

ISSN: 0213-2052

LA *PAIDEIA* GRIEGA, INICIACIÓN A LA REALEZA:
LOS *PERI BASILEIAS* DE DIÓN CRISÓSTOMOS

*The greek paideia, initiation to the Kinship: the Dion
Chrysostom's Peri Basileias*

María José HIDALGO DE LA VEGA
Universidad de Salamanca

BIBLID [0213-2052 (2004) 22, 71-90]

RESUMEN: Mi propósito en este trabajo será analizar el papel que desempeñó la *paideia* griega en la propia definición de la realeza como el mejor régimen para ser aceptado por los griegos y los romanos, y su utilización en la formación del mejor *basileus*.

Palabras Claves: *paideia*, realeza, cultura clásica, monarca.

SUMMARY: In this paper I will attempt to explain the role played by the greek *paideia* in the definition of the Kingship as the best regimen to be accepted by the Greeks and the Romans, and your utilization in the formation of the best *basileus*.

Key words: *Paideia*, Kingship, *basileus*, classic culture.

* Este trabajo está realizado en Roma con la ayuda de una beca de movilidad del MEC (PR2004-0073) y en el marco del proyecto de investigación BHA 2003-01936, del que soy la investigadora principal.

El interés por la realeza como forma de gobierno ideal se generalizará en el mundo antiguo, en el marco de la fusión que se opera entre la monarquía macedonia y los reyes orientales con Alejandro, convirtiéndose así en un punto de referencia para casi toda la literatura política grecorromana hasta la época imperial¹. Sin embargo, el origen de la reflexión sobre este sistema político hunde sus raíces en el mundo griego en el marco de la crisis de la *polis*, en cuyo escenario se intentó dar soluciones filomonárquicas por parte de Platón, Aristóteles, Jenofonte e Isócrates, haciendo una clara distinción entre realeza y tiranía, y considerando a la *basileia* como la mejor *politeia*. Platón ya expresó de forma muy clara sus ideas sobre la relación de la filosofía y el poder político en su famoso *dictum* en la *República* (473 D):

A menos que los filósofos reinen en las ciudades o que cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, que vengan a coincidir una y otra cosa, la filosofía y el poder político, y que sean detenidos por la fuerza los muchos caracteres que se encaminan separadamente a una de las dos, no hay, amigo Glaucón, tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los del género humano» (Trad. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, *Clásicos Políticos*, Madrid, 1969, T. II).

Es interesante destacar que la especulación de Platón se produce en una época en la que no existe la monarquía como régimen político real, pero es evidente que su razonamiento es producto de una compleja reflexión sobre estos fenómenos y tomando como referencia modelos anteriores de realeza, como la olímpica y la homérica o heroica, la espartana con sus peculiaridades resaltadas por el mismo autor, o incluso como la lejana realeza macedónica.

Por su parte Aristóteles, fundador de la ciencia política y seguidor de Platón, será el que establezca la imagen de la realeza desde unas bases teocráticas, tomando como modelo al rey persa, y declarará la superioridad natural del rey y lo comparará con Zeus, a quien Homero llama «padre de los hombres y de los dioses» (*Pol.* 1259b 12-15). En otro pasaje incluso plantea el dilema de si es preferible el mejor hombre o las mejores leyes para gobernar las ciudades (*Pol.* 1286b, 22-23; 1287a, 19-23), para decantarse en otro pasaje sobre la superioridad del *basilikos aner* con inteligencia sobre las leyes (*Pol.* 1294a). Este hombre destaca sobre los demás por sus virtudes: *sophrosyne*, *andreia*, *eusebeia* y *dikaiosyne*, que configurarían el modelo del monarca ideal de un estado, quedando evidentemente dicha

1. HEUSS, A.: «Alexander der Grosse und die politische Ideologie des Altertums», *AA*, 4, 1954, pp. 65-104; PERLMAN, S.: «Political Leadership in Athens in the Fourth Century B.C.», *Athenaeum*, 41, 1963, pp. 327-355; AALDERS, G. J. D.: *Political Thought in Hellenistic times*, Amsterdam, 1975; BERNINI, U.: «Il progetto politico di Lisandro sulla regalità spartana e la teorizzazione critica di Aristotele sui re spartani», *SIFC*, 78, 1985, p. 225 y ss.

propuesta en el ámbito exclusivo de la especulación, aunque dará sus frutos prácticos posteriormente.

En época helenística la reflexión sobre este tema fue particularmente intensa y en la práctica política se consolida la noción de una monarquía absoluta gobernada por un rey divinizado, característica propia de la filosofía política de esta época². Este fenómeno expresaba la idea de que ya los griegos de la época de Alejandro podían aceptar sin grandes rechazos el gobierno de una monarquía, siempre que desarrollara un sistema ideológico que pudiera servir de apoyo y justificación a las formas de dependencias que se van haciendo dominantes a partir incluso de la crisis de la *polis* griega³. Los reyes helenísticos tendrán que comportarse con los griegos como benefactores que los protegen y respetan su autonomía y gobierno propio. En este sentido son significativos los consejos de Aristóteles a Alejandro en una carta, diciéndole que «tienes que actuar con los griegos como un jefe, con los bárbaros como un señor, considerando a los primeros como amigos y hombres amables, y tratando a los últimos como animales o plantas»⁴.

Estas reflexiones y problemas fueron heredados en la época romana y se proyectarán de forma renovada en el marco de una helenización cada vez mayor del Imperio romano. En este proceso el papel que desempeñó el estoicismo como sistema filosófico que aunaba el orden político universal y la voluntad divina, fue determinante. En este sistema se produce una unidad del género humano y de la comunidad universal. Es el *logos* universal o razón suprema el que regula el orden cósmico del que participa el ser humano. De esta forma, acepta la realeza como mejor régimen y se convierte en un vehículo en torno al que se elaboran reflexiones y teorías sobre el mejor gobernante: el *princeps bonus* y el *rex iustus* senequista, compatibles con la armonía que reina en el universo regulado por la fuerza del *logos* y con sus ideales políticos⁵. La ductilidad del estoicismo logrará que se configure como el sistema filosófico dominante, aunque no único, de los dos primeros siglos del imperio, e incluso llegará a ser el elemento de justificación ético-filosófica del imperio universalista construido por Roma y explicitado en el s. II d.C., aunque también de resistencia al mismo en su versión más absolutista. En el mismo plano y de forma paralela hay que destacar el desarrollo que durante todo

2. EHRENBERG, V.: *Der Staat der Griechen*, Teil 2. *Der hellenistische Staat*, Leipzig, 1958, pp. 19-35, 88; DVORNIK, F.: *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Harvard Univ. Press, Washington, 1966, pp. 206-210; HIDALGO DE LA VEGA, M.^a José: *El intelectual, la Realeza y el poder político en el Imperio Romano*, Salamanca, 1995, pp. 29-32.

3. PLÁCIDO, D. «La teoría de la Realeza y las realidades históricas del s. IV a.C.», en *La imagen de la Realeza en la antigüedad*, ed. Coloquio, Madrid, 1988, pp. 37-52.

4. BRINGMANN, K.: «The King as Benefactor: Some Remarks on Ideal Kingship in the Age of Hellenism», en BULLOCH, A. W.; GRUEN, E. S.; LONG A. A.; STEWART, A. (Eds.): *Images and Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World*, Univ. California Press, London, 1993, p. 8 y ss.

5. BRUNT, P. A.: «Stoicism and the Principate», *PBSR*, 43, 1975, p. 7 y ss.; D. PLÁCIDO, «*Graecia Capta*, integradora de la romanidad», *SHHA* III, 1990, pp. 97-107; HIDALGO DE LA VEGA, M.^a José: *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio romano*, Salamanca, 1995, p. 50 y ss.

este periodo tuvo el movimiento llamado de la «Segunda Sofística», cuyos miembros se forman en el estoicismo, cinismo, platonismo, y demás sistemas filosóficos griegos. En este movimiento cultural se plasman las relaciones entre la tradición helénica y el presente romano como medio de identificación de los griegos como tales y como movimiento que destaca a la *paideia* como el instrumento más eficaz para mantener la grecidad, pero también para distinguir la identidad del mejor monarca.

