

Isócrates y la cultura griega

Isocrates and the greek culture

Por: Lucía Gallón Rueda

Filosofía y Literatura

Universidad de los Andes

l.gallon461@uniandes.edu.co

Recepción: 20.11.2016

Aprobación: 17.12.2016

Resumen: *En el presente texto se pretende mostrar cómo Isócrates se sirve de nociones comunes dentro de la cultura griega para elaborar en la Antídosis los postulados de su paideia o de su modelo educativo. En consecuencia, la labor que se propone es doble: por una parte debe dar cuenta, en primer lugar, de dichos planteamientos y, por otra parte, debe mostrar cómo son elaborados a través de dichas nociones comunes. Adicionalmente, se concluirá que, teniendo presente la noción de logos empleada por Isócrates, la Antídosis misma se configura como un ejercicio de pedagogía o de enseñanza.*

Palabras Clave: Educación, retórica, logos, cultura griega, ciudadano

Abstract: *The purpose in the following text is to show in what way Isocrates uses common notions within the greek culture in order to elaborate in the Antidosis the postulates of his paideia, or his education model. In consequence, the work to be done is twofold: on the one hand it must give account of sayed postulates, on the other it must show how they're elaborated through those common notions. Additionally, it will be concluded that, having in mind the notion of logos used by Isocrates, the Antidosis constitutes itself as an exercise of pedagogy o teaching.*

Keywords: Education, rhetoric, logos, greek culture, citizen

El discurso *Sobre el cambio de fortuna* o *Antídosis* fue escrito por Isócrates con base en el juicio que tuvo que afrontar para determinar si se le debía cobrar el impuesto de la trierarquía. En algunos casos, un ciudadano ateniense tenía el derecho de apelar a un juicio para pedir que otro, más rico que él, pagara un determinado impuesto que él,

supuestamente, no podía cancelar. El juicio falló en contra de Isócrates y lo obligó a pagar dicho impuesto. Dadas las circunstancias, el filósofo aprovechó para redactar lo que ha pasado a ser considerado como la gran defensa de su modelo pedagógico o *paideia*. En el presente texto se pretende realizar un análisis de este discurso con el fin de mostrar cómo Isócrates se sirve de nociones comunes dentro de la cultura griega para reinterpretarlas y, así, lograr formular los planteamientos de su propia filosofía. Además, considerando su idea del *logos hegemónico*, en la conclusión se querrá mostrar que esta misma labor para establecer los principios de su *paideia*, constituye, en sí mismo, un ejercicio de pedagogía o de enseñanza.

1. Aclaración de conceptos: *logos hegemónico* y nociones comunes dentro de la tradición griega.

Antes de abordar directamente el discurso que interesa a este escrito, es preciso aclarar a qué se está haciendo referencia cuando se habla de nociones comunes dentro de la cultura griega y de *logos hegemónico*. En primer lugar, es preciso aclarar la noción de *logos hegemónico*. En su texto *Retórica y Educación Cívica*¹ (2004), John Poulakos pretende distinguir la noción de *logos* a la que aluden los sofistas de la de Isócrates. Según él, la mayor diferencia que se puede encontrar entre ambas concepciones radica en que los primeros consideran al *logos* como un *dynastes*, un señor absoluto que doblega la voluntad de las personas dependiendo de la intención del orador. Por su parte, Isócrates considera al *logos* como un *hegemon*, una suerte de guía que busca tener repercusiones en el campo social por encima del efecto que produzca en un oyente particular. En efecto, ambas visiones reconocen y atribuyen un grado de poder y de autoridad al *logos*. La diferencia radicaría, entonces, en el fin perseguido por ambos: “[...] Mientras que Gorgias hace hincapié en su poder [el del *logos*] para ejercer influencia sobre las personas, Isócrates hace énfasis sobre su habilidad para guiarlos hacia fines valederos” (J. Poulakos, 2004, p. 70)².

¹ *Rhetoric and Civic Education*

² “[...] While Gorgias stresses its power to exert influence over people, Isocrates emphasizes its ability to lead them to worthwhile ends” (J. Poulakos, 2004, p.70).

