

## Mitología y subversión de valores en los discursos diogénicos de Dión de Prusa\*

ÁNGEL URBÁN  
*Universidad de Córdoba*

**RESUMEN:** En los cuatro discursos que tienen como verdadero protagonista a Diógenes el Cínico, Dión de Prusa (*Or.* 6 y 8-10) se sirve con insistencia de la mitología griega, interpretando con audacia el significado profundo de algunos importantes personajes. Llama la atención la interpretación subversiva que hace de éstos, en drástico contraste con la interpretación más común, tradicional y casi oficial, la única prácticamente que ha conocido el pueblo de parte de sus educadores. Esta doble interpretación enfrenta la misión educadora de Dión, como inquietante predicador errante, con la burguesa *paideia* de los "sofistas" de su tiempo.

**ABSTRACT:** In the four discourses where Diogenes the Cynic appears as a real protagonist, Dio of Prusa (*Or.* 6 and 8-10) makes insistent use of the Greek mythology, boldly interpreting the deep meaning of some relevant characters. His subversive interpretation attracts powerful attention in sharp contrast with a more common, traditional and almost official interpretation, the only one which practically people have received from their instructors. This double interpretation sets in contrast Dio's educating mission, as a disquieting wandering preacher, and the middle class *paideia* of the "Sophists" of his time.

**PALABRAS CLAVE:** Mitología, interpretación, cinismo, Dión de Prusa, sofistas.

**KEY WORDS:** Mythology, interpretation, Cynism, Dio of Prusa, Sophists.



Uno de los puntos que más llaman la atención en la lectura de los discursos diogénicos de Dión de Prusa (*Or.* 6, 8, 9 y 10), así como a lo largo de toda su obra, es su audaz reinterpretación de los mitos griegos. Dión no es un compilador de leyendas, como lo fue Apolodoro o Higino, o como cualquier otro mitógrafo similar de su época. Tampoco es un creador literario de nuevos perfiles o eventos puramente descriptivos de los mitos, ni un

---

\* Agradezco a mi amigo y colega el Prof. Vicente López Folgado sus observaciones estilísticas al original de este trabajo, que lo han mejorado.

simple transmisor que con sus alusiones y referencias se limita a recordar relatos ancestrales que el pueblo ya conoce. Al contrario, Dión, aludiendo o reevocando figuras mitológicas, interpreta de nuevo lo que ya parecía aprendido de una vez para siempre. En la lectura de sus discursos hay que prestar mucha atención al sentido que le da a los personajes y al relato en general, con frecuencia muy distinto al esperado.

### 1. "Leer un mito" según Dión

Para Dión, el mito es un punto de referencia fundamental para la exposición de su pensamiento. Por una parte, el mito es un elemento privilegiado para entablar una relación con el pueblo: éste, fundamentalmente en cuanto pueblo, se comprende a sí mismo a través de sus leyendas o historia narrada. Por otra parte, la interpretación dionea del mito suscita inmediatamente la oposición entre lo que el pueblo ha aprendido (que para Dión es *opinión*, κατὰ δόξαν) y lo que el pueblo no ha aprendido o, dicho de otra manera, lo que al pueblo se le ha ocultado (que para Dión es lo *verdadero*, κατ'ἀλήθειαν). El mito es así un vehículo de comunicación con el pueblo a través de los héroes ancestrales de su cultura y, al mismo tiempo, un foro de discusión, de confrontación ideológica entre dos niveles de conocimiento o, si se quiere, de educación: la oficial o tradicional, que mantiene el pueblo y cuyos representantes didascálicos son los *sofistas*, y la interpretación contestataria, representada por Dión, opuesto a aquéllos. En este sentido, el mito es un lugar privilegiado de encuentros: por una parte, con el pueblo, por sus raíces en el marco de la educación popular —raíces que nunca han podido producir textos epistemológicos, científicos o filosóficos— y, por otra, con los educadores del pueblo, que se han servido del mito como instrumento de una *paideia*.

Dión, que conoce ese privilegio del mito para entablar encuentros, no deja de utilizarlo también él como instrumento pedagógico. Del mito lo que más le interesa es salvar su valor ejemplar, es decir, que responda a unas determinadas exigencias éticas, de alcance político y social. En esa respuesta está, para él, la *verdad* del mito. De ahí que, si para conseguirla debe modificarlo o interpretarlo bajo otros códigos, Dión lo hace sin escrúpulos. Lo que cambia, en todo caso, es su estructura externa, superficial, en favor de su *sentido*, de su *verdad*. Dión es consciente de que un mito es algo abierto que no debe quedar esclavizado bajo la superficie de su descripción: cerrarlo sería privarlo o desviarlo de su sentido profundo, de su valor paradigmático dirigido a la acción, a la repetición incesante. Si el mito tiene vitalidad y utilidad es precisamente por este valor ejemplar. Pero éste, a su vez, depende de la lectura que se haga del mito, más allá de su descripción. Dión sabe que esta lectura es esencial: descripción del mito y lectura del mismo pueden de

hecho confabularse tanto para cerrarlo como para abrirlo a su verdadera ejemplaridad.

