

## NOTAS SOBRE EL TEMA DE LA CONCORDIA EN DION DE PRUSA

*Antonio Bravo García*

Entre los oradores de la segunda sofística se hace notar por su azarosa vida «llena de renunciaciones a los bienes mundanos y teñida por un romántico desprecio de las formas ciudadanas»<sup>1</sup>, Dión Crisóstomo, nacido en Prusa. Muy elogiado por Filóstrato en la Antigüedad<sup>2</sup>, la crítica moderna le reconoce gran valor para el historiador que busca adentrarse en el conocimiento de la época que le tocó vivir<sup>3</sup> y una significación política más apreciable que la de otros rétores, artífices, como él, de *μελέται* fingidas con sabor político, teñidas además, en su caso, de un innato talento oratorio que Schmid-Stählin elogia<sup>4</sup>. Y no es todo esto; en sus discursos corre una vena filosófica, ora cínica, ora platónica, ora llena de otras influencias que da un interés elevado a su lectura y testimonia la preocupación espiritual de un escritor que, al decir de Sinesio, ἔξ ἀγνώμονος σοφιστοῦ φιλόσοφος ἀπετελέσθη<sup>5</sup>.

Su conversión a la filosofía<sup>6</sup>, por otra parte, no fue causada por

---

1. M. Pohlenz, *La Stoa, storia di un movimento spirituale* I, trad. ital., Florencia, 1967, 183.

2. *Vit. soph.* I, 6.

3. Su utilidad no es sólo para la pura fijación cronológica, sino también para mil detalles menores de las condiciones sociales de su tiempo, por ejemplo, el género de vida de los campesinos (opuesto al del pobre de la ciudad), etc. También es útil para cuestiones de política económica por los datos que nos recoge; así, P. Mazon, *Dio Chr. et la politique agraire de Trajan*, en *Lettres d'Humanité*, II (1943) 47 y ss. Otras notas de índole social en los discursos L 3-4 y VII 33-40, 49.

4. *Geschichte der griechischen Literatur*, II<sup>6</sup>, Munich, 1959, 362: «Wir kennen keinen kynischen Diatribenredner, der seine Aufgabe in so weiten und zugleich praktischen, nationalen und politischen Sinn aufgefasst und eine so gediegene rednerische Begabung und Ausbildung besessen hätte wie Dion».

5. *Dio* I.

6. La influencia filosófica de Dión y su dependencia de otros autores ha sido estudiada

la influencia de una escuela especial, ni tampoco se debió a la magia de un determinado maestro; fueron los avatares de su siglo los que mellaron su carácter y le hicieron volverse hacia el único camino que podía llenar su vida de algunos valores y darle un sentido definido, como ha señalado A. D. Nock<sup>7</sup>. Nacido en tiempos turbulentos y en una tierra siempre recomida por los celos entre ciudades<sup>8</sup>, paseó su mirada de predicador y filósofo como un pacífico observador de la guerra (εἰρηνικὸς πολέμου θεατής), según nos dice en XII 19-20, a lo largo y ancho de escenarios variados en las tierras del Istro y de los getas, en la eterna Roma y en su pueblo natal: viajes todos que acabaron por transformarse en maestros de experiencia acerca de los problemas humanos.

El interés de Dión de Prusa por lo humano en sus distintas variedades es especialmente claro; pero, como moralista empedernido, centra su campo de atención en las relaciones sociales, aunque no por ello descuide otras parcelas. Para él, la observación de la conducta del hombre no ha de hacerse en el vacío, fuera de sus relaciones con la sociedad, sino dentro de ella, lo que constituye una buena prueba de su aceptación de los pensamientos del Estagirita sobre la sociabilidad del hombre. Además, no siempre es lo más útil, para el moralista, observar a la Humanidad en situaciones tales como la guerra, por ejemplo, ya que en ella (y también en todo lo que con ella se relaciona: la milicia en general) los hombres ocultan su verdadero carácter: λανθάνουσι μᾶλλον διὰ τὸ κινδυνεύειν καὶ φοβείσθαι<sup>9</sup>. Dión nos dice, en el mismo pasaje, que amaba presentarse en los juegos olímpicos, ístmicos y otros, para observar a los hombres y sus desvaríos (ἄνοιαν). Sabía, como hemos dicho, que el ser del hombre, sus debilidades, sus presunciones y todo lo que al moralista interesa se revela mejor a la sombra de lo social y religio-

---

desde antiguo; véase, por ejemplo, J. Wegenhaupt, *De Dione Xenophontis sectatore*, Gotingo, 1896; E. Weber, *De Dione Chrysostomo cynicorum sectatore*, en *Leipz. Stud.*, X (1887) 79-268; I. Bruns, *De Dione Chrysostomo et Aristotele*, Progr. Kiel 1892; H. Binder, *Dio Chrysostomus und Poseidonios*, dis. Tübinga, Borna-Leipzig, 1905, y J. R. Asmus, *Synesius und Dio Chrysostomus*, en *Byz. Z.*, IX (1900) 85-151. Más modernamente véase D. R. Dudley, *A history of Cynicism*, Londres, 1937, 148-158, donde se analizan los trazos cénicos (nociones típicas como ἀνάλθεια, αὐτάρκεια, ἄσκησις y otras) de algunos discursos.

