

## De una *paráclisis* singular y su entorno

Cuando Filóstrato incluye a Dión de Prusa<sup>1</sup> entre los filósofos con merecida fama de excelente orador, está catalogando certeramente a un hombre que había asumido con voluntad la obligación de incorporar a los bellos contenidos de su elocuencia la divulgación de orientaciones provinientes de su formación filosófica. Bien conocido es que en todo tipo de literatura de la época imperial, siguiendo corrientes ya viejas, se encuentra insistentemente una serie, de origen ecléctico, de normas de contenido ético moralizante, destinadas a fomentar los principios guía de la recta conducta humana, y el autodomínio indispensable para hacer frente a las vicisitudes de la existencia. Desde su origen primero, la sofística entendió que su misión educativa se asemejaba, en muchos aspectos, a la del filósofo, idea que se mantuvo siempre.

La simple mención de los títulos de varias obras de Dión de Prusa<sup>2</sup> recordarían una serie de temas acordes con la extendida intencionalidad formativa aludida. En esta ocasión nos limitaremos a ciertas cuestiones relacionadas con una de las piezas en que la intención esencial es lograr la moderación del dolor en la aflicción.

Aunque aparecen en otros discursos alusiones aisladas a la fortaleza frente a las contrariedades y placeres de la vida, hay algunas en que el autor se ocupa de ello con mayor insistencia y extensión, usando argumentos extraídos de la filosofía y reflexiones propias.

1 Cf. VS 486 ss.

2 Así, *Or.* 14 *Sobre la esclavitud y la libertad*, *Or.* 17. *Sobre la codicia*, *Or.* 24. *Sobre la felicidad*, *Or.* 27. *Sobre lo que sucede en el symposio*, *Or.* 66. *Sobre la gloria*, *Or.* 68. *Sobre la opinión*, *Or.* 69. *Sobre la esclavitud*, *Or.* 71. *Sobre el filósofo*, *Or.* 72. *Sobre la apariencia personal*, *Or.* 80. *Sobre la libertad*, etc.

En *Or.* 16, *Perì lýpes*<sup>3</sup> aborda de modo general el problema de la aflicción y la pena, lo absurdo de ser esclavos de la tristeza, de permanecer doloridos y atormentados, de vestirse de luto y gemir, siempre recordando la causa del dolor. La muerte y la enfermedad, cosas a todos inapelablemente comunes, el fracaso, la pobreza, centenares de cosas similares más, no son infrecuentes.

Pero, además, ocurre que muchas personas están siempre sufriendo, incluso cuando nada malo les acontece, esperando que llegue alguna desdicha. No hay que buscar consuelo, *paramythía*, en toda ocasión, sino disponer y entrenar el espíritu para hacer frente a la adversidad, con mente invulnerable e inaccesible al abatimiento. La idea de hacer frente con entereza a las adversidades de la vida se complementa, también en distintos pasajes, con el papel esencial del filósofo en casos tales. Así, se lee en *Or.* 27.9 que si alguien tiene contratiempos en la vida «adopta una postura en cierto modo más razonable aceptando de alguna manera las enseñanzas de los filósofos, reconociendo *deísthai paramythías*, que necesita consuelo. Y si pierde por azares de la fortuna a alguno de los suyos, su mujer, su hijo, un hermano, estima conveniente la venida de un filósofo que lo consuele, *aphikhneísthai philósophon kai paregoreîn*.

El papel del filósofo es, pues, en este nivel, doble: entrenar con sus enseñanzas<sup>4</sup> la mente humana para afrontar con ecuánime medida las desdichas y consolar a los que padecen a causa de una aflicción, para que no tengan siempre «en la memoria el dolor», como «esclavos de la tristeza»<sup>5</sup>.

La más irremediable de las penas que pueden herir el alma humana, la muerte de un ser querido, había suscitado ya muy pronto la expresión literaria<sup>6</sup> de la necesidad real de la condolencia ajena, del consuelo mitigador del dolor, del elogio del desaparecido, de la exhortación a imitar sus mejores cualidades como honor a su memoria. Nos han llegado algunos, muy pocos, epitafios colec-

3 Usamos el texto griego de *Dio Chrysostom*, editado con traducción y comentario por J. W. Cohoon, *Loeb Classical Library*, Cambridge, Mass. 1977. En alguna ocasión, la versión de G. del Cerro, *Dión de Prusa* (Madrid 1989).

4 Aunque su pensamiento sea escasamente original y recoja preceptos de varia procedencia.

5 *Or.* 16.2.

6 De las innumerables ocasiones en que los estudiosos se han ocupado de esta cuestión, mencionamos sólo a Th. C. Burgess, *Studies in Classical Philology*, vol. 3, The University of Chicago 1902, 146 ss.

tivos ateniense en honor de los caídos en las guerras. Aunque, con toda seguridad, hubo siempre encomios fúnebres dedicados a la memoria de un hombre solo, es, precisamente, Dión de Prusa, el autor del primero de estos que, hasta ahora, nos ha llegado y se conoce.

La tradición de los usuales contenidos integrantes del género se ha mantenido casi invariable y en su totalidad. De hecho, un elemental análisis comparativo de los tópicos presentes en tales piezas desde el s. V a. C. asegura la permanencia, sin variaciones mayores, de todos los tópicos esenciales del género. Es sabido que al menos ya desde el inicio de la época imperial, y muy probablemente desde tiempo atrás, se hacen componer en las escuelas ejercicios, que entrenan al posible futuro orador para salir airoso en la declamación de un discurso de este tipo si es solicitado para rendir homenaje, tras pasar algún tiempo del suceso, a un muerto ilustre. Tal vez para hacer una exhibición de sus excelencias profesionales en tal campo de la oratoria creando para ello un personaje ficticio.

Es suposición que puede venir a la mente viendo cómo, con muy similares contenidos, relacionados con la muerte de una misma persona, un joven atleta<sup>7</sup>, Dión de Prusa compone dos piezas formalmente diferentes, *Ors.* 28 y 29<sup>8</sup>, la primera un diálogo narrado, la segunda un elogio funeral. Y aun *Or.* 30 es otra elaborada variante, de suma calidad, e integrada por copiosos elementos. Dión utiliza en las tres piezas como ingredientes básicos los tópicos del encomio funeral cuidadosamente analizado y practicado en la enseñanza retórica.

*Ors.* 28 y 29 serían, de algún modo, ejemplos excelentes para el análisis crítico de dos textos literarios genéricamente distintos, cada uno con sus establecidas características formales identificables, compuestos sobre idéntico tema y encerrando los mismos obligados tópicos. *Or.* 28 suele ser más estimada por el lector. Dión ha conseguido una conversación que no carece de espontaneidad, impresiona y hasta conmueve en algún momento, con sus rasgos expresivos. Se produce en un escenario vivo lleno de gente que grita y corre tratando de contemplar los movimientos de entrena-

7 Se dejan a un lado los intentos de identificar al atleta Melancomas y al orador que pronuncia su elogio fúnebre, algunos de ellos verosímiles.