Dión hace ver constantemente que en la transmisión del mito hay una lectura que a veces no responde a su verdad: hay una lectura tradicional, casi oficial, que, quedándose en el ropaje externo de la narración, ha eliminado del mito su sentido. Es la lectura que ha formado, o mejor, que ha deseducado, a esa sociedad a la que le plantea el reto de su alternativa. Por eso, la lectura que él propone, opuesta a la oficial y, por tanto, crítica, se presenta como subversiva: no sólo desde la mera interpretación, sino, y especialmente, desde un nuevo planteamiento de valores ejemplares dignos de imitación. Tal planteamiento desvela lo alejado que se encuentra el pueblo de sus héroes ancestrales, y, por tanto, lo desnaturalizado que se encuentra como pueblo que pretende enlazar con su cultura originaria. Para Dión, la verdad de un mito reside en su mensaje y en la validez moral que éste tenga. La verdad no está en relación con la objetividad histórica del hecho contado, sino con el *logos*, con la enseñanza moral que de él se desprende, con su valor ideológico y paradigmático. El mito, como también los hechos históricos de la tradición, adquieren verdad y validez cuando son instrumentos de educación del pueblo. La obra literaria tiene carácter de obra abierta, de fuente moral, de enseñanza perenne, y capacidad de suscitar la crítica y de invitar al reexamen de los valores allí escondidos, confrontándolos con los valores actuales.

Pero Dión también es consciente de la difícil tarea que conlleva rehabilitar un mito,<sup>1</sup> darle otro giro distinto al que ya ha echado raíces en el pueblo. Pues la verdad aparece entonces ante los ojos de la gente como mentira, mientras ésta se presenta como verdad, acostumbrados como están a vivir en el engaño.<sup>2</sup> A esta misión de rehabilitación se entrega Dión de lleno: sabe que mientras no cambie la interpretación de los prototipos culturales no cambian los valores que deben informar la vida del pueblo, si quiere permanecer fiel a sus antepasados y si, en una palabra, quiere ser pueblo que enlaza con los verdaderos eslabones de sus orígenes.

La dificultad es doble. Por una parte, porque, junto a la desviación que sufre el pueblo, hay también hombres a quienes la tradición considera "sabios", pero que no supieron captar la esencia del mito, como también hay otros "sabios", Diógenes en primer lugar, que lo supieron captar. Por otra parte, porque los encargados de la educación del pueblo, sus pedagogos actuales, han ocultado o silenciado la esencia del mito, creyendo que la salvaguardia de la cultura consiste en la simple transmisión banal de la descripción superficial de sus leyendas y hechos históricos. Sin la presentación de los valores que han fundado al pueblo desde sus orígenes, éste se ha

<sup>1</sup> Véase la introducción del propio Dión en su discurso sobre el *Mito africano* (Or. 5,1-3).

<sup>2</sup> Es importante a este respecto los primeros párrafos de su discurso *Troyano* (Or. 11,1-3).

buscado otros valores: los que se desprenden de las estructuras mismas de la sociedad.

Esta doble dificultad lleva a Dión a enfrentarlo tanto con los "poetas" del pasado como con los pedagogos o *sofistas* de su tiempo, ambos causantes de las desviaciones del pueblo.

Así, por una parte, acusa con valentía (lo que no deja de parecer blasfemo) a los grandes poetas del pasado, Eurípides, Sófocles...,<sup>3</sup> por no haber extraído del mito una enseñanza válida, y haberse quedado en meros "portavoces" (προφήται)<sup>4</sup> del pueblo, alimentando las aspiraciones de una masa que, desviándose de sus verdaderos valores ancestrales, ha hecho suyos los ideales de una sociedad corrompida: la ambición por el dinero, por el poder, por la fama. En cuanto esos poetas han transmitido con los mitos lo que el pueblo ha querido, la lectura del mito ha quedado vacía de contenido, privada de su validez y, en consecuencia, de su verdad. Hasta el propio Homero, el poeta fundamental de la educación helénica y sumamente admirado por él, no escapa de alguna manera a esta crítica.<sup>5</sup>

Por otra parte, Dión se enfrenta con los *sofistas* de su tiempo, que, para él, son los falsos educadores del pueblo. Estos, interpretando los mitos sin dicha intención moral, han presentado la pura narración, que es un relato muerto. Ellos han dejado al pueblo en la oscuridad, ocultándole el tesoro que contiene sus tradiciones.

La interpretación dionea, por tanto, plantea necesariamente un conflicto de culturas, conflicto que se extiende no sólo a los intérpretes de su época, los *sofistas*, sino también, como se ha dicho antes, a los intérpretes antiguos, los poetas consagrados del pueblo. La interpretación de los mitos, no por sí misma, sino por lo que representa para una *paideia* del pueblo, hace de Dión un declarado crítico de la tradición helénica, que en su opinión ha perdido en la práctica el valioso legado de su pasado, o mejor, lo ha inutilizado, lo ha dejado morir vaciándolo de sentido. Dión denuncia así, al mismo tiempo, siglos de historia helénica, siglos de *paideia*.

Es importante tener en cuenta dos observaciones sobre la interpretación dionea del mito:

<sup>3</sup> Cf. por ej., la Or. 7,98-102. Un comentario a este lugar puede verse en *Dión de Prusa, Euboico o El Cazador*, edic. introd. traduc. y comentario de Ángel Urbán, Servicio de Publicaciones, Universidad de Córdoba, 2004, pp. 205-207.

<sup>4</sup> Cf. Or. 7, 101 (ver edición antes citada de Ángel Urbán, p. 206, comentario n. 118).

