

De cinismo y *diatriba*, al margen de una traducción del *Euboico* de Dion de Prusa

Pedro Pablo FUENTES GONZÁLEZ

Universidad de Granada
fuentes@ugr.es

Antes de iniciar esta discusión, es de justicia aplaudir el hecho de que los responsables de la colección "Nuevos horizontes" de la Universidad de Córdoba hayan incorporado a la misma, en su serie "Lingüística", un primer trabajo de filología clásica, más aún un trabajo de extraordinaria calidad como el realizado por el Prof. Urbán¹.

Se trata por lo demás de un trabajo sobre una de las obras más interesantes, si no la más interesante, de uno de los autores griegos más representativos y atractivos del siglo I d.C., Dion de Prusa (en la provincia de Bitinia, Asia Menor), más conocido como "Crisóstomo". En efecto, como señala Urbán (*op. cit.*, p. 31, 57), *Euboico* o *El cazador* ha sido desde la Antigüedad el discurso de Dion que ha gozado de mayor predicamento y difusión, obra de un autor que ya sus contemporáneos y las generaciones inmediatamente posteriores admiraban, en general, por su extraordinaria elocuencia y su talento literario, como pone de manifiesto el sobrenombre de "Crisóstomo" que no tardaron en aplicarle los sofistas (el primer testimonio se encuentra en un tratado atribuido al rétor Menandro del s. III d.C.²), o el lugar preeminente que ocupa, en torno a los años 230, en la fundamental obra de Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, donde representa por excelencia (*cf. V. sof.* I 479, 484, 492) la figura de "los filósofos que gozaron de la reputación de sofistas" (en el mejor sentido de ambos términos).

Urbán aborda el estudio de la personalidad y de la obra de Dion desde una perspectiva privilegiada, puesto que buena parte de sus investigaciones se han cen-

1 DIÓN DE PRUSA, *Euboico* o *El cazador* (*Or. VII*), ed., introd., trad. y coment. de Á. URBÁN, (Nuevos horizontes. Serie Lingüística 12), Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2004, 276 p., 4 index.

2 *Cf. Rhetores Graeci* III, p. 390, li. 2 Spengel, *Sobre los géneros epidicticos* (*cf. ed. D. A. RUSSELLY N. G. WILSON, Menander rhetor*, Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 76-224; *Menandro: Sobre los géneros epidicticos*, introd., trad. y notas de F. ROMERO CRUZ, [Acta Salmanticensia. Estudios filológicos 218], Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1989).

trado en autores y textos del período imperial romano, muy particularmente de los siglos primero y segundo: Séneca, el propio Dion, Marco Aurelio, Epicteto, entre los paganos, y, en el caso de la literatura cristiana, el Nuevo Testamento y los Padres apostólicos, por citar sólo algunos de los numerosos centros de interés de sus investigaciones. Este conocimiento profundo y vasto de la literatura, la historia, la sociedad y la ideología de la época, en diversos momentos cronológicos, se constata una y otra vez en los certeros e ilustrativos análisis tanto de la introducción como de las notas exegéticas.

La introducción general nos ofrece una presentación completa del marco histórico y cultural del siglo I d.C. en Roma (p. 13-20), de la vida y la obra de Dion (p. 20-36), de su personalidad literaria, política y filosófica (p. 36-49), así como de su tratamiento por parte de la filología moderna (p. 49-52), con un capítulo importante también sobre la tradición manuscrita, ediciones y traducciones de Dion (p. 52-57), todo lo cual hace más significativo el tratamiento subsiguiente de la obra que centra aquí el interés de Urbán, el *Euboico* (or. 7), de cuya estructura y contenido se ofrece un detallado y certero análisis (p. 57-68). Se añade seguidamente una bibliografía selectiva no sólo sobre el *Euboico* en particular sino también, desde una perspectiva más general, sobre su autor, la extensa obra conservada del mismo (80 discursos), sus fuentes, transmisión y pervivencia, así como sobre el marco histórico, político y cultural de la época (p. 68-79). Se trata en cualquier caso de una bibliografía abundante, en la que quizá podría haberse incorporado algún otro trabajo³.

Concluye la introducción con el obligado apartado donde se declara la edición que se ha tomado como referente para el texto griego revisado del *Euboico* (en este caso, la benemérita de H. von Arnim⁴), acompañado de una tabla de pasajes que expone las variantes de lectura que conforman la presente edición revisada (p. 79-81), así como de una serie de listas que aclaran las siglas y abreviaturas utilizadas en el aparato crítico, relativas a manuscritos, editores, otros filólogos en general, y principales signos y abreviaturas críticas empleadas (p. 81-83).

Un ilustrativo mapa de Grecia y de la cuenca del Egeo (p. 85) abre paso al grueso del libro, dedicado a la edición del texto griego del *Euboico*, revisado y con su correspondiente aparato crítico, a su traducción al castellano en páginas enfren-

³ Apunto, entre los más recientes, Th. A. SCHMITZ, "Trajan und Dion von Prusa", *RhM* 139, 1996, 315-319 (sobre el episodio entre Dion y Trajano aludido en p. 25 n. 29); y L. PERNOT, "Lucien et Dion de Pruse", en A. BILLAULT (ed.), *Lucien de Samosate*, Actes du colloque international de Lyon organisé au Centre d'Études Romaines et Gallo-romaines les 30 septembre-1er octobre 1993, (Centre d'Études Romaines et Gallo-romaines Université Jean-Moulin - Lyon III^e N. S. 13), Lyon/Paris, 1994, p. 109-116; entre los más vetustos, uno que, pese a lo muy desfasado ya de muchos de sus planteamientos, merece todavía ser tenido en cuenta, por sus detallados y certeros análisis sobre el estilo pedagógico dioneo y su original recepción de la herencia cínica: E. WEBER, "De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore", *LS* 10, 1887, 77-268.

⁴ Cf. H. VON ARNIM, *Dionis Prusaensis quem uocant Chrysostomum quae extant omnia*, vol. I, Berlin, Weidmann, 1893, reimpr. Hildesheim, 2000, p. 189-219.

tadas (p. 87-163) y al comentario en forma de sustanciosas notas en sección aparte (165-238).