7. *Conversion*, Oxford, U.P., 1933, p. 147.

8. Ver, por ejemplo, el discurso XLIV que constituye un gran elogio de Prusa con detalles sobre sus problemas políticos. Citamos por la edición de H. von Arnim, Berlin, 1893-1896, autor que, por otra parte, es responsable del único libro de conjunto sobre el orador: *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin, 1898.

9. IX 1.

so, es decir, que los hombres son φανερώτατοι en estas circunstancias.

Piensa Dión que si el hombre es más fácil de observar en sociedad (de observar en cuanto a sus defectos y veleidades) es porque, en definitiva, la sociedad es cosa humana y el quehacer social o político le es propio. Πράττειν τὰ κοινὰ καὶ πολιτεύεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ φύσιν ἔστι <sup>10</sup> y el ámbito en que se desarrolla esa propiedad del hombre es, como podemos suponer, la πόλις, un concepto milenario que, en lo político, ha decaído en esta época en cuanto a la propia autonomía; pero, en lo que a lo social se refiere, sigue en pie con renovado vigor <sup>11</sup>. La πόλις —es un dicho tradicional— no es el conjunto de edificios ni el terreno en que se asientan éstos, sino el conjunto de hombres, y Dión precisará que no son ni los edificios ni la riqueza lo que hace a una ciudad rica de verdad, ¡ni tampoco los hombres! no, lo que importa es otra cosa: σωφροσύνη καὶ νοῦς ἔστι τὰ σῶζοντα <sup>12</sup>. Es la opinión de un moralista la que le hace criticar a ciudades, verdaderos emporios, con palabras bastante duras; en efecto, en XXXII elogia los puertos, los edificios, las riquezas del comercio traídas a Alejandría, pero piensa (cáp. 37) que es una ciudad a la que no se puede elogiar por lo que un hombre debe ser alabado verdaderamente: «el elogio de los hombres es la disciplina, la mansedumbre, la concordia, el orden de su régimen político, el prestar atención a quienes hablan con verdad y el no buscar placeres siempre» <sup>13</sup>.

10. XLVII 2.

11. Algunas indicaciones acerca de la vida de las πόλεις se encuentran en la obra de A. H. Jones, *The cities of the eastern Roman provinces*<sup>2</sup>, Oxford U.P., 1971, *passim*, por no citar más que una.

12. XXXIII 28.

13. XXXII 37: ἔστι γὰρ ἀνθρώπων ἔπαινος εὐταξία, πραότης, ἰσότης, κόσμος πολιτείας, τὸ προσέχειν τοῖς ἠρθῶς λέγουσι, τὸ μὴ πάντοτε ζητεῖς ἡδονάς.

14. El concepto tiene un valor militar muy acusado en época más antigua (por ejemplo, Tucídides VIII 1 1 y VI 72 4) y se mantiene hasta la del sofista de Prusa (Filón, *de Ios*, 204 y varios pasajes del A.T. lo recogen también, pero no aparece en el N.T.); ya en el propio Josefo, no obstante, se da con el valor de «buen orden» no necesariamente militar, puesto que, refiriéndose a los esenios, nos dice que viven mucho tiempo διὰ τὴν ἀπλότητα τῆς διαίτης ... καὶ τὴν εὐταξίαν. Igualmente, en *Ep. Aristeas* 246 con el significado de «orderly conduct», según H. G. Meecham, *The letter of Aristeas*, Manchester U.P., 1935, p. 62.

15. Su valor es de *mansuetudo*; es relativamente frecuente su uso en el N.T. y en esta época (ver Fr. Hauck-S. Schulz, *Th.W.N.T. s.u.*); para Dión, XXXII 50, es una característica de la divinidad: ἀλλ' ἔστιν εὐγνώμων ὁ θεός, ὡς θεός, οἶμαι, καὶ φέρει πρῶτος τὴν τῶν πολλῶν ἀνοιαν.