<sup>5</sup> Al menos como autor o transmisor ambiguo en muchos casos. Es lo que Dión quiere probar en el famoso discurso *Troyano* (Or. 11). En la Or. 53,5, Dión es consciente de que en Homero hay dos maneras de tratar el mito: una, según la opinión (κατὰ δόξαν) y, otra, según la verdad (κατ'ἀλήθειαν), distinción de la que, según Dión, ya se había percatado Antístenes, como luego también Zenón. Para Dión lo importante era separar en Homero la verdad de la opinión, que se hallaban fundidas: trampa en la que Homero había caído como hijo de su época.

En primer lugar, que Dión no se sirve, como instrumento, de la alegoría. La interpretación del mito en Dión no es alegórica, como tampoco lo era para ningún cínico. Dión se muestra reaccionario a la alegoría.<sup>6</sup> Esta debe limitarse, según Dión, a las narraciones o partes que se refieren a los dioses,<sup>7</sup> aun a sabiendas de que quienes compusieron los mitos acordaron un sentido a las figuras e imágenes.<sup>8</sup> Su método interpretativo camina por otros cauces.

En segundo lugar, “todo mito debe desarrollar dos discursos paralelos, uno para la gente común, la verdadera y propia fábula, y otro para las personas cultas, la moral. Que este último sea correcto es condición necesaria para que el primero sea válido; de ahí que éste puede ser deliberadamente modificado en función de las exigencias de aquél. Por lo demás, los dos discursos consiguen el mismo objetivo, proporcionando una enseñanza ética tanto a nivel emotivo, para el pueblo, como a nivel racional, para la élite”.<sup>9</sup> El *Mito Libio* (Or. 5)<sup>10</sup> es un buen ejemplo de cómo debe confeccionarse e interpretarse un mito en orden a tales principios.<sup>11</sup>

La labor de Dión en este sentido es sumamente importante en la época imperial. Con su interpretación, no deja que el tesoro tradicional helénico agonice sin más. Al contrario, le hace ver a su época la vitalidad de la cultura griega, y en cierto sentido hasta los senderos por estrenar aún de esta cultura. Es este sentido, Dión —como luego también Luciano— es más original que un Apolodoro o cualquier otro mitógrafo de la época imperial, cuya labor se centra fundamentalmente en la mera compilación.

Pero sería impreciso históricamente, y sobre todo injusto, considerar a Dión como un innovador de la interpretación de los mitos. El mismo Dión, poniendo su interpretación en boca de Diógenes, hace ver que él enlaza con una lectura anterior de la que se siente heredero. Y, en efecto, aunque no

<sup>6</sup> Véase Or. 53,3. Cf. P. Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell' impero romano*, Messina-Firenze 1978, págs. 482-483 y 517, n. 19. El cinismo, desde su fundador, Antístenes, rechazó la alegoría como método de interpretación mitológica, cf. J. Tate, “Anthistenes was not an Allegorist”, *Eranos* 51 (1953) 14-22. Véase también L. Gil, “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos”, *Revista de la Univ. Complutense*, fasc. 1 (1980-81) 43-78: “Evidentemente hemos de negar la existencia de una *allegoresis* en Antístenes y en toda la escuela cínica”, 46.

<sup>7</sup> Cf. P. Desideri, 498.

<sup>8</sup> Véase Or. 5,3: “Tal vez los primeros en concebir las leyendas las compusieron con una determinada finalidad, manifestándose por enigmas y hablando en metáforas a los que podían interpretarlas exactamente” (trad. de G. Morocho Gayo, en *Dión de Prusa, Discursos I-XI*, Gredos, Madrid 1988, pp. 303-304).

<sup>9</sup> P. Desideri, 494.

<sup>10</sup> Tal vez una lección escolástica, cf. P. Desideri, 494.

<sup>11</sup> P. Desideri, 496. afirma que “el ejemplo más clamoroso y provocador de reelaboración de una narración poética, en función de su exigencia de transmisión de un determinado mensaje ideológico, es el contenido en el discurso *Troyano*” (Or. 11), uno de los más interesantes de Dión.

conozcamos las fuentes de algunas interpretaciones mitológicas suyas, a pesar de las muchas investigaciones que se vienen haciendo desde el siglo pasado, Dión tanto en el método como en muchos de sus resultados, se inserta en una cadena de interpretación que no es otra que la cínica, acostumbrada a ver las cosas de otro modo, y sobre todo sin miedo a cambiar los valores tradicionales. Ello no desmerece de su originalidad: "Ninguna historia es ni puede ser una invención absolutamente original. Todo relato remite a un relato precedente: el relato es siempre un eco de relatos. La originalidad de un texto literario no puede consistir en la ausencia de referencias a otros textos anteriores".<sup>12</sup> Ya Antístenes y luego también el mismo Diógenes habían interpretado los mitos saliéndose del marco tradicional, práctica que fue seguida por sus discípulos como instrumento para la exposición de sus ideas. Pero, por otra parte, también debe señalarse que este espíritu crítico para con la tradición cultural no nace con el cinismo, sino que tiene raíces más antiguas, anteriores a los s. V-IV a. C.: ya Pitágoras (DL VIII 19,21), Jenófanes (fr. 10 D-K) y Heráclito (fr. 42 D-K) habían atacado los presupuestos teológicos tradicionales, que habían sido codificados por Homero y Hesíodo.<sup>13</sup>

## 2. El cinismo y la interpretación de los mitos

El mito fue en la antigüedad un *relato* más abierto de lo que generalmente suele pensarse: constantemente sometido a cambios no sólo descriptivos, sino también de interpretación. Los s. VI-V a. C., con sus grandes trágicos (especialmente Esquilo, Sófocles y Eurípides) pueden servir de botón de muestra. Y no sólo nadie se llamaba a escándalo, sino que a todos les gustaba oír o ver representados los mitos desde nuevas perspectivas, con cambios a veces clamorosos e interesantes aportaciones, índice cierto de que el mito no estaba, por así decirlo, dogmatizado. Aunque, también es cierto que determinadas interpretaciones dominaban sobre otras casi de modo oficial.