Todo este material exegético se complementa con una serie de materiales e instrumentos: un *excursus* (241-252) que reproduce, con alguna modificación, un artículo ya publicado por el autor con anterioridad sobre un pasaje del *Euboico*, aquí bajo el título *No se interpreten con cantos ni danzas los sufrimientos de Niobe o de Tiestes* (Or. 7, 119)⁵; una cronología (p. 253-258) sobre los principales acontecimientos políticos y culturales de la época de Dion, donde, por lo que a Dion mismo se refiere, llama la atención que Urbán sólo consigne las fechas aproximadas de su nacimiento y muerte (40 y 120, respectivamente), echándose de menos momentos importantes de su vida como su exilio y vuelta a Roma, a saber el 82, según la cronología más comúnmente admitida, y el 96 respectivamente (en su introducción Urbán no hace un tratamiento específico de la hipótesis de B. W. Jones, en un trabajo citado en p. 74, que sitúa el exilio en el año 93⁶); varios índices utilísimos, de términos griegos significativos (p. 261-262), de otros nombres, comunes y propios, relativos a personajes históricos o mitológicos, lugares, instituciones etc. (p. 263), de pasajes mencionados de otros discursos de Dion (p. 264-266), y por último de autores antiguos y obras citadas (p. 266-276).

Tales son los contenidos de un libro que no defraudará las expectativas de ningún lector, independientemente de su formación y competencia. Las notas reflejan, como se ha dicho, un conocimiento muy profundo del contexto histórico, cultural y más concretamente filosófico y literario de la época en que Dion compuso su discurso (en torno al año 96 o poco después, según la hipótesis más corrientemente admitida). Urbán alcanza en ellas un magistral equilibrio que lo pone al abrigo de la vana erudición, en la medida en que sus observaciones son siempre pertinentes al texto comentado y también asequibles al lector menos entendido. Sólo en el caso de la nota 153 (sobre el mimo) habría sido preferible quizá, si quiera por pura economía editorial, limitarla básicamente a una remisión a las páginas correspondientes del *excursus* reproducido en apéndice, por cuanto dicha nota transcribe casi literalmente varios párrafos del mismo (p. 244-245). En cuanto a la traducción del texto del *Euboico*, es sin lugar a dudas la aportación de Urbán que merece los mayores elogios, por la constancia del rigor, la precisión y la sensibilidad lingüísticas con que son recogidos los más sutiles matices expresivos del original, por el modo magistral como se recrea el ritmo del discurso y, en general, por el ingenio estilístico con que se vierte a cada paso el griego al castellano, alcanzándose aquí de nuevo un magistral equilibrio, en este caso entre el respeto a las lenguas de partida y de llegada y la necesaria libertad del traductor. Ya existía en castellano, en el marco de la Biblioteca Clásica Gredos, una excelente traducción del *Euboico* debi-

⁵ Cf. la versión original: "Niobe y Tiestes: espectáculo y censura en Dion de Prusa (*Oratio* VII, 119), *Alfinge* 8, 1997, 357-365

⁶ Cf. B. W. JONES, "Domitian and the exile of Dio of Prusa", *PP* 45, 1990, 348-357.

da a G. Morocho Gayo⁷. Sin embargo, Urbán ha llevado esta labor de traducción hasta un extremo de primor filológico y estilístico, que hará que sea muy difícilmente superable, como lo será también el comentario.

Dicho esto, las páginas que siguen tienen sólo el modesto propósito de aportar alguna reflexión o sugerencia complementaria fundamentalmente acerca del bagaje literario y de la definición de la personalidad filosófica de Dion, así como acerca de algún aspecto formal de la edición que Urbán nos ofrece y del volumen en su conjunto.

Urbán pone de manifiesto acertadamente el carácter abierto y multiforme de la obra de Dion, tal como la podemos conocer a través de los 80 discursos conservados. A la hora de referir un grupo de estos discursos caracterizado por un empleo singular del elemento dialógico, mediante la puesta en escena de un diálogo ficticio, Urbán recurre, siguiendo una tradición filológica que remonta a finales del siglo XIX, al concepto de "diatriba". Pues bien, llama especialmente mi atención encontrar aquí todavía este concepto utilizado sin más para definir un género literario en unos términos que han sido ya debidamente refutados por la crítica especializada desde principios del siglo XX (desde el admirable trabajo de O. Halbauer⁸), periódicamente a lo largo de dicho siglo y con especial contundencia y detenimiento en sus años 80, por obra concretamente de dos estudiosos del Nuevo Testamento: S. K. Stowers⁹ y Th. Schmeller¹⁰.

Para explicar la persistencia de esta tradición decimonónica debo comenzar por evocar aquí el arraigo del concepto de "diatriba", muy fuerte y profundo entre los filólogos clásicos, pese a que alguno, como Th. Sinko, ya en el año 1916¹¹, denunciara lo que llegó a denominar "diatribomanía", y pese a que otros, como he dicho, volvieran periódicamente a recordar las aberraciones a las que se había llegado en nombre de un pretendido género literario llamado "diatriba". La verdad ciertamente es que la mayoría de los filólogos clásicos, por comodidad, inatención o inercia, han seguido prestando oídos sordos a todas estas críticas. Por ello no tiene nada de extraño que fueran Stowers y Schmeller, dos estudiosos del Nuevo Testamento, desde fuera, por tanto, en sentido estricto del ámbito de la "filología clásica", los que vieran la necesidad de consagrar sendas monografías al más completo y severo análisis crítico aplicado al desmontaje y, de estimarse pese a todo conveniente y útil, ulterior reconstrucción del concepto en unos términos y márgenes aceptables. Lo llamativo en este caso es que los esfuerzos de ambos¹² no pare-

⁷ Cf. DIÓN DE PRUSA, *Discursos I-XI*, trad., introd. y notas de G. MOROCHO GAYO, (Biblioteca Clásica Gredos 110), Madrid, 1988, p. 343-396

⁸ Cf. O. HALBAUER, *De diatribis Epicteti*, Diss. Lipsiae, 1911.

⁹ Cf. S. K. STOWERS, *The diatribe and Paul's Letter to the Romans*, (SBL, Diss. Series 57), Chico, 1981.

¹⁰ Cf. TH. SCHMELLER, *Paulus und die "Diatriben": eine vergleichende Stilinterpretation*, (Neutestamentliche Abhandlungen, N.F. 19), München, 1987

¹¹ Cf. TH. SINKO, "O. t. zw. diatrybie cyniczno-stoickiej" ("Sobre la llamada diatriba cínico-estoica", en polaco), *Eos* 21, 1916, 21-64.

¹² Un compendio de sus puntos de vista puede encontrarse en un capítulo de mi libro *Les diatribes de Télès: introduction, texte revu et commentaire des fragments, avec en appendice une traduction espagnole*, (Histoire des

cen haber tenido toda la repercusión que merecían ni siquiera entre los propios estudiosos del Nuevo Testamento, como es el caso de Urbán.

Me detengo por ello ampliamente en este punto, con la intención de relanzar la causa de esta ya larga tradición crítica, tan desatendida pese a la plena solvencia de sus ya numerosos representantes, y sobre todo pese a la absoluta solidez y necesidad de sus argumentos y de sus conclusiones.