8 H. von Arnim, en *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlín 1898, 146, expresa primero la posibilidad de que sea el personaje y su circunstancia producto de la imaginación y la rechaza luego.

miento de un atleta con nombre, Yatrocles, lo que es un cuadro que Dión logra, como diría Menandro Rhethor, con gracia y encanto, *kháris kai hóra*<sup>9</sup>. Se repite siempre que las calidades de *Or.* 29 no son extraordinarias.

Creemos que la aparente pobreza de este discurso es algo buscado intencionalmente, y agregado a la peculiar sencillez del estilo de Dión, algo no fácil de conseguir y no al alcance de todos<sup>10</sup>. La identidad de la materia temática, desarrollada con las diferencias formales inherentes a cada uno de los géneros, diálogo narrado *Or.* 28 y elogio fúnebre el discurso 29, se manifiesta de modo ostensible en el predominio y extensión concedida a los mismos tópicos nucleares, y el exiguo desarrollo e importancia dada a otros, incluso la omisión de uno solamente en el diálogo. Se da la mayor amplitud, variedad, insistencia reiterativa al componente encomiástico (fundado en la familia, cualidades físicas y morales, virtudes, conducta profesional, éxito y fama, etc.) tanto en *Or.* 28<sup>11</sup> como en el discurso fúnebre<sup>12</sup>.

En el desarrollo tópico de la lamentación, al que se concede mínimo relieve y espacio, hay diferencias en estas piezas, relacionadas con las circunstancias distintas en que se conoce en una conversación entre dos interlocutores la muerte de Melancomas<sup>13</sup>, en

9 Se encuentra asociados estos términos, referidos al estilo de Dión en el tratado de Menandro. Usamos D. A. Russell y N. G. Wilson, *Menander Rhetor*, Oxford 1981 y Francisco Romero Cruz, *Menandro: Sobre los géneros epidícticos*, Salamanca 1989.

10 No es casual que al Rhetor Menandro, los adjetivos *haploüs* y *aphelés*, en 389.32, 390, le traigan a la memoria a Jenofonte, Dión, Filóstrato, entre otros autores, lo mismo que cuando elogia en 411.25-26 *aphéleia* y *haplótes*.

11 Se elogia en éste por encima de todo la belleza del atleta. Además y en catálogo algo más preciso, se menciona que es hijo de padre famoso, su dedicación impresionante al entrenamiento atlético, la modestia, sensatez, vigor y fortaleza física, la generosidad con sus rivales, las victorias en Olimpia y otros juegos, que nunca fue vencido, que ganó coronas y gloria en infinitos combates.

12 De modo algo menos sucinto, se expresan los motivos de elogio en *Or.* 29: nacido de noble cuna, su padre sobresalió en nobleza, de algún vigor corporal; Melancomas fue el más hermoso de los hombres, con belleza total y extraordinaria; atleta excelente; su belleza y sus victorias ganaron la admiración de todos siempre; poseyó valor y valentía; se esforzaba en perfeccionar sus valores espirituales; practicó con intensidad y perseverancia el entrenamiento físico para la más dura especialidad atlética; consiguió innumerables triunfos y coronas; nunca fue vencido, él venció siempre; fue generoso en el trato con sus rivales; poseyó buen ánimo, moderación y sensatez, prudencia; su valor no fue inferior al de los héroes antiguos, al que puede tener un combatiente en la guerra.

13 En *Or.* 28 el anciano rompe a llorar cuando termina su elogio del atleta y asegura que todos se entristecieron con su muerte.

*Or.* 28, y en que se realiza el elogio fúnebre ante el público<sup>14</sup>, *Or.* 29. Una serie de tópicos, conectados con el encomio, los que integran el *makarismós*, habitualmente sólo una parte de la consolación, constituyen en ambas piezas, prácticamente, la consolación entera. En *Or.* 28 Dión recuerda la dicha de que gozó en vida<sup>15</sup> el desaparecido, y el anciano ve expresamente en ello un consuelo, según dice a Dión<sup>16</sup>, «bien has hablado para consolación de los hombres, *eis paramythían anthrópon*».

De modo semejante en *Or.* 29 el *makarismós*<sup>17</sup> recuerda la felicidad total de Melancomas en su vida, constituye la integridad de la consolación, de la que también forman parte los consejos de ser moderados en la lamentación y honrarlo con el recuerdo más que con las lágrimas. Sólo en *Or.* 29, no en *Or.* 28, aparece otro de los tópicos familiares a estos géneros, el *protreptikós*, la exhortación a imitar las cualidades del desaparecido. Está justificado que falte en *Or.* 28: Dión habla sólo a un anciano. En el elogio fúnebre, el orador invita a sus oyentes, puesto que ya queda libre el puesto de Melancomas, que fue un hombre dichoso, a no ser menos apasionados que él en el esfuerzo y el anhelo de notoriedad. El que disfruta de gloria y fama muere lleno de bienes.

Se han recogido los contenidos tópicos de estas dos piezas, distintas en su entidad genérica y formal, en que la consolación

14 El orador alude a su profunda tristeza, al comenzar el discurso, por la muerte de su amigo, triste circunstancia que casi le incapacita para hablar. Al final del discurso vuelve a estar presente la lamentación, pero en la forma en que suele integrarse en la consolación. Se recomienda que se honre al joven con el recuerdo, no con lágrimas, que no haya lamentaciones exageradas, sino moderación.

15 El contenido del *makarismós* se basa en los motivos de elogio. Dión repite, para expresarlo, lo que el anciano no ha dicho como elogio. No hay razón para llamarlo desgraciado, fue dichoso y feliz, tuvo una familia ilustre, poseyó una maravillosa belleza, fue invencible en sus combates, dominaba la fatiga, el calor, la gula y el sexo, era valiente, tenía conciencia de que lo admiraban, los dioses lo amaron y por eso lo honraron con una muerte temprana, para que no padeciera las miserias de la vida, ni soportara las penas de la vejez. Quien muere después de realizar grandes hazañas y en medio de grandes éxitos, muere en total felicidad.

16 *Or.* 28.14.