Pero había modos y "modos" de interpretar los mitos,<sup>14</sup> y hasta el s. IV a. C., precisamente con el cinismo, no se llega a una interpretación más seria de la que se venía haciendo desde hacía un tiempo, especialmente desde el siglo anterior. En efecto, tanto la interpretación que buscaba el desciframiento del "subsentido" o significación (*ὑπόνοια*) en cuanto clave de lectura para captar el mensaje profundo del mito, como la interpretación "alegórica" (*ἀλληγορία*), en cualquiera de sus modalidades, fuese física o ética, como también la exégesis racionalista, que conllevaba una cierta demitificación,

<sup>12</sup> T. Todorov, *Gramática del Decamerón*, trad. esp., Madrid 1973, 24.

<sup>13</sup> Véase L. Gil, "El cinismo y la remodelación...", 43.

<sup>14</sup> Remito a las observaciones del excelente artículo de Luis Gil, ya citado.

habían llegado a grandes arbitrariedades, e incluso a grandes excesos y extravagancias. La interpretación de los mitos llevada a cabo por el cinismo representó, si no una solución a sus problemas hermenéuticos, sí “una manera más sensata y objetiva de enfrentarse a las antiguas creencias de acuerdo con las nuevas exigencias culturales, respetando sus contenidos y hasta sus planteamientos, pero con una nueva valoración de sus datos y soluciones nuevas a sus problemas. Se podía, en efecto, enjuiciar con una mentalidad moderna las figuras, situaciones y conflictos del mito, esforzándose por descubrir sus virtualidades pedagógicas y morales; cabía tipificar en los arquetipos míticos modos de acción recusables o dignos de imitarse, aun a riesgo de incurrir a veces en inversiones axiológicas o en claras rupturas con el decálogo del *establishment*. Héroes tenidos en la más alta estima por la mentalidad de la época arcaica, de acuerdo con este nuevo énfase, bajaban escandalosamente en la cotización ética; otros, que con el tiempo habían tendido a degradarse, recuperaban su pristina valoración; ciertos episodios vergonzosos se veían ahora bajo una óptica exculpatoria o netamente favorable”. Esta fue “la tarea a la que se entregaron gustosamente los cínicos llevados por ese impulso irreprímible suyo de someter a revisión la tabla de valores aceptados”.<sup>15</sup>

Al cínico le interesan las figuras tradicionales que pueden servirle para ilustrar sus principios: la búsqueda e interiorización de la virtud (*ἀρετή*) con su consecuente lucha contra las dificultades y la exaltación de la autosuficiencia y de la libertad; el desarraigo de la *πόλις* con el consecuente rechazo de sus códigos, fuesen morales, religiosos, políticos, o culturales; la vida según la naturaleza, sin coacciones de ningún tipo; la actividad humanitaria, en favor de los demás, y, por tanto, su crítica a las exhibiciones inútiles (como hacían los *sofistas*); y sobre todo, la referencia a un *modelo* de vida. El cínico no tiene otra filosofía que el seguimiento de una vida ejemplar, la del héroe. No cree en normas dadas de antemano ni en otros principios fuera de los que se deducen de esa vida *ejemplar*. Para el cínico, los personajes mitológicos son personajes reales, los trata como si fuesen históricos: de ahí que Diógenes pueda imitar a Heracles. La verdad histórica es para el cínico lo que se ofrece como paradigmático, tanto en sentido positivo (como modelo ejemplar de conducta), como en sentido negativo (antítesis y luz al mismo tiempo de los ángulos ocultos del primero). En el amplio repertorio de la mitología griega, el cínico podía encontrar múltiples figuras con que ilustrar tanto el paradigma positivo como el negativo. A veces, la misma descripción tradicional ya daba el paradigma positivo, que ellos luego potenciaban desde otras perspectivas: es el caso de Heracles, el *santo* cínico, sin duda el más favorecido. Otras veces, tuvieron que ser

---

<sup>15</sup> L. Gil, 44.

rescatados del círculo valorativo en que la tradición los había colocado: reivindicación propia del nuevo código de valores. Y, a su vez, propio también de este nuevo código, de los "santos" surgían demonios: es el caso de Prometeo y de Edipo, antítesis del paradigma positivo para la mentalidad cínica.

La revisión cínica de las figuras mitológicas puso, así, en un pedestal a unas y derribó a otras. Con un nuevo código de valores, tan radicalmente crítico, era inevitable que santos y demonios no se intercambiaran su tradicional residencia. Pocos permanecieron en su lugar. Con la nueva interpretación de los mitos y las nuevas figuras ejemplares que conllevaba, el pueblo tenía que afrontar la empresa de redescubrir sus raíces más originarias.