Esta manera particular de entender el *logos* por parte de Isócrates entra en directa concordancia con el fin ético de su educación retórica (o filosofía, como él mismo la entiende). En efecto, sus propuestas educativas son la respuesta a su deseo de llevar a cabo una unión de las diferentes polis griegas frente a la amenaza de los bárbaros: el denominado pan-helenismo (J. Poulakos, 2004, p. 73). A esto se le suma el interés que tenía el retórico por dar una solución a los distintos problemas que la consolidación de la democracia había hecho surgir: “A diferencia de los sofistas, Isócrates se veía a sí mismo en una cultura disgregada, una plagada con los males inherentes a una individuación excesiva: demandas en conflicto e intereses en contienda” (J. Poulakos, 2004, p. 82)³. Su objetivo era el de ofrecer un tipo de educación (*paideia*) a los ciudadanos de Atenas, y al resto de las Polis, con el fin de que se convirtieran en individuos políticos, es decir, sujetos que se hallaran completamente dedicados a llevar a cabo actividades que beneficiaran a la polis: “[...] Él [Isócrates] buscó [...] crear un propósito común, una visión compartida sobre la importancia cardinal de la polis y de su bienestar, y un esfuerzo preocupado por hacer de la vitalidad y destino de la polis asunto de cada ciudadano” (T. Poulakos, 1997, p. 3)⁴. En otras palabras, los *logoi* practicados por Isócrates, en vez de limitarse a persuadir a sus oyentes, debían encontrar la manera de guiarlos hacia la configuración de esa nueva mentalidad para crear un nuevo tipo de identidad que surgiera a partir de la diversidad de intereses: tanto de intereses dentro de la polis misma, como de intereses frente a las otras: “El problema es uno retórico: cómo orquestrar las diferencias de tal manera que haga posible una acción concertada; cómo formar un genuino *nosotros* a partir de la diversidad”(T. Poulakos, 1997, p. 3)⁵. En vistas a esta finalidad, es claro por qué Isócrates concibe el *logos* como un *hegemon*: aún más que la persuasión, o de imponer al otro un punto de vista por medio de diferentes estrategias retóricas, se necesita de un instrumento que permita *guiar* al oyente hacia un fin que beneficie a la polis pero sin despojarlo de sus

³ Unlike the Sophists, Isocrates found himself in a dispersed culture, one plagued with the ills inherent in excessive individuation- conflicting claims and competing interests” (J. Poulakos, 2004, p. 82).

⁴ “[...] He sought to [...] carve out a common purpose, a shared view of the cardinal importance of the polis and its welfare, and a concerned effort to make the vitality and destiny of the polis every citizen’s affair” (T. Poulakos, 1997, p. 3).

⁵ The problem is a rhetorical one: how to orchestrate differences in a manner that makes concerted action possible; how to form a genuine *we* out of diversity”(T. Poulakos, 1997, p. 3).

propios intereses. El *logos hegemónico* pretende orientar la diversidad de intereses en la polis hacia un bien común.

A continuación se aclarará qué se entiende por nociones comunes dentro de la cultura griega. Dicho concepto puede ser extraído del artículo de Haskins *Logos y Poder en la Retórica sofista e isocrática*⁶ (2004). En él, Haskins nos comenta lo siguiente: “[...] Estas actitudes [considerar al *logos* como *dynastes* o *hegemones*] surgen no sólo en respuesta a las exigencias de la situación [...], sino como apropiaciones estratégicas de la tradición mitopoética: *el entretejido discursivo común de la cultura griega*” (Haskins, 2004, p. 85, resaltado mío)⁷. Posteriormente, le aclara al lector en qué consiste esa apropiación de la tradición “mitopoética” en lo referente al caso particular de Isócrates: “Como he sugerido, el apelar al discurso mitopoético no es algo puramente temático, entendido como el reconocimiento por parte de la audiencia de personajes e historias conocidos. Se apoya en el reactivar un *conocimiento cultural compartido* [...]” (Haskins, 2004, p. 93, resaltado mío)⁸. Así pues, cuando se refiera en este artículo a nociones comunes dentro de la cultura griega se estará haciendo alusión a lo que para Haskins es aquel conocimiento cultural compartido (Haskins, 2004, p. 93) o el entretejido discursivo común de la cultura griega (Haskins, 2004, p. 85): un conjunto de referencias que cualquier ciudadano de la Hélade, independientemente de su condición social, podría comprender. Dichas referencias podrían incluir personajes, historias (tanto ficticios como reales), temas o tópicos, pero, sobretudo, situaciones de la cotidianidad y conocimientos comunes a todos.

Un ejemplo de lo anterior, es decir, de cómo Isócrates recurre a dichas nociones comunes en sus discursos puede ser vista en la forma en la cual la *Antídosis* imita la *Apología de Sócrates*. Ambos textos se asemejan notablemente tanto en su ambientación (ambos están situados en un juicio) como en sus propósitos (ambos buscan, a la par de hacer la defensa del individuo juzgado, hacer la defensa de la propia filosofía). Dicha semejanza no pasa

⁶ *Logos and Power in Sophistical and Isocratean Rhetoric*

⁷ These attitudes emerge not only in response to situational exigencies [...] but as strategic appropriation of the mythopoetic tradition: the common discursive fabric of the Greek culture” (Haskins, 2004, p. 85)⁷.

⁸ As I have suggested, the appeal of mythopoetic discourse is not purely thematic in the sense of the audience recognition of familiar characters and stories. It relies on the reactivation of shared cultural knowledge [...]” (Haskins, 2004, p. 93).