16. Ver W. Nestle, *Philologus*, 1911, 14-16 y 29 y ss.

17. Ver especialmente H. Kramer, *Quid valeat ἰσότης in litteris graecis*, dis. Gotinga, 1915, y el útil resumen de J. Ferguson, *Moral values in the ancient world*, Londres, 1958, pp. 118-132.

18. O. c., p. 118.

Dejando aparte las razones de la crítica, lo positivo es que tenemos un canon de virtudes por las que debe un hombre ser elogiado, canon que examinaremos someramente. Fuera de la εὐταξία<sup>14</sup> y la πραότης<sup>15</sup>, del κόσμος πολιτείας y de los dos modos de proceder que merecen su asentimiento (τὸ προσέχειν τοῖς ὀρθῶς λέγουσι y τὸ μὴ πάντοτε ζητεῖν ἡδονάς), es el concepto de ὁμόνοια el que nos llama más la atención por su reiterada presencia en la obra del sofista.

Ὁμόνοια, con el significado amplio de concordia, es un concepto muy usado ya antes de Dión por los sofistas antiguos e Isócrates<sup>16</sup>. Como corresponde a vocablo repetido a lo largo de mucho tiempo, el uso lingüístico enriquece y amengua su contenido según las épocas<sup>17</sup>; en la de este autor, la época imperial, la época de Grecia convertida en provincia romana, sigue valiendo, como antes, al modo de una fórmula política sin matices morales exactamente definidos (...«it was never exactly a moral concept», como dice Ferguson<sup>18</sup>), pero bastante menos eficaz en lo que a realización política se refiere<sup>19</sup>. Esto no es difícil de entender si pensamos que la mayoría de las exhortaciones que los sofistas hacen a las ciudades para inculcarles amor y respeto a la ὁμόνοια no son sino discursos fingidos sin mucho resultado práctico y sin comparación posible con los métodos coercitivos asequibles al Imperio<sup>20</sup>; por otra parte, en el caso de auténticos discursos pronunciados, los temas sobre los que les era dado conseguir éxito eran rivalidades y problemas no

19. Sobre el contenido jurídico de la ὁμόνοια es preciso tener en cuenta que también los valores son muy cambiantes desde la época anterior hasta el Imperio; para Isócrates, por ejemplo, significa no otra cosa que «die verträgliche Gesinnung, die einen dauernden und wahren Frieden unter Bürgern und Staaten ermöglicht» (ver Bringmann, *Studien zu den politischen Ideen des Isokrates*, en *Hypomnemata* n.º 14, Gotinga, 1965, 20), pero, más adelante, bajo el poder de Roma, la exhortación a la concordia reviste algunas características especiales. Es necesario recordar, en resumidas cuentas, que el concepto tiene dos significados: concordia nacional opuesta a πόλεμος (el ideal panhelénico) y concordia social opuesta a στάσις ο, incluso a πλεονεξία que desune (por ejemplo, Aristóteles *Pol.* 1297 a 11); véase E. Skard, *Zwei religiös-politische Begriffe: Euergetes-Concordia*, en *Avh. norske Akad. Oslo Hist.-filos.-Kl.* n.º 2, 1931, pp. 174 y 178 (citamos por la paginación del volumen *Römische Wertbegriffe* edit. por H. Oppermann como tomo XXXIV de los *Wege der Forschung*, Darmstadt, 1967). Finalmente, acaba por ser un puro «slogan» político cuya realización presenta claras ventajas al gobierno romano; ver, entre otros, A. Amit, *Concordia, ideal politique et instrument de propagande*, en *IURA XII* (1962) 133-169; D. Kiesnat, *Die Homonoia-Verträge in der Römische Kaiserzeit*, en *JNG XIV* (1964) 51-64, y J. Palm, *Pax civilis, concordia*, en *REL XXXIX* (1961) 210 y ss.

20. A pesar de A. Boulanger, *Aelius Aristide et la Sophistique dans la province d'Asie au II<sup>e</sup> siècle de notre Ere*, Paris, 1923, p. 55, los resultados de la ocupación de apaciguadores de disturbios sociales, ejercida por los rétores de esta época, fueron relativamente importantes al parecer (véase M. Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano*, trad. esp., Madrid, 1969, I<sup>2</sup>, p. 323); en el caso de Dión, puede verse su comportamiento frente a una huelga de tejedores en Tarsos en XXXIV 21-23.

tan graves e importantes como los que hubiera sido de esperar fuera del ordenamiento político romano siempre previsor, en lo fundamental, para salvaguardar el orden interno <sup>21</sup>.