### 3. Dos parejas de figuras mitológicas representativas en los discursos diogénicos de Dión

Entre las figuras mitológicas más sugerentes en relación con los discursos diogénicos de Dión, dos parejas son fundamentales. Por una parte, Heracles y Prometeo, dos figuras opuestas entre sí, cuyas aventuras ya estaban entrecruzadas desde antiguo en la leyenda griega; dos personajes antitéticos que se presentan como líderes de la humanidad: uno, Prometeo, como exponente de la esclavitud; el otro, Heracles, exponente de la libertad. Por otra parte, una pareja complementaria: Edipo y la Esfinge, símbolos del pueblo y de la *paideia* recibida bajo el régimen de Prometeo.

#### a) Heracles

Desde el Heracles de Homero y Hesíodo, sin cualidades morales ni pedagógicas, hasta el Heracles cínico, la figura del héroe tuvo una importante evolución, a través de la cual se fueron descubriendo los distintos aspectos de su persona y del mensaje que su actividad entraña:<sup>16</sup> el sentido filantrópico de sus trabajos (Píndaro); sus cualidades para la lucha y la victoria (El *Escudo* del pseudo-Hesíodo, y Arquíloco); su aspecto casi de taumaturgo o exorcista (concepción popular, que lo consideraba un ἀλεξίκακος, "apartador de males"); lo trágico de su destino, aunque con la esperanza de una recompensa final (Sófocles); los puntos flacos de su humanidad junto con su resignación ante el destino (Eurípides); sus valores éticos o morales (los alegorizantes, como Herodoro de Heraclea); su condición de sabio (círculo socrático)...

El último eslabón de esta evolución, anterior al cinismo, parece haber sido el sofista Pródico de Ceos, cuya interpretación de Heracles puede decirse que entró de lleno en dicho movimiento. En efecto, Pródico, ilustrando sus teorías morales, muy alabadas por Sócrates y sus discípulos, narraba

<sup>16</sup>L. Gil, 47-48.



el famoso mito de *Heracles ante la encrucijada* de dos caminos, el ancho (del vicio) y el estrecho (de la virtud),<sup>17</sup> descubriendo así los rasgos más sobresalientes de los que se aprovechará el cinismo: el aspecto ejemplar de su conducta basado, no ya en la resignación al destino, sino en un acto de su voluntad, en la elección libre y consciente de un camino a seguir, el de la virtud, considerada ésta como un valor en sí misma, sin esperar siquiera una recompensa de parte de los dioses. Una elección, por tanto, en la que a Heracles se le hace apremiante el entrenamiento continuo para estar siempre alerta, capacitado para vencer las dificultades y conseguir la virtud (ἀρετή). Heracles se convertía así en un símbolo, en una figura imitable: más allá de su destino, que lo hacía personaje exclusivo, casi privilegiado, Heracles aparecía ahora como un modelo de vida para todo aquel que buscaba la virtud por encima de todas las dificultades, entrenándose incluso en ellas para no ser sorprendido en cualquier momento. Era una especie de asceta, aunque, hasta el s. I d. C., no lo encontramos convertido en lo que muy gráficamente se le ha llamado *el santo* del cinismo.<sup>18</sup>

No era pues extraño que los cínicos, Antístenes primero y luego Diógenes y sus discípulos, se interesasen por esta figura y que pretendiesen incluso identificarse con ella.<sup>19</sup> También Dión busca tal identificación. Heracles, con su incansable peregrinar, característica típica del sabio cínico, se presentaba como modelo representativo de la vida no sólo de Diógenes, sino también de Dión, popular filósofo predicador. Es más, sus míticas luchas contra el vicio y los malvados ofrecían a Dión una ocasión óptima para exponer sus relaciones con el poder tiránico, y, en concreto, con Domiciano. No es casual que Dión polemice en la Or. 8,29 contra la opinión popular que atribuía los trabajos de Heracles a imposiciones del rey Euristeo, a quien Heracles servía. La actividad de Heracles no es para Dión un servicio al rey. Heracles no

<sup>17</sup> El relato de Heracles en la encrucijada formaba parte de una obra de Pródico de Ceos titulada "Ἔρπαι, hoy perdida. Gracias a Jenofonte, *Memor.* II 1,21-34, este episodio puede conocerse hoy con bastantes detalles. Véase también Cicerón, *De offic.*, I 32,118.

<sup>18</sup> Así se nos presenta en primer lugar en la obra de Dión y Epicteto, como también algo más tarde en Luciano. Véase, por ejemplo, Epicteto II 16,44-45 y III 26, 32.