Al respecto, es necesario negar ante todo que el término "diatriba" (διατριβή, *diatriba*) designara en la Antigüedad un pretendido género literario de uso corriente, como afirma Urbán junto a tantos otros, entre los cínicos y los estoicos, un género que habría nacido, según afirma de nuevo Urbán (p. 33), siguiendo una muy trillada senda, del "cruce entre el diálogo socrático y la *epideixis* u oración retórica" (es decir, el discurso de género *epidictico* o de aparato en el que no se pretende persuadir o disuadir sino cautivar). Se repite aquí en efecto la célebre fórmula que utilizara el joven Wilamowitz, cuando todavía los filólogos no hablaban de "diatriba", para explicar el tipo de discurso filosófico "popular" practicado a la manera de un diálogo con un adversario ficticio por moralistas del tipo de Teles, en el siglo III a.C.¹³, una fórmula que asumieron con gusto los estudiosos cuando empezaron a denominar ese género de discurso "diatriba"¹⁴. Es la de Wilamowitz ciertamente una explicación muy acorde con la idiosincrasia híbrida propia de la época helenística, pero que, sometida a un análisis de mayor perspectiva y profundidad, se revela en este caso como demasiado artificial y discordante (no estamos aquí precisamente ante típicas manifestaciones literarias culturalistas alejandrinas sino todo lo contrario, ante manifestaciones más bien sencillas y *populares* de la literatura moral), y una explicación demasiado condicionada también por una ciega admiración por el diálogo socrático (según el modelo platónico) como el diálogo filosófico por excelencia. Ya lo denunciaron así estudiosos como H. Throm¹⁵, P. Grimal¹⁶, o B. Schouler¹⁷.

La realidad parece más compleja (y en el fondo más sencilla también) que una pretendida degradación de este diálogo socrático por su contaminación con las prácticas *epidicticas* propias de los sofistas. Hay que situarla en el marco general del concepto literario del "dialogar" en toda su compleja sencillez (la idea del diálogo constituye sin duda una de las más caras al espíritu griego), donde se explican y tienen cabida desde los tiempos mismos de Platón, por no remontarnos más

doctrines de l'Antiquité classique 23), Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1998, p. 44-78.

13 Se echa por cierto de menos la mención por parte de Urbán, en la introducción o en el comentario, de un autor como Teles, que representa uno de los primeros testimonios de la *predicación* popular en torno a la pobreza, concretamente en torno a la idea, fundamental en el *Euboico*, de que ésta no es un mal sino que puede ser utilizada y experimentada sin ningún inconveniente y, más aún, con los mayores beneficios (cf. Teles, fr. IVA y IVB Hense; mi edición y comentario, *op. cit.*, p. 363-446).

14 Cf. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENORFF, *Antigonos von Karystos*, (Philologische Untersuchungen 4), Berlin, 1881, reimpr. Berlin/Zürich, 1965, Excurs 3: "Der kynische Prediger Teles", p. 292-319.

15 Cf. H. THROM, *Die Thesis: ein Beitrag zu ihrer Entstehung und Geschichte*, (Rhetorische Studien 17), Paderborn, 1932, p. 164 s.

16 Cf. P. GRIMAL, Sénèque: *De constantia sapientis*, commentaire, Paris, 1953, p. 6-12.

17 Cf. B. SCHOULER, *Libanios: Discours moraux*, introduction, texte et traduction (Université Lyon II - U. E. R. des sciences de l'Antiquité, Institut F. Courby, E. R. A. 60), Paris, 1973, p. 30 ss.

atrás, muy diversas posibilidades de manifestación dialógica, entre ellas la del diálogo ficticio. Considerar esta modalidad esquemática y "popular" como un descendiente bastardo del elevado diálogo socrático (tal es el lenguaje que emplearía más tarde Wilamowitz¹⁸, en términos que no dejan de recordar a los que utilizara Nietzsche para caracterizar el diálogo, y en general toda la literatura, de los cínicos¹⁹) es enmascarar una realidad dialógica que desde un principio debió sin duda de amoldarse a muy diversos contextos de ejecución, que imponían sus propias exigencias, sin que ninguna de estas modalidades deba ser minusvalorada ni explicada de un modo artificioso, más aún cuando, como en el caso de un Teles o de un Dion, se trata —insisto— el diálogo genuinamente de un instrumento de comunicación pedagógico, sencillo y, sobre todo, eficaz.

Aquellos que, como Schouler (*op. cit.*, p. 30 ss.), para sacar el diálogo utilizado por esa llamada "diatriba" popular de los márgenes totalmente inadecuados del diálogo socrático lo hacen derivar de la vieja tradición de la *dialexis* sofística, como una rama casi despreciable de la misma, no dejan a mi juicio de tergiversar la realidad, y no sólo con escrúpulos clasicistas. En efecto, el sofista exhibicionista y el *moralista popular* del tipo de Teles o más tarde Dion (en quien, sin embargo, a la filosofía práctica-ética se unen también aspectos de una más específica filosofía práctica-política que complican el análisis) debieron sin duda de compartir muchos elementos formativos y expresivos, pero estaban alejados completamente el uno del otro en lo que se refiere a la intencionalidad de sus respectivos discursos, marcada clarísimamente en el caso del *moralista popular* (como en el caso de todo filósofo) por el pedagógico impulso tendente a transformar interiormente a los

¹⁸ Cf. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, "Die griechische Literatur des Altertums", en *Id. & ALII, Die griechische und lateinische Literatur und Sprache*, (Die Kultur der Gegenwart I 8), Leipzig/Berlin, 1905 (19123; reimpr. en un volumen aparte: Stuttgart/Leipzig, 1994), p. 3-318, en particular p. 97, donde se califica la diatriba como la "hermana pobre" del diálogo, como un diálogo degenerado; *Id.*, *Platon*, vol. II: *Beilagen und Textkritik*, Berlin, 1919 (19613, ed. R. STARK), p. 21, 30.