desapercibida para Ober (2004), quien en su artículo *Yo, Sócrates...La Audacia Performativa de la Antídosis de Isócrates*⁹ explica el por qué de la forma tan particular de la *Antídosis*. Según Ober, al imitar la forma de la *Apología*, Isócrates estaría persiguiendo dos fines. El primero sería el de poder interpelar a un público amplio: tanto las élites aristocráticas como al mismo *demos*. Como se señaló anteriormente, Isócrates pretendía, por medio de un *logos hegemónico*, educar a los ciudadanos de la polis para que, con sus respectivos intereses, pudieran actuar de manera concertada a favor de la misma. Para lograr esto, Isócrates debía encontrar la forma de interpelar tanto a las clases elevadas como a las bajas, puesto que ambas clases estaban empeñadas en encontrar la manera de participar en el nuevo gobierno (Ober, 2004, p. 23). Al retomar la figura de Sócrates, un elemento de aquel conocimiento cultural compartido mencionado previamente, e incorporarla a sí mismo, es decir, interpretar el papel de Sócrates, Isócrates encontró una forma para interpelar a esa audiencia dividida (Ober, 2004, p. 38). El segundo fin que perseguiría Isócrates al imitar la *Apología* sería el de hacer coincidir el perfeccionamiento personal con la búsqueda de un bien común (Ober, 2004, p. 22) y la teoría con la práctica: “El Sócrates de Platón confrontó voluntariamente la muerte porque aquel estimaba la integridad como algo primario, y concebía la integridad *como vivir la propia vida de acuerdo con las propias convicciones filosóficas*. Isócrates mismo dotó orgullosamente su logro performativo de esa misma apropiada conjunción *And Isocrates himself proudly*”¹⁰ (Ober, 2004, p. 39).

En este escrito no se pretende reconstruir todo el ensayo de Ober sobre cómo Isócrates se muestra a sí mismo en la *Antídosis* de manera similar al Sócrates en la *Apología*¹¹. Únicamente se intenta mostrar, a manera de introducción y de ejemplo, el modo en el cual Isócrates, según Ober, reinterpreta nociones comunes dentro de la cultura griega y la intención particular con la que lleva a cabo dicha reinterpretación. En la siguiente sección

⁹ *I, Socrates...The Performative Audacity of Isocrates' Antidosis*

¹⁰ “Plato’s Socrates willingly faced death because he regarded integrity as primary, and he conceived integrity as living one’s life according to one’s philosophical convictions. And Isocrates himself proudly proclaimed his own performative achievement of that same felicitous conjunction” (Ober, 2004, p. 39).

¹¹ Para más información sobre el paralelismo entre la *Antídosis* y la *Apología* puede consultarse, además del artículo de Ober, también: Nightingale, A (2000). Plato, Isocrates and the property of philosophy. En *Genres in Dialogue* (pp. 13-59). Cambridge: Cambridge University Press.

se emplearán los conceptos de nociones comunes dentro de la cultura griega y de *logos hegemónico* para mostrar de qué manera Isócrates formula los planteamientos de su propia *paideia*.

2. La *Antídosis*: retórica, educación, *logos* y filosofía

A continuación se examinarán determinados pasajes de la misma *Antídosis* para mostrar otras nociones comunes de la cultura griega que Isócrates retoma con el fin de mostrar los planteamientos de su educación retórica o filosofía junto con el papel que en ella juega el *logos hegemónico*.

2.1. El papel de la retórica en la formación del ciudadano

El primer asunto que se tratará será el de la utilidad de la retórica, entendida como un mecanismo mediante el cual un ciudadano puede llegar a ser un buen ciudadano, es decir, un individuo que piensa en el bien de la polis. Isócrates se inscribe en un período de disputa sobre el beneficio o perjuicio de la retórica. Por un lado, ella es considerada por los sofistas como un instrumento que sirve para doblegar la voluntad de los demás¹² y para alcanzar los propios intereses particulares¹³. En consecuencia, para los sofistas la retórica es un instrumento benéfico para quien la usa en tanto que le permite alcanzar sus propios intereses, aún si lo hace en detrimento de los otros. Por el otro lado, es vista como un instrumento perjudicioso en tanto a que no acerca necesariamente a quien se sirve de ella a la justicia, es decir, no enseña qué sea obrar justamente¹⁴, y, por ende, no lo acerca a la virtud.

¹² “Pero si fue un discurso lo que persuadió y engañó su mente, no es difícil hacer una defensa para ello y así disipar la acusación. El discurso es un poderoso gobernante. Su substancia es diminuta e invisible pero sus logros van más allá de lo humano; puesto que es capaz de frenar el miedo, quitar el pesar, crear alegría y de aumentar la compasión [...]. ¡Cuántos hombres han persuadido y cuántos persuaden a tantos en tantos temas al fabricar un discurso falso!” (Gorgias *Enc. Hel*, trad. en 1982, §8-9, 11).

¹³ El personaje de Polo ilustra muy bien esta concepción el diálogo platónico del *Gorgias*: “Como si tú, Sócrates, no prefirieras tener facultad de hacer en la ciudad lo que te parezca a no tenerla, y no sintieras envidia al ver que uno condena a muerte al que le parece bien, le despoja de sus bienes o lo encarcela” (Platón *Gorg.*, trad. en 1987, 468e).

¹⁴ “Sóc: Luego la retórica, según parece, es artífice de la persuasión que da lugar a la creencia pero no a la enseñanza sobre lo justo e injusto” (Platón *Gorg.*, trad. en 1987, 455a).