17 Causado por la calidad de su familia, de su padre, su belleza, el más importante de los bienes de los hombres; además de hermosura corporal maravillosa poseyó valor, sensatez y prudencia, su alma contendía con el cuerpo para el logro de valores espirituales, se entregó con ardor a los ejercicios atléticos, triunfó en todos los combates, nunca fue vencido. El que poseyó todos los bienes posibles durante la vida también debe ser considerado feliz por su muerte; al que vive largamente le aguardan desgracias, ninguno de los grandes de la antigüedad llegó a edad avanzada, al que los dioses aman muere joven.

tiene especial relieve porque de este modo se recuerdan integrantes básicos para el análisis de la obra de Dión objeto de nuestro interés.

Tras *Ors.* 28 y 29, otra pieza de Dión, *Or.* 30 también pertenece al círculo genérico del epitafio. *Caridemo* es muy afín en sus contenidos a los reunidos en las normas del discurso epidíctico consolatorio que el rétor Menandro presenta en su tratado<sup>18</sup>, modalidad del género de la que no poseemos un solo ejemplo<sup>19</sup> entre los escritos consolatorios conservados. Ni siquiera se conocen las circunstancias que llevarían a optar por el discurso consolatorio en lugar del discurso fúnebre. Pero, además de la presentación declamatoria de la consolación, ésta se desarrolla en obra escrita formalmente tan varia<sup>20</sup> que puede hablarse de literatura consolatoria. La ayuda al afligido para aliviarle de su dolor que aparece en muy distintos géneros desde antiguo<sup>21</sup> fue desarrollándose hasta conseguir entidad y variedad literaria independiente<sup>22</sup> bastante tarde.

Parece indudable que la forma más usual de expresar por escrito la condolencia y la consolación a los afectados por la muerte de una persona, bien por cortesía y obligación social, o por sinceros sentimientos, fue la carta. La tradición consideró siempre adecuada a la consolación la forma epistolar. Si se hubieran conservado las cartas de Herodes<sup>23</sup> tendríamos modelos espléndidos de cartas

18 Figuran en él los esquemas modélicos del *discurso consolatorio*: 431.10-414.30, *epitafio*: 418.5-422.4, y *monodia*: 434.10-437.4. Pseudo-Dionisio en su retórica sólo presenta el *epitafio*, cap. 6, 277 ss, que reúne bajo este título los *topoi* del género.

19 El *paramytheticós lógos* que se dirigirá a sí mismo el emperador Juliano está motivado por el próximo alejamiento de uno de sus más fieles amigos. Por tanto, son muchos los *tópoi* que no pueden usarse. Es una consolación a su propia pena y una exhortación a soportar con entereza lo que sabe que va a suceder. La consolación por una desdicha que sucederá fatalmente tiene ya una larga tradición en el siglo IV.

20 Todo trabajo sobre estas cuestiones es deudor de R. Kassel, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationliteratur*, Munich 1958 y de J. Soffel, *Die Regeln Menanders für die Leichenrede*, Meisenheim am Glan 1974, que recogen bibliografía útil, y también usada, sobre la cuestión.

21 Particularmente pero no exclusivamente en la poesía *threnética* y el discurso en prosa de ella nacido, el epitafio. Menandro mismo recuerda en 418.21 que fue Tucídides quien estableció el lugar común de la consolación en el epitafio colectivo, y alude en el esquema del *lógos paramytheticós* a la tragedia, la historia, especulaciones filosóficas, como útil ayuda. No es el origen de la literatura consolatoria objeto de nuestro interés aquí.

22 Una breve exposición de los orígenes y evolución de la literatura consolatoria hay en la introducción de J. Hani, 11 ss., a su edición y traducción de la *Consolation à Apollonios*, París 1972.

23 Filóstrato dice que se conocían muchísimas cartas de Herodes, enviadas y recibidas, de las que utiliza algunas, vide *VS* 565.

consolatorias, recibidas por el ilustre ateniense a la muerte de su esposa Regilla y de sus hijos. Porque muchos autores no las compusieron como algo literario ni se tuvieron, las más, por cosa muy estimable, se han perdido la inmensa mayoría de tales cartas<sup>24</sup>.

Se tienen, escasas, algunas cartas consolatorias, de Apolonio de Tiana<sup>25</sup>, hay alguna entre las pseudoepístolas de Fálaris<sup>26</sup>. Conocemos cartas consolatorias de Libanio<sup>27</sup>, y las de algunos sacerdotes cristianos<sup>28</sup>. Una pieza consolatoria única es la *Epistola ad uxorem* de Plutarco, redactada a toda prisa y enviada con urgencia inicialmente, luego retocada y complementada literariamente. *Parmythetikòs lógos pròs tèn gynáika* es el título que suele dársele, según es bien sabido, y *Epistola ad uxorem*. Como carta parece concebida inicialmente la *Consolación a Apolonio*, que por numerosas razones debe considerarse un tratado<sup>29</sup>. Una carta era el *Evágoras* de Isócrates, básico, sobre todo, para el elogio individual del epitafio postclásico.

La carta, además de mutación genérica como estas, se presta a incluir, casi como mero transmisor, otros géneros literarios. *De exilio*, sea o no de Plutarco, es una carta-discurso. Algo semejante en cuanto a la forma es *Or. 33, Contra los que lo censuran por no declamar en público*, de Aristides, una carta a un amigo, en realidad un discurso a los esmirnotas. Una carta discurso para ser leída en público, encerrando un elogio fúnebre, dirigió Aristides al consejo y al pueblo de Cotieo a la muerte de su maestro Alejandro<sup>30</sup>. Antipatro de Hierápolis, como dice Filóstrato en *VS 607*, escribió

24 Sabido es que poseemos abundantes muestras de la producción epistolar griega, y que los papiros incrementan de continuo su número.

25 Vid. las cartas 55 y 58 en la edición, traducción y comentario de R. J. Penella, *The Letters of Apollonios of Tyana*. Leiden 1979. La primera está escrita a su hermano a la muerte de la mujer de éste. La 58, dirigida a Valerio Festo, desarrolla argumentaciones filosóficas consolatorias.

26 Como la 10, o la 103, de las editadas por R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, París 1873.

27 Cf. Leokadia Malunowicz, «Epistolae consolatoriae Graecae», *EOS* 54 (1964), 245 ss.

28 Cf. Jane F. Mitchell, «Consolatory Letters in Basil and Gregory Nazianzen», *Hermes* 96 (1968), 299 ss. Es un campo de trabajo que necesita más atención.

29 Su autor mismo, al final, en 121F, llama a esta epístola, *Lógos paramythetikòs*. Posiblemente también obra de Plutarco. Lamprias da noticia de dos consolaciones, dirigidas por Plutarco a dos personas no conocidas, que pudieron ser también, probablemente, cartas.