En la Grecia romana las elites griegas definían su superioridad en términos de educación, de *paideia*, con un significado claro connotado como civilización y cultura⁶. Ellos fueron los *pepaideumenoí*, los cultivados, opuestos tanto a los *idiotai*, los iletrados griegos, como a los *barbaroi*, que no tenían cultura alguna. Esta elite griega medía su propio prestigio y estatus en el espacio de la *paideia* a través de competiciones y debates en los que se expresaba la forma de vivir y sentir la vida de cada uno por medio de métodos y prácticas diversas de escribir y de usar la educación. Tenía pues un papel político importante en el ámbito de la concurrencia y competitividad de los sectores cultos griegos, y permitía una articulación del poder en el marco de las estructuras cívicas griegas. Al mismo tiempo, la *paideia* permite la construcción de recursos para reelaborar y redefinir procesos y posiciones de identidad, que posibilita a esta elite educada sobrepasar los marcos que la definen, y construir estructuras ideológicas nuevas que den cobertura a fenómenos nuevos⁷.

Los romanos reconocieron la superioridad intelectual de la *paideia* y la interpretaron como un fenómeno de excelencia cultural griega, pero al mismo tiempo fue utilizada por ellos como objeto de explotación socio-económica. Como expresa T. Habinek⁸, «era un recurso colonial que podía ser explotado y expropiado», y el propio poder romano aumentaba a través de estos elementos o cualidades inmanentes. En estos planteamientos late la idea tradicional de oposición de cultura y poder, aunque sabemos que el fenómeno es más complejo, ambiguo y contradictorio, a partir de la definición que hizo Foucault⁹ del poder como una red compleja de relaciones diseminadas y contestadas también por medio de relaciones lingüísticas y simbólicas, en las que «el discurso transmite y produce poder; lo refuerza, pero también lo socava y lo desenmascara, lo hace frágil, lo hace posible y lo frustra». Desde esta visión foucaultiana se observa que la actividad cultural puede ser analizada como un lugar privilegiado y primario para la distribución, reforzamiento

6. WHITMARSH, T.: *Greek Literature and Roman Empire*, Oxford University Press, 2001, p. 5, nº 14 con bibliografía; YUN LEE TOD (ed.): *Educative in Greek and Roman Antiquity*, Leiden-Boston-Köln, ed. Brill, 2001 con bibliografía.

7. GREENBLATT, S.: «Culture», en LEUTRICCHIA, F.; MCLAUGHLIN, T. (Eds.): *Critical terms of literary study*, Chicago, 1990, pp. 225-232.

8. *The politics of Latin literature: writing, identity and Empire in ancient Rome*, Princenton, 1998, p. 34.

9. *The History of the Sexuality*, vol. 1., *Introd.*, Harmondsworth, 1981, p. 101 y ss.

y contestación del poder¹⁰. Todo al mismo tiempo o por partes, en función de los intereses del autor y de su audiencia. Por tanto, la *paideia* como fenómeno cultural se erige en el espacio privilegiado de interacción cultural compleja, en zona de contacto y conflicto, entre la identidad griega y el poder romano¹¹.

En este sentido, mi propósito en este trabajo será analizar el papel que desempeñó la *paideia* griega en la propia definición de la realeza como el mejor régimen para ser aceptado por los griegos y los romanos, y su utilización en la formación del mejor *basileus*. Desde esta perspectiva, voy a tomar como base de estudio los *Peri basileias* de Dión Crisóstomos, que configuran un tipo de literatura de género y con una implicación en el ámbito cultural, deliberada, significativa y estratégica de su teoría política. Dión elabora una teoría de la realeza, renovando y reinterpretando la sabiduría clásica y helenística en función de una nueva época, necesitada de un rearme ideológico, que sirva para sustentar un nuevo impulso conquistador, desarrollado por Trajano, el *optimus princeps*, que a su vez acepta y se somete a la cultura griega, y se erige como patrono de la misma, al igual que posteriormente hará Adriano, frente al tirano Domiciano, que la rechazó y expulsó a sus autores fuera del territorio romano¹².

En este contexto de renovación política y cultural instaurado por Trajano se sitúan los *Discursos de la realeza* de Dión. Los primeros problemas que presentan estos textos son el de la cronología y el escenario en el que fueron leídos: imperial o cívico. Han sido cuestiones muy debatidas, en las que no es necesario entrar para desarrollar la reflexión objeto de este trabajo, y por ello me remito a los especialistas que han tratado estas cuestiones de forma rigurosa y seria, obteniendo un gran consenso entre los investigadores sobre sus propuestas¹³. Con todo hay que recordar que los discursos de realeza fueron escritos en su etapa posterior al exilio y durante el reinado de Trajano evidentemente. En estas obras el autor retoma el debate sobre la figura del consejero del monarca y su relación con el poder, cuya teorización ya fue expresada en Grecia en la formación de la controversia monarquía-tiranía en el s. IV a.C., como antes referimos, y tuvo su máximo desarrollo en la época de las monarquías helenísticas, con las que Roma entra en abierto conflicto, y es precisamente la guerra contra los monarcas orientales el factor que

10. WHITMARSH, T.: *op. cit.*, p. 19.

11. WHITMARSH, T.: *op. cit.*, p. 16.

12. FEIN, S.: *Die Beziehungen der Kaiser Trajan und Hadrian zu den litterati*, Stuttgart, 1994.

13. MOLES, J. L.: «The Kingship Orations of Dio Chrysostom», *Papers of the Leeds Latin Seminar*, 6, 1990, pp. 297-375, actualiza y renueva cuestiones estudiadas y publicadas anteriormente; SWAIN, S. *Hellenism ad Empire*, Oxford Univ. Press, 1996, pp. 193-194 se manifiesta escéptico sobre la lectura de los discursos ante Trajano, y sobre todo del cuarto; WHITMARSH, T.: *op. cit.*, *Appendix 2*, pp. 325-327 es de la misma opinión. En cambio JONES, C. P.: *op. cit.*, 115-123, MOLES, J. L.: *op. cit.*, pp. 267-267; SIDEBOTTOM, H.: *Studies in Dio Chrysostom On Kingship*, Tesis doctoral, 1990, pp. 142-166 consideran que el escenario imperial es el adecuado, aunque es una conjetura.

determina la asimilación entre *rex* y *tyrannus*, proyectado en los monarcas como antítesis de la *libertas* republicana y su fundamentación jurídica en la *lex*¹⁴.

Posteriormente en el marco de la monarquía romana reaparecerán estos temas y en el debate en torno a ellos se tratará el asunto de la legitimidad del monarca, y se elaborará el modelo del «buen príncipe», al que tendrán que adecuarse los monarcas en el ejercicio de su poder para distanciarse del modelo del tirano. En este escenario la figura del consejero del príncipe se hace imprescindible y se erige como el pedagogo que enseña al *basileus* el arte de la realeza a través de la *paideia* griega. En el imaginario romano aparece Grecia con el título de «educadora», relacionada intrínsecamente, como antes hemos expuesto, con el de Roma como conquistadora. Esta relación pedagógica entre sabiduría griega e Imperio Romano, y entre consejero y monarca, que analizaremos en estos textos, no sólo son explotados por el autor para unos fines concretos en función de su autorrepresentación, sino que además se erige como una construcción de la relación entre Grecia y Roma y un medio de reafirmar y reconstruir las identidades de ambas, teniendo a la *paideia* como zona de contacto y de teorización. En definitiva, se trata de defender que la realeza es el mejor régimen político y el rey el mejor gobernante de todo el género humano, siempre y cuando esté en posesión de la *paideia* griega enseñada por un filósofo, el más grande intérprete de lo divino. Esta figura del filósofo consejero del rey ya venía de época helenística, la Stoa media hizo suya esta formulación y tuvo en Roma una larga aplicación desde fines de la República y durante todos los siglos del periodo imperial¹⁵.