Ésta pareciera ser la crítica que hace Platón a la retórica enseñada por los sofistas¹⁵ en el diálogo del *Gorgias*¹⁶. Isócrates, quien toma distancia de estas formas de entender el arte retórico, decide mostrar la utilidad que éste puede tener para los fines políticos junto con la excelencia y virtuosismo que pueden ser alcanzados por todos aquellos que la practiquen en sumo grado. Para hacer esto, se remite a figuras ilustres del pasado de la ciudad de Atenas:

Incluso, entre los antiguos, los mejores oradores y los más famosos fueron la causa de bienes importantísimos para la ciudad, empezando por Solón. Aquel, después de establecerse como jefe del partido popular, tan bien legisló, organizó los asuntos y dispuso la ciudad, que aún ahora se aprecia el gobierno que él estableció (Isócrates *Ant.*, trad. en 1980, §231-232).

Lo primero que amerita resaltar del fragmento anterior es el hecho de que, para Isócrates, Solón, al igual que otros importantes oradores, logró generar bienes para la ciudad. Es decir, Solón, en calidad de retórico, no se sirvió de la retórica para alcanzar sus propios intereses particulares, sino que se sirvió de ella para procurarle bienes a su comunidad. Tales bienes consisten en la instauración de la justicia por medio de las leyes y la organización de la ciudad. Lejos de ser un sujeto que busca alcanzar sus propios intereses, aquí Isócrates muestra a Solón como un individuo preocupado por los asuntos de la polis y capaz de generarle beneficios en virtud de su cualidad de retórico, es decir, sirviéndose de la retórica.

¹⁵ Vale la pena considerar que en 503a del *Gorgias* Platón aclara que puede llegar a existir un tipo de retórica que pueda acercar a quien la practica a la justicia, pero este tipo de retórica no es practicada por los retóricos, como él los denomina, tales como Gorgias, Polo o Calicles sino por el filósofo.

¹⁶ “Sóc: En efecto, es muy probable, Polo, según lo que ahora hemos acordado, que hagan algo semejante los que tratan de evitar el castigo: ven la parte dolorosa, pero están ciegos para la utilidad e ignoran cuánta mayor desgracia es vivir con el alma malsana, corrompida, injusta e impía, que vivir con el cuerpo enfermo. Por lo cual hacen todo lo posible para no pagar sus culpas y para no librarse del mayor mal, procurándose riquezas y amigos y tratando de hacer de hacerse lo más persuasivos al hablar [...] Y bien, entonces, si esto es verdad, Polo, ¿cuál es la gran utilidad de la retórica? Pues ciertamente, según lo que hemos convenido, es necesario, sobre todo, vigilarse para no cometer injusticia, en la idea de que será un gran mal. ¿No es así?” (Platón *Gorg.*, trad. en 1987, 479b-c, 480a).

Al ejemplo de Solón se le suman los de Anfíctones, Temístocles y Pericles, y añade respecto a ellos: “Ninguno de estos hombres que tantas hazañas llevaron a cabo desatendió los discursos sino que pusieron en ellos más atención que los demás. Por eso Solón fue llamado uno de los siete sofistas [...], Pericles fue discípulo de dos sofistas” (Isócrates *Ant.*, trad. en 1980, §235). Así como en el caso de Solón, Isócrates procura afianzar el vínculo entre las grandes hazañas que aquellos personajes hicieron con su dedicación a los discursos, o a la retórica. Pareciera que Isócrates estuviera intentando mostrar que el estudio de la retórica fue una condición necesaria para que aquellos personajes pudieran hacer las grandes hazañas por las cuales son conocidos. Es decir, la retórica no sólo le aseguró un medio para poder realizar esas hazañas sino que los hizo hombres con las cualidades necesarias para llevarlas a cabo. Esto es acentuado cuando, más adelante, Isócrates dice lo siguiente respecto a la opinión que tenían los antepasados sobre los retóricos: [...] A Solón, el primero de los ciudadanos que recibió este nombre de sofista, le consideraron digno de ser jefe de la ciudad [...] (Isócrates *Ant.*, trad. en 1980, §313). Solón fue considerado digno de ser jefe de la ciudad en virtud de las cualidades que aquel poseía, cualidades que le permitieron instaurar las leyes y organizar la ciudad por medio de la retórica. En consecuencia, la retórica no sólo sirve como un medio para alcanzar objetivos comunes, sino que también puede servir para educar a los hombres de tal manera que puedan alcanzar dichos objetivos. Esta idea, a su vez, concuerda con la noción del *logos hegemónico*. Los personajes mencionados por Isócrates se caracterizan por haber presidido sobre la ciudad de Atenas y, en consecuencia, haberla podido guiar gracias a su conocimientos retóricos. Dicha guía es lo que caracteriza al *logos hegemónico*: poder ser capaz de orientar toda una ciudad hacia un bien común. Pero, adicionalmente, en tanto que puede educar, significa que la retórica, en cuanto *logos hegemónico*, puede guiar a los individuos para que puedan alcanzar esos objetivos comunes.

Así pues, frente a las dos posiciones generales de la época, donde una descuidaba el carácter ético de la retórica para enfatizar su poder sobre las personas y la otra la descalificaba como vía de aprendizaje, Isócrates se remite a la cultura pasada de los griegos. Extrae personajes históricos conocidos tanto por sus hazañas políticas como por su carácter de oradores y, además, retoma la opinión pasada que los estimaba en gran medida.