La idea de concordia es, en cierto sentido, algo similar a la de εἰρήνη, la cual, durante un largo tiempo, puede verse como concebida —así piensan los investigadores— en forma negativa <sup>22</sup>. En efecto, en el pensamiento socrático <sup>23</sup> aparece entendida de este modo y Lisias <sup>24</sup> hace alusión a algo muy similar, construyendo un paralelo entre la ὁμόνοια y la στάσις terrible y funesta, combatida por todos los escritores y bien descrita en sus efectos por Isócrates <sup>25</sup> y Tucídides <sup>26</sup>. No obstante, de esta concepción negativa, al igual que el concepto de εἰρήνη, poco a poco va haciéndose positiva la ὁμόνοια, llegando a ser finalmente Aristóteles quien nos ofrece una definición completa de ella en la *Ética a Nicómaco* VIII 1155 a 24 y, especialmente, en IX 1167 a 23 y ss. La concordia —nos dice en el primer pasaje— es, a primera vista, semejante a la amistad y, aunque aquí se limita a expresar la opinión corriente <sup>27</sup>, completa su pensamiento en el segundo al decirnos: φιλικὸν δὲ καὶ ἡ ὁμόνοια φαίνεται, διόπερ οὐκ ἔστιν ὁμοδοξία· τοῦτο μὲν γὰρ καὶ ἀγνοοῦσιν ἀλλήλους ὑπάρξειεν ἂν ... τὰς πόλεις ὁμονοεῖν φασὶν ὅταν περὶ τῶν συμφερόντων ὁμογνωμονῶσι καὶ ταῦτά προαιρῶνται καὶ πράττωσι τὰ κοινῇ δόξαντα.

En esta definición, el contenido se manifiesta ya en claro como opuesto a la simple falta de unión entre los hombres: la desunión, la στάσις en definitiva. Pero, según hace notar Ferguson, recordemos otra vez que, al proponerse aquí Aristóteles tratar de la ὁμόνοια, lo que intenta es pasar este concepto, puramente político, al campo ético. Al comentar este paso importante (τὰς πόλεις ὁμονοεῖν...), Gauthier y Jolif <sup>28</sup> apostillan que debe entenderse como concordia

21. Uno de los pasajes en que se manifiesta su constante deseo de concordia está en XXXIV 48 y es, a la vez, un texto lleno de enorme franqueza con referencia al escaso valor que, en una Grecia dominada, tenían los motivos por los que las ciudades discutían entre sí: περὶ ἔθνου σκιάς.

22. Ver, entre otros, H. Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke*, Berlin, 1926, pp. 167 y ss.

23. Xen. *Mem.* IV 4 16.

24. XVII 16.

25. *Panath.* 259.

26. III 82 8; véase sobre estas ideas Ferguson, *o. c.*, p. 120.

27. R. A. Gauthier-J. Y. Jolif, *Aristote, l'Éthique à Nicomaque* II, 2, Paris, 1970, p. 665.

28. *O. c.*, II, 2, 738.

dentro de las ciudades y no «entre ciudades», como prefiere entender Tomás de Aquino; «tous les commentateurs modernes —continúan— depuis Frietzsche, y insistent: le concept de concorde est un concept de politique interieure»<sup>29</sup>.

Sea cual sea la exacta inteligencia de esta noción por parte de Aristóteles, lo cierto es que, para Dión, la concordia es lo mejor<sup>30</sup> y así ha sido reconocida ya por muchos autores anteriores a él; pero especifica que lo es no sólo la que se da entre los hombres, sino también la que existe entre las ciudades<sup>31</sup>, con lo que retoma esa ampliación política del concepto que ya era frecuente en la época. La importancia de la *ἁμόνοια* no puede expresarse de un modo suficiente y, en todos los aspectos, debe considerarse como algo fundamental<sup>32</sup> por la infinidad de beneficios que trae a aquellos que la practican<sup>33</sup> y, a la vez, por ser su ausencia causa de disgusto para quienes la pasan por alto: ya sean hermanos entre sí, marido y mujer, amigos, ciudades, etc.<sup>34</sup>

De forma ditirámica ensalza tal idea el orador y toda su obra rebosa de este elogio que se presenta al azar en muchos discursos, como tema fundamental casi<sup>35</sup>. Se halla presente, además, con tintes que varían desde la simple recomendación de una cómoda fórmula de cooperación social entre los hombres (con vistas a una actuación política beneficiosa para todos), hasta la descripción encendida de un auténtico poder cósmico que gobierna el mundo. Pese a todos estos cantos, Dión no olvida que sigue teniendo los pies en la tierra, una tierra acomodaticia y llena de discordias, y, por ello, hace acompañar a sus trinos de las listas de beneficios y medidas prácticas que suelen producirse o se deben tomar<sup>36</sup>. Esto

29. Ver pasajes que así lo demuestran en Aristóteles *Eth. N.* VIII, 1, 1155 a 22-26 y 1166 b 30-32.

30. XLI 8 y especialmente en XXXVIII 10, lleno de un tono que recuerda a las diatribas cínicas.

31. XLI 12.

32. Ver XXXVIII 6.

33. XL 5 y ss.

34. Cuando falta, las circunstancias que suelen acompañar a esta ausencia están ejemplificadas por Dión en el símil de un carro tirado por varios caballos que se ponen de acuerdo o dejan de hacerlo (XXXVIII 15).