¹⁹ Cf. F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Leipzig, 1872, § 14 (*Id.*, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, introd., trad. y notas de A. SÁNCHEZ PASCUAL, [El libro de bolsillo 456], Madrid, Alianza Editorial, 1973, reimpr. 1993, p. 121. Según Nietzsche, el modo como los cínicos habrían plasmado este diálogo socrático-platónico no haría otra cosa que reflejar en la literatura lo que representara en vida la imagen platónica de Diógenes de Sinope como un "Sócrates furioso (o enloquecido)" (cf. Eliano, *Historias curiosas* XIV 33; Diógenes Laercio VI 54), conculcándose paradójicamente así el espíritu apolíneo y racionalista con que habría nacido el diálogo platónico en contraposición a la tragedia. Es necesario puntualizar, sin embargo, que Nietzsche ya consideraba el diálogo platónico como un amasijo de todos los estilos y formas existentes. Los cínicos sólo habrían ido en ese sentido hasta las últimas consecuencias. Sobre el cinismo moderno (*Zynismus*) de Nietzsche, remito a H. NIEHUES-PRÖBSTING, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, (Humanistische Bibliothek. Abhandlungen 40), München, 1979, p. 28 ss. (cf. *Id.*, "Die Kynismus-Rezeption der Moderne: Diogenes in der Aufklärung", en M.-O. GOULET-CAZE y R. GOULET [edd.], *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Actes du colloque international du CNRS [Paris, 22-25 juillet 1991], Paris, CNRS, 1993, p. 519-555; trad. inglesa: "The modern reception of Cynicism: Diogenes in the Enlightenment", en R. B. BRANHAM y M.-O. GOULET-CAZÉ [edd.], *The Cynics: the cynic movement in Antiquity and its legacy* (Hellenistic culture and society 23), Berkeley/Los Angeles/London, 1996, p. 329-365; trad. española: "La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración", en R. B. BRANHAM y M.-O. GOULET-CAZÉ (edd.), *Los cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, [pról. C. García Gual, trad. V. Villacampa], [Manuales de la cultura], Barcelona, Seix Barral, 2000, p. 430-474).

individuos receptores, hacerlos mejores como hombres, una preocupación completamente ajena al *sofista*, al menos en el sentido peyorativo del término, puesto que "sofista" podía ser llamado también con toda razón un autor como Dion, en donde toda la habilidad retórica estaba esencialmente orientada hacia un horizonte filosófico. Por mucho que el tipo del *predicador popular* nos pueda parecer en bastantes aspectos prácticos e instrumentales más cercano a la figura del típico sofista que a la del filósofo autor de diálogos al modo platónico, el trasfondo de su actividad no deja de estar movido por un ideal filosófico, cuyo objetivo es un destinatario al que no se persigue engañar o cautivar sino convencer y educar (formar y transformar).

En cuanto a este destinatario, no parece en modo alguno aceptable la conclusión a la que llegó Schouler, al afirmar (*op. cit.*, p. 35) que el predicador popular se dirigió estrictamente al mismo público que el sofista, que nunca se dirigió aquél a las gentes menesterosas e incultas sino a "la burguesía municipal, fuertemente atada a la vieja moral". Por supuesto, en el caso de Dion, su ya referido interés por los aspectos políticos, puesto de manifiesto en muchos de sus discursos, hace que tengamos que tener muy en cuenta el ejemplo de la vieja oratoria política, concretamente la demosténica, pues, como bien enfatiza Urbán (p. 24, 39), Dion siempre tuvo como vademécum, junto con el *Fedón* de Platón, el discurso *Sobre la embajada* de Demóstenes. En este sentido, Dion se dirige a veces expresamente a pueblos enteros, como el de Rodas o el de Alejandría, a las gentes de la ciudad en su calidad de ciudadanos. La intencionalidad sigue siendo en cualquier caso formativa y transformadora: no es en modo alguno la del típico sofista exhibicionista sino la del orador comprometido, cercano a la política e incluso, como Dion, a la filosofía, según el ideal representado por excelencia en Isócrates, pues acertadamente presenta también Urbán (p. 44) a Dion como continuador en este sentido, cuatro siglos más tarde, del ideal isocrático.

Lo único que puede justificar aquella afirmación radical de Schouler sobre el público del *moralista popular* (afirmación completamente insostenible, al menos en términos absolutos) es el hecho de que los forjadores de la *diatribomanía* vincularon muy estrechamente desde el principio, desde finales del siglo XIX y comienzos del XX (véanse los por lo demás beneméritos trabajos de P. Wendland²⁰) el supuesto género de la "diatriba" a la noción de *propaganda de masas* (*Massenpropaganda*), del mismo modo que vincularon anacrónicamente una filosofía como la cínica a la idea de un proletariado urbano²¹. En efecto, se ha exagerado sin duda también el alcance y la propia naturaleza de la actividad del

²⁰ Cf. P. WENDLAND, "Philo und die kynisch-stoische Diatribe", en *Id. & O. KERN, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion*, Berlin, 1895, p. 1-75; *Id.*, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*, (Handbuch zum Neuen Testament I 2), Tübingen, 1907, 1912²⁻³, 1972: 4. Auflage erweitert um eine Bibliographie von H. DÖRRIE (cf. la trad. ital. a cura di G. FIRPO, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo*, [Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 2], Brescia, Paideia editrice, 1986).

²¹ Cf. sobre todo K. W. GOETTLING, "Diogenes der Cyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariat", en *Gesammelte Abhandlungen aus dem classischen Alterthume*, 1. Bd., Halle, 1851, p. 251-277.

moralista popular, que siempre debió de moverse en unos parámetros pedagógicos que suponían una cierta relación de proximidad (aunque ficticia) entre su posición como orador (maestro) y su público. Este último podía sin duda llegar a constituir un número considerable de personas, de las más diversas condiciones sociales, por supuesto, y, en el caso de Dion, preocupado por los aspectos político-sociológicos, con unas implicaciones cívicas que en vano buscaríamos en otros moralistas como Teles. Ahora bien, a los ojos del predicador, al menos en la medida en que recurriera al elemento dialógico y centrara su discurso en aspectos más estrictamente éticos (personales-individuales), debió de ser visto siempre con la proximidad que otorgaba el concepto de diálogo unido al propósito pedagógico, como sucedía, aunque de un modo muy diferente, en el modelo del diálogo socrático-platónico.

Es, en definitiva, este impulso general del diálogo (del dialogar), que no se puede encerrar en los márgenes de ninguna de sus modalidades, ya sean éstas pedagógicas o no, el que debe explicar el modo literario de autores como Teles y Dion, movidos, a diferencia del típico sofista, por una intencionalidad formativa y transformadora del *individuo*, por una intencionalidad, diríamos, por excelencia socrática (o también isocrática), como en el caso de otros filósofos de escuela del tipo de Platón, pero sin llegar a confundirse tampoco con el marco que caracterizaba la actividad de éstos, donde la idea de escuela tenía unos márgenes institucionales y más cerrados, lejos del concepto escolar abierto e informal que debemos invocar en el caso del *moralista popular* delante de su auditorio. En el caso de un autor como Platón, el diálogo es reflejo de una verdadera dialéctica como instrumento de investigación científica, de búsqueda de la verdad en compañía de otros, mientras que en el caso de un autor como Teles (o Dion) es ante todo un vehículo de aproximación y transmisión de verdades ya obtenidas y avaladas por la experiencia del "maestro" o de aquellos en los que éste sustenta sus enseñanzas (estamos aquí en presencia de una literatura fundamentalmente de confirmación).