Así, trayendo a su presente personajes y opiniones pasadas, logra caracterizar la retórica como un tipo de saber que puede generar ciudadanos éticos y útiles a los intereses comunes de la polis, tal como Solón, Pericles, Anfíctones y Temístocles lo fueron en su tiempo. En la *paideia* que quiere defender Isócrates por medio de nociones comunes de la cultura griega, el primer postulado consiste en el carácter benéfico que puede tener la retórica para la polis y sus ciudadanos.

2.2. La educación como elemento transformador

Junto con esta reivindicación de la retórica, Isócrates pretende también elaborar un concepto de educación que pueda ser útil a la finalidad de lograr que todos los ciudadanos velen por el bienestar común de la polis. Es decir, otro de los postulados de su *paideia* consiste en una concepción de la educación en la cual se posible instruir a los ciudadanos para que puedan participar de mejor manera en la democracia, es decir, participar de tal manera que velen por el bienestar de la polis. Este postulado de la *paideia* de Isócrates pudo haber surgido como una forma contrarrestar al descontento de la aristocracia, la cual veía en el nuevo gobierno democrático una gran cantidad de fallas causadas por quienes, al provenir de clases inferiores, no poseían las dotes naturales para gobernar. Ahora bien, cabe aclarar que Isócrates no niega las problemáticas que han surgido a partir de la instauración de la democracia como sistema de gobierno (Isócrates *Areo.*, trad. en 1980, §15). No obstante, a diferencia de Platón o, inclusive, de Aristóteles, él se niega a renunciar a ella. La crítica que hace Isócrates de la democracia se centra en buscar mejorarla de tal manera que ella pueda hacerle frente a ciertas dificultades del momento tales como la avanzada de los ejército persa contra el territorio griego y la necesidad de unir a conjunto de polis, independientes las unas de las otras, para poder contrarrestarlo (Ober, 2004, p. 25). Al depender la democracia de los ciudadanos de la polis, y no de uno o de unos cuantos individuos, es necesario encontrar alguna forma de poder transformarlos para que puedan, independientemente de su condición social, perseguir un bien común. Ése instrumento que permite la transformación es para Isócrates la educación.

Ahora bien, para poder afirmar que es posible transformar a un individuo mediante la educación, Isócrates primero tiene que demostrar que es posible que un individuo pueda ser transformado en primer lugar. Para hacerlo, primero reconoce otra noción común a la

cultura griega: la condición natural de todo individuo¹⁷ (Isócrates *Ant.*, trad. en 1980, §189).

Una vez retomada esta noción común, más adelante añade lo siguiente:

Pues está claro que todos utilizan la inteligencia con la que nacieron desde un principio, pero que, al hacerse hombres, sobresalieron y cambiaron su capacidad intelectual porque unos viven con derroche y despreocupación y otros con la atención puesta en los asuntos y en sí mismos (Isócrates *Ant.*, trad. en 1980, §207).

Esta idea de que, pese a que todos nacen con ciertas condiciones naturales, es posible moldearlos es reforzada en los siguientes fragmentos al comparar al intelecto humano con los ejercicios practicados al cuerpo para volverlo más fuerte (Isócrates *Ant.*, trad. en 1980, §209-210) y con el entrenamiento que se le hace a bestias salvajes que se presentan en los espectáculos (Isócrates *Ant.*, trad. en 1980, §212). Mediante las alegorías con el cuerpo y con las fieras, nociones comunes a los griegos, Isócrates pretende mostrar que es posible de hecho transformar a los individuos de la misma forma en la cual se puede transformar un cuerpo débil en uno fuerte o un animal feroz en uno que responda a órdenes.

Una vez hecho esto, Isócrates prosigue en su esfuerzo por demostrar que aquel elemento que puede transformar la individuo es la educación. Para hacerlo, en fragmentos posteriores (Isócrates *Ant.*, trad. en 1980, § 247, 271), trata a manera de burla a quienes exaltan a los oradores innatos, hasta el punto que le ruegan a los mismos dioses para que les procuren ese mismo don, a la vez que desdeñan a quienes trabajan para obtener ese saber mediante la educación. Isócrates pretende señalar que este tipo de comportamiento es paradójico. En efecto, si es posible adiestrar el propio cuerpo y a fieras, ¿por qué no habría de poder considerarse posible transformar a un individuo mediante la educación para que sea un

¹⁷ Esta idea puede ser encontrada en varios textos clásicos. Baste por poner un ejemplo el caso del personaje de Fedra de la obra de Eurípides que porta el mismo nombre: “Sentí todo mi cuerpo a un tiempo frío y ardiente. / Allí estaba Venus y las terribles pasiones que infunde, / tormentos inevitables con los que persigue a mi raza” (Eurípides *Fed.*, trad. en 2012, vv. 276-278). El lector puede sentirse inclinado a pensar que cuando Fedra menciona que Venus persigue a su raza con tormentos se esté refiriendo al género humano. No obstante, éste no es el caso y tal cosa puede constatarse cuando, unos versos antes del fragmento señalado Fedra maldice a miembros de su propia estirpe, como su madre (Eurípides *Fed.*, trad. en 2012, v. 250) o su hermana (Eurípides *Fed.*, trad. en 2012, vv. 253-254), por ser propensos a sentir una pasión que no es lícita. Así, Fedra está atribuyendo parte del motivo de su amor prohibido por su hijastro a su condición natural en cuanto miembro de una estirpe que es propensa a sentir ese tipo de pasiones.

