testimonio sobre tal bajeza moral que, naturalmente, el cínico detectará y criticará ácidamente: «El santuario de Afrodita era tan rico que a título de esclavas sagradas tenía más de mil heteras que tanto hombres como mujeres habían ofrecido a la diosa. También a causa de estas mujeres la ciudad era visitada por mucha gente y se enriquecía; los marinos se gastaban fácilmente todo su dinero» (Estrabón VIII 6, 20, trad. Torres Esbarranch).

No obstante, la contextualización del discurso en la ciudad de Corinto responde al objetivo fundamental del texto, esto es, la contraposición entre, por un lado, la agonística tradicional y la concepción del atleta como un personaje desligado de la adquisición de la virtud ética y, por otro lado, una agonística derivada de la ascensis cínica y, por tanto, la revinculación del atleta al ámbito de acción moral. Como es sabido, la celebración y la victoria en los certámenes agonísticos como los Juegos Ístmicos o los Juegos Olímpicos mantuvieron una importancia insoslayable en el contexto cultural heleno. Desde la relevancia de los Juegos en ámbitos como el comercio o el auge económico hasta su importancia respecto de las relaciones entre las distintas ciudades, los Juegos fueron un acontecimiento crucial para comprender la cultura griega. Precisamente, la victoria de los atletas en los distintos certámenes era causa de la adquisición de un tipo de virtud vinculada a la nobleza¹³. Por ello, la agonística tradicional helena –física, por supuesto– permaneció profundamente conectada con un ideal pedagógico que distaba de la ácida crítica cultural del cínico. Sin embargo, según atestigua el mismo Dion, la agonística de los Juegos no constaba solamente de una vertiente eminentemente física, sino que también adquiría un cariz relacionado con la vanagloria y la vacuidad, toda vez que algunos de los certámenes celebrados en los Juegos eran retóricos. Los distintos rétores o sofistas se agolpaban en estas competiciones: “[los sofistas] gritaban y se injuriaban los unos a los otros; y sus discípulos, como a sí mismos se llamaban, disputaban los unos con los otros” (*Or. VIII 9 = SSR V B 584*, trad. Morocho Gayo). Este afán por la victoria retórica será, a ojos de Dion, una evidente muestra y manifestación de la vanidad característica de los sofistas.

2.1. Heracles contra Circe: πόνος contra ἡδονή

Con todo, Dion confrontará estos dos tipos de agonística tradicional, presentando una brillante contraposición entre el arquetipo de Heracles –representante del combate moral del cinismo– y el antitipo de la hechicera Circe –arquetipo negativo de la búsqueda del placer–. Precisamente, Dion relata cómo un transeúnte pregunta a Diógenes cuáles eran los rivales a los que el Perro se disponía a combatir y derrotar. Un vehemente Diógenes responde lo siguiente:

Diógenes, mirándolo amenazadoramente, como era su costumbre, replicó: «Los más serios e imbatibles rivales, aquellos a los que ningún griego podría mirar de frente, [...] aque-llos que hacen a los hombres prudentes [*τοὺς σωφρούχοντας*]». Preguntó, entonces, el interlocutor: «¿Quiénes son éstos?» Y Diógenes replicó: «Las dificultades más severas e insuperables, que no pueden vencer los glotones, los orgullosos ni los que se pasan el día comiendo y bebiendo y la noche roncando; al contrario, serán vencidos fácilmente por enjutos y delgados, cuyo tallo sea más estrecho que el de las avispas. ¿Acaso opinas tú que los que tienen panzas gruesas son de alguna utilidad? [...] Más aún, deberían inmolarlos y trocearlos para celebrar un banquete, como se hace, según creo, con los pescados gruesos, que se les cuece en salmuera y agua de mar para derretir la grasa. [...] Pues, a mi modo de ver, estos hombres tienen un alma menor que los puercos [...]» (*ibidem* 12-14 = *SSR V B 584*, trad. Morocho Gayo).

En este pasaje nos encontramos ante una brillante muestra de la primera etapa del método exegético de Dion. En efecto, estas breves líneas no son sino un perfecto adelanto de la hermenéutica mitológica que culminará, como adelantamos, en la contraposición Circe-Heracles (cf. Morocho Gayo 1997: 26). Diógenes, como personaje histórico, es erigido en prototipo ejemplarizante de la verdadera y genuina agonística defendida por un cínico Dion. No en vano, con el fin de ilustrar la próxima contraposición Dion se sirve de la comparación entre la figura del flaco –el sabio cínico– y la figura del gordo. Esta contraposición es una excelente manifestación de los distintos métodos moralizantes de los autores pertenecientes al *σπουδαιογέλοιον* o género serio-burlesco. Si, como defienden algunos especialistas, el género serio-burlesco únicamente

¹³ Sobre este particular, *vid.* Jaeger 2012: 19-30.

adquiere su especificidad en una concreta combinación de pedagogía y humor crítico¹⁴, se comprende la función eminentemente ilustrativa de la figura del gordo. De igual manera, el tono ácido del pasaje revela la ironía inherente a la figura del flaco: el personaje delgado es el representante de una agonística que excede los estrechos límites del combate físico. El flaco es superior al gordo por su constante e indefectible lucha contra todos aquellos vicios éticos que convergen en la imagen del gordo. En este sentido, la ecuación entre el gordo y el cerdo responde a criterios eminentemente racionales y vinculados al determinado saber práctico promovido por el cínico. El gordo es inferior al cerdo por su renuncia a dirigir su vida según la virtud, es decir, aquél revela un fallo en su voluntad y su racionalidad¹⁵.

Así, la figura del flaco manifiesta la superioridad de la agonística practicada por el cínico, mientras que el gordo es el representante cómico de un falso y estéril combate, aquel que únicamente se dirige hacia la adquisición de recompensas vacías y que conduce irremediablemente a una vida viciosa. La crítica de Dion, por medio de la máscara de Diógenes, prosigue en este sentido:

Pero el hombre noble considera las dificultades como los mayores adversarios, y disfruta al combatirlas continuamente, día y noche, no para ganar apio, como las cabras, ni para arrancar una rama de olivo o de pino, sino para obtener la felicidad y la virtud a lo largo de la vida toda [Ύπερ εύδαιμονίας καὶ ἀρετῆς παρὰ πάντα τὸν βίον] (Or. VIII 15 = SSR V B 584, trad. Morocho Gayo).

Como resulta de los distintos pasajes aducidos, el mensaje de Dion se fundamenta en la urgencia ética de diferenciar el recto camino de la virtud de las distintas ilusiones vacías propiciadas por una vida dedicada a la consecución del placer –entendido aquí en un sentido amplio–. En efecto, el verdadero camino de la agonística es fundamentalmente ético, aquel «que va dirigido contra el placer [ό πρὸς τὴν ἡδονήν]» (*ibidem* 20 = SSR V B 584, trad. Morocho Gayo). La crítica de este placer, embaucador y persuasor de las almas, adquiere su céntesis en la revalorización de la hechicera Circe como arquetipo mitológico –negativo, se entiende– del adormilamiento anímico padecido por los coetáneos de Dion:

Pues el placer no emplea abiertamente la violencia [οὐδὲ γὰρ ἄντικρυς βιάζεσθαι τὴν ἡδονήν], al contrario, persuade con el engaño y halaga con funestas drogas, así como cuenta Homero de Circe¹⁶, que drogó a los compañeros de Odiseo y, posteriormente, a unos los transformó en cerdos, a otros en lobos, y a otros en diferentes especies de fieras salvajes. Tal es la consecuencia del placer, al que os acecha no en una sola forma, sino en todos los modos posibles, e intenta causar vuestra ruina por la vista, el oído, por el olfato, por el gusto, por el tacto. [...] En efecto, es imposible habitar con el placer y experimentarlo durante cierto tiempo, y no dejarse arrastrar completamente por él. Cuando el placer domina al alma, también ésta es vencida por las drogas y sigue ya, en lo sucesivo, el resto de hechizos de Circe. Y ésta golpea al alma ligeramente con su varita, la empuja a una pociña, la hace prisionera y el resto de su existencia llevará una vida de puerco o de lobo (*ibidem* 21-25 = SSR V B 584, trad. Morocho Gayo).