Al respecto, un pasaje de uno de los discursos de Dion resulta muy revelador, *or.* 13, 31, donde aquél establece la distinción entre dos modos de enseñanza: uno en que el orador coge a su destinatario "aparte, de dos en dos o de tres en tres, en palestras y paseos" (aquí aparece evocado sin duda el modo cooperativo de la socrática, o más concretamente el de las escuelas tradicionales del tipo de la Academia o el Liceo), y otro en que se dirige a un amplio grupo de gente reunido en un mismo lugar. Hablar de *masa* (como hace Urbán en su introducción, p. 47) nos parece cuando menos problemático y poco acorde con la disposición "ética" del orador cuya actividad se pretende describir, para quien el auditorio no es nunca una masa informe y despersonalizada, sino una suma de individuos: el referente οἱ πολλοί, para él, no es sino un modo de ver al *individuo* cuando todavía no ha entrado en la mayoría de edad que supone la autonomía mental y moral. Al *moralista popular* (al cínico tampoco) no le interesa en sí misma la configuración peculiar de tal o cual grupo social, sino la entidad singular de cada individuo en sí mismo, su autosuficiencia personal. Por supuesto, esta afirmación debe ser matizada, en el caso de Dion, en los discursos de marcado carácter político, donde operan

consciente o inconscientemente entidades conceptuales que van más allá del individuo, como la patria y sus instituciones.

Como ya viera von Arnim (*op. cit.*, p. 251), las dos variantes descritas por Dion son dos modos del *dialogar*, uno de los cuales identificaba aquél con el género del διάλογος en sentido estricto, y otro con el género de la διάλεξις. Von Arnim considera que fue aquel dialogar en sentido amplio el que definió la forma básica que reguló la práctica pedagógica de Dion a lo largo de su vida, de manera particular, aunque no de modo exclusivo, durante su exilio, un dialogar que —afirma— se convertiría, según las circunstancias, en *dialexis* o en *diálogo*, y sobre todo —continúa— en una forma híbrida de ambos, en el marco todo ello además de una oralidad siempre abierta a todo tipo de actualizaciones e improvisaciones²². En realidad, la reiterada idea del híbrido resulta completamente artificiosa, como he apuntado ya más arriba, puesto que dentro del mismo marco general del diálogo pueden explicarse de modo natural todas las diferentes modalidades de discurso, sin necesidad de hablar en artificiosos términos de mixtura o de contaminación.

En efecto, aunque resulta difícil sustraerse a la tentación de hablar de diálogo con mayúsculas o en sentido estricto sólo para el tipo de la dialéctica socrático-platónica, y aunque en determinados autores y, más en concreto, en determinadas obras habrá que tener en cuenta la posibilidad de una más pura mimesis literaria del diálogo socrático-platónico, parece preferible no otorgar demasiada importancia en el análisis, al menos de antemano, a este tipo de distinciones basadas en criterios de calidad o profundidad intelectual, o al simple establecimiento de influencias puramente literarias. Lo importante será analizar en cada caso concreto el funcionamiento del diálogo como instrumento de creación y de comunicación. Por lo demás, la terminología de los antiguos dista mucho de permitirnos distinciones lo suficientemente claras y excluyentes, como para establecer por ejemplo una oposición de profundidad dialéctica basada en los términos διάλογος/διάλεξις.

Vemos, en cualquier caso, la importancia que tiene a la hora de intentar definir un determinado tipo de diálogo la consideración del marco de ejecución, del contexto del discurso y de su funcionalidad e intencionalidad. Pues bien, el término griego "diatriba", como determinaron con justeza todos los críticos de la *diatribomanía*, lo que podía designar para los antiguos, de designar algo en el ámbito de la literatura (dejando de lado el concepto retórico definido por autores como el Pseudo-Hermógenes, *De methodi grauitate* 5, p. 418, 3-5 Rabe, que algunos quisieron invocar erróneamente en favor de un pretendido género literario antiguo)²³,

²² Sobre el tema de la oralidad remito al reciente trabajo de A. López Eire, "Retórica y oralidad", *Logo: revista de retórica y teoría de la comunicación* n.º 1, 2001, 109-124.

²³ Fue F. SUSEMIHL, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, vol. I, Leipzig, 1891, p. 36 n. 105, quien utilizó por vez primera el testimonio del Pseudo-Hermógenes para definir el género de la "diatriba" de que hablaban los filólogos contemporáneos, y su ejemplo fue seguido por un buen número de estudiosos. A su vez, fue SCHOULER, *op. cit.*, p. 31 n. 5, el primero en poner de manifiesto la confusión, explicando que la definición del Pseudo-Hermógenes ("la diatriba es una extensión de una breve idea ética con el fin de que la disposición moral del orador quede impresa en el espíritu del oyente") se refería a una figura retórica que tiene lugar cuando un orador insiste en una conducta social o cívica. Se trata en realidad de la ἐπιμονή o *commoratio* (insistencia en la idea central del discurso), o bien de una forma de

era precisamente una realidad de trato provechoso entre un maestro en sentido lato y sus discípulos o destinatarios en general, y por ello, desde este punto de vista, el crítico moderno podría de modo suficientemente fundado y conveniente entender lo "diatribico" como sinónimo de lo "pedagógico", y la "diatriba", en un sentido amplio, podría describir la multiforme realidad literaria vinculada a esa variada pedagogía²⁴.

En efecto, desde una perspectiva moderna de los géneros literarios donde, lejos de los estrechos planteamientos decimonónicos basados en el binomio forma-contenido (planteamientos, por lo demás, pronto desatendidos y tergiversados a menudo por la crítica subsiguiente), lo que importa es la consideración del contexto o de la estructura "retórica" o de enunciación²⁵, puede así recuperarse el concepto tradicional de "diatriba" en unos términos razonables y no menos positivos (pero ahora rentables en definitiva desde el punto de vista exeético), como en su día propusiera de modo impecable, aunque evidentemente con poco éxito, Stowers, *op. cit.* Por supuesto, definir la manifestación literaria de esa realidad o relación pedagógica establecida como propia de la diatriba implicará estar muy atento a las diferencias que puedan presentar las distintas obras de los más diversos autores y épocas que, lejos ya (por favor) de toda inercia terminológica y también de toda confusa *diatribomanía*, se consideren que presenten esa disposición *diatribica*. La asimilación fácil (basada en puntuales coincidencias de formas y motivos) fue sin duda uno de los responsables del batiburrillo indefendible en que llegó a convertirse el pretendido género de la "diatriba" (cínico, estoico, o cínico-estoico, en prosa, en verso o en prosímetro) del que los filólogos vienen hablando abundantemente, aunque en verdad con poco provecho y rentabilidad exeética efectiva, desde hace ya casi un siglo y cuarto²⁶.