buen orador? O, mejor aún, ¿por qué no habría de exaltarse buscar el perfeccionamiento por medio de la educación y condenar el depender de los dioses, en lugar del caso contrario? Si bien Isócrates reconoce la noción común de la injerencia que tiene la predisposición natural en un individuo, también la contrasta con otras nociones generales para demostrar que es posible transformarlo. Consecuentemente, se deberían exaltar los medios que permiten que un individuo pueda perfeccionarse en lugar de demeritarlos. Siendo la educación para Isócrates como el medio a través del cual es posible mejorar los individuos para que puedan dirigir sus esfuerzos en pro de un bien común, aquella debe ser exaltada y se le debe reconocer su carácter transformador. Así mismo, esta noción de la educación sólo es compatible con la noción del *logos hegemónico*. En efecto, si el objetivo que se persigue es el de transformar a los individuos de tal manera que hagan coincidir sus intereses con los de la polis, es necesario guiarlos para que por sí mismos sean capaces de hacerlos. Al imponerles una idea con el mero fin de persuadirlos se le estaría restando esa diversidad de intereses que debían unirse por un bien mayor que Isócrates, como se mostró anteriormente, quería salvaguardar. De tal manera, queda establecido por medio de nociones comunes dentro de la cultura griega otro de los planteamientos de la propuesta educativa de Isócrates: la educación puede mejorar a los individuos independientemente de sus condiciones naturales, o condición social, de tal manera que puedan ser útiles para la polis, es decir, puedan obrar con miras al bienestar común.

2.3. El logos y su relación con la polis

Hasta el momento se han presentado dos postulados del modelo educativo de Isócrates: la educación como medio que permite transformar a los individuos y la retórica como una herramienta que puede ser empleada con fines benéficos, bien sea para los ciudadanos, bien sea para la polis. A estos dos se les suma otro: el *logos* como elemento fundador de la polis. Para presentar este postulado Isócrates recurre a planteamientos de pensadores anteriores a él para reinterpretarlos bajo una nueva perspectiva. Esto se manifiesta, en particular, en el himno que le hace al *logos* en la *Antidosis*:

Con las demás cualidades que tenemos, como ya dije antes, en nada aventajamos a los animales, sino que incluso somos inferiores a la mayoría de ellos en rapidez, fuerza y otros recursos. Pero como existe en nosotros la posibilidad de convencernos mutuamente y de aclararnos aquello sobre lo que tomamos decisiones, *no sólo nos libramos de la vida salvaje, sino que nos reunimos, habitamos ciudades*, establecimos leyes, descubrimos las técnicas y de todo cuanto hemos inventado *la palabra es la que ayudó a establecerlo* (Isócrates *Ant.*, trad. en 1980, §254-255, resaltado mío).

En este fragmento Isócrates caracteriza al *logos* como aquello que permite que el ser humano pueda distanciarse de la vida salvaje, compartida con los animales, y, en cambio, crear ciudades. Como menciona Taskis Poulakos: “Pero, a diferencia de sus predecesores, Isócrates está más interesado en la relación entre el discurso y la vida civilizada” (T. Poulakos, 1997, p. 13, 14)¹⁸. Al querer establecer dicha relación entre el surgimiento de la polis y el *logos*, Isócrates estaría, según Poulakos, intentando hacerle frente a la postura de Protágoras. Éste consideraba que la configuración de las polis respondía a una necesidad primitiva de procurarse seguridad. Adicionalmente, aquello que garantiza la vida en comunidad son los valores del respeto y de la justicia (T. Poulakos, 1997, p. 14). Así mismo, Protágoras concibe el *logos* como una “actividad demiúrgica”, es decir, una habilidad práctica que, al igual que otras como la agricultura, puede ayudar a mejorar la calidad de vida del ser humano y dar solución a sus necesidades básicas. No obstante, precisamente por ser un actividad práctica, carece del carácter moral necesario para permitir la convivencia en sociedad, de ahí que ésta deba depender de los valores del respeto y la justicia.