<sup>19</sup> Así, en Dióg. Laerc. VI 71 refiriéndose a Diógenes: "Decía que en la vida nada en absoluto se consigue sin entrenamiento, y que éste es capaz de mejorarlo todo. Que deben, desde luego, en lugar de fatigas inútiles, elegir aquellas que están de acuerdo con la naturaleza quienes quieren vivir felices, y que son desgraciados por su necedad. Y que incluso el desprecio del placer, una vez practicado, resulta muy placentero. Y que, así como los acostumbrados a vivir placentera-mente cambian a la situación contraria con disgusto, así los que se han ejercido en lo contrario desprecian con gran gozo los placeres mismos. Conversaba sobre estas cosas y las ponía en práctica abiertamente, troquelando con nuevo cuño lo convencional de un modo auténtico, sin hacer ninguna concesión a las convenciones de la ley, sino sólo a los preceptos de la naturaleza, afirmando que mantenía el mismo género de vida que Heracles, sin preferir nada a la libertad" (trad. C. García Gual, en *La secta del perro. Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos cínicos*, Madrid 1987, 131-132).

depende de Euristeo en su actividad. Sus trabajos o fatigas (πόνου) responden, por el contrario, a un proyecto ético o moral que el mismo Heracles se ha impuesto. En términos simbólicos y de identificación, Dión expresa así su postura de filósofo, independiente del emperador Domiciano. Su misión de filósofo no es un servicio al imperio.<sup>20</sup>

El valor ejemplar de Heracles fundamentado en la libre elección que hizo del camino estrecho de la virtud (ἀρετή), frente al camino ancho del vicio o de la maldad (κακία), es en realidad lo que interesa a Dión. Eso es precisamente lo que busca en sus discursos, pues el pueblo, olvidando ese valor paradigmático del mito, y poniendo sus ojos en detalles descriptivos sin importancia, ha creado en torno a Heracles una hojarasca de pseudo-virtudes o apreciaciones superficiales e inútiles que, más que otra cosa, deseducan, pues no dejan ver los verdaderos valores del héroe. Dión intenta, por tanto, desenmascarar esa opinión popular y antipedagógica: Heracles no es el hombre desgraciado, el *santo* apartador de males, al que se le puede pedir ayuda y defensa contra las dificultades, lo que sería un contrasentido (Or. 8,28), ni el superhombre privilegiado e inalcanzable, el atleta corpulento (Or. 8,30) o el máximo corredor (Or. 9, 16-17). Nada de eso constituye la grandeza del héroe.

Pero la interpretación dionea de Heracles no se limita, siguiendo la tradición cínica, al intento de restauración de la figura del héroe contra la opinión popular. Dión añade otra perspectiva importante: su relación con Prometeo, y la referencia de tal relación a la actualidad de su época. Referencia que hay que considerar como totalmente original de Dión. De esto se trata a continuación.

#### b) *Prometeo*

Prometeo, una de las figuras más antiguas de la mitología griega cuyo origen se pierde en el tiempo, y, como puede decir todavía Artemidoro de Daldis<sup>21</sup> en el s. II d. C., una de "las leyendas más famosas en las que deposita su fe la mayor parte de la gente" ... tanto que "la mayoría cree que ha acontecido de verdad", era entre los cínicos la figura opuesta a la de Heracles. De ahí que fuera más bien objeto de vituperio.

<sup>20</sup> Nótese también que, como ya apuntaba H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlín 1898, pág. 265, en la relación descrita por Dión entre Heracles y Diomedes y Gerión hay también una referencia a su persona en polémica con Domiciano, una vez más indicado con la denominación de "tirano". Y es posible que en la limpieza de las cuadras de Augia (Or. 8,35), en la que se describe a Heracles entregado a trabajos humildes y tenidos por viles, como los de Dión durante sus años de exilio (cf. Or. 13,1), deba verse también una alusión a su propia persona.

<sup>21</sup> *Onirocritica*, IV 47 (ed. R. A. Pack, Teubner, Leipzig 1963, p. 274).

En Esquilo,<sup>22</sup> Prometeo aparece como el gran benefactor de la humanidad y héroe cultural por excelencia. De él aprendieron los hombres a vestirse, el cultivo de los campos, la navegación, la escritura, la aritmética, la astronomía, la medicina, la construcción de viviendas sólidas y cómodas, el arte de domesticar a los animales... Todo lo aprendió el hombre de Prometeo: fue él quien sacó a la humanidad de la ceguera en que vivía, quien le abrió la inteligencia. Y el *fuego* robado a los dioses fue el símbolo del instrumento mediante el cual se sirvió reportar a la humanidad tales beneficios.

Pero este gran benefactor del hombre, opuesto al sentimiento de aversión que los dioses sienten por la humanidad, el que pone a prueba a los dioses, el rebelde contra la arbitrariedad divina, el condenado por su filantropía, el Prometeo que, en una palabra, planteaba una serie de cuestiones importantes antropológico-teológicas, se convierte en el pensamiento cínico en objeto de un planteamiento radicalmente opuesto. Ante el examen histórico-valorativo de los beneficios reportados por Prometeo a la humanidad, la figura de Prometeo no podía ser valorada sino negativamente, como negativo era para los cínicos el resultado de tales beneficios, que puede resumirse en la palabra *progreso* de la sociedad.

El Prometeo de la leyenda antigua, benefactor del hombre, el que abre los ojos y la mente de la humanidad, y la acerca al progreso y la felicidad, aun en contra del designio de los dioses, es ahora, en el pensamiento cínico, el mayor traicionero del hombre, el que lo ha embaucado y cegado esclavizándolo en una fuente de males, que le va creando continuas dependencias, de las que ya no sabe liberarse. Prometeo, que fue el símbolo para explicar el paso de la vida primitiva a la civilización, el héroe cultural por excelencia, se convierte ahora en el símbolo que explica el paso de la liberación a la esclavitud, de la cultura a la contracultura. De la noble dignidad a la que lo había elevado Esquilo, baja ahora en la nueva cotización cínica a la degradación más radical: es el malhechor por antonomasia de la humanidad.