La filosofía que avala la teoría política de la realeza como el mejor sistema político es sobre todo el estoicismo del que se desarrolla la concepción del estado universal como una cosmópolis, *kosmos*, concebida como una gran patria en la que se inserta de manera natural la idea de estado particular, referido a la *polis*, o a la *humilis patria*. El éxito de esta propuesta reside en que el ideal de patria o estado universal no elimina el fervor por la ciudad natal; por el contrario, profundiza en la idea de que esa patria local forma parte indisoluble del gran estado universal, tal como lo encontramos propuesto en Séneca, Dión de Prusa, Epícteto, Elio Arístides y Marco Aurelio, aun con sus diversidades y diferencias. Es en la época de los Antoninos cuando este proceso llega a su culminación, encarnando los máximos ideales estoicos, cínicos e incluso neoplatónicos de ese estado universal en el que cada

14. ERSKINE, A.: «Hellenistic Monarchy and Roman Political Invective», *CQ*, 41, 1991, pp. 106-120; HIDALGO, M^a José: *El intelectual...*, p. 60 y ss.; Íd.: «La teoría monarchica e il culto imperiale», en *I Greci. Storia, cultura, arte, società. Una storia greca*, vol. II, 3, Turin, Einaudi, 1998, pp. 1015-1018; Íd.: «La imagen de la realeza en Trajano», en ALVAR, J. y BLÁZQUEZ, J. (Eds.): *Trajano*, Madrid, 2003, pp. 75-103.

15. Para estas cuestiones sobre el filósofo consejero del rey cf. CASERTANO, G. (Ed.): *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antica*, Napoli, Guida, 1988; ERSKINE, A.: *The Hellenistic Stoa: political thought and action*, London, Duckworth, 1990, pp. 64-70; RAWSON, E.: «Roman Rulers and the Philosophic Adviser», en GRIFFIN, M. y BARNES, J. (Eds.): *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford Clarendon Press, 1989, pp. 233-257.

ciudad individual se transforma en un tipo de patria particular donde florece la noción de patriotismo¹⁶. De forma que esta filosofía política da cobertura a los *Peri basileias*, cuya formulación propicia el que los griegos se puedan sentir griegos en el marco de una realeza que expresa la unión de la humanidad, un humanismo cosmopolita.

En un discurso anterior a los *Peri basileias*, en concreto el 57, titulado *Néstor*, Dión hacía una especie de preámbulo (*prolalia*) de los posteriores¹⁷. En este texto presenta al anciano Néstor como consejero de Agamanón y de Aquiles (*sumbou-leusasthai*, 57.4), defendiéndolo así del cargo de charlatán, *alazon*, con el que aparece en algunos pasajes (57.2, 3 y 10). En pasajes posteriores el autor trata de defenderse de este mismo cargo, aludiendo a las palabras con las que se dirige al emperador: «si cuando queréis escuchar discursos, os referimos ahora los que se pronunciaron en presencia del emperador» (11). También el discurso 49, pronunciado en Prusa, su ciudad natal, al rechazar el arcontado que le ofrecen sus conciudadanos por tener que marcharse, hace una reflexión sobre la utilidad para un rey de tener buenos consejeros, e incluso toca algunos aspectos significativos relativos al soberano ideal, que desarrollará de forma exhaustiva en los *Peri basileias*. Utiliza ejemplos de la historia griega para ilustrar la relación estrecha entre el sabio y el político:

El que realmente es filósofo no se esforzará claramente por otra cosa que no sea el ver cómo podrá mandar bien tanto a sí mismo como a su casa, a la ciudad más importante y, en general, a todos los hombres, en el caso de que se lo permitan. En cuanto a él, no necesitará de ningún jefe, más que de la razón y de Dios, y estará capacitado para cuidar y atender a todos los hombres. Esto no se les ha escapado ni a los reyes ni a los poderosos... Pues, para los asuntos más importantes necesitan tener consejeros entre las personas bien instruidas (los *pepaideumenoí*); así, los que mandan a los demás reciben órdenes de aquellos consejeros sobre lo que deben hacer o evitar (3).

Pone de ejemplo a Néstor, consejero de Agamenón, a Aristóteles, consejero de Alejandro por decisión de su padre Filipo, y al discípulo de Pitágoras, Lisis, consejero de Epaminondas, gracias a cuyos consejos pudo derrocar a los espartanos (4-5).

Pero Dión también ilustra esta relación necesaria para los monarcas con ejemplos procedentes de sociedades no griegas, como los persas que nombraban como consejeros a los *magoi*, expertos en la naturaleza y «sabían cómo se debe dar el

16. JÓZEFOWICZ-DZIELSKA, María: «La participation du milieu d'Alexandrie à la discussion sur l'idéal du souverain dans les deux premiers siècles de l' Empire Romain», *Eos*, LXIV, 1976, pp. 43-58, esp. 46 y ss.; GASCÓ, F.: «*Euergetes philopatri*», en FALQUE, E. y GASCÓ, F.: (Eds.): *Modelos ideales y prácticas de vida*, Sevilla, 1993, pp. 181-195.

17. ARNIM, H. Von: *Leben und Werke des Dion von Prusa*, Berín, 1898, pp. 410-414; últimamente JOUAN, F.: «Nestor et Dion de Pruse, conseillers des princes», en BILLAULT, A. (Ed.): *ΟΠΙΩΠΑ. La belle saison de l' hellénisme*, Paris-Sorbonne Univ. Press, 2001, pp. 43-57.

culto a los dioses» (7). Los egipcios designaban a los sacerdotes, similares a los magos, y los indios elegían a los bracmanes, hombres de gran templanza y justicia, y muy amigos de los dioses. En el caso de los celtas, son los druidas los consejeros reales y expertos en la adivinación, e incluso afirma que «sin ellos, no les estaba permitido a los reyes hacer nada ni ejercer la realeza, de tal modo que eran estos personajes los que en realidad mandaban, mientras que los reyes eran sus servidores» (8). Dión parece defender que la función del verdadero filósofo no es distinta de la del gobierno de los hombres.

En el *Discurso 56, Agamenón o Sobre la Realeza*, plantea también sus ideas sobre la realeza y el mejor rey, y la necesidad de que conozca la *paideia*. Para ello el verdadero rey debe rodearse de los mejores consejeros-filósofos, poniendo en este caso el ejemplo de Agamenón, cuyo poder lo subordina a las recomendaciones que le da Néstor de Pilos. Cuando no le obedecía, lamentaba posteriormente su desobediencia y se veía compelido a reparar su error. En el texto se aluden algunos ejemplos de los consejos de Néstor, referidos a la construcción de murallas y a la organización del ejército, dividiéndolo por tribus, y citando un verso textual de la *Iliada* (v. 363): «para que una familia ayudara a otra familia, y una tribu a otra tribu» (56.8)¹⁸. Néstor se declara como un gran entendido en el arte militar y seguramente que la audiencia lo sabía. En pasajes siguientes, Dión vuelve a incidir en la necesidad de que el rey obedezca a los consejeros-filósofos ancianos, que se convierten en «tutores» de su poder, *epitropoi*, con un sentido claramente jurídico¹⁹:

No tiene nada de extraño que, siendo rey, intercambiara impresiones con los demás y tuviera un consejero, hombre de confianza a causa de su vejez, aun cuando el fuera el soberano de todos los asuntos... Es lo que pasa cuando muchos de los particulares no obedecen a los que mandan ni a las leyes, sino que hacen al margen de la ley muchas cosas, por las que tienen que rendir cuentas,

con lo que se evidencia en el pensamiento dioneo que las leyes están por encima del rey, aunque el final del discurso queda interrumpido sin que haya una respuesta clara por parte del autor. De todas formas, lo más relevante en el mensaje que Dión quiere transmitir a su público, es la necesidad de que el rey tenga un consejero-filósofo que le enseñe y transmita su sabiduría para llegar a ser tal. Por eso, Agamenón, como verdadero rey, pide consejos a Néstor: «No solamente obedecía a Néstor..., sino que no hacía nada sin los ancianos. Así, cuando estaba a punto de sacar el ejército, persuadido por el Sueño, no quiso sacarlo antes de que el consejo de ancianos celebrara una sesión junto a la nave de Néstor» (10). Efectivamente en el canto II de la *Iliada*, Homero describe que Zeus envió al Sueño a la tienda de Agamenón, que bajo la imagen de Néstor le transmitió ese mensaje.