35. Los apologistas cristianos lo citan posteriormente por sus constantes apelaciones a la concordia (ver. J. Geffcken, *Die altchristliche Apologetik*, en *Neue Jahrb. f. kl. Altertum*, XV [1905] 638).

36. Efectos prácticos, fruto de la concordia, se ven en XLI 13 y ss. Muchos detalles concretos para una política que ha de basarse en la *ἁμόνοια* entre ciudades se exponen en XXXVIII 31 y ss. donde se exhorta a conseguir tal concordia para obtener, así, un poderío común más

último es digno de tener en cuenta a la hora de entender la afirmación de J. Palm<sup>37</sup> de que Dión es un teórico de estos temas en comparación con Plutarco. En realidad, es del todo exacta; pero siempre que no veamos la *ὁμόνοια* y su sentido de paz interna y externa como objeto abstracto y general solamente. Los testimonios de la obra del sofista y orador nos ponen de manifiesto que lo práctico, por útil o inútil que fuese su realización, estaba también incluido en su prédica. En Dión, como en Plutarco, hay loas a la paz y a la concordia en general; pero también se cuenta con el detalle práctico pertinente a ambos temas.

En un crescendo de alabanzas y exhortaciones, la prosa de este autor se multiplica hasta llegar a conceder a la *ὁμόνοια* una importancia tan extraordinaria que no sólo se da, según él, en la tierra, entre los hombres y ciudades, sino también entre los animales, los dioses y en todo el cosmos. Estos temas, la verdad sea dicha, están preludiados ampliamente, pero cobran en Dión un nuevo vigor, como corresponde a tan elocuente defensor de la ley y el orden<sup>38</sup>; veámoslo con cierta detención.

### 1. *La concordia entre los animales.*

Entre los animales, especialmente aquellos que tienen un acusado sentido social, es muy frecuente encontrar un estado de perfecta paz y concordia; desde luego, el caso de las hormigas<sup>39</sup>, por ejemplo, es digno de ser colocado como opuesto, en ocasiones, al de

---

fuerte (*ibidem* 42): καθόλου πάντα μυχθόντα, και καρποι και χρήματα και ανθρώων ἀξίαι και δυνάμεις, διπλάσια τὰ παρ' ἀνοητέρας γίνεταί. Es de notar, además, que Dión aconseja, con perspicacia política, no abandonar el respeto debido a los demás cuando se pretende ser el primero y destacar entre todos; de esta forma se conseguirá evitar *ἀπεχθελος* y *διαφοράς* (XXXVIII 31). Ideas para un proceder político concreto a través de la *ὁμόνοια* las encontramos en XLV 13 y una exposición particularizada sobre el modo en que las ciudades deben guardar su concordia con los vecinos está en XXXIV 43 y ss.

37. Rom, *Römertum und Imperium in der griechischen Literatur der Kaiserzeit*, Lund, 1959, p. 31: «Friede und Eintracht gehören zu den Themata des Dion. So auch bei Plutarchos. Eienen kleinen Unterschied finden wir jedoch darin, dass Plutarchos mehr positiv in seinem Lob der Pax Augusta ist; Dion preist den Frieden ganz allgemein und abstrakt... Dion ist der Theoretiker und Redner, der am liebsten in allgemeinen Kategorien spricht».

38. El orden establecido es, para él, algo sin lo que la *πόλις* no puede existir: sin ley no hay nada (XXXVI 20). Al mismo tiempo, en justicia, el nombre de *πόλις* sólo podría ser aplicado (XXXVI 31) a una *σωφρονεστάτη και ἀρίστη βασιλεία κεκοσμημένη, τῷ ὄντι βασιλευομένη κατὰ νόμον μετά πάσης φιλίας και ὁμονοίας*. Una alabanza sostenida de la ley (*νόμος*) está presente en LXXV 9 y es curioso observar que, como artificio retórico, se utiliza una conocida antítesis (*πόλεμος - εἰρήνη*) para expresar mejor la esencia o capacidad de tal concepto.