La reelaboración de la versión tradicional del mito de Circe es más que evidente y, con ella, Dion se presenta como un claro representante de la exégesis alegórica en clave ético-moral de Homero¹⁷. El sentido profundo del relato homérico asienta sus cimientos en la ecuación entre

¹⁴ Respecto al género literario del σπουδαιογέλοιον, *vid.* Roca Ferrer 1974: 159 y ss.; Martín García 2008: 27-40; Giangrande 1972: 10 y ss.; Döring 1993; Ercolani 2002; Bosman 2006: 94 y ss.

¹⁵ Recuérdese la anécdota conservada por Diógenes Laercio según la cual Diógenes el Perro consideraba equiparables a los cerdos y a los atletas físicos: «Cuando le preguntaron [a Diógenes] por qué eran insensibles [ἀνίσθητοι] los atletas, contestó: Porque están hechos de carne de cerdo y de buey» (D. L. VI 49 = SSR V B 446, trad. García Gual). En efecto, el término ἀνίσθητος remite a dos significados fundamentales, a saber, insensible o carente de tacto y, por otro lado, insensato o carente de sabiduría práctica.

¹⁶ Cf. Homero, *Od.* X 230-240.

¹⁷ Para una breve exposición de tal exégesis, *vid.* Díaz Lavado 1994: 77-87 y, con especial énfasis en el cinismo, *vid.* Gil Fernández 1980: 43-47.

la persuasión engañosa, el placer y la dependencia causada por el vicio. Para Dion toda aquella vida dedicada a la consecución, adquisición y disfrute de todo tipo de placeres no es sino una vida ficticia, fruto de la persuasión y manipulación de la voluntad por medio de la varita de Circe. No obstante, lo más relevante del pasaje es la radical pérdida de libertad y autosuficiencia que conlleva tal vida patológica. En este sentido, la búsqueda incesante de los placeres –tanto corporales como anímicos– conducen al *paciente* a la condición de reo, quien acaba por sucumbir a los métodos persuasivos del placer y, de este modo, permanece preso de su voluntad enfermiza. Con todo, habiendo mostrado las nefastas consecuencias de una vida dirigida hacia el placer, Dion presentará su versión del mito de Heracles, héroe cínico por excelencia, vinculándolo profundamente con el prototipo histórico de Diógenes:

Mientras que yo mantengo con aguante y arriesgando mi vida este combate entre el placer y el esfuerzo, nadie entre los desdichados mortales me presta atención. [...] Tampoco en otro tiempo contemplaban los combates y trabajos de Heracles. [...] Sentían piedad por Heracles cuando se esforzaba y luchaba, y manifestaban que era el más desdichado de los hombres. Y por esta razón llamaban “labores” a sus trabajos y a sus hazañas, como si una vida muy esforzada fuera una vida de competición. [...] Se cree que también Eurísteo tenía a Heracles en su poder y que le daba órdenes. [...] Al contrario, Heracles estaba vigilante y alerta, como los leones, dotado de ojo avizor y de fino oído, despreocupado del frío y del calor, y no teniendo ninguna necesidad de mantas, ni cobertores de lana, ni de tapices, sino que, cubierto con una piel corriente de animal, exhalaba un alieno de hambre y socorría a las buenas gentes y castigaba a los malvados (*Or. VIII 26-31 = SSR V B 584*, trad. Morocho Gayo)

A primera vista, es indudable que la descripción del personaje mitológico de Heracles responde a características típicamente cínicas o, al menos, vinculadas al así llamado *kuvikòç βίος*. Atributos como la errancia e itinerancia, la casi total ausencia de posesiones materiales –a excepción de una humilde piel– o una vehementemente resistencia a las inclemencias climáticas dan cuenta de una preliminar recepción del cinismo clásico; sin embargo, más allá de su vestimenta, Heracles es presentado en este pasaje desde un punto de vista eminentemente espiritualizado, habida cuenta del contraste entre los atletas afamados por sus victorias y un esforzado Heracles que no hubo de merecer tal celebridad. Como adelantamos, este contraste permite una reconfiguración del valor de los πόνοι herácleos, equiparados aquí con el término técnico de ἀρπετή. No en vano, como ha explicado Goulet-Cazé (2016: 212), la ascensis cínica no es sino una ascensis física o corporal dirigida hacia una finalidad de tipo ético. De ahí la contraposición de Heracles como el verdadero y heroico atleta del cinismo con los atletas profesionales. El Heracles cínico de Dion revela una directa oposición a las distintas versiones tradicionales y populares del ciclo mitológico. A ojos del cínico, Heracles se enfrentó a innumerables trabajos y hazañas, pero siempre desde la perspectiva de la adquisición –espiritual o anímica– de la virtud (cf. Galinsky 1972: 106). Con todo, el esfuerzo –πόνος– es elevado por Dion, siguiendo a Antístenes, al rango de bien –ἀγαθόν– y, como se verá más adelante, permite explicar las dificultades de Heracles como una suerte de combate moral contra el placer –ἡδονή– (cf. Höistad 1948: 51-52; Goulet-Cazé 2016: 208-210).

No obstante, resulta asimismo especialmente relevante tener presente la resonancia biográfica de la relación entre Dion y el emperador Domiciano. En este sentido, Heracles, castigado y hostigado con duros trabajos por el rey Eurísteo, es presentado por Dion como el más excelsa representante de una vida autosuficiente y libre de los numerosos intentos de Eurísteo por domeñar el destino de Heracles. Precisamente, como explicó acertadamente Brancacci (1980: 113-114), esta caracterización de Heracles responde a dos razones fundamentales: por un lado, la presentación de Heracles con el atuendo y modo de vida típicamente cínico posibilita que el propio Dion se presente a sí mismo como un combatiente por la virtud y como un educador de la población; sin embargo, por otro lado, el mito heráleo –particularmente la relación del héroe con Eurísteo– permite a Dion no solo oponerse a los vicios éticos, sino también personificar en Eurísteo su concepción del rey tirano, realizando así una brillante y directa crítica al régimen tiránico de Domiciano.

De tal manera, Heracles es la perfecta representación mitológica de la superioridad del sabio cínico –libre, autosuficiente y virtuoso– respecto de las azarosas y caprichosas decisiones de los gobernantes tiránicos. Euristeo –sive Domiciano– no tiene, consecuentemente, ningún poder sobre el sabio virtuoso –Heracles, Diógenes o Dion-. No obstante, la remodelación del mito de Heracles no finaliza con la directa oposición al tirano. Dion presenta, asimismo, su propia versión de algunos de los doce trabajos, cuyos enemigos abatidos son, en buena medida, personificaciones alegóricas de algunos de los vicios y placeres que aquel procurará condenar.

2.2. Los trabajos de Heracles, símbolos de la virtud

Diomedes de Tracia, por ejemplo, estaba cubierto de vestidos variopintos y se sentaba sobre un trono, mientras pasaba sus días en bebidas y festejos, [...] a este Diomedes, golpeándole Heracles con su maza, lo hizo pedazos como a una vieja cuba. Y también a Gerión que tenía tantos bueyes y que pasaba por ser el más rico y arrogante de todos los occidentales, Heracles lo mató a él y a sus hermanos, y se llevó sus rebaños. Y cuando encontró a Busiris, ejercitándose muy diligentemente, comiendo durante todo el día y considerándose el mejor en la lucha, Heracles, arrojándolo al suelo, lo hizo estallar como a un odre demasiado hinchado. Y arrancó el cinturón de la Amazona, cuando coqueteaba con él y creía que podía vencerlo con su belleza. Se ayuntó con ella y le hizo comprender que jamás sería vencido por la hermosura y que nunca permanecería, por amor a una mujer, apartado de sus propios bienes. [...] Heracles, por lo tanto, realizó estas hazañas con mucho disgusto para Euristeo. (*Or. VIII 31-34 = SSR V B 584*, trad. Morocho Gayo).