30 *Or. 32*.

a Caracalla «...una carta que contenía una monodia y un treno...» por la muerte de Geta, precisamente a manos de su hermano. Filóstrato, *VS* 582, llama monodia a *Or.* 19 de Aristides, que es una carta, porque contiene, muy ampliamente, lo esencial de la monodia, encomio y lamentación.

Queremos insistir aún en la multifacética prolijidad de la carta, real o ficticia, recordando que abunda la carta pública (elaborada por filósofos, médicos, etc.) de contenidos varios, que la carta puede ser elemento integrante de literatura como la historia, la biografía, la novela... Y que en época imperial se intenta conseguir habilidad máxima en componer cartas porque, entre otras cosas, puede lograse con ello un elevado cargo oficial, el de *ab epistulis*.

Hay que añadir al discurso, la carta y el tratado, otra forma de expresar la consolación<sup>31</sup>, menos frecuente: el diálogo. En el pseudoplatónico *Axíoco*<sup>32</sup>, Sócrates narra el diálogo que mantuvo, consolándolo, con el anciano Axíoco moribundo, para que partiera sin gemir a su destino. *Or.* 28 de Dión es un diálogo narrado en que el elogio de un atleta fallecido se complementa con un amplio *makarismós* —consolación—.

En *Or.* 30, *Caridemo*, de Dión, hay un particular diálogo consolatorio. Es ésta una bella pieza literaria, compuesta para dar cumplimiento a sus deberes filosóficos por alguien que sigue con maestría fiel la norma retórica, y destinada a oyentes *pepaideuménoi*. De ella nos importa ahora su forma y rasgos literarios más que identificar y analizar sus contenidos filosóficos. Aunque los argumentos y consejos encaminados a que sus oyentes logren la fortaleza personal ante las dificultades de la vida y el autodomínio ante el dolor se repiten en distintas obras de Dión<sup>33</sup>, sin duda éste en algún momento se sintió obligado por su condición de filósofo y orador, ya avisado por la vida, a convertir en tema, aparentemente único, de una pieza, el consuelo a los afligidos por la muerte de otro, en

31 Al menos desde el s. I a.C. muchos escritores, porque la mayoría posee alguna formación filosófica, y en la escuela se ejercitan en escritos consolatorios, sienten renovado el deber de consolar al que sufre, y no sólo por causa extrema como la muerte de un ser amado. En ello tienen los estoicos especial protagonismo. Esto hace que aparezca la consolación incorporada a obras que no son estrictamente y únicamente consolatorias. De Dión se ha visto ya esto en *Orr.* 16 y 27, aunque no son únicas en este sentido entre sus obras. *Mutatis mutandis* algo semejante hay en escritos como *de exilio*, *de exhibenda ira*, *de tranquillitate animi*.

32 Vid. R. Hershbell, *Pseudo-Plato Axiocus*, Michigan 1981.

33 Algunas de ellas se han recordado anteriormente.

la que probaría además de sus capacidades de literato, su calidad de filósofo. Ha de verse que su intencionalidad fue más extensa. Le era posible hacerlo en más de una variante del género, que estaba en auge, el consolatorio, y en el que ya habían brillado varios autores coetáneos. Dión era un hábil, entrenado predicador; estaba habituado a practicar en breves conferencias el aleccionamiento ético-moralizante sobre muy variadas cuestiones<sup>34</sup>.

Pero la consolación estaba ligada, tradicionalmente, a formas de mayor entidad y extensión, además de que debía incluir obligadamente una serie de tópicos siguiendo bien conocidas pautas retóricas. Leyendo *Or.* 30 cabe suponer que Dión deseaba componer una pieza breve, impactante, que llevara a sus oyentes un mensaje nutrido de las ideas tradicionales, pero también innovador, y sin eliminar nada de lo esencial del género. Intuyó menos conveniente presentar él mismo argumentos e ideas como personales y evocando el proceder de quien había dedicado inigualables palabras de consolación a sus amigos antes de su muerte, sabiéndola inminente, Sócrates, estimó que lograría dar a sus oyentes mayor entereza de ánimo presentando como autor del mensaje consolatorio, en que pondría sus pensamientos, a un hombre muy joven, que lo dictara, también sabiéndolo, poco antes de morir. Encontró adecuado para presentar lo que iba a ser una diálexis nada común, al tiempo que daba en él información relacionada con el triste suceso que la motivaba, un recurso literario usado desde antiguo, el diálogo anunciador e incluso de un discurso o largo parlamento.

Es bien conocida la calidad y diversidad del diálogo dioneo<sup>35</sup>. Nos limitamos a recordar esto y que el diálogo es algo muy frecuente en la obra de nuestro sofista<sup>36</sup>. No es único en esta predilección formal de su época y él mismo sirve de modelo a otros escritores. Pero en el diálogo del *Caridemo* se evidencian rasgos no presentes en otros diálogos: *un lector sensible puede percibir en él ecos múltiples de la carta consolatoria*. La tradición asignaba, preferentemente, a la consolación la forma epistolar, porque, tal vez, la epístola es el modo más adecuado de exponer la condolencia. Parece seguro que los más abundantes escritos consolatorios fueron cartas, el mensaje de consolación a distancia.

34 Hirzel, en *Der Dialog.*, 2 v., Leipzig 1895, 2, 96, n. 2, acierta del todo al afirmar que «...überwog... bei Dion das Protreptische».

35 R. Hirzel, *o.c.*, 2, 84-119 se ocupa de muchos de sus aspectos.

36 Son diálogos, en parte o totalmente, *Ors.* 1, 2, 4, 6, 8, 9, 10, 13-28, 30, 36, 54-56, 61, 62, 74, 76-80.

Por otra parte, desde muy antiguo, la asociación carta/diálogo es habitual<sup>37</sup>. Se lee en Pseudo-Demetrio 223, «Artemón, que recopiló las cartas de Aristóteles, dice que se deben escribir las cartas de la misma manera que los diálogos y que la carta es como una de las dos partes del diálogo»<sup>38</sup>. En *Epistolimaïoi charactères*, 2, se dice «una carta es un tipo de conversación escrita, de un ausente con otro ausente, en la que uno sólo de los interlocutores ha de hablar como uno que está presente a otro que está presente». Todos los estudiosos de la carta se expresan de modo parecido<sup>39</sup>. Sólo recordamos, dicho en obras recientes<sup>40</sup>, que «...la carta es una parte de un diálogo», que es cosa probada «la proximidad de la carta a la conversación con otra persona»<sup>41</sup>, la carta «sólo nos transmite la intervención de uno de los interlocutores» pero no pocas cartas «...no se alejan mucho de lo que sería un diálogo puesto por escrito»<sup>42</sup>.