39. Ver XL 32 y XLVIII 16.

los hombres: aquéllas se ayudan entre sí, éstos, empero, no y son βοσκημάτων και θηρίων χειρους, ὡς ἔοικε, τὰ πρὸς φιλίαν<sup>40</sup> και τὸ κοινωνεῖν ἀλλήλοισι<sup>41</sup>. Lo mismo que el de las hormigas, resulta también notorio el comportamiento de las aves que les lleva a la cooperación llena de armonía y, también, el de los rebaños (ἀγέλαι βοῶν τε και ἵππων) que pastan juntos sin que surjan entre ellos dificultades<sup>42</sup>. De todo esto se saca la conclusión pertinente para la exhortación del moralista: και γὰρ ἂν εἴη δεινὸν εἰ οἱ ἀδικώτεροι ἔσονται τῶν μελιττῶν<sup>43</sup>; los hombres no deben ser peores que los animales.

Un modo de razonar así es obvio que está motivado por el género literario y que es algo típico. Por otro lado, no es necesario entrar en las características y, a la vez, en los reparos que pueden ser formulados, en cuanto a precisión, a esta forma utópica y amable de ver el mundo animal y de encontrar en él las virtudes perdidas por el hombre en sociedad y a sus paralelos estoicos. No obstante, el caso de los animales salvajes se aparta un tanto de lo anterior; entre ellos y el hombre existe siempre una guerra ἀδιάλλακτος<sup>44</sup> en la que no es posible encontrar paz ni concordia. La explicación es lógica, según el propio autor, habida cuenta de la forma especial de ser de estos animales (τὰ θηρία); «sin embargo —objeta Díon al tocar el tema de la agresión natural en el mundo animal— también hay muchos de nosotros que, tratándose con los hombres al igual que con las fieras, se alegran con los combates contra los que son de su propia raza»<sup>45</sup>. El poner al hombre al mismo nivel de la excepción brutal en la vida irracional que son las fieras salvajes, nos parece que es buena muestra de la censura que conlleva ese μάχη πρὸς τὸν ὁμόφυλον sobre cuyo radical significado es arriesgado pronunciarse.

40. Ni Homero, Hesíodo ni los líricos usan la palabra (Teognis es la excepción: 306, 600 y 1102) que raras veces aparece en los presocráticos. En la tragedia tan sólo Eurípides la emplea. Véase sobre el tema M. Landfester, *Das griechische Nomen «philos» und seine Ableitungen*, Hildesheim, 1965, y, en concreto, para Díon, G. Bohnenblust, *Beiträge zum Topos περι φιλίας*, dis. Berna, 1905, pp. 17 y ss.

41. XL 41.

42. XL 40.

43. XLIV 7.

44. XXXVIII 16.

45. XXXVIII 16 y 17.



2. *La concordia entre los dioses.*

No es éste el momento de referirnos a las ideas teológicas de Díon, pero, siguiendo con el tema de la *ὁμόνοια*, destacaremos a vista de pájaro los argumentos que utiliza nuestro autor para encarecer, aún más, la valoración de este concepto, considerándolo como punto clave en la *societas deorum*<sup>46</sup>. Jamás los caracteres que adornan la comunidad divina se han dado ni se darán en una ciudad de la tierra (*θνητή*). El conjunto de los dioses, siempre feliz<sup>47</sup>, es inmune a los disgustos y a los perniciosos efectos de las derrotas; nunca los hombres podrán alcanzar esto, aunque pueden acercarse si se lo proponen: ¡al fin y a la postre todo predicador es un optimista moderado!

¿Pero cuál es el motivo por el que el hombre no puede gozar siempre de esta felicidad perfecta (*ὁμόνοια* y *εἰρήνη*) de que disfrutaban los dioses? La respuesta está implícita, desde luego, en las diferencias que separan la naturaleza del hombre y la del *θεός*; pero, además, existen otros puntos concretos que pueden traerse a colación y explicarse, por el propio orador, con vistas a que los oyentes presten mayor atención a los argumentos de su prédica. Díon subraya que el único motivo por el que nos vemos privados de la felicidad y de la indestructibilidad de los dioses es, precisamente, la falta de esa *ὁμόνοια* y el empeño del hombre en sostener guerras y pendencias que causan matanzas sin cuento<sup>48</sup>. Su apasionado elogio de la concordia le lleva a darle cualidades propias de un fruto paradisiaco del que podría decirse *ἐν ἧ ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ' αὐτοῦ... ἔσσεσθε ὡς θεοί*, como reza el conocido pasaje del *Génesis*.