18. Cf. ROUSSEL, D.: *Tribu et Cité*, París, 1976, pp. 117, 161-2.

19. JUAN, F.: *op. cit.*, p. 48.

El *Discurso II Sobre la realeza*, está construido a modo de diálogo entre Filipo de Macedonia y su joven hijo Alejandro que debaten sobre la utilidad que la lectura de Homero aporta a los reyes (21-24). En este texto asistimos a la transformación del personaje de Alejandro que subvierte el papel asignado como alumno para convertirse en el maestro de su propio padre, que da opiniones seguras y acertadas en torno al tema del debate sobre la mejor formación del *basileus*. Alejandro es presentado por Dión como una síntesis del héroe homérico y el Heracles estoico, que trabaja a favor de la humanidad a través de la conquista del mundo de nuevo, con lo que él mismo asume el papel de consejero real. Además, al explicar a su padre la importancia de conocer y seguir a Homero, vuelve a presentar a Néstor como consejero de Agamenón. En este caso Néstor aparece como un buen conocedor de la retórica, por medio de la que consigue, junto a Odiseo, convencer y persuadir a la asamblea argiva y a sus integrantes, que se habían precipitado hacia las naves con la intención de huir ante la dificultad del asedio de Troya y de la discordia entre Agamenón y Aquiles, de que desistieran de su propósito. Con lo que Dión quiere poner en valor tanto la importancia del consejero-filósofo, como de la retórica, como instrumentos útiles para el buen gobierno: «la filosofía y también la retórica, en el verdadero sentido, son de utilidad para el rey» (24). Todo ello colaborará a que el rey viva sin afectación, «mostrando en su propia conducta un carácter humanista, clemente, justo e, incluso, magnánimo y varonil (*andreia*), complaciéndose sobre todo, en las rectas acciones, lo cual está más próximo de la naturaleza divina» (26). La *paideia* del príncipe tiene, pues, estos pilares básicos, filosofía y retórica, en los que el mismo Dión se formó, por lo que puede presentarse como modelo de consejero real.

De los planteamientos analizados en estos discursos podemos sintetizar algunas cuestiones importantes del pensamiento dioneo: 1. Dión presenta un programa educacional del *basileus* en el que la *basileia* homérica se convierte en el paradigma de la verdadera realeza y su conocimiento se erige como lo más adecuado para la educación del rey.

2. La importancia del consejero del rey, conocedor de la filosofía y de la verdadera retórica (no la charlatanería de los sofistas), al que el buen rey debe someterse y obedecer sus consejos. Aquí la figura homérica de Néstor se erige como modelo de consejero del rey, «sobresaliente en prudencia y en capacidad de persuasión» (II.20), siguiendo los parámetros establecidos en la *Iliada*, I, v. 249: «De cuya lengua fluían las palabras más dulces que la miel», citado en el texto, y que ejemplifica para los antiguos el carácter propio de la elocuencia de Néstor, más marcado por el dulzor que por la fuerza²⁰. Este consejero es tan apreciado por el rey Agamenón que incluso, según Dión, «hubiera preferido tener como consejeros a diez ancianos semejantes a Néstor, que jóvenes como Ajax y Aquiles en la idea de que pronto hubiera conquistado Troya» (II.21). Lo que expresa además la

20. JUAN, F.: *op. cit.*, pp. 48-49.

importancia de consejeros mayores, que al haber adquirido ya la máxima *paideia*, son los mejores como maestros del rey. En este sentido, no es aventurado expresar que, en el marco de la autorrepresentación que hace de sí mismo en estos discursos y, en general, en toda su obra, Dión se presenta como Néstor, y asume su papel como paradigma de pedagogo versado en la filosofía, la elocuencia y entrado ya en una edad, los sesenta, caracterizada como venerable²¹. Así Dión se transforma en Néstor al aconsejar a Trajano, de la misma manera que Alejandro alumno se convertía en consejero y maestro de su padre Filipo²².

3. Con esta autorrepresentación como sabio que aconseja al emperador Trajano, Dión pretende de cara a un público griego muy alejado del centro del poder, dar a conocer el funcionamiento de la *basileia* romana, en la que Trajano puede llegar a ser el *optimus princeps*, si se inicia en la *paideia* griega de la mano de un tutor-filósofo que le enseñe la pedagogía de la realeza, que procede de la *basileia* divina de Zeus y a quien debe imitar. Por tanto, es la cultura griega, a través de sus mitos y héroes, la que hace posible la verdadera realeza y la que permite el ejercicio político del emperador en la persona de Trajano, haciéndose patente el *dictum* horaciano *Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti latio* (*Epist.* II, 1, vv. 156-157). Todas estas referencias de la cultura griega, además, forman parte de la conciencia y del imaginario colectivo de la *pars orientis* del Imperio, con lo que sirve de vehículo de afirmación identitaria personal para Dión y para los griegos en general. Es, pues, un instrumento más para analizar la manera en la que se explora y construye la identidad.

21. Sobre la fecha de composición de este discurso, cf. JONES, C. P.: *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge-London, 1978, pp. 136 y ss.; MOLES, J.: *op. cit.*, pp. 298-302. Plutarco también escribió algunos ensayos sobre la relación entre la realeza y la *paideia* (*Moralia* 776 a-779 c y 779 d-782 f), en los que la idea central es también que la filosofía no es meramente una actividad teórica, especulativa, sino que está íntimamente implicada en la política. En estos textos plutarqueos se defiende claramente que la filosofía por medio de la *paideia* es la que «gobierna» al gobernante (777 a, 779 d-e). El rey debe ser, pues, gobernado metafóricamente por la filosofía: *τις οὖν ἀρξονται* c), y consideraba que era un deber para los hombres de edad y experiencia participar en el poder político (*An seni.*, 790 d, 794 c), Plutarco también en esta obra escoge como modelo, *συμβουλος* (784 d, 796 b), a Néstor, cuya autoridad procede de su formación intelectual fundamentalmente. Por tanto, encontramos también en este autor una concurrencia intelectual entre autoridad y poder, en la que se explicita que, si bien Roma gobierna a Grecia políticamente, para ello debe realizar una inmersión absoluta en la *paideia* griega, cf. WHITMARSH, T.: *op. cit.*, p. 186; DESIDERI, P.: «La vita politica cittadina nell' impero: lettura dei *Precepta gerendae rei publicae* e dell' *An seni res publica gerenda sit*», *Athenaeum*, 64, pp. 371-381.

22. DESIDERI, P.: *Dione di Prusa: un intellettuale greco nell' impero Romano*, Messina, 1978; Íd.: «Dione di Prusa fra ellenismo e romanità», *ANRW* 2.33.5, pp. 3882-902; MOLES, J.: «The career and conversion of Dio Chrysostom», *JHS* 98, 1978, pp. 79-100; Íd.: «The date and purpose of the fourth Kingship Oration of Dio Chrysostom», *ClAnt* 2, 1983, pp. 251-78; Íd.: «The addressee of the third Kingship Oration of Dio Chrysostom», *Prometheus*, 10, 1984, pp. 65-69; Íd.: «The Kingship Orations of Dio Chrysostom», *Papers of the Leeds Latin Seminar*, 6, 1990, pp. 297-375; Íd.: «Dio Chrysostom, Greece, and Rome», en INNES, D. *et alii* (Eds.): 1995, pp. 177-92; HIDALGO, M^a. JOSÉ: *El intelectual*, pp. 77-81; JOUAN, F.: *op. cit.*, p. 56.

4. Por parte de los reyes, expresado aquí en el binomio Agamenón-Trajano, se evidencia la idea de que deben someterse a estos consejeros-tutores. Ésta es la garantía para que los reyes no caigan en el absolutismo y la demagogia del poder, y respeten las leyes, mecanismos imprescindibles descritos en los textos por los que los griegos de la *Iliada* consiguieron la armonía obedeciendo los consejos de Néstor. En el caso romano se conseguirá la concordia por medio de los consejos y enseñanzas de Dión a Trajano que, al respetarlas, escucharlas y practicarlas, actúan con los valores del rey ideal que consigue lo mejor para todos los hombres sobre los que gobierna bajo su *basileia*.