Se ha recordado la calidad y abundancia del diálogo dioneo. Pero no puede olvidarse, como es habitual porque no tenemos textos, mencionar que Dión brillaba espléndidamente en otro género: la epistolografía. Filóstrato de Lemnos<sup>43</sup>, en la breve pieza sobre escritura de cartas que recoge C. L. Kayser, 2, 257-8, dice: *Tòn epistolikòn chatactêra toû lógou metà toûs palaioûs áristá moi dokoûsi diesképhthai philosóphon mèn ho Tyaneûs kai Díon...*

37 Creemos conveniente recoger las citas de pasajes muy conocidos. Buscando apoyos para lo que, en principio, puede parecer sólo una impresión intuitiva, consultamos de nuevo bibliografía básica: J. Sykutris. «Epistolographie», *RE Suppl.* 5 (1931) 185-220; M. van Den Hout, «Studies in Early Greek Letter-Writing», *Mnemosyne* 4.3, 2 (1949) 18-41, 138-153; H. Koskenniemi, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Brief bis 400 n. Chr.*, Helsinki 1965, K. Thraede, *Grundzüge griechisch-romischer Briefepic*, Munich 1970; G. S. Scarpat, «Epistolografía», en *Introduzione allo Studio della cultura classica*, ed. Marzorati, 1, Milán 1972, 473-512; A. J. Malherbe, «Ancient Epistolary Theorists», *Ohio Journal of Religious Studies* 5.2 (1977) 3-77, que recoge, entre otros textos básicos, los textos de Demetrio, *Sobre el estilo* 223-235, los *Týpoi Epistolikoí*, de Pseudo Demetrio, y los *Epistolimaïoi Charactères*, de Libanio/Proclo; E. Suárez de la Torre, «La epistolografía griega», *EC* 83 (1979), 19-46. Id. «Ars epistolica», en *Estudios de Drama y Retórica en Grecia y Roma*, León 1987, 177-204.

38 Usamos a José García López, traductor de *Sobre el estilo*, Madrid 1979.

39 Parecido era el modo de pensar, seguramente, del autor de las pseudoepístolas de Diógenes de Sinope. Varias cartas, como 33 y 36 (en 247-249 de Hercher) contienen conversaciones.

40 J. Mitchell, *o. c.*, 302.

41 Suárez (1979) 21.

42 Id. (1987) 178.

43 Probablemente el Filóstrato a quien menciona el Filóstrato autor de *Vidas de los Sofistas*, 628.

Si actualmente ilustres eruditos afirman que la consolación está de moda en época imperial<sup>44</sup> y que la carta es un género de moda en época imperial<sup>45</sup>, no cabe extrañarse de que un gran dialoguista y epistológrafo, que muestra en sus escritos desvelo por la consolación, preste al diálogo introductorio del *Caridemo* rasgos y calidades que sugieren un cálido tono epistolar.

Hubieran sido imaginables, inicialmente, tres epístolas ficticias: la que expresaba la condolencia de Dión a Timarco, la respuesta de éste agradeciendo sus sentimientos con el envío de la consolación dictada por el joven antes de morir, y la respuesta del filósofo, asombrado, y elogiando el escrito recibido. Dión elabora con los modos de comunicación en estos actos habituales de la relación personal, una conversación entre el amigo que viene a consolar y el padre afligido, logrando, con habilidad y sin merma de calidades estéticas, un diálogo conversacional en el que incorpora fluidamente el obligado arsenal de *tópoi* de una pieza consolatoria. Cabe recordar rasgos del estilo epistolar presentes también en nuestro diálogo: concisión, brevedad, sencillez, carencia de construcciones periódicas, mesura, naturalidad, lenguaje adecuado a la circunstancia y a las personas.

Pero tal vez lo que más aproxima el diálogo a la epístola es la *philophrónesis*, la disposición amistosa de los interlocutores, *tà philikà*, los sentimientos usuales en las cartas, y lo que se ha llamado, con hondo acierto, «el tierno pathos de la introducción»<sup>46</sup>. La lectura del breve modelo *paramytheticós*, el número cinco de los *Týpoi epistolikoí*, y del primer largo parlamento de Dión en el diálogo, confirmaría también lo que se ha dicho.

Analizando otras características, la introducción de *Or.* 30 resulta ser un diálogo literario directo, no narrado, en el que Dión se hace aparecer a sí mismo<sup>47</sup> expresando su condolencia al padre de un joven no ha mucho fallecido, conversa con él en presencia del hermano de éste, que no participa en la conversación. En los co-

44 Cf. Kassel, *o. c.*, 46.

45 Cf. J. Bompain, *Lucien écrivain*, París 1958, 295. Es obra que influye, unas veces de modo general y otras en concreto, sobre quien presta atención a esta época.

46 Son palabras de E. L. Bowie en 671 de *The Cambridge History of Classical Literature*, ed. por P. E. Easterling y B.M.W. Knox, Cambridge (University Press) 1985.

47 La ayuda de la amistad en el sufrimiento, innata en el hombre, y desde siempre en la literatura, es grandemente valiosa para un filósofo, como Dión se consideraba. Se lee «... ver a los amigos es cosa grata, especialmente para los desgraciados, y viene a ser... remedio contra el dolor, porque el amigo... puede consolar con su presencia y con sus palabras...» en *Ética a Nicómaco* 1171 b, trad. de Emilia Lledó, Madrid 1985.

mentarios sobre los últimos momentos del joven Caridemo se sabe que, ya a punto de morir, pidió que un sirviente tomara por escrito algo que él deseaba decir para fortalecer el ánimo de los suyos y aminorar así, en lo posible, su aflicción, antes de que el fatal desenlace se produjera. El padre accede a leer el largo mensaje a Dión, cuyas palabras de emoción y asombro, diciendo sentirse incapaz de consolar a sus amigos, y aun a sí mismo, sirven de epílogo a la pieza.

Esta porción dialógica es muy breve en comparación con el monólogo, pero cumple una doble función, precisa y definida, aunque parezca un mero encuadre<sup>48</sup> ancilar: la de servir de presentación y epílogo a la pieza en sí marcando la unidad de ambas porciones, y sumando sus *tópoi* a los del monólogo para totalizar los que deben figurar en una pieza consolatoria. Predominan, con mucho, en el diálogo, los *topoi* encomiásticos, cosa plenamente justificada porque son también constituyentes del *makarismós*, uno de los elementos de la consolación.