Sería históricamente impreciso, sin embargo, si no injusto, pensar que la interpretación negativa de Prometeo es creación primera y original de los cínicos. Sus raíces, más o menos definidas, ya aparecen en el Prometeo de Hesíodo. En este autor<sup>23</sup> Prometeo está presentado como el responsable de los males que afligen a la humanidad en su paso de una edad primitiva (la del oro) a otra edad peor y cada vez más degradante (la de la plata, cobre y hierro). El castigo que le infligía Zeus quedaba, por lo mismo, disculpado: su

<sup>22</sup> Cf. *Prom.* 442-471.

<sup>23</sup> Cf. *Obr.*, 87-108, mito de Pandora; y *Teog.* 507-617. Véase un estudio semántico de los textos de Hesíodo en J.-P. Vernant, en "Il mito greco. Atti del Convegno Internazionale (Urbino, 7-12 maggio 1973)", *Quaderni urbinati di cultura classica. Atti di Convegno, 1*, Roma 1977, 91-106; reproducido también en su libro *Mythe et société en Grèce ancienne. Religion grecque religions antiques*, París 1974 (2<sup>a</sup> 1976).

indignación era razonable. Hesíodo, tan admirado por los cínicos y Dión,<sup>24</sup> ofrecía a éstos los puntos claves de la nueva lectura, puntos que, por lo demás, ya habían sido aceptados y desarrollados en algunos aspectos por otros autores, como Protágoras,<sup>25</sup> para quien Prometeo es el causante de la convivencia humana inestable, continuo peligro para la raza humana, con sus consecuentes efectos: división y lucha de clases, fragmentación y gradación valorativa del trabajo, pérdida del sentido moral, injusticias, etc.

Dión hereda de la tradición cínica el Prometeo traidor del hombre, pero al mismo tiempo, éste aparece transformado en una figura actual. Para Dión, Prometeo es la figura que encarna al *sofista* en sentido peyorativo, y, por tanto, el símbolo de la vanidad, de la contracultura, la imagen del falso filósofo y pedagogo del pueblo que sólo busca su fama (*δόξα*) entre la multitud (Or. 8,33). Como Prometeo, el *sofista* vuelve a ofrecer al hombre el *fuego* de la civilización o falsa cultura, el mal de la humanidad, de donde surgen las estructuras que “deseducan” al hombre y lo llevan a una fuga constante de su propio ser, a una huida de la naturaleza, arrastrándolo, por el contrario, a la molicie, al lujo, al poder, al dinero... Todo, a cambio de unas superestructuras y convenciones que lo esclavizan, pero que los *sofistas* presentan, al igual que Prometeo en el mito, como si fuesen progreso y felicidad: trampa que en realidad sólo conducen al hombre a la desgracia (Or. 6,29). En esta perspectiva, Zeus, que esconde el fuego (= falsa cultura, generadora del mal social), no sólo es disculpado, sino justificado (cf. Or. 6,25). Su castigo por parte de Zeus no es otro que verse condenado a la autodestrucción. La *δόξα*, la opinión pública, hija de la anti-cultura ofrecida a los hombres, lo devora constantemente: su hígado, destruido por la crítica, sólo renace con la alabanza. Ha cifrado su propio ser en la vanagloria, por lo que sólo el aplauso puede constituir su fuerza vital, la que lo mantiene vivo. Heracles (= el cinismo), matando al águila que devora el hígado de Prometeo, se convierte en el liberador, en el único capaz de ofrecer con su alternativa de vida el término de la condena (Or. 8,33): liberación que conlleva naturalmente el rechazo total del fuego, ruptura con las estructuras de la sociedad, vuelta a la naturaleza.

Importante resulta la relación Heracles-Prometeo, que, no encontrándose ningún paralelo en otro autor anterior, parece ser original de Dión. Con ella, Dión alude a la suerte de quienes, abrazando la civilización, se aleja de la naturaleza (*φύσις*), en busca de la comodidad y celebridad. Pero al mismo tiempo, el binomio Heracles-Prometeo describe de manera sugerente la relación entre el verdadero y el falso filósofo, los dos tipos, según Dión, de la intelectualidad en la sociedad imperial.

<sup>24</sup> Cf. entre otros pasajes, Or. 7,110-111.116.

<sup>25</sup> Véase Platón, *Protág.* 320 d - 322 d.

c) *Edipo y la Esfinge*

Junto a los dos colosos antitéticos anteriores, Heracles y Prometeo, es importante también, por su papel complementario, la figura de Edipo en los discursos diogénicos de Dión (Or. 10,25.29-32).

Si Prometeo y Heracles, cada cual a su modo, aparecen como líderes de la humanidad, el primero esclavizándola y el segundo liberándola, Edipo aparece como símbolo de la humanidad misma, o mejor, del pueblo bajo el régimen del primero. Edipo es, en efecto, en el relato dioneo, el símbolo del pueblo *ignorante*, educado bajo la guía de los *sofistas*, el cual sufre en su persona las consecuencias de su educación, de su cultura. No contando con otros esquemas éticos fuera de los convencionales, impuestos por la sociedad "civilizada", Edipo/pueblo es víctima de sus propias convicciones morales, que a su vez lo convierten, sin él saberlo siquiera (es la trampa de la ignorancia), en parricida e incestuoso. Cuando más tarde es consciente de sus delitos, su establecida y reglamentada ética le denuncia su estado y, en vez de liberarlo, lo hunde moralmente, llevándolo a la ceguera total y a la autoexpatriación, es decir, marginado, fuera de su mundo, del ámbito que lo podría relacionar, dándole identidad, con sus verdaderos orígenes.