Con todo, la función pedagógica de la *paideia* como iniciación a la *basileia* llega a sus cotas más elevadas y elaboradas desde un punto de vista especulativo, en el tratamiento que hace Dión de la misma en el *IV Discurso Peri basileias*. Este discurso intenta reconstruir de forma verosímil el famoso encuentro entre Alejandro y Diógenes el cínico de Corinto, retomando así el autor los aspectos más domesticados y consensuados de la filosofía cínica, tan crítica por otra parte con la realeza como régimen político en sus formas hereditarias. La crítica que Dión hace del poder ha dado pie en la historiografía contemporánea sobre este texto a que algunos especialistas, de manera errónea, hayan considerado que fue dirigido a Domiciano y no a Trajano.

En la primera parte del discurso se producen tres diálogos: sobre el origen divino de la realeza, sobre el ideal de buen rey con un catálogo de virtudes propias del mismo, y sobre la idea de que el sabio es el que puede revelar a través de la *paideia* su naturaleza divina. Dión hace una distinción clara entre Diógenes, verdadero filósofo, y los sofistas que siempre andan rodeados de discípulos y de una multitud de gente atraídos por su charlatanería (IV.14), en un intento no sólo de prestigiar la figura diogénica, sino prestigiarse a sí mismo, cuyo nombre estaba contenido y asimilado en el del filósofo, con lo que era fácil establecer una identificación entre ambos, sobre todo en relación con su etapa del exilio en la que aparecía en soledad, como el filósofo cínico²³. En la segunda parte Dión presenta una descripción de los *daimones* maléficos que gobiernan la vida de los hombres: la avaricia y la riqueza, la voluptuosidad, y la ambición política, que constituyen los tres *daimones* que pueden dominar la conducta de los gobernantes. Era un tema muy recurrente en la literatura político-filosófica de la época.

Sin embargo, lo que me interesa destacar es que en este texto Dión por boca de Diógenes presenta como cuestión a debatir la «doble *paideia*», διττή... παιδεία (26-38), haciendo una distinción clara pero compleja de la *paideia* humana (ἄνθρωπινη παιδεία) y la divina (δαίμωνιος), de clara herencia cínica a través

23. DESIDERI, P.: *Dione di Prusa*, pp. 187-260; WHITMARSH, T.: «Greece is the World»: exile and identity in the Second Sophistic», en GOLDHILL, S. (Ed.): *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge Univ. Press, 2001, pp. 269-305; Íd.: *Greek Literature*, pp. 156-180, 191.

de Antístenes, como expresa Diógenes Laercio (6.70-1)²⁴. El tema se introduce a instancia de Alejandro que pregunta al filósofo: «¿Y quién te parece que puede transmitir ese arte (el de la realeza) a otro? O bien, ¿dónde es preciso ir para aprenderlo?», y Diógenes contesta con tales palabras:

Pero tu conoces esa ciencia, si realmente lo que ha dicho Olímpíade es la verdad y si eres descendiente de Zeus, porque es él quien antes que todos la conoce y, sobre todo, la posee, y es él quien la transmite a quienes quiere. Aquellos que la reciben son todos hijos de Zeus y se les da el nombre de tales. ¿No creerás tú que son los sofistas quienes enseñan a ser rey, cuando la mayor parte de ellos ignoran qué es reinar e, incluso, vivir? ¿No sabes que hay dos clases de educación, la una divina y la otra humana? Una, la divina, es grandeza, fuerza, facilidad; y la otra, la humana, es pequeñez, debilidad, ofrece incontables peligros y contiene no poco engaño. Sin embargo, el rey ideal debe ajustarse a la primera, si se sabe entender bien. Pero a esta educación humana la mayor parte la llama por este nombre: *παιδείαν*... y piensan que aquel que sabe más de letras, aquel que ha manejado mayor número de libros de historias persas y griegas, las leyendas de los sirios y de los fenicios, es el hombre más juicioso y más instruido; pero cuando llegan a encontrar entre los sabios de esta clase a pícaros, cobardes, avaros (*en clara alusión de nuevo a los sofistas*), entonces afirman que el argumento y el hombre que los compuso no han valido nada. A la otra *paideia*, la divina, se la llama en ocasiones, «educación», y, otras veces, «valor» y «nobleza del alma» (*ἀνδρείαν καὶ μέγαλοφρόνησιν*). Y es por eso por lo que los antiguos llamaron hijos de Zeus a los que habían recibido la buena educación con la cual el alma se hace esforzada, a los que habían sido educados como Heracles, el héroe ilustre. Así, pues, el que siendo bien nacido ha recibido esta educación (*la divina*), participa fácilmente también de la otra (*la humana*), y... camina hacia los más grandes y más esenciales principios, y, una vez iniciado (*μεμύηται*), también en su alma retiene los dogmas, y ninguno podrá arrebatárselos.

Observamos que la *paideia* divina es presentada como una iniciación, propia de las religiones místicas, y que pocos pueden acceder a los máximos principios de las mismas. De igual forma el rey iniciado en esta *paideia* divina «no tiene necesidad de aprender, sino de recordar» (26-33), ya que todo lo sabe y lo identifica como si sus saberes surgieran de su propia alma desde el nacimiento (*πεφυκώς*, 31). No necesita, por tanto, mucha instrucción, ya que está tan profundamente insertada en su posesor que «ni las circunstancias ni los sofistas pueden nada en él, ni aunque un adversario quisiera incluso hacerle perecer por fuego... sus principios permanecerían en su alma» (32), y continúa diciendo:

24. HÖISTAD, R.: *Cynic hero and cynic king: studies in the cynic conception of man*, Uppsala, 1948, pp. 56-58, 154-160, ya puso de manifiesto la relación entre la pedagogía dionea y la filosofía cínica, idea rechazada por DESIDERI, P.: *Dione di Prusa*, p. 340 y ss., nº 28, y retomada últimamente por MOLES, J.: «The date and purpose of the fourth *Kingship Oration*, *op. cit.*, p. 270, con quien estamos ahora más de acuerdo, matizando mi visión anterior.

Y esto sucede aun más, si (el rey buscando un tutor) encuentra a un hombre que conoce por así decirlo, el buen camino; éste se lo mostrará (*ἐπέδειξεν*) fácilmente, e inmediatamente informado (*μαθών*), seguirá sus enseñanzas. Pero supongamos que se encuentra con un ignorante y sofista charlatán (*ἀλαζόν*), esto lo retardará, conduciéndolo a la aventura, arrastrándolo, ya sea a Levante, ya sea a Poniente, ya sea al Mediodía, porque él por sí mismo no conoce el camino, sino que tiene que intentar descubrirlo, habiendo sido anteriormente inducido al error por tales charlatanes (*ἀλαζονοί*) (33).

La idea de la doble *paideia* parte de un complejo sistema de pensamiento que hunde sus raíces en el cinismo y es modelado por el estoicismo platónico, produciéndose en este texto una síntesis de ambas concepciones. Dión intenta aplicar esta doble concepción refundida al escenario de las relaciones filósofo consejero-soberano, respecto del marco general teórico sobre la responsabilidad política del filósofo que tiene que trascender del campo concreto e irrelevante de la *anthropine paideia*, a la seriedad que implica ser consejero del rey, con lo que el filósofo tiene también que acceder a la sabiduría más elevada, para poder estar en disposición de juzgar al rey, que a su vez debe poseer la *daimonios paideia*, que paulatinamente lo va introduciendo en el camino de la divinización. Si el filósofo debe tener una sabiduría que le permita poder juzgar al rey, ¿no tendrá él que acceder también a la *daimonios paideia*? En este sentido, Diógenes dirigiéndose a Alejandro le dice:

Si has nacido tal como se dice, suponiendo que encuentres un hombre de saber, un solo día te bastaría para comprender su argumento y su arte, y no tendrás necesidad de sofismas ni discursos de muchas sutilezas. Pero, si no tuvieras por maestro a Zeus o alguno de sus iguales para enseñarte pronta y claramente lo que debes hacer, no harías ningún progreso, aun cuando incluso te pasaras tu vida entera sin dormir y sin comer en el trato con esos malhadados sofistas (38).