*Tópoi* de la consolación en sí<sup>49</sup> son decir que el fallecido ha soportado su enfermedad con valor (§6), por lo que debe elogiársele, y que haya muerto en la casa, en la tierra que le vio nacer, acompañado de sus seres queridos (§4). Expresar a sus amigos su condolencia, decir Dión que ha sentido la muerte del muchacho tanto, casi más, que ellos, es tópico esencial de la pieza consolatoria, así como el reconocimiento de la motivada pena de los afligidos (§3). Como era esperable, aparecen elogios de Timarco a su hijo (§4.5.6) que se añaden a los de Dión. Se alaban sus dotes naturales (§3), la calidad de su familia (§46), modo de ser y carácter (§4.5.6), su varonil y noble porte (§5), su valor y entereza ante la muerte (§4.6), el hecho de que era admirado y tenido en alto concepto por sus conciudadanos (§5).

Siguiendo también las normas tradicionales del género, la lamentación no falta, si bien es ponderada: con la muerte de Caridemo desaparece alguien que hubiera sido muy valioso para su familia, para su patria y para Grecia entera (§3), se lamenta reiteradamente su *mors inmatura* (§3.5.6.7). Tras la lectura del largo mensa-

48 Formalmente, el diálogo de *Caridemo* es algo que se ha llamado, acertadamente, *einrahmende Gespräch*, un diálogo que enmarca un discurso, estructura repetida desde Platón. Que Plutarco, por citar un autor próximo a Dión, utiliza habitualmente. Cf. R. Hirzel, *o. c.*, vol. 2, 206, n. 1.

49 Para Pseudo-Dionisio, cap. 6, 282.

je del joven, Dión emite entre exclamaciones un expresivo, dolorido, *épainos threnetikós* (§45), seguido por un breve *proteptikón* dirigido al hermano de Caridemo, que termina *Or. 30*, invitando a éste a imitar el valor y el amor a las cosas bellas de su hermano.

Al prestar atención al breve diálogo debe decirse que, sirviéndose de ellos con personal creatividad y estilo, Dión da nuevo vigor y actualidad a bien conocidos elementos de la tradición y pasado literarios. Lo asombroso es que para un lector poco informado el diálogo parece una conversación espontánea<sup>50</sup>. Ha de añadirse que es cosa frecuente, desde antiguo, y aparece en otras piezas de Dión, dentro de un diálogo, una amplia exposición monológica. Pero viene a la mente, en concreto, por varias razones el *Menéxeno* de Platón: por la inclusión en el diálogo de Sócrates y Menéxeno de un epitafio perfecto, con entidad independiente, y porque en él son los mismos muertos los que, por la voz del orador, transmiten la consolación a los suyos<sup>51</sup>. No es esto habitual, ciertamente. Menos habitual en la literatura consolatoria es que la consolación preceda al suceso que va a causar el dolor, como en *Caridemo*. Y como en *Axíoco*, también, aunque en éste el que consuela no es el que va a morir como sucede en *Caridemo*<sup>52</sup>.

Como ha dicho en el diálogo introductorio su padre (§6), quien se iba de la vida a tal edad no se lamentaba, ni parecía apenado, sino que, muy al contrario *hemàs paremytheïto*, nos consolaba a nosotros, y, al final, llamando a un sirviente, le mandó que escribiera *paráklesin tina hemîn*, una especie de mensaje de ánimo y consuelo para nosotros. Antes de leer el dictado de Caridemo, el término *paráklesis* sorprende un poco, no hace esperar lo

50 Es bien conocido, concretamente, su amplio filoplatonismo. Vide G. Anderson, «The *pepaideuménos* in Action», *ANRW* 33.2 (1990), 79-208, particularmente 110 ss, y Ph. de Lacy, «Plato and the Intellectual Life of the Second Century A.D.» en *Approaches to the Second Sophistic*, ed. por G. W. Bowersock, Pennsylvania 1974, 4-10. Añadimos que, como es sabido, en tiempo de Cicerón se leía en voz alta el epitafio de Menéxeno, tal vez costumbre en las escuelas de retórica, cf. Soffel, *o. c.*, 37.

51 Vide 247 CD, 248 B.

52 Anteriormente se han recordado ya, sin innecesaria precisión, los ecos del *Fedón* en Caridemo. Limitamos intencionalmente la mención de la presencia en Caridemo de muy abundantes elementos filosóficos y literarios de variada procedencia. Los que aparecen señalados en la meritoria edición de Loeb Classical Library podrían aumentarse, no poco; *Caridemo* es una de las obras más ricas y perfectas de Dión, producto de su cultivada inteligencia, de sus modos de creatividad que utilizan de modo extraordinario los muchos medios de que podía disponer un buen escritor de su época, para lograr la impresión de un brillante trabajo personal. Dión de Prusa está esperando, en estos aspectos, un J. Bompaire.

que es, una *diálexis*, una comunicación con entidad propia, integrada por argumentos consolatorios a los que se suma un aleccionamiento moralizante, contenidos en relatos de tipo mítico y mítico-alegórico. De hecho, es una pieza única que podría ser declamada como una exposición independiente, pero que constituye, por obra del diálogo que la enmarca en un patético cuadro dramático, un espécimen aislado de literatura consolatoria.

Tal vez Dión eligió esta designación porque haber llamado *paramythía* o *lógos paramytheticós* al mensaje dictado hubiera sugerido algo similar a alguna de las variantes familiares del género, y él había proyectado algo diferente<sup>53</sup>. De hecho, *paramythía* y *paráklesis* difieren, aunque tengan similitudes semánticas. El sentido de «consuelo», «consolación» de esta última<sup>54</sup> nace de sus valores primeros de «llamada», «exhortación», «estímulo», «acción de intentar la *alypía*», «dar ánimo». Alguna vez, se asocia a *paránesis*<sup>55</sup>. Pero parece más importante para explicar su utilización en *Caridemo* una circunstancia del uso del término: *paráklesis* no aparece en el tratado de Menandro, ni en Pseudo-Dionisio, nexada con lo epitáfico o consolatorio; ni en ninguno de los discursos fúnebres, colectivos o individuales, conocidos<sup>56</sup>; ni en *Consolación a Apolonio* y *Epístola a su esposa*, de Plutarco; ni en *Axíoco*. No se ocupan de este término los investigadores de literatura consolatoria.

Por lo que respecta a Dión,<sup>57</sup> el término, muy pocas veces usado, tiene el sentido de «estímulo», «aliento», «consejo» y «exhorta-

53 Más acorde con sus modos de pensar y realizar el deber del aleccionamiento filosófico. Algunas publicaciones recientes contienen menos aproximaciones a este aspecto del escritor. Vide P. Desideri, «Tipologia e varietà di funzione comunicativa degli scritti dionei», *ANRW* 2, 33.5 (1991), 3903.