Lo más importante que aquí podemos encontrar es la progresiva insistencia en el factor bélico que está presente en toda sociedad humana como una cosa *φύσει*, pero que, tras muchos esfuerzos, podría mejorarse. La oposición «dios-hombre» y su paralela «paz eterna y concordia-guerra y *στάσις*», aparte de dejar sentada la dualidad «dioses y paz», le sirve para notar el origen divino de ésta y de la *ὁμόνοια*. Los dioses quieren la paz para los hombres y con-

46. La ciudad ideal es, para él, la de los dioses, desde luego (XXXVI 22 y ss. y 35-38); compárese Plat. *Phaedr.* 247 a, Eurip. *Phoen.* 541 y ss., por ejemplo. Se trata de un tópico en la predicación de influencia estoica.

47. XXXVI 22.

48. XXXVIII 11.

tinuamente nos envían σημεῖα mediante los cuales nos enseñan que debemos entronizar en nosotros esa concordia (ὁμονεῖν αὐτοῖς)<sup>49</sup>; pero nosotros no les hacemos caso y, sin prestar atención a esos heraldos (κήρυκες τινες ἐκ τῶν θεῶν), en nuestro derredor permitimos que surjan miles de conflictos bélicos (πόλεμοι δὲ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἀνακήρυκτοι γίνονται)<sup>50</sup>. La paz, por tanto, es algo que pertenece y toca a los dioses y no debemos rechazarla ni hacerle violencia alguna igual que a la concordia. Al juzgar de esta manera, Díon se aparta un tanto de ciertas visiones estoicas para coincidir con la corriente general de opinión de que los dioses desean la paz y jamás la guerra, de que ni crean esta última ni, en definitiva, la motivan.

### 3. *La concordia en el cosmos*<sup>51</sup>.

En el pensamiento de Díon todos los cuerpos celestes son divinos (θεῖα) y requieren de la φιλία y la ὁμόνοια<sup>52</sup> ya que, si no, existe el peligro de que se destruyan (κίνδυνος ἀπολέσθαι καὶ φθαρῆαι τῷ καλῷ τούτῳ δημιουργήματι τῷ κόσμῳ). La concordia, que llega a estas alturas y liga a tales sujetos, es, por tanto, una fuerza cósmica que se da en todos los elementos (στοιχεῖα)<sup>53</sup> y su falta es lo que hace que las cosas perezcan<sup>54</sup>; mientras hay concordia —y cosas parecidas pensará luego E. Aristides en XXIII K<sup>55</sup> 76 y ss.— estos στοιχεῖα, con una cierta τάξις y σωφροσύνη<sup>56</sup>, están a salvo (αὐτὰ σωζόμενα καὶ σώζοντα τὸν ἅπαντα κόσμον), pero es la στάσις la que viene a expulsar a la concordia<sup>57</sup>, echando a perder la situación. Incluso el predominio del éter (ἢ... ἐπικράτησις αἰθέρος), del que hablan los σοφοί<sup>58</sup>, se realiza con φιλία y, por supuesto, con concordia también<sup>59</sup>. Sin embargo, a pesar de tales fenómenos, aunque la discordia esté pre-

49. Ciertos σημεῖα son explicados *ibidem* 18; así pues, alguno ha habido —dice Díon— que ha motivado que los hombres se separen de su lucha en la creencia de que así se lo han ordenado los dioses; en cambio, no existe portento alguno que los dioses se molesten en enviar para la guerra. No hace falta discutir lo personal que es esta interpretación de Díon.

50. XXXVIII 18.

51. Sobre la cosmología de Díon ver, en general, M. Pohlenz, *Hermes* LXXXIV, 27 y ss.

52. XLVIII 14.

53. XXXVIII 10.

54. Recordemos que el hombre no era tan indestructible como el dios por su falta de ὁμόνοια.

55. Citamos por la edición de B. Keil, Berlin, 1898.

56. XL 35.

57. XL 36.

58. Ver H. Fuchs, *o. c.*, pp. 104 y ss.

59. XL 37.

sente, al final, siempre triunfa la paz; parece, por tanto, que es la paz lo primero del universo, para Dión, y no la guerra, al decir del viejo Heráclito<sup>60</sup>, y todas las elucubraciones que sobre la *ὁμόνοια* llevamos expuestas abundan en esta opinión.

Lo que otros llamarían guerra —nos aclara— no es sino concordia en su esplendor<sup>61</sup>; las estrellas dejan paso al sol, el sol a la luna, etc., y nadie se siente «sufrir ni perecer a causa del poder de Dios». Todo esto pregona la exhortación típica que cabe esperar aquí: si los cuerpos celestes *ἰσχυρὰ καὶ μεγάλα*, realizan esto<sup>62</sup> y se mantienen por completo lejos de cualquier desavenencia (*χωρὶς ἔχθρας*), ¿por qué los hombres no hacen lo mismo y permanecen en paz?