Sofistas que, además de ser criticados por Dión, son comparados con los eunucos por su incapacidad de conseguir los objetivos últimos. En el caso de los sofistas, la sabiduría verdadera.

Del análisis de todos estos pasajes podemos concluir algunas cuestiones interesantes: 1. Dión, transformado en Diógenes, hace una distinción programática entre dos tipos de educación dentro de la cultura griega, y como consecuencia de ello, dos tipos de consejeros. La *paideia* divina es la más adecuada para el filósofo cínico que defiende una vida alejada del lujo y «de acuerdo a la naturaleza» (*κατά φύσιν*). El verdadero educador debe alcanzar esta forma de educación más excelsa y verdadera, puesto que es el que «exhibe» (*ἐπέδειξεν*) el camino de la verdadera realeza al rey, a la manera de una representación retórica, según indica el sentido del verbo²⁵.

25. WITHMARSH, T.: *Greek Literature*, p. 193.

2. Dión considera que la disposición para ser rey es innata o divina, pero sólo el filósofo que posee las características y saberes que se resumen en el vocablo «sabio verdadero», es el único que puede determinar si el *basileus* está en posesión de esa «señal natural» comparable a la de la reina de las abejas, que no necesita tener aguijón como las demás porque nunca será atacada por las demás abejas, ni disputarán con ellas por la realeza, si tiene esa señal (63).

3. También en este discurso Dión establece una superioridad de la sabiduría sobre el poder²⁶, e incluso el tipo de vida del sabio filósofo es superior a la del soberano, y por eso éste intenta siempre hablar con el sabio para que le explique el arte de la realeza, por medio de su pedagogía, como ya observamos en el discurso 57, y lo mismo que hizo Vespasiano con Apolonio, según Filóstrato, en su *Vita Apolonii*.

4. Dada la sustitución de Diógenes por Dión en el discurso, esta *paideia* divina se manifiesta como la identidad filosófica del propio Dión, que hace todos los esfuerzos aquí y en otros discursos por alejarse de los sofistas y por defenderse del cargo de *alazoneia*, que se le imputó en relación con sus palabras dirigidas al emperador Trajano, consideradas como una forma de adulación al emperador y de promoción de sí mismo. Por eso, ya en el *I Discurso Sobre la realeza* (9) se presenta como un «autodidacta de la sabiduría» (ἀυτουργοί τῆς σοφίας), que se ha formado a sí mismo más que en la escuela, siguiendo el ejemplo de Sócrates, expresado en Jenofonte (*Memorab. Sócrates*, 1.5)²⁷. Evidentemente, como ha puesto de manifiesto T. Withmarsh²⁸, este interés dioneo de negar estas críticas que se le hacían formaba parte de una estrategia en el espacio de la competición de la autorrepresentación, que se producía en el marco de la retórica propio del movimiento de la Segunda Sofística, aludido en páginas anteriores.

Pero, además, dada la relación entre la *paideia* divina y la *andreia*, Dión se defiende a sí mismo de la falta de la misma, y legitima su masculinidad en lucha y controversia con sus oponentes, los sofistas, a los que al compararlos con los eunucos para descalificarlos, les hace evidente su falta de *andreia*²⁹, ya que aunque «se enamoran de las mujeres y se acuestan con ellas...», no pasa nada más, incluso aunque tuvieran trato con ellas noche y día... Lo mismo ocurre con los sofistas, muchos envejecen en la ignorancia y se equivocan en sus discursos» (son *logoi* castrados)

26. DESIDERI, P.: *Dione di Prusa*, p. 294; HIDALGO, M^a JOSÉ: *El intelectual*, pp. 96-98.

27. MOLES, J.: «The Kingship Orations, *op. cit.*, p. 309, recoge esta idea y la retrotrae a Homero que habla de Phemius como autodidacta (*Odis.* 23. 347); en la misma línea WITHMARSH, T.: *The Litterature Greek*, p. 192.

28. *The Litterature Greek*, p. 193.

29. Sobre el modelo de competición en torno a la *andreia* por parte de los oradores y rétores en el escenario de la autorrepresentación retórica cf. HERZFELD, M.: *The poetics of manhood: contest and identity in a Cretan mountain village*, Princeton, 1985; WINKLER, J. J.: *The constraints of desire: the anthropology of sex and gender in ancient Greece*, New York, 1990, pp. 45-70; GLEASON, M. W.: *Making men: sophists and self-presentation in ancient Rome*, Princeton, 1995.

(IV.36). El saber verdadero, la *paideia* divina, es además concebida en términos masculinos, como se observa por estas indicaciones. Ella es generativa y procreativa frente a la sofística que es estéril e improductiva³⁰.

5. La demonología que presenta Dión hace referencia exclusivamente a los tres *daimones* negativos que expresan las formas de vida y los vicios de los que debe protegerse el soberano ideal. Esta teoría heraclítica del *daimon* personal que inspira el carácter humano, es su *nous*, su razón, que tiene que conformarse a la razón de Zeus³¹. En este sentido, se puede pensar que, al ser algo interno, que debe tener el buen *basileus*, de carácter esencialista, la *paideia* no sería tan importante para su conformación como tal. Pero si analizamos con atención los párrafos dioneos al respecto, observamos que los *daimones* no son fuerzas externas, sobrenaturales, sino que, como antes dije, son identificables con su carácter, son coextensivos con él. Para medir la cualidad ética de su carácter, Diógenes hace una descripción de los caracteres, formas y acciones que presentan los diversos gobernantes: «Estos hombres, a partir de la forma y de la figura, reconocen y revelan el modo de ser; nosotros, a partir de las costumbres y de las acciones, deduciremos el carácter y la forma conveniente de aquellos» (IV.88), con lo que los *daimones* se relacionan estrechamente con las características éticas y personales de los reyes. Además, si relacionamos estas cuestiones con todo el planteamiento dioneo expresado por boca de Diógenes en otros pasajes, se pone de manifiesto que para conseguir los mayores logros éticos es necesario «un *daimon* prudente, bienhechor, y una divinidad, si las amables Moiras han concedido alcanzar a quienes reciben una sana educación y razonamiento» (139). Con lo que se hace plenamente evidente que la *paideia* es el camino de iniciación para conseguir el buen *daimon* que conduce a la verdadera realeza³².

Por otra parte, da la impresión, si comparamos estos pasajes con lo que se describe en torno a los sofistas, que estos vicios encarnados en *daimones* son una representación de los mismos charlatanes, sobre todo el tercero: «Es el de los ferientes y el de los adoradores del honor y de la gloria, éste es el que muestra el más evidente e irremediable trastorno y locura, y es que el ambicioso se engaña a sí mismo en la idea de que está enamorado de un bello ideal» (84). En los pasajes posteriores se le compara con Ícaro «en su vuelo violento y *contra naturam*», que desobedeció a su padre y su propia ambición de querer volar por encima de los astros le proporcionó la muerte (120-21); o con el mítico Ixión, cuya imagen atada a una rueda circular y lanzada al abismo por Zeus, recuerda a la de este *daimon*

30. WITHMARSH, T.: «Reading power in Roman Greece: the *paideia* of Dio Chrysostom», en Too, Y. L.; LIVINGSTONE, N. (Eds.): *Pedagogy and power: rhetorics of Classical learning*, Cambridge, 1998, pp. 192-213; Íd.: *The Litterature Gree.*, p. 194 nn. 52 y 54.