Abogo aquí, en definitiva, por un empleo más claro y objetivable del término "diatriba", que puede resultar muy rentable en la exégesis literaria de un gran

disgressio: cf. más detalles en B. P. WALLACH, "Epimone and diatribe: Dwelling on the point in Ps.-Hermogenes", *RhM* 123, 1980, 272-322. Esta interpretación estrictamente retórica parece totalmente correcta, pese a que haya dado lugar a una enconada polémica (evocada en mi libro sobre Teles, *op. cit.*, p. 67 s.). SCHMELLER, *op. cit.*, p. 8 s., aclara igualmente que esta diatriba figura retórica no se limita a contenidos éticos.

²⁴ Como ya HALBAUER, *op. cit.*, p. 10 s., pusiera también de manifiesto, se trata de una pedagogía no limitada a la ética sino que podía cubrir una gran variedad de contenidos: retóricos, musicales etc.

²⁵ Me refiero por ejemplo a concepciones como las de F. CAIRNS, *Generic composition in Greek and Roman poetry*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1972; o A. FOWLER, *Kinds of literature: a introduction to the theory of genres and modes*, Oxford, Clarendon Press, 1982. Asimismo, remito muy particularmente, por su aplicación más concreta al tema de la didáctica que aquí nos interesa, a los más recientes planteamientos de A. LÓPEZ EIRE, "Enseñanza y comunicación", *Logo: revista de retórica y teoría de la comunicación* n° 3, 2002, 65-102. En fin, otros planteamientos interesantes al respecto pueden ser los de P. KOCH y W. OESTERREICHER, "Sprache der Nähe - Sprache der Distanz: Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Spannungsfeld von Sprachtheorie und Sprachgeschichte", *Romanistisches Jahrbuch* 36, 1985, 15-43, que establecen una distinción fundamental entre lo que llaman la "lengua de la proximidad" y "la lengua de la distancia" (un resumen de estos planteamientos se encuentra en mi libro sobre Teles, *op. cit.*, p. 63 s.).

²⁶ El manual clásico de este tipo de reconstrucción es el libro de A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, Thèse Lausanne, Genève, 1926.

número de textos, a condición sólo de mantenerse en esos márgenes mínimos suficiente y claramente fijados y discernibles.

Desde el punto de vista literario, en el caso de Dion, no habrá que olvidar la influencia que sobre su obra pudiera haber ejercido el ejemplo del socrático Antístenes²⁷ (considerado por la crítica moderna como *protocínico*), quien fuera gran conocedor de la retórica junto a Gorgias a la par que digno discípulo de Sócrates (su magisterio, en cambio, en sentido estricto sobre Diógenes de Sinope, resulta controvertido, aunque, en cualquier caso, los puntos de conexión filosófica entre ambos son evidentes)²⁸.

En cuanto a la caracterización filosófica de Dion, Urbán insiste (p. 46 ss.) en la etiqueta de "cínico", aunque precisando que se aleja el suyo del "cinismo tradicional" en tres rasgos: en tratarse de un cinismo moderado (no revolucionario contra la sociedad y el gobierno establecidos); de un cinismo que actúa desde dentro de la sociedad civil, preocupado por tanto de los aspectos políticos; y de un cinismo libre de extravagancias. Se trata, en efecto, de rasgos propios de la personalidad de Dion. Sin embargo, la idea de un "cinismo tradicional" resulta al respecto no poco problemática, por cuanto, por ejemplo, mucho antes de Dion, ya desde época helénica, se puede hablar para determinados cínicos de posiciones más o menos "moderadas". Por otro lado, la imagen del cínico revolucionario contra el poder establecido resulta igualmente problemática, al menos desde la perspectiva de los viejos maestros del cinismo, cuya lucha contra lo establecido estaba siempre centrada en el interior del individuo, en sus valores, en su consecución de la plena *autosuficiencia* (αὐτάρκεια). Era desde ahí desde donde debía transformarse todo el transcurrir de la existencia humana. Asimismo, invocar la imagen del falso cínico alborotador del período imperial resulta, cuando menos, confuso. Se trata simplemente de falsos filósofos, antes que de falsos cínicos, y no en vano es común en época imperial la censura y la fustigación del falso filósofo, el desenmascaramiento de la inconsistencia entre la doctrina y los actos.

Dion, desde luego, era filósofo de una pieza, honesto y sincero, y él mismo se cuida de marcar las distancias con respecto a los falsos cínicos ("los que la mayoría suele llamar *cínicos*"), farsantes ignorantes e insidiosos, que no son otra cosa, según él, que falsos filósofos (indignos e ineptos para dar el menor consejo y ejemplo), por más que vayan por ahí más desnudos que las estatuas (*cf.* Dion, *or.* 34, 2). Como tal, por su autenticidad y su franqueza, Luciano de Samósata (*Peregr.* 10), una generación posterior, menciona a Dion junto a Musonio (llamado

²⁸ Sobre el debate en torno a la tradición antigua que hizo de Antístenes el fundador de la filosofía cínica y el maestro en sentido estricto de Diógenes, datos ambos que han sido puestos en duda por la crítica moderna, remito a G. GIANNANTONI, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, (Elenchos 18), vol. IV, Napoli, Bibliopolis, 1990, p. 223-233, 513-515. En favor de la tesis de un magisterio real Antístenes-Diógenes ha aportado argumentos últimamente K. DÖRING, "Diogenes und Antisthenes", en G. GIANNANTONI (ed.), *La tradizione socratica: seminario di studi*, (Memorie dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici 25), Napoli, Bibliopolis, 1995, p. 125-150, en p. 128-134

por la crítica moderna el "Sócrates romano")²⁹, que fuera su maestro, y a otro discípulo de éste, Epicteto³⁰, menos afecto a la retórica que su condiscípulo (cf. *Diatribas* III 23, 17 ss.).