El proceso de alegorización de los distintos oponentes y trabajos de Heracles manifiesta, como mencionamos más arriba, la espiritualización de Heracles como el gran oponente y combatiente contra el placer o, al menos, contra un modo de vida dedicado a su consecución. En este sentido, en cada uno de los trabajos mencionados Dion añade, elimina o modifica numerosos matices de lo que, en buena medida, podríamos denominar versión tradicional del mito. No en vano, Urbán Fernández (2004: 254-255) ha señalado el privilegio detectado por Dion en el mito griego como un lugar donde la posibilidad de entablar un encuentro con la educación popular y heredada es manifiesta. De ahí que, precisamente, lo más relevante de la mitología griega a ojos de Dion sea la capacidad de extraer –o imponer– una determinada verdad moral de los distintos relatos utilizados¹⁸. En esta medida, los oponentes de Heracles, como adelantamos, no son sino concreciones o manifestaciones de esa verdad moral que Dion pretenderá promover o, en su caso, denunciar.

En primer lugar, la versión de numerosos autores sobre Diomedes de Tracia nos informa de que este poseía una serie de yeguas alimentadas a base de carne humana, proveniente de los extranjeros que acudían a su reino (cf. Grimal 1989: 138)¹⁹, sin embargo, Dion enfatiza un rasgo de Diomedes no presente explícitamente en los relatos tradicionales, a saber, su opulento y lujoso modo de vida. Si bien es cierto que el relato de Diodoro de Sicilia menciona que las cadenas con las que el tracio apresaba a sus yeguas estaban hechas de bronce, el énfasis en las riquezas y la superficialidad de los lujos del tracio parecer ser producto de una evolución posterior. Según explica Urbán Fernández (2015: 435), Diomedes terminó por constituir el símbolo perfecto de la adquisición de riquezas sin ningún tipo de mediación moral, toda vez que el lujo del tracio provenía, en último término, de su残酷. En este sentido, Dion concreta su crítica al placer de la varita de Circe en un Diomedes henchido por su opulencia, fastuosidad y la futilidad de su modo de vida

¹⁸ A este respecto cabe destacar el brillante proemio del *Mito africano* (*Or. V 1-3*), donde Dion enfatiza sobremanera la calidad utilitaria y provechosa para la educación del pueblo contenida en los relatos míticos. Cf. Gangloff 2006: 252.

¹⁹ Esta es la versión recogida por Eurípides (*HF 380-385*), Apolodoro (II 5, 8) o el fabulista Higinio (*Fab. XXX 9*). Por su parte, Diodoro de Sicilia ofrece una elocuente descripción del alimento de las yeguas: «tenían como alimento la desgracia de los pobres» (IV 15, 3, trad. Torres Esbarranch).

que termina siendo abatido por la maza de Heracles²⁰, símbolo del πόνος como combate por la virtud. De tal manera, cobra sentido la recuperación del elemento serio-cómico de la gordura –la vieja cuba– como característica definitoria de la ejecución del tracio. Diomedes cae preso de sus propios vicios y Heracles es erigido en el paladín del πόνος.

Por su parte, el caso de Busiris es muy similar al de Diomedes. El personaje de Busiris, faraón egipcio²¹, cobra protagonismo, según la versión heredada del mito, en uno de los viajes de Heracles para completar sus trabajos, esta vez hacia el Jardín de las Hespérides (cf. Apolodoro II 5, 11). Este πάρεργο se fundamenta, tradicionalmente, en la impiedad y crueldad que caracterizaban al faraón de Egipto. Tanto Apolodoro como Diodoro o Higinio dan cuenta de la inmoralidad de este personaje²², quien, creyendo ser un heraldo de Zeus, sacrificaba en su altar a los distintos extranjeros que acudían a su reino. El papel de Heracles en el πάρεργο consistía en el asesinato de Busiris debido a que este lo había capturado para su posterior sacrificio. De este modo, la visión heredada del personaje de Busiris queda inextricablemente vinculada a su impiedad e irreligiosidad, permaneciendo Heracles como una suerte de intermediario entre la voluntad divina y el mundo humano²³; sin embargo, en la versión aducida por Dion, Busiris es el representante alegórico de la gula y la soberbia. De nuevo, la utilización del elemento cómico de la gordura dota de sentido el acto heráleo, pues Busiris –un odre demasiado hinchado– perece por su asidua preferencia por los placeres corporales. No obstante, en la presentación dionea de Busiris se manifiesta la distinción, antes mencionada, entre una ascensis anímica y un atletismo físico, toda vez que el egipcio afirmaba ser el mejor en lucha; sin embargo, Heracles –el gran asceta espiritual– es perfectamente capaz de castigar e inmolarse al cruel y vicioso faraón.

En tercer lugar, el tricéfalo Gerión, vástagos de Calíorre y Crisaor²⁴, aparece comúnmente como una criatura de naturaleza monstruosa, dada su triple constitución corporal. En el relato tradicional Gerión perece por el empeño de Heracles por cumplir con las tareas encomendadas por el rey Euristeo –en este caso, robar el ganado bovino de aquél²⁵. La versión de Dion, sin embargo, resulta sumamente interesante. El mito de Gerión, ya racionalizado por Diodoro de Sicilia²⁶, aparece en el relato dioneo con un profundo cariz ético. Dion, precisamente, hace de Gerión no ya una criatura monstruosa, sino un ser humano preso de su propia ambición por la adquisición de riquezas. En este sentido, Gerión –aquél que pasaba por ser el más rico– hace las veces de personificación alegórica de las terribles consecuencias que conlleva un modo de vida dedicado a la insensata y vacua acumulación de fortunas. Heracles, en su esfuerzo eminentemente educativo, lo asesina, erigiéndose en el símbolo más elevado de la destrucción de tal vanidad. Esta presentación del relato de Gerión –al igual que el de Diomedes– responde, según Brancacci, a una polémica oposición al principado de Domiciano (1980: 115). Dion estaría, en esta medida, refiriéndose veladamente al modo de vida del *princeps* –enfermizo, por supuesto–, caracterizado por la búsqueda de placeres carnales y por la incesante adquisición de vanas riquezas. Si bien este análisis es digno de mérito dada la patente oposición de Dion a Domiciano en la *Oratio VI*

²⁰ Cabe decir que en otro de sus discursos Dion añade otro matiz al relato de Diomedes. Según esta otra versión, Heracles habría intentado persuadir al tracio de que alimentase a sus antropófagas yeguas con trigo (*Or. LXIII* 6).

²¹ Grimal (1989: 74-75) explica acertadamente que el nombre de Busiris no forma parte de ningún listado dinástico de la civilización del Nilo, aunque podría ser una cierta modificación del dios Osiris.

²² Cf. Apolodoro II 5, 11; Diodoro IV 18, 1; IV 27, 3; Higinio, *Fab. XXXI* 2.

²³ Esta característica de la visión tradicional de Heracles está presente desde los albores de la cultura helena. El autor del *Escudo de Heracles* –obra comúnmente atribuida a Hesíodo– presenta al héroe precisamente como un heraldo de la voluntad de Zeus contra el impío Cicno, vástagos de Ares. Cf. Barker & Christensen 2021: 291 y ss.

²⁴ La versión más antigua de este trabajo es sucintamente descrita por Hesíodo (*Th. 287-290*): «A Geriones tricéfalo engendró a su vez Crisaor unido a Calíorre, hija del ínclito Océano. Muerte le dio la fuerza de Heracles entre las flexípodas vacas, [...]» (trad. Pérez).

²⁵ Cf. Apolodoro II 5, 11; Higinio, *Fab. XXXI* 11; Eurípides, *H/F* 420-423.

²⁶ En efecto, Diodoro de Sicilia narra cómo Heracles llegó a Iberia tras erigir sus dos afamadas columnas. Allí debió de encontrar a Crisaor y sus tres hijos, a quienes, habiendo reunido un gran ejército, acabó por derrotar. Muertos los hijos de Crisaor, Heracles se adueñó del ganado. Cf. Diodoro IV 18, 2-3.