31. DVORNIK, F.: *op. cit.*, p. 542.

32. Sobre estas cuestiones cf. MOLES, J. L.: «The date and porpouse», *op. cit.*, p. 256, nº 27; HIDALGO, M^a José: *El intelectual.*, p. 102 y ss.; WHITMARHS, T.: «Reading power in Roman Greece», pp. 192-213; Íd.: *The Litterature Greek*, p. 208 y ss.

ambicioso que «en una eterna agitación, vira y torna, cuando quiere halagar a los pueblos y a las multitudes en las asambleas y en sus discursos de aparato, o cuando quiere ganar la pretendida amistad de reyes y tiranos y convertirse en su criado» (124). Este *daimon* tiene por compañía el engaño y convive con la locura de la gloria y está muy lejos de la unión sublime con la divinidad (126-32), aludiendo claramente a la imposibilidad de los sofistas de alcanzar la *paideia* divina. Terminando el discurso con una distinción y diferencia entre estos demagogos y sofistas del tercer *daimon*, «mercenarios al servicio del extranjero» (132), y los estrategos, educadores y verdaderos hombres de Estado, que son los que están en posesión de la verdadera *paideia*, la divina, según los planteamientos conceptuales de Dión.

La *paideia* griega es, pues, la base de la polaridad entre la realeza y la tiranía, y entre rey y tirano, junto con el carácter ético de su naturaleza. La primera está representada en el *I Discurso Peri basileias* por medio de una alegoría sobre la elección de Heracles entre ambas formas de gobierno. Heracles, a instancias de Hermes, enviado de Zeus, al llegar a una encrucijada de camino tiene que elegir entre la realeza y la tiranía, representadas por mujeres que viven en la cima de una montaña. Cada una de ellas estaba acompañada por otras mujeres, símbolos de las virtudes y de sus contrarios, los vicios. La realeza estaba acompañada de la justicia, la equidad, la paz, y también del razonamiento verdadero. La tiranía, sentada en un trono de oro, «se atribuía a sí misma los títulos que corresponden a la realeza» (78), e «imitando las costumbres de realeza, en lugar de una sonrisa amistosa, murmuraba en forma vil y dolosa y, en lugar de una mirada digna, mostraba un rostro inhumano y cruel» (80), y aparecía rodeada de un cortejo de mujeres: «la crueldad, la insolencia, la ilegalidad, la sedición» (82). A ellas se accede por caminos diversos. Heracles elige el camino que conduce a la *basileia*, rechazando el de la tiranía (I. 58-84).

Un aspecto a destacar en el tratamiento del mito, considerado como un *ἱερόν καὶ ὑγιε λόγον*, es la circunstancia por la que Dión llegó a conocer esta versión del mismo. El autor cuenta que, durante su vagabundeo en el exilio, una sacerdotisa del santuario de Heracles en el Peloponeso le hizo una revelación. Esta vieja, dotada del don profético por la *Madre de los dioses* (Cibeles), reconoce en Dión a la persona que tiene que transmitir el mensaje divino al soberano, con lo que la figura del sofista asume una dimensión religiosa, equiparándose en su relación con el monarca a un *amicus dei*, un hombre divino a la manera de Apolonio de Tiana, e identificándose con Hermes, mensajero divino como él³³. Al mismo tiempo prestigia sus reflexiones teóricas sobre la realeza ante «un hombre poderoso, gobernante de muchas tierras y gentes» (57). El hecho de que Dión se elija y represente

33. Esta identificación aparece en otros discursos (32.21), en donde compara su misión en Alejandría con el envío de Hermes por Zeus a la isla de Calipso, para comunicar a la ninfa la orden de dejar partir a Odiseo, cf. HIDALGO, M^a José: *El intelectual*, p. 70 y ss.; Íd.: *La teoría monarchica*, p. 1048; Íd.: *La imagen de la Realeza*, pp. 83-92.

a sí mismo como el portador del mensaje divino incide en su sistemático planteamiento de alejarse de los sofistas charlatanes, pero además legitima su autoridad como educador-pedagogo que posee la auténtica *paideia*, de cara al emperador Trajano, verdadero destinatario de este mito y de sus enseñanzas.

La segunda dicotomía entre el *basileus* y el *tyrannus*, además de estar centrada su diferencia en el *daimon* bueno como expresión de su innata esencia, analizada anteriormente, referido a los pasajes sobre la demonología expuesta en el *IV Discurso*, presenta otros aspectos imprescindibles para su evaluación. Me refiero a una dimensión más concreta y material, basada en la calidad formativa del gobernante. En este sentido, la pedagogía, de nuevo, vuelve a erigirse como necesaria para que el buen monarca ejercite su poder de manera correcta y según los principios de la *basileia*, desarrollando un elenco de virtudes que propicia su elección divina y lo exhibe como rey ideal. Categorías éticas como *filantropia*, *simplicitas*, *hilaritas*, *humanitas*, *clementia*, *iustitia*, *moderatio*, *pietas*, etc., forman parte de esa *paideia* de la que debe estar imbuido el buen rey (I. 33-36). Nos encontramos en un espacio en el que la figura de Trajano se hace presente de manera incuestionable. Este emperador puede llegar a ser el *optimus princeps*, si se somete a los cánones y principios de esta pedagogía griega presente en todos los discursos de la realeza. Por eso, en unas frases dirigidas directamente a Trajano, Dión dice: «Así, pues, de forma sencilla he expresado las cualidades de un rey ideal. Si algunas de éstas piensa que te pertenece, feliz tú (*makarios*) por tu noble y excelente naturaleza y dichosos (*makarios*) nosotros, los coparticipantes» (I. 36). Diversos autores³⁴ han resaltado que el carácter condicional de los elogios en esta frase y en otras de los otros *Peri basileias*, expresa que el apoyo de Dión a Trajano está condicionado a la actitud del emperador hacia la filosofía griega y su formación en la *paideia*. En el *III Discurso Peri basileias* (3) Dión lo expresa claramente:

Cuando te veo, noble Emperador, recurrir a los antiguos e intentar comprender la sabiduría y exactitud de sus sentencias, afirmo claramente que eres un ser dichoso (*makarios*), porque estás en posesión del poder más inmenso después de los dioses y, sin embargo, administras ese poder de la forma más excelente.

La herencia filosófica griega, desde Homero a Platón, los cínicos y los estoicos³⁵, es la que debe guiar al Imperio romano, siendo la *paideia* imprescindible para la sabiduría real.

34. MOLES, J.: «The Kingship Orations», *op. cit.*, p. 313; WHITMARSH, T.: «Reading power in Roman Greece», pp. 192-213; Íd.: *La litterature greek*, p. 211.

35. Sobre estas cuestiones en los discursos, cf. DESIDERI, P.: *Dione di Prusa*, p. 350 y ss.; MILAZZO, A.: «Il discorso *peri basileias* di Dione di Prusa e l'opuscolo *περι του καξ Ομηπον αγαξου βασιλεωσ* di Filodemo», *Sileno*, 1978, pp. 73-107; HÖISTAD, R.: *op. cit.*, pp. 190-193; MOLES, J.: «The Kingship Orations», *op. cit.*, pp. 300-307; SIDEBOTTOM, H.: *op. cit.*, pp. 230-235; WITHMARSH, T.: «Reading power in Roman Greece», pp. 192-213; Íd.: *The Litteratura Greek*, p. 212 y ss.

En el mismo discurso Dión vuelve a repetir su concepción sobre la realeza y la tiranía (43-44), relacionándolas con la teoría clásica sobre las tres formas de gobierno y sus contrarias, no basadas en la ley, y en donde se plantea un debate sobre la «irresponsabilidad» del soberano. Asimismo desarrolla el catálogo de virtudes que diferencia al rey del tirano (58-61). Pero en este caso lo que deseo destacar es el análisis que presenta de la importancia de la *amicitia* y de los *amici* para los buenos gobernantes (111-132), y la manera en que se integra en la estructura del discurso como un todo³⁶. Es conocido el carácter político que la *amicitia* tenía en la república romana y en el alto imperio y, desde esta perspectiva ha sido analizada en este discurso por muchos especialistas y por mí misma³⁷, destacando entre otras cuestiones la disposición de Trajano de valorar a las elites cultas de la parte greco-oriental del imperio y su incorporación paulatina no sólo al senado romano, sino fundamentalmente entre sus más íntimos consejeros, entre los que él mismo se encuentra (128-132). Esta cualidad de la *philia* de Trajano con respecto a sus amigos tiene una evidencia material en el templo dedicado a Trajano y a Zeus *Philios* en Pérgamo, al igual que el festival creado en su honor de forma conjunta³⁸.