A propósito de Luciano, conviene recordar cómo éste parece haber sido injustamente objeto de una especie de *damnatio memoriae* por parte de Filóstrato, que no parece haberle perdonado su censura de los sofistas, cuando lo que combatía el samosatense era justamente la peor expresión del sofista, la que viene a coincidir a la postre con el falso filósofo, no en modo alguno con una figura como Dion; cuando el término "filósofo" y "filosofía" representaban para Luciano algo tan sagrado y tan elevado (su modelo al respecto era el filósofo, fundamentalmente cínico, Demonacte de Chipre) que nunca habría osado aplicárselo a sí mismo³¹; cuando, por todo ello y por muchas otras razones, habría merecido desde luego un puesto de relieve en la historia de la *Segunda sofística* trazada por Filóstrato. El problema de la mentira y del enmascaramiento de la propia necesidad y vileza bajo la apariencia de una determinada doctrina, para sacar provecho y vivir de la ignorancia y de la imprudencia ajenas, era, por tanto, un mal generalizado en la vida cultural del período imperial. Con ser habitual entre los cínicos de la época, no era exclusivo suyo, y desde luego nada más contrario a los primeros maestros del cinismo, que coincidían aquí plenamente con Dion.

En cuanto al carácter político de la filosofía de Dion, se trata de un rasgo que no debe ser valorado en relación con el cinismo propiamente dicho (cuya eventual concepción de una comunidad tenía siempre una raíz esencialmente individualista y a la postre presentaba sobre todo una proyección utópica³²) sino directamente en relación con el estoicismo, que sabemos que Dion recibe de su maestro Musonio. En efecto, este componente estoico no debe ser olvidado sino más bien enfatizado a la hora de describir el pensamiento de Dion. No en vano la crítica decimonónica caracterizaba a nuestro autor como "cínico-estoico" (ya Cicerón, *De officiis* I 128, hablaba de los "Stoici paene cynici"), y se trata sin duda ésta de una denominación preferible a la de puramente "cínico". Muchos aspectos del cinismo (como la valoración paradójica de la pobreza, que resulta fundamental en el *Euboico*, y en general la práctica de una vida sencilla y autosuficiente) pudieron llegarle a Dion dentro de la misma tradición estoica, que entronca desde sus orígenes con el cinismo y que tiene, en época imperial, un marcado carácter cínico justamente en filósofos como Musonio y Epicteto. Sin embargo, sólo en los estrictos parámetros estoicos

²⁹ Para un completísimo y excelente estado de la cuestión sobre este autor, cf. M.-O. GOULET-CAZÉ, "Musonius Rufus", *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. IV, Paris, CNRS, 2005, p. 555-572.

³⁰ Cf. mi artículo "Épictète", *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. III, Paris, CNRS, 2000, p. 106-151.

³¹ Cf. mi artículo "Lucien de Samosate", *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. IV, Paris, CNRS, 2005, p. 131-160.

³² Es interesante señalar que este componente utópico se encuentra también muy desarrollado en el *Euboico*, donde predominan por cierto los aspectos más generalmente éticos sobre los más estrictamente "políticos".

puede ser comprendida la preocupación de Dion por la dimensión social y política de la existencia humana. Afirmar, con Urbán (p. 22), que el aprecio de Dion por el estoicismo "se debía a la mucha relación que este sistema filosófico mantenía con el cinismo, sobre todo desde el punto de vista ético y de comportamiento serio de vida", parece forzado, sobre todo cuando, en el caso de Dion, tenemos el referente claro del magisterio de Musonio. Más bien deberíamos decir, a la inversa, que lo que interesaba a Dion del cinismo, que estaba en las raíces del estoicismo, era sobre todo la autenticidad de la práctica filosófica ética (la de los cínicos verdaderos, por supuesto, no la de sus imitadores superficiales, tan frecuentes en época imperial). Y esto lo recibió sin duda de su maestro estoico, Musonio, muy cercano en los aspectos éticos al cinismo ("cínico-estoico") y que tenía bien presente el modelo diogénico (eso sí, más o menos mediatizado e incluso idealizado), como sucedía en el caso de su otro discípulo Epicteto, aunque ciertamente no llegara ni en uno ni en otro al grado de realización práctica que alcanzara en el caso de Dion, sin duda sobre todo por las propias exigencias de la personal peripecia vital de éste. De hecho, el cinismo práctico de Diógenes fue ciertamente un referente importante a lo largo de la vida de Dion, sobre todo, aunque no de modo exclusivo, durante su exilio. En cualquier caso, desde el punto de vista doctrinal o ideológico, y desde luego en lo relativo a la reflexión política, lo que predomina claramente en Dion es la herencia estoica (o, en un sentido más amplio, socrática), mientras que, por otro lado, su cinismo ético sólo puede ser entendido de modo pleno en la misma tradición cínico-estoica representada por su maestro.

Habría que insistir, en definitiva, no sólo en el referente estoico sino, más concretamente, en el referente musoniano. No deja de resultar significativo al respecto que incluso en el episodio de la predicación exitosa de Dion ante los ejércitos romanos tras el asesinato de Domiciano el año 96 (*cf.* Filóstrato, *Vida de los sofistas* I 7) podamos recordar al propio Musonio en el año 69 predicando (fallidamente en su caso) a los ejércitos de Vespasiano en la embajada enviada por Vitelio en busca de paz (*cf.* Tácito, *Hist.* III 81, 1-2, Dion Casio, *Epít.* LXIV 18 s.). Y la imagen de Dion trabajando en los huertos, plantando y sacando agua para ganarse el sustento (Filóstr., *ibid.*), puede evocarnos a otro estoico, ahora de la primera época, Cleantes (*cf.* Diógenes Laercio VII 168 s.).

En cuanto al alejamiento de toda "extravagancia", no deja de ser un rasgo de Dion compartido con Musonio y Epicteto. Por lo demás, la "extravagancia" cínica, que mejor sería llamar directamente "desvergüenza" (*ἀναλδεια*) y "absoluta franqueza" (*παρησιία*) y, más en general, rechazo de la "común opinión" o *δόξα*, hay que vincularla al rechazo radical de toda "convención" (negación del *νόμος* establecido), que en modo alguno podía compartir un Dion. Urbán (p. 48) parece vincular, por lo demás, esta cualidad a un pretendido "proselitismo cínico", lo que podría inducir a una idea errónea sobre el cinismo, que, desde sus orígenes, se mostró completamente ajeno a toda pretensión proselitista. El verdadero cínico no persigue tener discípulos ni menos aún manifiesta el menor empeño en multiplicarlos (recordemos la imagen legendaria de Antístenes alejando de sí a garrotazos a un Diógenes espontáneamente cautivado; o la de un Crates de Tebas, su discípulo, intentando en vano por todos los medios a su alcance disuadir a la joven

Hiparquia, no menos cautivada por este filósofo, de unirse a él, todo ello referido en las *Vidas* de Diógenes Laercio VI 21, 96). El cínico prefiere reducir a la mínima expresión su intervencionismo pedagógico sobre el otro susceptible de convertirse en cínico³³. Por supuesto, su ideal es que todos los hombres sigan el mismo camino (o, mejor dicho, el mismo atajo) cínico (el único auténtico)³⁴, pero, desde su punto de vista, debería bastar el ejemplo de un cínico para emprenderlo cada uno por uno mismo, y sería suficiente incluso el ejemplo mismo de la naturaleza. Una vez más, pues, parece estar actuando en la afirmación de Urbán la imagen del cinismo falso y taimado (cinismo sólo aparente) de la época imperial, que no debe en modo alguno presentarse como el cinismo sin más de la época, y que desde luego no puede servir para caracterizar en modo alguno al cinismo como verdadera filosofía³⁵.