(35-59 = *SSR* V B 583), es posible detectar en estas remodelaciones mitológicas un fuerte cariz civilizatorio heredado del cinismo clásico, habida cuenta del afán pedagógico de Dion en la etapa exílica²⁷. Como veremos más adelante, la reconfiguración del suicidio de Heracles y la liberación del titán Prometeo permiten dar cuenta de este aspecto.

Por último, en lo que atañe al pasaje citado, la remodelación del relato del cinturón de Hipólita revela, de igual modo, una profunda oposición a un *modus vivendi* dedicado y dirigido por el placer, así como una vehemente defensa de la autosuficiencia como fin de la acción ética. Cabe destacar que el mito de Hipólita consta de varias versiones con múltiples diferencias significativas²⁸. En algunas versiones Hipólita entrega sin reservas su cinturón a Heracles, quien debía, a su vez, entregárselo a Euristeo por deseo de su hija Admete. En otros relatos la reina amazona se niega tajantemente a entregarle tan preciado objeto, por lo que se desatan numerosos combates. En cualquier caso, la versión de Dion, al igual que los demás relatos, responde a una remodelación alegórica siguiendo su ferviente oposición al placer. El relato dioneo hace, en efecto, de Heracles un personaje resistente a la seducción carnal y corporal con la que la amazona intentaba embaucarle; sin embargo, Heracles, ya habiendo demostrado una divina rectitud en su propósito liberador, rechaza los ardides seductores de Hipólita, pues traerían como principal consecuencia la desaparición de la tan ansiada libertad y autosuficiencia del héroe (cf. Urbán Fernández 2015: 438). De este modo, se vislumbra en el texto dioneo que el rechazo del placer no responde a un combate contra todos aquellos aspectos relativos al cuerpo, sino a la incompatibilidad de aquel con el ideal cínico de autosuficiencia²⁹.

Esta autosuficiencia característica del héroe permite comprender de qué manera Heracles no se encontraba, en modo alguno, subyugado a los designios de Euristeo. La visión tradicional de tales tareas recoge que fueron ordenadas a Heracles por los terribles y airoso actos llevados a cabo contra su propia familia; sin embargo, en la versión de Dion, Heracles es un personaje esforzado, virtuoso y autosuficiente. Estas características presentan a Heracles como el héroe al que ningún factor externo le afecta, sea el placer y las riquezas, sean los caprichosos y azarosos planes de los gobernantes. En otras palabras, nada hay más poderoso que la voluntad racional de Heracles, cuyo cometido resulta, en último término, liberador y ejemplarizante. Todo ello habrá de concretarse en el momento definitorio de la vida de Heracles, su muerte y la liberación de las cadenas prometeicas. El pasaje dice así:

Y [Heracles] cuando encontró a Prometeo, un sofista, a mi modo de ver, arruinado por su vanagloria [σοφιστήν τινα, ἔμοι δοκεῖν, καταλαβών ύπτὸ δόξης ἀπολλύμενον], pues se le inflamaba y se le crecía el hígado cuando era alabado y, de nuevo, se le encogía cuando lo censuraban; Heracles, sintiendo compasión y aunque temía lo libró de su vanidad y ambición desordenada. Y al instante se marchó, después de haberlo curado (*Or. VIII* 33 = *SSR* V B 584, trad. Morocho Gayo)³⁰.

²⁷ Sobre el particular cabe acudir al propio testimonio de Dion en su *En Atenas: sobre su destierro*. Allí Dion aduce lo siguiente: «[a los romanos] yo trataba de decirles que necesitaban una educación mejor y más cuidada, si querían llegar a ser felices realmente y de verdad, y no, como ocurre ahora, según el parecer de la mayoría de los hombres. [...] Lo que hace falta es un médico que sepa curar las enfermedades del cuerpo a la vez que esté suficientemente capacitado para sanar las del alma, un médico que pueda librar del desenfreno, de la codicia y de otras enfermedades por el estilo a los que están dominados por ellas» (*Or. XIII* 31-32, trad. Cerro Calderón). En este sentido, cabe recordar que Luciano de Samosata no duda en presentar a Diógenes de Sinope como un médico de las aflicciones (*Vit. Auct.* 9).

²⁸ Cf. Apolodoro II 5, 9; Higinio, *Fab.* XXX 10; Eurípides, *HF* 408-418; Diodoro II 46, 3-6; IV 16, 1-4.

²⁹ En efecto, el placer corporal y sexual no son censurables por sí mismos para el cínico. No en vano, de Diógenes de Sinope se afirma que «acostumbraba a realizarlo todo en público, tanto las cosas de Deméter como las de Afrodita» (D. L. VI 69 = *SSR* V B 147, trad. García Gual). Si bien Antistenes presentó una vehemente oposición a toda forma posible de placer, la evolución de la filosofía cínica transformó tal crítica hacia una cierta asunción de aquél. En cualquier caso, lo crucial será mantener incólume la autosuficiencia del cínico y la constante crítica al *vóμος*. Cf. Pajón Leyra 2019: 102-105; Daraki & Romeyer-Dherbey 2008: 13; Goulet-Cazé 2016: 206.

³⁰ El titán Prometeo también aparece en la *Oratio VI*, donde Dion relata su castigo y las causas del mismo (24-25).

El trágico Esquilo había afirmado que «los mortales han recibido todas las artes de Prometeo» (*Pr.* 422-506). En efecto, desde las primeras manifestaciones de la cultura helena, Prometeo fue el representante mitológico del origen de la cultura humana (García Gual 2004: 82; Grimal 1989: 455); sin embargo, ya en la obra hesiódica es posible rastrear ciertos visos de una perspectiva crítica respecto al papel del titán³¹. En cualquier caso, si seguimos el testimonio de Artemidoro de Daldis, escritor de época romana, hemos de reconocer la profunda influencia del relato del titán, toda vez que, según aquel, el mito gozaba de gran credibilidad: «conviene tener presente las leyendas más famosas y aquellas que gozan de crédito por un mayor número de individuos, como los mitos de Prometeo» (*Onirocrítica* IV 47; *apud* Urbán Fernández 2004: 262). Dion recupera los rasgos culturales asignados al titán por Esquilo; sin embargo, la consideración moral del mito es profundamente modificada. Si en la versión tradicional encontramos que Prometeo es presentado como el gran benefactor de la humanidad y causa del advenimiento de la cultura, en el relato dioneo aquel aparece caracterizado como un sofista, esto es, la clara personificación de la verdadera esencia de la cultura o la δόξα.

A ojos de Dion, los sofistas son, en último término, unos personajes pertenecientes a la intelectualidad romana³², caracterizados por su despreocupación de la formación y educación de sus alumnos u oyentes, mas sumamente celosos de las alabanzas recibidas, su propia ambición y jactancia (*cf. Or. VI 21 = SSR V B 583*). De ahí que Prometeo sea caracterizado como un personaje eminentemente vanaglorioso y vanidoso. Habiendo creado los mismos cimientos de la sociedad y cultura humana, termina apresado en sus propios ardides y castigado por su patrocinio al ámbito de la cultura. Como bien expresa Urbán Fernández (2004: 264), la autodestrucción de Prometeo responde a los artificios de los que es representante, esto es, el juego vacuo y constante –suscitado y posibilitado por la cultura– entre el rechazo y la alabanza, en el que es imposible encontrar ningún rastro de una verdadera παιδεία³³. La referencia al célebre pasaje del tortuoso castigo del titán³⁴ simboliza, precisamente, este nefasto juego cultural (*cf. Höistad 1948: 57*).