Pero aquí me voy a referir a la *philia* como virtud real conectada a dos aspectos importantes en polaridad: la dedicación al esfuerzo o *ponos*, en oposición a la dedicación a los placeres. El concepto de *ponos* es de carácter cínico-estoico, y está asociado a la figura de Sócrates, interlocutor en este discurso. Dión afirma que solamente un monarca dedicado al *ponos* puede invocar a sus colaboradores como amigos, sin hacer burla del nombre de la amistad; al tiempo que se asimila a los *ponoi* de Heracles, que enviado por Zeus a la tierra se esfuerza en ello por hacer bien a la humanidad. Por otra parte, esta *philia* que forma parte de su alma y de la que carece el tirano, es la que hace que sea «el más amante de sus parientes, el más amante de los de su casa, hasta el punto de que ha de considerar a la amistad como mayor bien que el parentesco» (113), y al considerar «a sus criados y parientes como parte de su propia alma, no solamente procura que participen en la llamada felicidad del rey, sino mucho más, a saber, que se muestren dignos de compartir el gobierno, y ante todo, ... que parezca que han sido promovidos a cargos de honor, no en razón de parentesco, sino por su mérito» (120). En este sentido,

36. Para este tema en concreto cf. últimamente, CONSTAN, D.: «Friendship and Monarchy. Dio of Prusa's *Third Oration on Kingship*», *Symbolae Osloenses*, 72, 1997, pp. 124-43. Este autor considera que este concepto, tal y como es tratado por Dión, no tiene precedentes estoicos ni cínicos, con lo que es una materia original del autor.

37. CROOK, J.: *Consilium Principis: Imperial Councils and Counsellors from Augustus to Diocletian*, Cambridge, 1955, p. 23 y ss.; CARANDINI, A.: «Roma, Anno 112. La III Orazione *Peri Basileias* di Dione di Prusa, Traiano *Philoikeios* e una gemma del Museo Nazionale di Napoli», *Archeologia Clásica*, XVIII, 1966, pp. 125-141; DESIDERI, P.: *Dione di Prusa*, pp. 300-304; SALMERI, G.: «La politica e il potere: Saggio su Dione di Prusa», *Quaderni del Sicularum Gymnasium*, 9, Catania, 1982, pp. 122-24; HIDALGO, M^a José: *El intelectual*, pp. 88-90.

38. JONES, C.: *op. cit.*, p. 117, ya resaltó esta relación.

«ha de considerar tan santa la amistad, que incluso ha de intentar hacer de los dioses sus amigos» (115). Es esta amistad, en definitiva, la que le procura la felicidad, y no el deleite voluptuoso y los placeres. Además, al formar parte del alma individual, identificable por el *daimon* bueno, al que se accede por la *paideia*, pertenece como las otras al carácter personal del soberano y configura junto a ellas la señal de identidad propia del rey ideal. La amistad se presenta como oposición a la adulación y está unida al esfuerzo, y ambas consiguen que el rey sea *makarios*:

Realmente te deleitas más con la verdad y la sinceridad que con la adulación y el engaño... En cambio eres constante en el esfuerzo, considerándolo una demostración de virtud. Y cuando te veo, noble emperador, recurrir a los antiguos e intentar comprender la sabiduría y exactitud de sus sentencias, afirmo que eres un ser *makarios* (3).

El esfuerzo y el trabajo duro en la acción de gobierno del rey ideal requiere un autocontrol sobre el placer y la adulación que conducen al engaño. De modo que la amistad y el esfuerzo son los contrarios del placer y de su forma de ser feliz:

Porque el hombre que continuamente vive en medio de placeres y que nunca experimenta el esfuerzo, no podría soportar ningún trabajo cuando intentara realizarlo, ni sentiría el goce de ningún deleite aunque fuera intenso. Por eso, quien es amante del trabajo y está ejercitado en la templanza no sólo será el más apto para reinar, sino que incluso la vida le será mucho más agradable que a los contrarios (84-5).

Como ya observó J. Moles³⁹, la *philia* es un complemento de oposición a la adulación, y ambos estructuran el debate central sobre el poder y la autoridad. Por eso «el rey ideal juzga que la felicidad no tiene como fin el deleite voluptuoso, sino, más bien, la excelencia de la virtud... Tal rey acrecienta los placeres con trabajos, y, por ello, cosecha mayores frutos... Y esta práctica la considera útil y agradable» (123). Como ha estudiado D. Konstan⁴⁰, la imagen de la *basileia* basada en la *philia* entre el gobernante y sus súbditos no es un tema muy frecuente en los discursos sobre la realeza en el mundo clásico, ni tiene un modelo claro en los tratados filosóficos sobre el buen gobierno, y aunque sea tratado en textos estoicos, no es el eje central de esta doctrina. La importancia que Dión da a este aspecto en este discurso, que es el último de los cuatro, como ha demostrado J. Moles⁴¹, podía hacer pensar que su objetivo era insertarlo en el espíritu del buen gobierno que Trajano debía de representar por medio de su conocimiento de la *paideia*. Es evidente que el ideal de la *philoponia* o del esfuerzo y la necesidad de controlar los

39. *The Kingship Orations*, *op. cit.*, p. 359.

40. *Op. cit.*, pp. 133-137.

41. MOLES, J.: *The Kingship Orations*, pp. 360-361.

placeres llegan a ser una imagen exigente de la autoridad real que Dión propone a Trajano en la siguiente frase: «Por eso, quien es amante del trabajo y está ejercitado en la templanza no sólo será el más apto para reinar, sino que incluso la vida le será mucho más agradable que a los contrarios» (85), aunque no indique detenidamente cuál es la base explicativa de que ambas sean las que proporcionan la capacidad para la amistad⁴². El apoyo de Dión a Trajano está, pues, condicionado a su actitud y reconocimiento de la *paideia* como camino de iniciación para ejercer la *basileia* y su actitud de subordinación respecto a la pedagogía del *pepai-deumenos*, representada en el propio sofista.

En una síntesis general se puede concluir que el helenismo provee una extensa y poliédrica red de recursos especulativos para conceptualizar la *basileia* romana. Desde este escenario, Dión manipula, reinterpreta y reinventa todo este legado clásico con el objetivo de elaborar una teoría política sobre una monarquía no griega, sino de los conquistadores romanos. En esta elaboración teórica destaca la *paideia* como base conceptual a través de la que se va a definir las diversas formas de ejercer el poder real y se van a determinar también los modos de apoyo, compromiso y resistencia al mismo. Destaca al mismo tiempo el papel del *pepai-deumenos* en relación con el poder romano y su importancia como pedagogo-tutor del rey⁴³. A partir de esta idea central podemos comprender mejor la actitud ambigua de Dión con respecto al Imperio romano, ya que presenta su construcción pedagógica como el espacio donde se produce la negociación con el poder monárquico y le sirve al autor para explorar e identificar su propia relación personal, ambigua, compleja y contradictoria, con el Imperio romano. Presentándose como filósofo-pedagogo-tutor del rey, su figura asume el papel de opositor resistente a la tiranía y de defensor de la beneficiencia y bondad de una *basileia* romana universalista, que asume y acepta la autoridad de la cultura griega al hacer compatible la *paideia* con el poder romano. En este escenario la «representación» de la interacción entre griegos y romanos se hace evidente, así como la «representación» de sus respectivas identidades.

42. KONSTAN, D.: *op. cit.*, p. 140.

43. DESIDERI, P.: «La letteratura politica delle élites provinciali», en CAMBIANO, G.; CÁNFORA, L.; LANZA, D. (Eds.): *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I, t. III. *I Greci e Roma*, ed. Salerno, Roma, 1994, pp. 11-33, esp. 33; HIDALGO, M^a José: *El intelectual.*, pp. 100-103, 1192-220; WITHMARSH, T.: «Civilizing Rome», *op. cit.*, p. 245 y ss.