Isócrates, por su parte, retoma aquella noción del *logos* como actividad demiúrgica de Protágoras. En efecto, en el fragmento citado aquel relata cómo el *logos* permitió mejorar la calidad de vida del ser humano al permitirle establecer leyes y descubrir técnicas. Pero, además de retomar esta noción protagoriana, Isócrates le añade al *logos* la cualidad de

¹⁸ But unlike his predecessors, Isocrates is far more interested in the relation of speech to civilized life. [...] Isocrates seeks to invoke tradition in order to firm up the connection between logos and civilized life” (T. Poulakos, 1997, p. 13, 14).

permitir la vida en sociedad, cosa que Protágoras le había negado. La forma en la cual le otorga al *logos* dicha cualidad consiste en emplear un verbo con el cual procura mostrar que la creación de las ciudades depende del *logos* mismo (T. Poulakos, 1997, p. 14). Este verbo vendría a ser *synerjomai*¹⁹, verbo que significa reunirse voluntariamente. Así, mientras que Protágoras que ve en la conformación de ciudades sólo la respuesta a una necesidad salvaje, Isócrates ve que las polis son el resultado de la voluntad de los sujetos. Dicha voluntad, empero, sólo puede ser llevada a cabo mediante el *logos* y tal cosa es evidenciada cuando Isócrates como causa de la agrupación de las ciudades “la posibilidad de convencernos mutuamente y de aclararnos aquello sobre lo que tomamos decisiones” (Isócrates *Ant.*, trad. en 1980, §254). Ahora bien, esta visión del *logos* presupone la del *logos hegemónico*: se trata de un *logos* que, en lugar de buscar imponerse sobre el otro por medio de la persuasión, busca guiar al otro en un ejercicio de convencimiento mutuo. Es decir, ambas facciones se guían hacia un acuerdo mediante la palabra. Adicional a esto, Isócrates funda el origen de otras instituciones, como las leyes, en el mismo *logos*. En griego esto lo hace conjugando el verbo *synerjomai* al participio aoristo (*synelthontes*) y luego indicando la edificación de las ciudades y el surgimiento de las leyes. Esa peculiar forma verbal es empleada, en este caso, para suscribir tanto el surgimiento de las ciudades como el de las leyes al acto del congregarse mediante el *logos*. En tal medida, según Poulakos: “Para Isócrates, entonces, el *logos* tiene el potencial de hacer efectivo el tipo de unidad que une a las personas sustancialmente y alberga el deseo de lazos más fuertes, los cuales solo pueden ser asegurados por medio del establecimiento de instituciones sociales” (T. Poulakos, 1997, p. 17)²⁰. Así, Isócrates retoma el pensamiento de Protágoras frente a la utilidad del *logos* para crear y permitir la vida en la polis y la reinterpreta para configurarlo como el vehículo a través del cual la vida en comunidad es posible.

¹⁹ ἐγγενομένου δ' ἡμῖν τοῦ πείθειν ἀλλήλους καὶ δηλοῦν πρὸς ἡμᾶς αὐτοῦς περὶ ὧν ἂν βουλευθῶμεν, οὐ μόνον τοῦ θηριωδῶς ζῆν ἀπηλλάγημεν, ἀλλὰ καὶ συνελθόντες πόλεις ᾤκισαμεν καὶ νόμους ἐθέμεθα καὶ τέχναις εὐρομεν, καὶ σχεδὸν ἅπαντα τὰ δι' ἡμῶν μεμηχανημένα λόγος ἡμῖν ἐστὶν ὅσους ἀτασκευάσας (Isócrates *Ant.*, ed. en 1929, §254-255).

²⁰ For Isocrates, then, *logos* has the potential to effect the kind of unity that binds people together substantively and fosters the desire for stronger bonds, which can only be secured through the establishing of social institutions” (T. Poulakos, 1997, p. 17),

Más adelante en la *Antídosis*, Isócrates afirma: “Si hay que hablar en general de su poder [el del *logos*], descubriremos que en nada de lo que se hace con inteligencia deja de aparecer la palabra, sino que *ella es guía de todas las acciones y pensamientos* y que la usan muchísimo los más inteligentes” (Isócrates *Ant.*, trad. en 1980, §257, resaltado mío). Esta cita constituye una clara alusión a la concepción gorgiana del *logos*. En efecto, como se había mencionado antes en el escrito, tanto Isócrates como los sofistas en general, incluido Gorgias, le atribuían un poder especial al *logos*. Independientemente de que lo vieran como un *dynastes* o como un *hegemones*, ambos lo retenían como aquello que permitía estructurar y darle sentido a la realidad. En efecto, Isócrates hereda de Gorgias, la noción de *doxa* como opinión o creencia que estructura la forma en la cual los individuos entienden su realidad²¹. A su vez, dichas *doxai* son implantadas y modificadas mediante el *logos*, precisamente porque gozan de un carácter de no referencialidad con la realidad²² (T. Poulakos, 2004, p. 48, 49). En tal medida, la palabra se configura como la herramienta que ayuda a determinar la realidad, puesto que aparece en todo lo que se hace con inteligencia o mediante el mismo intelecto. No obstante, como se vio anteriormente, la visión del *logos* de Isócrates diverge notoriamente de la de los sofistas en cuanto a que el fin perseguido por él es el de crear ciudadanos que piensen al bienestar de la polis. En tal medida, aún reconociéndole al *logos* la característica de poseedor de poder, o poder en sí mismo, que le atribuía Gorgias, diverge de él en tanto que lo reconoce como un guía de los pensamientos y acciones: un *hegemones* en vez de un *dynastes*.