Destronado Prometeo, Dion hará de Heracles el verdadero personaje filantrópico y benefactor de la humanidad³⁵. Simbólicamente, la liberación herálea de Prometeo no es sino el correlato mítico de la manumisión filosófica que un orador como Dion procuraba llevar a término. Prometeo, como símbolo de los ardides culturales y las falsoedades y excesos del νόος, es librado por el genuino educador de la humanidad. En última instancia, la gran acción de Heracles consiste en mostrar el recto camino que conduce al tan necesario regreso a la adquisición de la virtud y la autosuficiencia. No obstante, esa vuelta a la virtud, propiciada por Heracles, no equivale en modo alguno a la ilusa concepción de una vida al margen de la civilización o de toda forma de posible de cultura. Precisamente, en otro de sus discursos, Dion señala que el error de la humanidad –cuyo símbolo es, de nuevo, Prometeo– no es haber creado los cimientos de la cultura, sino la subordinación de estos a la molicie y la vacuidad de una vida conducida por el placer:

³¹ Si bien en la *Teogonía* (vv. 510-615) Hesíodo presenta a un Prometeo filantrópico, en los *Trabajos y los días* (vv. 55-56) aparece como el primer responsable de la necesidad del trabajo en la cultura humana (*cf. Gil Fernández 1980: 63*). Esta ambivalencia del mito prometeico habría de extenderse en los siguientes siglos.

³² Sobre este punto, particularmente en lo concerniente al papel jugado por los sofistas en los siglos II y III, *vid. Bowersock 1969: 30-42*.

³³ En este sentido, Dion parece recuperar la versión platónica del mito prometeico. Como es sabido, en el *Protágoras* Platón traza una distinción entre la educación sofística, en la que Prometeo es el símbolo originario de la παιδεία, y la formación socrática, donde la excelencia es considerada eminentemente individual (*cf. García Castillo 1988: 176-177*). Dion, siguiendo la huella socrática presente en el cinismo (Arroyo Osorio 2013: 120-121), sitúa la excelencia humana en el interior de su ser, en detrimento de la educación sofística y su concepción del hombre como un ser necesitado de formación externa. Para un certero análisis de la herencia socrática en el cinismo, así como de sus características comunes, *vid. García Peña 2014: 9-21*.

³⁴ Cf. Esquilo, *Pr.* 1020-1025; Apolodoro I 7, 1.

³⁵ Cabe destacar que en algunos autores clásicos, como Sófocles (*Tr.* 177, 811-812), Eurípides (*HF* 875-880, 1308-1311) o Pródico de Ceos (Jenofonte, *Mem.* II 28), encontramos visos de una incipiente interpretación del mito heráleo en términos de beneficio para la humanidad. Cf. Höistad 1948: 25-28, 31-33; Galinsky 1972: 101 y ss.

[...] ¿cómo fue posible que los primeros hombres al aparecer sobre la tierra pudieran sobrevivir cuando no existía el fuego, ni casas, ni otros alimentos que los naturales? Pero la sagacidad del hombre y su aptitud para inventar y descubrir artificios para facilitar la existencia, no siempre han sido provechosas para las generaciones subsiguientes. Porque, en lugar de utilizar su ingenio en provecho del coraje y de la justicia [οὐ γὰρ πρὸς ἀνδρείαν οὔδε δικαιοσύνην χρῆσθαι τῇ σοφίᾳ], los hombres lo han puesto al servicio del placer [πρὸς ἡδονήν]. En consecuencia, buscan el bienestar a cualquier precio, y su vida, cada vez más, resulta menos agradable y más penosa; y, creyendo velar por su vida, perecen de la peor manera a causa de los excesivos cuidados y preocupaciones. Y por esta razón se cuenta de Prometeo que, con toda justicia, fue atado a una roca y su hígado era devorado por un águila (*Or.* VI 28-29 = *SSR V B* 583, trad. Morocho Gayo).

Como resulta evidente, la oposición de Heracles –sive Dion– a la cultura prometeica responde al nefasto resultado que los excesos de esta han propiciado para la humanidad. Esta cultura o educación es calificada por Dion, no sin justicia, como un juego de niños (*παιδίαν*), en detrimento de la verdadera educación³⁶ transmitida por Heracles, aquella que merece el nombre de «nobleza del alma [μεγαλοφροσύνην]» (*Or.* IV 30, trad. Morocho Gayo). En efecto, en un fragmento del *Heracles* de Antístenes, transmitido por Temistio (*Περὶ ἀρετῆς* 43 = *SSR V A* 96), queda perfectamente establecida la distinción entre una educación meramente humana y carente de actividad y de finalidades morales –*res humanae*– y la genuina cultura³⁷ –*ea, quae hominibus sublimiora sunt*–, aquella que, en palabras de Brancacci, «designa la esfera superior de la actividad moral y de la *paiδεία* hacia cuya adquisición [...] Antístenes orientaba, a través del modelo de Heracles» (2019: 163-164). En efecto, según Goulet-Cazé (2016: 144), para Antístenes, como para Dion, adquirir la virtud requiere asimismo adquirir el conocimiento sobre qué es el bien. De tal manera, la liberación herálea de las cadenas de Prometeo es el más excelsa ejemplo para la humanidad, que, a ojos de Dion, debe procurar sortear los vacuos juegos culturales y, por así decirlo, volver la mirada hacia la adquisición de la virtud interior. No en vano, el propio Dion denomina a Heracles como «el salvador de la tierra y de los hombres» (*Or.* I 84, trad. Morocho Gayo); sin embargo, el ejercicio ejemplarizante del personaje de Heracles no se ciñe a la vehemente oposición al representante de la esclavitud cultural, sino que se extiende hasta el ocaso de la vida del héroe filosófico.

2.3. El suicidio de Heracles: la muerte ante el vicio

La remodelación dionea del héroe finaliza de este modo:

Finalmente, cuando se hizo más lento y más débil de lo que era normal en él, temeroso de que no pudiera vivir como antes, [...] Heracles se dio muerte a sí mismo, en un ejemplo bellísimo a la humanidad; levantó en su corral una pira de leña lo más seca posible y demostró que el ardor del fuego no es tan terrible como se dice. Pero antes, para no hacer creer que había llevado únicamente hazañas grandes y memorables, yendo hasta el muladar existente en los establos de Augias, en el que había excremento de muchos años, lo sacó fuera y limpió los establos. Porque creía que no menos debe lucharse contra sí mismo y combatir la vanagloria, que luchar contra los vestigios y los malvados de este mundo [αὐτῷ διαμαχητέον εἶναι καὶ πολεμητέον πρὸς τὴν δόξαν ἢ τὰ θηρία καὶ τῶν ἀνθρώπων τοὺς κακούργους] (*Or.* VIII 34 = *SSR V B* 584, trad. Morocho Gayo).

³⁶ Si bien no es objeto del presente texto, esta distinción responde, como mostró Brancacci (1990: 107 y ss.), a una profunda recepción de la filosofía antisténica en la obra de Dion. La cultura prometeica, en esta medida, haría las veces de anticipo para la genuina educación del alma. Cf. Höistad 1948: 56-58.

³⁷ Esta distinción, presente tanto en la filosofía antisténica como en la obra de Dion, está igualmente inserta en la *Tabla*, obra anónima comúnmente atribuida a Cebes. En dicha obra la verdadera educación [*Παιδεία*], personificada bajo la forma del Genio [*τὸ Δαιμόνιον*], conduce al mejoramiento ético de cada individuo [*πρὸς δὲ τὸ βελτίους γενέσθαι*] mientras que la educación humana [*Ψευδοπαιδεία*] resulta falsa o errónea por dirigirse hacia los distintos elementos convencionales (*Tabla XXXII-XXXIII*).

Relata Diógenes Laercio que Diógenes el Perro, tras ser preguntado por la mayor desgracia de la vida, respondió «γέρων ἄπορος» (D. L. VI 51 = SSR V B 84). Si, como hemos visto, para los cínicos la vida humana consiste en una constante e impertérrita lucha por la adquisición y conservación de la virtud ética, ligada a la autosuficiencia y la autonomía racional³⁸, el horizonte de la muerte debería aparecer a sus ojos como un profundo aliciente para la continuación de tal empresa. No en vano, otra de las anécdotas conservadas por Diógenes Laercio (VI 34 = SSR V B 83, trad. García Gual) da cuenta de este punto:

A los que le decían [a Diógenes] «Eres ya viejo, descansa ya», les contestó: «Si corriese la carrera de fondo, ¿debería descansar al acercarme al final, o más bien apretar más?».