54 Que los léxicos dan, correctamente, como presentes en los textos a partir de *los Setenta*, Cartas apócrifas de Fálaris y N. T. Aunque en éstas, el sentido de «consuelo» aparece escasamente conectado con la acción de ayudar a los afligidos por la muerte de alguien. Se dice con este término: «Dios es un consuelo», «vuestra fe es para mí un consuelo» y cosas semejantes. Hemos visto también el sentido de «Acto social y religioso», una *refectio* extraordinaria, celebrada para confortar a alguien.

55 Vide Th. Burgess. *o.c.*, 229 n. 2. Plutarco asocia el término a *paregoría*.

56 En *Menéxeno* aparece sólo el verbo, y con el sentido de «animar», «exhortar», 246, b. En el *Evágoras* de Isócrates, esa carta-discurso fúnebre, se usa, casi al final, en §76: «He pensado que para ti, para tus hijos, para todos los descendientes de Evágoras, sería la más hermosa *exhortación*, si reuniendo las virtudes de aquel gran hombre y ordenándolas en un discurso, se os dieran para contemplarlas y practicarlas».

57 Que usa *paramythía*, como en *Or.* 27. 9 y en *Or.* 28. 12-13.

ción» con un matiz que Cohoon traduce como «incentivo»<sup>58</sup>. Parece claro que Dión ha llamado *paráklesis* a esta diálexis, presentada como el mensaje consolatorio dictado por un joven poco antes de morir, cosa insólita, para advertir, además, de que también su contenido era algo muy distinto en no pocos aspectos a lo esperado de algo que se llamara *paramythía* o *lógos paramyathetikós*.

Unas breves líneas, unas palabras de Caridemo que casi parece oírse, marcan continuidad con lo dicho en el diálogo, antecediendo a lo que es la exposición del conferenciante. Con ellas el moribundo hace referencia a su actitud (que conocemos) ante el suceso ya cercano, y emite conocidos tópicos consolatorios: todo lo que nos sucede, decretado por voluntad divina, debe ser soportado con resignación, según recomiendan santos y poetas. Yo acepto con ánimo mi destino, dice, y lo hago cuando mi fin está próximo. Oid el consejo de quien se ha ocupado de la verdad: no os dejéis dominar por el dolor. Lo que me sucede no es cosa terrible.

En lo que sigue, no habrá ya nada específicamente relacionado con Caridemo. Todo lo que se dice afecta por igual a cualquier hombre. La *paráklesis* dionea se percibe intencionalmente escindida en dos porciones, de las que, a su vez, la segunda, también ofrece dos partes. Las tres son presentadas como algo oído a otra persona, según se expresa al comienzo de las dos últimas y, menos claramente, ya bien avanzada la primera. Si no idéntico, es cosa similar al modo platónico de presentación en mitos, con lo que tiene coincidencias<sup>59</sup>. Dión se aproxima en esta pieza<sup>60</sup>, preferentemente, a su admirado filósofo y literato. De algún modo, las tres

58 Están reseñados los lugares exactos del muy limitado uso de la palabra en Dión por R. Koolmeister y Th. Tallmeister en el estudio editado por J. F. Kindstrand, *An Index to Dio Chrysostom*, Uppsala 1981, en *Ors.* 1. 9, 50. 8, 52. 14. 17.

59 Confirman esta afirmación los análisis de varios estudios. Por razones obvias nos limitamos a mencionar sólo algunos de ellos en los que se sumarizan otras aportaciones al problema. P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, Paris 1976 I (1938); C. Escudero, «Mito y filosofía», *Perficit* 2 (1968), 243-302, 307-345; R. Zaslavsky, *Platonic Myth and Platonic Writing* Washington 1981. E. Ruiz Yamuza, *El mito como estructura formal en Platón* (Sevilla 1986). En *Axioco y Consolación a Apolonio* están varios mitos platónicos.

60 En *Caridemo* hay ecos múltiples de cínicos, estoicos, órfico-pitagóricos, huellas de variada condición, aunque muy inferiores en número a las de Platón, de Jenofonte, de Bión, Antístenes, Cleantes, Posidonio, etc., cosa esperable en todo autor culto de la época imperial.

porciones son relatos míticos sobre el origen del hombre<sup>61</sup> y la vida humana<sup>62</sup>.

En la primera exposición el origen del hombre es la causa de un género de vida, al que ha de someterse forzosamente. En la más breve y siguiente, el origen del hombre permitió a éste, inicialmente, una feliz vida sometido a la rección divina, luego, desde que se rigieron ellos mismos, hubieron de sufrir las consecuencias de errores e injusticias. En la última, la vida del hombre se interpreta como la participación en un banquete ofrecido por la divinidad, en el que su comportamiento tendrá justa valoración. No se hace referencia en el inicio de la primera a la persona a quien se oyó<sup>63</sup> comentar las pesadumbres de la vida del hombre. Esto se hace, al parecer, por dos razones: primero, evitar atribuir a uno sólo pensamientos y argumentos usados por todos, o bien de procedencia filosófica sabida por parte de los oyentes. Estimamos segunda causa lo que se afirma al terminar de referir lo oído, que sería inadecuado al conocimiento.

Caridemo empieza diciendo que va a narrar una historia triste: los hombres, nacidos de los titanes y, por tanto, enemigos de los dioses, vienen a este mundo, que es una prisión, sólo para sufrir y ser castigados, a padecer hasta que la muerte los libere. En esa prisión preparada por los dioses, los hombres viven aterrados, siempre sufriendo o esperando sufrir en su cuerpo mil enfermedades, dolores, hambre. El alma, el otro componente del ser humano, sufre por sus deseos, penas, enojos, contrariedades, y temores, siempre atormentada. No permanece el hombre en esta cárcel por su voluntad, sino ligados cuerpo y alma por una cadena. Al diferir en fortuna, poder, salud, honores, la cadena aprieta menos a los miserables que a los afortunados. Unos pocos, muy pocos, tienen algún alivio de parte de la divinidad a causa de sus cualidades.

Caridemo oyó a un vagabundo, siendo niño, hablar de esta cadena, formada por eslabones alternantes de placer y dolor<sup>64</sup>,

61 Hay, como es sabido, entre los griegos, varios modos de explicar el origen del hombre. Se tiene la impresión de que no fue una cuestión apasionante. Vide W. C. K. Guthrie, *In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, Londres 1957.

62 Menandro Rétor, 414. 13 dice en los esquemas del discurso consolatorio que no es inadecuado filosofar sobre la naturaleza humana. Sugerencia que suele recogerse.