Unas últimas palabras ahora sobre la edición del texto griego. Urbán hace de nuevo al respecto demostración de una gran pericia filológica, manifestando siempre un buen criterio a la hora de escoger el mejor texto allí donde nuestra tradición es problemática. Lógicamente, sin embargo, estamos aquí ante una cuestión abierta siempre a la discusión en uno u otro punto. Lo más manifiestamente mejorable, a mi juicio, habrían sido determinados aspectos de la presentación formal del texto griego y del aparato crítico. Así, altera Urbán la división de párrafos de su edición de partida de acuerdo con su segmentación de los contenidos del *Euboico* reflejada en los párrafos de la traducción enfrentada, pero manteniendo la puntuación de partida, lo que da lugar a veces a puntuaciones anómalas en los nuevos finales de párrafo (*cf. e.g.* p. 88, li. 19, 94 li. 24, 144 li. 23, 154 li. 19, 158 li. 6). Además, no hace un empleo coherente de la mayúscula inicial a principio de párrafo (*cf. e.g.* p. 89 li. 8, li. 16, 90 li. 21 etc.), como sí vemos en la edición comentada de D. A. Russell³⁶. A propósito, habría sido quizá también preferible adoptar el mismo procedimiento seguido por éste para marcar los cambios de interlocutor, y utilizar (según un uso bien asentado) simplemente la mayúscula inicial para indicar un nuevo interlocutor, sin cambiar de párrafo. Urbán prefiere de nuevo cambiar de párrafo, pero cae también en la incoherencia al respecto (*cf. e.g.* p. 136). Por otro lado, el uso de los signos críticos en el texto y en el aparato no resulta siempre coherente con la práctica filológica, lo que puede generar una cierta confusión y alguna incertidumbre en el lector. Me refiero en particular a no haber seguido Urbán sistemáticamente la práctica de mantener en el texto entre corchetes [] las

³³ *Cf.* mi artículo "¿Necesitaban de un amigo los cínicos antiguos?", *Bitarte* 31, 2003, p. 51-72.

³⁴ Sobre la visión del cinismo como un atajo hacia la virtud (por oposición al camino largo representado por el estoicismo), remito a mi artículo "El atajo filosófico de los cínicos antiguos hacia la felicidad", *CFC(G)* 12, 2002, 203-251.

³⁵ Para la caracterización del cinismo como filosofía, remito a los numerosos trabajos de M.-O. GOULET-CAZÉ, comenzando por el ya clásico *L'ascète cynique: un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71* (Histoire des doctrines de l'Antiquité Classique 10), Paris,), Librairie philosophique J. Vrin, 1986 (2ª ed. rev. y aum., 2001).

³⁶ *Cf.* DIO CHRYSOSTOM, *Orations VII, XII, and XXXVI*, ed. by D. A. RUSSELL, (Cambridge Greek and Latin classics. Imperial library), Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

palabras o pasajes considerados como interpolaciones aunque atestiguados por el conjunto de la tradición manuscrita: *cf. e.g.* p. 96 li. 10, 98 li. 11, li. 12, 102 li. 3, 132 li. 23, 136 li. 3, 144 li. 15, 148 li. 3, 150 li. 16 (*cf.* en cambio p. 124 li. 15 s.; en el caso de p. 144 li. 15, se podría haber optado también directamente por mantener el texto en cuestión como no interpolado, según defiende el propio Urbán en p. 215 n. 145). Lo mismo cabe decir de las palabras o pasajes añadidos por la crítica, de los que no se deja constancia tampoco en el texto mediante corchetes <>: *cf. e.g.* p. 106 li. 6, 112 li. 19, 144 li. 24, 146 li. 4 y 6 (*cf.* en cambio p. 120 li. 17).

Urbán parece haber seguido la práctica de un editor como J. W. Cohoon³⁷, que, en beneficio sin duda de la "limpieza" de su texto pero en detrimento de la buena costumbre y de la precisión filológicas, prescinde de señalar críticamente estos pasajes, a diferencia de lo que podemos encontrar en ediciones más estrictamente filológicas como la de von Arnim. Ello hace que Urbán, al reflejar esta doble práctica en su aparato, distinga entre *om.* (*omittit*) y *secl.* (*secluserit*), poniendo el uso de un editor moderno como Cohoon al mismo nivel de las omisiones en la tradición manuscrita, cuando en el caso de aquél no deja de tratarse de seclusiones, aunque no se reflejen debidamente en el texto (como sí vemos en von Arnim).

La propia tabla de variantes en p. 80 adolece de esta confusión. Por cierto, el señalar con el signo • los casos en que se coincide con Cohoon no parece revestir gran interés. Habría sido quizá más interesante señalar en todo caso aquellos en los que Urbán coincide con la edición de Russell, mucho más reciente y fiable (aunque se trate también sólo de una edición revisada, no de una verdadera edición crítica). En cuanto a las entradas *Eub.* 76¹⁵ y 76¹⁶, habría resultado más comprensible y claro reducirlas a una sola en la tabla, de este modo:

76^{15s.} von Arnim: καὶ τὴν [θυγατέρα καὶ τὴν] ἀδελφιδῆν = Presente edición:
καὶ τὴν θυγατέρα [καὶ τὴν ἀδελφιδῆν] Emperius Rus.

En fin, sería conveniente que todas estas deficiencias y confusiones fueran subsanadas en una (deseable y esperable) segunda edición de esta por lo demás excelente obra, junto a un buen número de erratas e incoherencias formales que se han deslizado a lo largo de toda ella, sin por ello, por supuesto, restar nada esencial a todo su valor en el marco de los estudios sobre Dion en nuestro país, por lo que su autor merece el mayor reconocimiento y la más sincera felicitación.

³⁷ *Cf.* DIO CHRYSOSTOM, [Discourses I-XI], with an English translation by J. W. COHOON, (Loeb Classical Library 257), London/Cambridge (Mass.), Heinemann/Harvard University Press, 1932.