Πρὸς τοὺς είπόντας, «γέρων εἶ καὶ λοιπὸν ἄνεις», «Τί δέ», ἔφη, «εἰ δόλιχον ἔτρεχον, πρὸς τῷ τέλει ἔδει με ἀνεῖναι καὶ μὴ μᾶλλον ἐπιτεῖναι;».

En esta medida, la actitud del cínico respecto del fenómeno de la muerte consiste en el más genuino de los ἀδιάφορα (Rist 1969: 237-238), toda vez que el atletismo ascético del cinismo impone a no considerar aquella como un mal³⁹. Dicha actitud ante la certeza de la muerte adquiere su correlato activo en la consideración del suicidio –*mors voluntaria*– como un elemento filosóficamente posible en el hacer ético del cínico. Precisamente, la conciencia de la ἄπορια, del acabamiento de los recursos de los que dispone el cínico para el ejercicio de la virtud, prepara al sabio –o al héroe– para la finalización de su combate vital. A este respecto, cabe recordar la anécdota (D. L. VI 18 = SSR V A 37, V B 24) según la cual Diógenes ofrece un puñal a Antístenes, aquejado de grandes dolores por una enfermedad, como el único *amigo* ante la pérdida de su autosuficiencia, dando cuenta así de esa indiferencia ante el suicidio⁴⁰. Pues bien, en el relato dioneo, Heracles toma plena conciencia del inexorable agotamiento de sus fuerzas –físicas y anímicas– y emprende la que será su última hazaña, esta vez dirigida contra sí mismo. Ahora bien, esta toma de conciencia no es óbice para que Heracles lleve a término otro de sus trabajos, la limpieza de los establos de Augias⁴¹. Al igual que en los anteriores trabajos comentados, el Heracles de Dion realiza este trabajo como una muestra de su profunda oposición a la molicie y al adormilamiento de los seres humanos. En este sentido, tamaña tarea responde a la exigencia, constante en la *Oratio VIII*, de enfrentar tanto a personajes representantes de la búsqueda del placer –como Diomedes o Busiris– como a las distintas inmundicias que pueblan este mundo.

Realizado el último trabajo, Heracles, estando impedido por la senectud y considerando su vida como un camino aporético, se enfrentará al mismo fuego que causará su muerte. El suicidio de Heracles, tal y como es presentado por Dion, adquiere dos vertientes complementarias. Desde el punto de vista ético-individual el suicidio no es sino la renuncia a la molicie, identificada como una de las principales y nefastas consecuencias del advenimiento de la vejez. La senectud, concebida aquí como la desaparición de la posibilidad del ejercicio constante contra el placer y en *pro* de la virtud, se manifiesta como una etapa biográfica eminentemente proclive a la comodidad, al descanso y, en último término, al hedonismo. De tal manera, Heracles opta, como ya hiciera Catón⁴², por preservar su autonomía y su autodominio, aunque para ello deba renunciar a su propia vida antes que sucumbir a las seductoras redes de Circe. Como ya habíamos adelantado, lo más relevante de la acción ética del cínico es preservar la virtud, aunque para ello la muerte sea el requisito necesario (cf. García Gual 2014: 80). A todo ello hay que añadir que la reinterpretación dionea del suicidio de Heracles prescinde

³⁸ No en vano, según Diógenes Laercio, Diógenes «decía que en la vida hay que tener dispuesta la razón o el lazo de la horca [λόγον ἡ βρόχον]» (D.L. VI 24 = SSR V B 303, trad. García Gual).

³⁹ Recuérdese que Diógenes, tras ser cuestionado sobre si la muerte es un mal, respondió: «¿Cómo va a ser un mal, si cuando está presente no la sentimos?» (D.L. VI 68 = SSR V B 87, trad. García Gual).

⁴⁰ Sobre esta anécdota, particularmente respecto de la concepción cínica de la amistad, *vid.* Fuentes González 2003. Cf. Fuentes González 2013: 260.

⁴¹ Cf. Apolonodoro II 5, 5; Diodoro IV 13, 3.

⁴² Plutarco relata cómo Catón el Joven, en un ejemplo de serenidad ante su muerte, pronunció las siguientes palabras antes de suicidarse: «Ahora soy mío [νῦν ἐμός εἰμι]» (Plutarco, *Cat. Mi.* 70, 1, trad. Alcalde Martín).

totalmente del elemento tradicional de la apoteosis del héroe. En efecto, como es de sobra sabido, en la versión mitológica heredada la muerte de Heracles siempre aparece vinculada al fuego como elemento de transición hacia un estadio superior, a saber, el ascenso al Olimpo; sin embargo, en la versión de Dion no encontramos ningún viso de religiosidad⁴³ en el acto del héroe. Así, cabría interpretar la ausencia de la apoteosis como un intento por parte de Dion de señalar, de nuevo, la oposición de la figura de Heracles al fuego prometeico, símbolo de la cultura. No obstante, lo más relevante es la concepción de la muerte como un elemento indiferente respecto de la acción del héroe e incluso como algo estrictamente necesario para la preservación de la virtud.

Por otro lado, en el suicidio de Heracles encontramos un punto de vista que, en buena medida, podemos denominar como propagandístico, didáctico o ejemplarizante. En efecto, si tomamos en cuenta que el propósito primero de los discursos de Dion fue la didáctica de toda una serie de valores y principios éticos que propiciasen un cambio en la realidad individual de sus oyentes, habremos de considerar la introducción del suicidio de Heracles como un elemento discursivo plenamente significativo en lo que concierne a la propagación de su mensaje. En este sentido, Dion, lejos de incitar a sus oyentes y lectores a la muerte autoinfligida, presenta la acción de Heracles como el ejemplo paradigmático de una vida en constante lucha por la adquisición y preservación de la virtud. Asimismo, la identificación latente entre la vejez –y el horizonte de la muerte– y el riesgo de caída en el vicio –el placer o la molicie– permite a Dion recordar a su público el mensaje que a lo largo del discurso ha procurado transmitir, a saber, que ningún tipo de inclemencia, obstáculo o dificultad debe desviar al sabio de su genuino propósito.

Con todo, el Heracles cínico de Dion se ve inmerso en una cierta apoteosis; sin embargo, como ya apuntamos, no consiste en una apoteosis religiosa, sino filosófica. El héroe se alza como el más excelsa representante de la sabiduría cínica, pues su inquebrantable voluntad de autosuficiencia impregna todos los estratos y etapas de su vida, desde su juventud y la realización de sus trabajos liberadores y civilizatorios hasta su decisión de abandonar esta vida en aras de conservar su libertad y su virtud.

3. Conclusiones

Una vez que hemos analizado la aparición del personaje de Heracles en la *Oratio VIII* de Dion de Prusa podemos extraer distintas conclusiones, vinculadas tanto a la filosofía cínica como al papel jugado por Dion en la evolución y desarrollo de esta.

En primer lugar, cabe resaltar que la importancia de Heracles como modelo mitológico ejemplar para el hacer ético del sabio cínico no resulta, en ningún caso, anecdótica. Desde Antístenes o Diógenes hasta figuras como Dion, Juliano, Luciano de Samosata o Peregrino Proteo, el personaje mítico de Heracles fue utilizado sobremanera como una suerte de muestra idílica de aquello a lo que el cínico debe aspirar. En este sentido, la remodelación ética del Heracles tradicional se enmarca en el proyecto general del cinismo, esto es, la transvaloración o reacuñación del *vóyoç*. No en vano, Roca Ferrer (1974: 15-16) ha señalado con acierto que el cínico cae en una cierta paradoja, pues, al querer modificar los cimientos de la cultura, no hace sino servirse de ellos. Particularmente, la remodelación dionea de Heracles forma parte de esa concepción utilitaria de los distintos elementos culturales presente en el cinismo: la alegoría mitológica en términos éticos –posteriormente desarrollada sobremanera por el estoicismo– asienta sus bases en los filósofos cínicos, quienes procuraron servirse de los héroes a modo de máscaras desprovistas de su sentido tradicional para extraer de ellos –o imponer– los aspectos y matices propicios para la transmisión y divulgación del mensaje cínico. Los textos de Dion, como hemos visto, permiten dar cuenta de estos aspectos.