63 Se dirá en §20 y §25.

64 Para Zaslavsky, o.c., 13, 89-90, 199, la génesis de la mítica alternancia placer/dolor en una cadena es socrático-platónica, en Fedón 60 B ss. Comenta otros puntos de Fedón interesantes para Caridemo.

que se siguen unos a otros. Como siguen a los grandes dolores grandes placeres, el sufrimiento antes de la muerte es el mayor porque la muerte es el placer más grande. Otros grilletes, en las partes externas del cuerpo, son las esperanzas que torturan más al final de la vida. Para los insensatos y necios estos grilletes son pesadísimos, muy gruesos; a los discretos y prudentes, les están flojos y los cercan débilmente. El narrador habló también de una especie de lima que sólo los perspicaces y esforzados encontraban. Con ella liman y hacen menos opresivos sus grilletes, con lo que dominan los placeres y las penas. Esta lima, su *lógos*, su razón, ha de usarse diligentemente día y noche para desgastar los adamantinos grilletes y soportar la prisión a la ligera. De entre los hombres que lo hacen, los dioses, en ocasiones, convierten a algunos en sus compañeros, a causa de su excelencia y sabiduría, después de liberarse del castigo. Termina así la primera porción de la *paráklēsis*.

Aquí, Caridemo, que dijo antes, en §20, haber oído a un vagabundo, afirma ahora, §25: «Esto, que contó un hombre, a mi parecer adusto, y que había sufrido mucho en la vida, y adquirido, ya tarde, una verdadera formación, *esto, no es cierto ni propio de los dioses*». No cabe expresar con más breve claridad un enérgico rechazo<sup>65</sup>. Parece posible interpretar este repudio como un modo de decir públicamente Dión de Prusa que la vida es algo mucho menos triste y siniestro de lo que muchos dicen creer, como un modo de considerar reprobables e inútiles, dañinos incluso, muchos de los archirrepetidos argumentos consolatorios. Y una ocasión de recordar que los hombres sensatos y prudentes, inteligentes y perspicaces, son más felices aunque no estén entre los ricos y poderosos.

Palabras inmediatas anuncian una explicación mucho mejor, oída de boca de un campesino. De hecho, serán dos las interpretaciones que van a darse de la vida del hombre, que el campesino expone en dos cantos, muy distintas a la primera. Una u otra sirven bien a lo que puede ser la finalidad consolatoria de la *paráklēsis*: apartar la mente de los afligidos de su obsesión por el dolor, y el pesimismo vital, llevándola a ideas sensatas, admisibles, de verdad reconfortantes. La primera exposición (§26), muy breve, sirve para marcar la transición a modos de pensar que eliminan los efectos de

65 Como puede leerse ya en la introducción de Cohoon a *Or. 30*, no está claro si fue un sólo hombre a quien se oyó, o fueron dos. Ni si refirió todo lo repetido por Caridemo, o sólo a partir de §20. Nos inclinamos a entender que fue un narrador único el que relató todo, y que todo se rechaza.

la anterior exégesis de la vida pretendidamente consolatorios. Los dioses son buenos, se dice ahora, y nos aman, porque el linaje humano procede de ellos, no de los titanes ni de los gigantes. Establecieron al hombre en la tierra de modo que recuerda a los colonizadores helénicos, y, al principio, regían al hombre sus representantes. Cuando rigieron los hombres mismos, fueron las cosas menos buenas.

No hace referencia el segundo canto al origen del hombre (§28ss.). Decía el campesino en su canto que el mundo es una casa hermosísima, edificada por los dioses para acoger al hombre y hacerlo feliz. Hay bellos toques descriptivos de la casa, se menciona, para lograr el efecto buscado, los cielos, el sol, la luna, el mar, las plantas, de este mundo al que los hombres acceden para celebrar una fiesta, invitados por el rey de los dioses a un espléndido banquete<sup>66</sup>. La narración, alegórico-simbólica, tiene las alusiones a la realidad que suele haber en ellas: las mesas para el banquete son como los prados, las llanuras, valles y litorales.

El puesto de cada uno en el banquete es distinto como son distintos, por causa del clima, los sitios en donde vive el hombre. Se equipara el trabajo agrícola, la caza y la pesca, al acto de alargar la mano en el banquete. Las mesas, magníficamente servidas, son atendidas por las Horas, jóvenes divinas y hermosas. Además de abundante comida y bebida hay bailes y diversiones. Se percibe claramente la intención aleccionadora, moralizante, de Díón, crítica y parenética, en esta porción de la *paráklisis*. El orador se muestra obsesionado por la desordenada conducta de muchos hombres en el banquete, hasta el punto de que casi hasta el final no se marca la intención consolatoria de la exposición. Se dice que cada hombre disfruta del banquete —la vida— según su naturaleza (§33). Los hombres corruptos y desenfrenados se portan como cerdos. Los hay que se muestran ávidos, insaciables, ansiosos, avarientos acumulando bienes que habrán de dejar. Los más odiosos, los que juegan a los dados, y gritan, alborotan, se pelean, son los borrachos. Borrachos no de vino, sino de placer (§36), pues la bebida que los dioses ofrecen en el banquete para poner de mani-

66 Se equipara también la vida a la participación en un banquete en Epicteto, *Enquíridion*. cap. 15: «Acuérdate de que debes comportarte como en un banquete...» «Aquellos que sean moderados... serán dignos compañeros de mesa de los dioses». Pero Epicteto ve el logro de un más allá perfecto en la total abstención de todo lo placentero.

fiesto el modo de ser de cada uno es el placer. Los hombres sensatos y prudentes piden la bebida que hay en la cratera de la sensatez a la inteligencia, *ho noûs*, el copero que escancia moderadamente, con atención y cuidado a las mezclas.

El otro copero es la Intemperancia, que vierte, a los más, el placer sin medida, sin la mínima porción de sobriedad, por lo que los huéspedes danzan, ruedan, caen, haciendo lo mismo toda su vida. A estos, que avergüenzan e insultan la bondad de los dioses, sólo la muerte les ayuda. Muy otra es la conducta, que se describe alegóricamente, de los moderados y sensatos. Cuando hay que irse del banquete-vida los libertinos e intemperantes son arrastrados fuera por sus esclavos, gritando y sufriendo, sin saber ni dónde han estado. Los moderados se van por su pie, después de despedirse de sus amigos, alegres y felices. La divinidad, que ha observado cómo cada uno se comportaba en el banquete, siempre<sup>67</sup> llama a los mejores junto a sí, y si está muy complacida con alguno lo hace su amigo y comensal, y ya éste se deleita con el néctar como un dios.

Este es el final de la *paráclisis*, adecuado para una *diálexis* independiente en que se da el aleccionamiento ético como la más perfecta consolación. El enmarque dialógico final, que sigue e incluye aun varios tópicos del género, logra la unidad de la pieza que es, en conjunto, una pieza consolatoria singular.

MARÍA C. GINER SORIA

67 No a algunos, y sólo en algunas condiciones, como se dice al final de §24 de los descendientes de los titanes.