La separación de las dualidades «dios-hombre» y «cualidades celestes-hombre» es un hecho, una vez más, en lo que a estos puntos atañe. Los hombres somos mortales (*θνητοί*) y es necesario, por tanto, que existan en el mundo muchas cosas que nos destruyan (*πολλὰ εἶναι τὰ φθείροντα ἡμᾶς*), como se desprende de nuestra propia naturaleza mortal<sup>63</sup>. Dión no inculpa a dios alguno por la guerra, pero termina este razonamiento de una manera que tiene cierta lógica. Si el hombre no fuese mortal y no tuviese que pechar obligatoriamente en su vida con factores causantes de muerte, está claro que no existiría, uno de ellos, la rebelión, la guerra intestina (*ἡ στάσις, ὡσπερ οὐδὲ ἐν τοῖς θεοῖς ἔνεστιν*). Y por esa paz de que disfrutaría —podemos continuar nosotros— alcanzaría un estado casi igual al de los dioses, que es lo que él mismo nos ha dicho, con otras palabras, en XXXVIII 11.

Nos hemos detenido un tanto en el análisis de estos conceptos que constituyen las perfecciones dignas de alabanza en el hombre

---

60. No insistiremos sobre la importancia y discutido sentido de este fragmento (53); los intérpretes están de acuerdo en que se trata de una metáfora para expresar el dominio del cambio en el mundo (ver Kirk-Raven, *The presocratic philosophers*, Cambridge, 1960, 2, p. 195). Th. Gomperz, *Greek Thinkers*, trad. ingl. Londres, 1901, I, p. 73, lo llevó al terreno de una auténtica sociología dándole, así, otros valores. Modernamente, economistas como C. Gini *Patologia economica*<sup>3</sup>, Turin, 1952, están muy cerca de explicar de esta forma la tipología del trabajo humano, es decir, por la guerra; otro estudioso de afines campos, Heichelheim, *An ancient economic history*, trad. ingl., Leiden, 1958, I, p. 261, ha opinado: «Not by chance a Greek philosopher coined the 'darwinist' saying that war is the father of all things. This statement was not so much a theoretical one in this instance, but rather a true reflection of the conditions of Greek life». Las opiniones son variadas al respecto.

61. XL 38.

62. XL 79.

63. XXXVIII 11.

político, es decir, en el aspecto de la ética política. Continuando con los dos modos de proceder a que hacíamos referencia en páginas anteriores —también íntimamente unidos a esos conceptos—<sup>64</sup>, hemos de fijarnos en que el primero, τὸ προσέχειν τοῖς ὀρθῶς λέγουσι, no hace sino concretar sus ideas sobre la importancia directiva del filósofo<sup>65</sup>, añadiéndoles ahora el matiz político. Para Dión, el magisterio del hombre sabio y prudente (ὁ τῶν φρονίμων τε καὶ σοφῶν λόγος) es una cumplida guía y ayuda para el mortal de buena naturaleza<sup>66</sup>. A estos hombres es a quienes corresponde prestar atención y obedecer, sin traicionar nunca sus palabras. Manteniéndose en una línea tal, los seres humanos siguen una vía inteligente, ya que, de hecho, son inteligentes por naturaleza; pero, cuando incentivos externos los vencen, entonces, en vez de guiarse por lo que realmente vale la pena, cada uno se corrompe (δόξης καὶ ἀπάτης ἔνδοθεν μεστός ἐστι)<sup>67</sup>.

El pensamiento sobre estas cuestiones es, a nuestro modo de ver, claro; nuestro orador moralista cree que el hombre φύσει φρονήσεως μετέχει y que, a veces, vencido por diversos factores, queda un poco al margen de esta φρόνησις. En este sentido, enlaza con lo expuesto el segundo modo de proceder que forma parte de ese canon que antes comentábamos, es decir, τὸ μὴ πάντοτε ζητεῖν ἡδονάς. Dejando aparte lo que de crítica de un epicureísmo mal entendido pueda haber, no hay duda de que aquí ἡδονή es parangonable con δόξα y ἀπάτη (conceptos que aparecen en el mismo pasaje) y que, de su influencia, pueden venir muchos males. El placer, en sí un verdadero motor de las acciones humanas<sup>68</sup>, cuando resulta exagerado, degenera en molicie y en avidez de nuevos placeres que se alían con otros enemigos del hombre (la πλεονεξία, por ejemplo) hasta poner en peligro la necesaria paz y concordia tantas veces recomendada.

64. XXXII 37.

65. XLIX 13.

66. I 8.

67. LXVIII 4.

68. XXXVIII 43: οὐ δὲ πάντα ἕνεκεν οἱ ἀνθρώποι πράττουσιν, ἡ ἡδονή...