Edipo mismo, por otra parte, lleva en su cuerpo —en la herida de sus pies— la marca de su tradición, el resultado y signo de la ignorancia de su padre, Layo: es larga la cadena de la ignorancia humana. También ésta viene de lejos, es ancestral. En Layo y Edipo, en padre e hijo, se repite el estrago de la ignorancia. Y en la misma situación de ignorancia se encuentran los personajes más íntimamente relacionados con Edipo, como su madre y esposa Yocasta, y sus hijos.

En la figura de Edipo es el pueblo, y con él, de rechazo, sus maestros los *sofistas* (Or. 10,32), los sentados en el banquillo del acusado, y, junto a ellos, la religión (= los oráculos) y la norma ética convencional, como hijas adúlteras del hombre infiel a la invitación apolínea (*conócete a ti mismo*), que han desarrollado un sistema teológico, subproducto de la sociedad, que engaña y confunde al hombre con recetas preconcebidas (los oráculos, la Esfinge).

La intención crítica de Dión a la tradición y pueblo griegos, representados por la figura de Edipo, aparece con claridad en la Or. 10,30, en boca del fingido interlocutor de Diógenes: "Diógenes, verdaderamente tú estás presentando a Edipo como al hombre más estúpido de todos, mientras que los griegos piensan que, aunque no fue un hombre afortunado, fue, sin embargo, el más sagaz de todos: sólo él supo resolver el enigma de la Esfinge". Pero, hasta la Esfinge baja del pedestal: ella, símbolo de la cultura o enseñanza sofista, según el lenguaje de Dión, no es otra cosa que la personificación de la *ignorancia* (ἄνοια) y de la *estupidez* (ἀμαθία). Ignorancia y estupidez

proverbiales, como las de los conciudadanos de la Esfinge, los beocios (Or. 10,31-32), y que los *sofistas* brindan al pueblo como *sabiduría* (σοφία), siendo, por el contrario, los únicos causantes de la profunda desgracia y ruina total del hombre: de rey que era, Edipo se convierte en el más desgraciado de los hombres. Ya lo dejó claro Sófocles en los últimos versos de su *Edipo Rey*: “Éste es Edipo, miradle los que habitáis en Tebas: descifró el famoso enigma y fue potente entre los hombres; nadie miró su fortuna sin envidiarlo; pero miradlo ahora en qué mar de desgracias se ha precipitado”.<sup>26</sup>

La última frase de la Or. 10,32, con la que termina el discurso, contiene su moraleja sobre la ignorancia con apariencias de verdad: “Pues quienes, siendo unos estúpidos, se creen sabios, esos terminan siendo más desgraciados que nadie”. En esta moraleja, que toca por igual tanto a Edipo, que cree haber acertado el enigma, como a sus maestros, los *sofistas*, por la enseñanza que imparten, parece que Dión intenta identificar el destino del pueblo y el de sus maestros, sus falsos educadores. La interpretación dionea del mito de Edipo es así una invitación a romper con la doctrina sofista, y a romper también, una vez más, con los esquemas éticos y religiosos trazados por una sociedad asentada en la ignorancia.

Del Edipo inocente de Sófocles, a quien los dioses provocan sentimientos de culpa para destruir toda su familia, al Edipo de la interpretación (cínica) de Dión, ha llovido mucho: ha habido, como en los otros mitos, una gran evolución, un cambio de moneda bastante significativo.

### Conclusión

El repertorio mitológico interpretativo de Dión, como también de la escuela cínica en general, no se agota naturalmente en estos personajes. Por lo que se refiere a Heracles, Prometeo, Edipo y la Esfinge, en el conjunto de la obra de Dión y de la literatura cínica, podemos decir que los detalles de interpretación son todavía mucho más ricos de los aquí expuestos. Pero a ellos no podemos referirnos sin traspasar nuestros límites. Sirva, pues, lo que se ha dicho como mera invitación a la lectura atenta de los cuatro discursos diogénicos.

Por último, como resumen de estas reflexiones sobre la interpretación de los mitos en Dión de Prusa, recordaré lo que, en mi opinión, ha dicho muy acertadamente Luis Gil en la conclusión de su estudio:<sup>27</sup>

“La cultura griega llevaba en sí misma los gérmenes de su destrucción, como percibiera Nietzsche, desde que los discípulos de Sócrates generalizaron,

<sup>26</sup> Sófocles, *Edipo Rey*, 1524-27.

<sup>27</sup> L. Gil, “El cinismo y la remodelación...”, 78.

exagerándoles o modificándoles, sus enseñanzas. Pero gracias a esta ruptura con la tradición y a la pérdida de la conciencia de su singularidad como pueblo, fue posible el nacimiento de nuevos ideales humanísticos que hicieron extensivo a todo el género humano lo que en su día se estimó patrimonio exclusivo de los helenos”.

Esto ilumina la función que, para la historia en general, tuvo la interpretación cínica de los mitos, interpretación de la que se sirvió como instrumento de crítica y subversión de los valores establecidos.