⁴³ Para un extenso análisis sobre el papel de la religión en el cinismo clásico nos remitimos a las certeras páginas escritas por Goulet-Cazé (2017: 421-456), quien detecta una continuidad entre las distintas etapas de esta escuela (*ibidem* 324-330). Particularmente sobre Diógenes de Sinope y su actitud hacia los dioses y la religión, *vid.* Mecci 2020. Si bien en el cinismo clásico encontramos una actitud agnóstica respecto de los dioses y crítica sobre los rituales culturales, el suicidio de Peregrino Proteo podría dar cuenta de una cierta influencia de distintas tradiciones religiosas en el seno del cinismo en época imperial. Sobre este particular, *vid.* Hoz Montoya 2000.

No obstante, el análisis realizado revela que la obra de Dion no solo es sumamente útil respecto de la conservación de anécdotas y dichos del personaje de Diógenes, como han mostrado brillantemente Giannantoni (1990: n. 53, 553-559) y Brancacci (1977), sino que el mismo Dion se inscribe plenamente en la tradición cínica; sin embargo, en el contexto imperial es posible trazar una distinción entre lo que podríamos denominar cínicos prácticos –aquellos que hacían de su vida el ejemplo de su filosofía, al modo de Diógenes el Perro– y cínicos literarios⁴⁴ –aquellos autores que, sin llevar una vida diogénica, se sirvieron de la escritura y la oratoria como cauce de transmisión del cinismo-. Dion de Prusa puede ser enmarcado en estas dos subtradiciones: por un lado, durante la etapa del exilio aquel mantuvo un modo de vida cercano al diogénico⁴⁵; por otro lado, en su extensa obra es detectable un constante esfuerzo por la comunicación y divulgación de una moral cínica o, al menos, cercana a los postulados del cinismo. Precisamente, Dion, al igual que hicieran Antistenes o Diógenes, hace uso de un Heracles remodelado y entronizado en paladín de la virtud y la autosuficiencia como herramienta idónea para su oratoria moralizante. En esta medida, la figura de Dion de Prusa queda revestida de una indudable relevancia para el desarrollo del cinismo en el contexto altoimperial, particularmente desde la óptica de su transmisión literaria u oratoria. Siguiendo la estela de los primeros filósofos cínicos, Dion de Prusa realizó un uso crítico-transvalorativo de la palabra como la herramienta filosófica privilegiada para impulsar a sus oyentes a abandonar los excesos y vicios del *vóyoç* y a tomar la senda del perro y su incólume libertad.

Referencias bibliográficas

- ALAMILLO, Assela (trad.) (1981), Sófocles. *Tragedias*, col. «Biblioteca Clásica Gredos» 40, Madrid, Gredos.
- ALCALDE MARTÍN, Carlos & GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta (trads. introds.) (2010), Plutarco. *Vidas paralelas VIII*, col. «Biblioteca Clásica Gredos» 386, Madrid, Gredos.
- ARNIM, Hans von (ed.) (1893), *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae extant omnia (Vols. I y II)*, Berlín, Weidmann.
- ARROYO OSORIO, Rubén Darío (2013), «Los cínicos: esos socráticos disidentes», *Revista Amauta* 11 (22): 117-136.
- BARKER, Elton & CHRISTENSEN, Joel (2021), «Epic», en Daniel Ogden (ed.), *The Oxford Handbook of Heracles*, Nueva York, Oxford University Press: 283-300.
- BILLOT, Marie-Françoise (1993), «Antisthène et le Cynosarges dans l’Athènes des V^e et IV^e siècles», en Marie-Odile Goulet-Cazé & Richard Goulet (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, París, Presses Universitaires de France: 69-117.
- BILLOT, Marie-Françoise (1994), «Le Cynosarges: histoire, mythes et archéologie», en Richard Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* 2, París, CNRS Éditions: 917-966.
- BOSMAN, Philip (2006), «Selling Cynicism: The pragmatics of Diogenes’ comic performances», *CQ* 56 (1): 93-104 [<https://doi.org/10.1017/S0009838806000085>].
- BOSMAN, Philip (2021), «The Philosophical Tradition», en Daniel Ogden (ed.), *The Oxford Handbook of Heracles*, Nueva York, Oxford University Press: 332-344.
- BOWERSOCK, Glen Warren (1969), *Greek sophists in the Roman empire*, Oxford, Oxford University Press.
- BRANCACCI, Aldo (1977), «Le orazione diogeniane di Dione Crisostomo», en Gabriele Giannantoni (ed.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Roma, Il Mulino: 141-172.
- BRANCACCI, Aldo (1980), «Tradizione cínica e problemi di datazione nelle orazioni diogeniane di Dione di Prusa», *Elenchos* 1: 92-122.
- BRANCACCI, Aldo (1990), *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Nápoles, Bibliopolis.
- BRANCACCI, Aldo (2000), «Dio, Socrates and Cynicism», en Simon Swain (ed.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters and Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press: 240-260.

⁴⁴ Sobre esta peculiaridad del cinismo en la época altoimperial, *vid.* Goulet-Cazé 2017: 266-274.

⁴⁵ Cf. Filóstrato, *VS*, I 7, 488.

- BRANCACCI, Aldo (2019), «El concepto de *pónos* en Antístenes», *RLAF* 45 (2): 155-173. [<https://doi.org/10.36446/rif2019178>].
- CALONGE RUIZ, Julio, LLEDÓ, Emilio & GARCÍA GUAL, Carlos (trads.) (2019), Platón. *Diálogos I*, col. «Biblioteca Clásica Gredos» 37, Barcelona, Gredos.
- CALVO MARTÍNEZ, Juan Luis (trad. introd.) (1985), Eurípides. *Tragedias II: Suplicantes, Heracles, Ion, Las troyanas, Electra, Ifigenia entre los tauros*, col. «Biblioteca Clásica Gredos» 11 Madrid, Gredos.
- CERRO CALDERÓN, Gonzalo del (trad. introd.) (1989), Dion de Prusa. *Discursos XII-XXXV*, col. «Biblioteca Clásica Gredos» 127, Madrid, Gredos.
- CERRO CALDERÓN, Gonzalo del (trad. introd.) (1997), Dion de Prusa. *Discursos XXXVI-LX*, col. «Biblioteca Clásica Gredos» 232, Madrid, Gredos.
- CERRO CALDERÓN, Gonzalo del (trad. introd.) (2000), Dion de Prusa. *Discursos LXI-LXXX*, col. «Biblioteca Clásica Gredos» 274, Madrid, Gredos.
- DARAKI, María & ROMEYER-DHERBEY, Gilbert (2008), *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Madrid, Akal.
- DESIDERI, Paolo (1978), *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'Impero Romano*, Nápoles, Bibliopolis.
- DÍAZ LAVADO, Juan Manuel (1994), «Homero y sus alegoristas: de Teágenes a Plutarco», *Anuario de estudios filológicos* 17: 73-88 [<https://dehesa.unex.es/handle/10662/2247>].
- DÖRING, Klaus (1993), «“Spielereien, mit verdecktem Ernst vermischt”: unterhaltsame Formen literarischer Wissensvermittlung bei Diogenes von Sinope und den frühen Kynikern», en Wolfgang Kullmann & Jochen Althoff (eds.), *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, Tübinga, Gunter Narr Verlag: 337-352 [<https://fis.uni-bamberg.de/handle/uniba/29495>].
- ERCOLANI, Andrea (ed.) (2002), *Spoudaiogeloion: Form und Funktion der Verspottung in der aristophanischen Komödie*, Stuttgart, Metzler.
- FUENTES GONZÁLEZ, Pedro Pablo (1992), «Teles y la *interpretatio ethica* del personaje mitológico», *Florilli 3*: 161-181 [<https://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia/article/view/4542>].
- FUENTES GONZÁLEZ, Pedro Pablo (1998), *Les diaatribes de Télès: introduction, texte revu et commentaire des fragments, avec en appendice une traduction espagnole*, París, Vrin.
- FUENTES GONZÁLEZ, Pedro Pablo (2003), «¿Necesitaban de un amigo los cínicos antiguos?», *Bitarte* 10: 51-72.
- 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 [http://dx.doi.org/10.5209/rev_CFCG.2013v23.41550].
- 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», *Éndoixa* 38: 97-130 [<https://doi.org/10.5944/endoixa.38.2016.16597>].
- GALINSKY, Gotthard Karl (1972), *The Heracles theme: the adaptations of the hero in literature from Homer to the twentieth century*, Oxford, Basil Blackwell.
- GANGLOFF, Anne (2006), *Dion Chrysostome et les mythes. Hellénisme, communication et philosophie politique*, Grenoble, Jérôme Millon.
- GARCÍA CASTILLO, Pablo (1988), «Prometeo: la educación insuficiente», *Campo abierto: Revista de Educación* 5: 167-182 [<https://redined.educacion.gob.es/xmlui/bitstream/handle/11162/28986/Art.%2013.pdf>].
- GARCÍA GUAL, Carlos (2004), *Introducción a la mitología griega*, Madrid, Alianza Editorial.
- GARCÍA GUAL, Carlos (trad. introd.) (2013), *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza Editorial.
- GARCÍA GUAL, Carlos (2014), *La secta del perro*, Madrid, Alianza Editorial.
- GARCÍA PEÑA, Ignacio (2014), «Sócrates, el cínico», *Convivum* 27/28: 5-24 [<https://raco.cat/index.php/Convivium/article/view/328800>].
- GIANGRANDE, Lawrence (1972), *The use of Spoudaiogeloion in Greek and Roman literature*, La Haya, Mouton & Co.

- GIANNANTONI, Gabriele (1990), *Socratis et socraticorum reliquiae*, Nápoles, Bibliopolis.
- GIL FERNÁNDEZ, Luis (1980), «El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos», *Revista de la Universidad Complutense* 1: 43-78.
- GINER SORIA, María Concepción (trad. introd.) (1999), Filóstrato. *Vidas de los sofistas*, col. «Biblioteca Clásica Gredos» 55, Madrid, Gredos.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile (2016), *L'ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, París, Vrin.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile (2017), *Le cynisme, une philosophie antique*, París, Vrin.
- GRIMAL, Pierre (1989), *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona, Paidós.
- HENSE, Otto (ed.) (1909), *Teletis reliquae*. Tubinga, I. C. B. Mohr.
- HERRERO INGELMO, María Cruz (trad. introd.) (1994), Pausanias. *Descripción de Grecia (Libros I-II)*, col. «Biblioteca Clásica Gredos» 196, Madrid, Gredos.
- HØISTAD, Ragnar (1948), *Cynic hero and cynic King*, Upsala, Carl Bloms Boktryckeri.
- HOYO, Javier del & GARCÍA RUIZ, José Miguel (trads. introds.) (2009), Higinio, *Fábulas*, col. «Biblioteca Clásica Gredos» 380, Madrid, Gredos.
- HOZ MONTOYA, Joaquín de la (2000), «El suicidio de Peregrino y la religiosidad del cinismo altoimperial», *Florlib* 11: 99-120 [<https://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia/article/view/4272/4189>].
- JAEGER, Werner (2012), *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- JONES, Christopher Prestige (1978), *The Roman World of Dio Chrysostom*, Londres, Harvard University Press.
- JOUAN, Francis (1993), «Le Diogène de Dion Chrysostome», en Marie-Odile Goulet-Cazé & Richard Goulet (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, París, Presses Universitaires de France: 381-398.
- MARTÍN GARCÍA, José A. (2008), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, Madrid, Akal.
- MECCI, Stefano (2020), «Diogenes the Cynic and the gods (Diogenes Laertius VI, 44 [= V B 322])», *Philosophia* 50: 157-163.
- MOLES, John L. (1978), «The Career and Conversion of Dio Chrysostom», *JHS* 98: 79-100 [<https://doi.org/10.2307/630194>].
- MOROCHO GAYO, Gaspar (trad. introd.) (1988), Dion de Prusa. *Discursos I-XI*, col. «Biblioteca Clásica Gredos», Madrid, Gredos.
- MOROCHO GAYO, Gaspar (1997), «Hermenéutica y filología en el contexto de Dion de Prusa», *Emerita* 65 (2): 195-220 [<https://doi.org/10.3989/emerita.1997v65.i2.205>]
- NAVARRO GONZÁLEZ, José Luis (trad.) (1988), Luciano. *Obras II*, col. «Biblioteca Clásica Gredos» 113, Madrid, Gredos.
- ORTIZ GARCÍA, Paloma (trad. introd.) (1993), Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, col. «Biblioteca Clásica Gredos» 185, Madrid, Gredos.
- ORTIZ GARCÍA, Paloma (trad. introd.) (1995), *Tabla de Cebes*. Musonio Rufo. *Disertaciones, Fragmentos menores*. Epicteto, *Manual, Fragmentos*, col. «Biblioteca Clásica Gredos» 207, Madrid, Gredos.
- PABÓN, José Manuel (trad.) (1993), Homero. *Odisea*, col. «Biblioteca Clásica Gredos» 48, Madrid, Gredos.
- PAJÓN LEYRA, Ignacio (2019), *Los filósofos cínicos. Antología de textos*, Madrid, Tecnos.
- PARREU ALASÀ, Francisco (trad., introd.) (2001), Diodoro de Sicilia. *Biblioteca histórica (Libros I-III)*, col. «Biblioteca Clásica Gredos» 294, Madrid, Gredos.
- PEREA MORALES, Bernardo (trad.) (1993), Esquilo. *Tragedias*, col. «Biblioteca Clásica Gredos» 97, Madrid, Gredos.
- PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio (trad. introd.) (2008), Plutarco. *Vidas paralelas II*, col. «Biblioteca Clásica Gredos» 215, Madrid, Gredos.
- PÉREZ, Francisco Javier (trad. introd.) (2023), Hesíodo, *Obra completa (edición bilingüe)*. Madrid, Abada.
- RIST, John Michael (1969), *Stoic philosophy*, Londres, Cambridge University Press.

- ROCA FERRER, Javier (1974), *Kynikòs trópos. Cinismo y subversión literaria en la antigüedad*, Barcelona, Boletín del Instituto de Estudios Helenísticos.
- RODRÍGUEZ DE SEPÚLVEDA, Margarita (trad.) (1985), Apolodoro. *Biblioteca*, col. «Biblioteca Clásica Gredos» 85, Madrid, Gredos.
- SAÏD, Suzanne (2000), «Dio's Use of Mythology», en Simon Swain (ed.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters and Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press: 161-186.
- TORRES ESBARRANCH, Juan José (trad.) (2004), Diodoro de Sicilia. *Biblioteca histórica (Libros IV-VIII)*, col. «Biblioteca Clásica Gredos» 328, Madrid, Gredos.
- TORRES ESBARRANCH, Juan José (trad.) (2008), Estrabón. *Geografía (Libros VIII-X)*, col. «Biblioteca Clásica Gredos» 289, Madrid, Gredos.
- URBÁN FERNANDEZ, Ángel (2004), «Mitología y subversión de valores en los discursos diogénicos de Dion de Prusa», *Alfinge* 16: 253-268 [<https://doi.org/10.21071/arf.v16i16.6861>].
- URBÁN FERNÁNDEZ, Ángel (2015), «El discurso de Dion Crisóstomo, *Diógenes o Sobre la virtud (Or. 8)*», en José María Maestre, Sandra I. Ramos Maldonado & Manuel A. Díaz Gito (coords.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico V: homenaje al profesor Juan Gil* (Vol. I), Madrid, Instituto de Estudios Humanísticos: 415-442.
- ZARAGOZA, Juan (trad. introd.) (1993), Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, col. «Biblioteca Clásica Gredos» 182, Madrid, Gredos.