Los acercamientos al pensamiento de Protágoras y al de Gorgias se configuran como una estrategia mediante la cual Isócrates procura establecer uno de los valores más intemperantes de su filosofía: el atribuir al *logos* un carácter constructivo para la vida en la polis. Por una parte, le hace frente a la idea protagoriana de que la vida en comunidad es la respuesta a una necesidad salvaje para mostrar su visión de que, en realidad, ésta es el

²¹ “Pues si todos, en todos los asuntos, poseyeran memoria del pasado, conocimiento del presente y conocimiento previo del futuro, el discurso no sería poderoso de la misma manera; pero como son las cosas, no es fácil recordar eventos pasados, ni investigar sobre el presente, ni prever el futuro, así que en muchos temas los hombres hacen de la creencia el consejero de su mente” (Gorgias *Enc. Hel*, trad. en 1982, §11).

²² “Pero la creencia, siendo resbalosa y de poca confianza, trae consigo resultados resbalosos y no dignos de confianza a quienes se sirven de ella” (Gorgias *Enc. Hel*, trad. en 1982, §11-12).

resultado de sujetos que se reúnen voluntariamente mediante el *logos* y, en un momento posterior, edifican otras instituciones mediante el mismo. Por otra, asume la noción sofista del poder del *logos* y la reinterpreta para mostrarlo como un guía capaz de ayudar en la construcción de una cultura. Ahora bien, cabe formular la pregunta de si aproximarse a las posturas de esos pensadores puede considerarse recurrir a nociones comunes como se ha venido entendiendo a lo largo de este escrito. Podría argumentarse que, en cuanto a que se son discursos que se debaten en círculos académicos, no podrían ser comprendidos por cualquier ciudadano independientemente de su condición social. Ante esta posible refutación, es necesario aclarar que, si bien los planteamientos de Gorgias y de Protágoras circulaban sobretudo en el círculo intelectual, no por ello permanecían allí como si se tratara de un nicho. Era común que alumnos de ellos o incluso personas que estaban familiarizados con sus postulados los debatieran abiertamente en el agorá. Así mismo, aquellos dos pensadores eran reconocidos en la población debido a la fama de la cual gozaban. Como consecuencia de esto, si bien no se puede afirmar que todo ciudadano conociera a la perfección los planteamientos de aquellos dos, se podría afirmar que eran figuras reconocidas y sus posturas hacían parte de un entramado cultural compartido. Es en virtud de este rol que ocupan en la cultura griega que Platón los toma como interlocutores en dos de sus diálogos, el *Gorgias* y el *Protágoras*. Así pues, Isócrates se estaría refiriendo a aquel entramado cultural compartido, o nociones comunes dentro de la cultura griega, para poder articular su noción particular del *logos* como uno de los postulados de modelo educativo.

2.4. La filosofía fundada en la *doxa*

El último postulado que se tratará en este escrito será el de la concepción de la filosofía entendida como un saber que se funda en las opiniones, creencias²³, o *doxai*. Este es establecido de forma semejante al anterior postulado del *logos*, es decir, por medio del apropiarse de nociones de pensadores que fueran conocidas tanto dentro de círculos académicos como por fuera para posteriormente reformularlas y, así, establecer un nuevo postulado de su modelo educativo. En lo que respecta a la relación entre la filosofía y l:

²³ En este texto se tomarán como términos intercambiables “creencia” y “opinión”.

Puesto que la naturaleza humana no puede adquirir una ciencia con la que podamos saber lo que hay que hacer o decir, en el resto de los saberes *considero sabios a quienes son capaces de alcanzar lo mejor con sus opiniones, y filósofos a los que se dedican a unas actividades con las que rápidamente alcanzarán esta inteligencia* (Isócrates *Ant.*, trad. en 1980, §271, resaltado mío).

En este fragmento, Isócrates contrapone su visión de lo que debería ser la filosofía frente a la que promulgaba Platón²⁴. Mientras que Platón, al menos en el *Gorgias*, establece que la creencia no basta para saber qué es lo justo, Isócrates reivindica el papel que aquella tiene en vistas de que: primero, no existe tal cosa como una ciencia, entendida desde el punto de vista platónico (que conozca las causas de sus objetos de estudio en virtud de que conoce su naturaleza), que enseñe cómo se deba actuar o hablar en determinadas circunstancias; segundo, la creencia permite alcanzar aquello que es mejor, es decir, la mejor forma de actuar o de hablar.

Así mismo, Isócrates busca tomar distancia de la noción de *doxa* de los sofistas tales como Gorgias. Al verlas como entidades frágiles (Gorgias *Enc. Hel*, trad. en 1982, §11-12) que pueden ser manipuladas a voluntad por medio del *logos*²⁵, los sofistas como Gorgias se enfocaban en crear discursos en los cuales, por medio de estrategias retóricas, pudieran disertar sobre cualquier tema, incluso si dicha disertación parecía ir en contra del sentido

²⁴ En el *Gorgias* Platón aclara que la retórica tan sólo es capaz de persuadir para crear una creencia (u opinión) sobre lo justo y lo injusto en su interlocutor, pero no es capaz de enseñar en qué consiste la justicia (Platón *Gorg.*, trad. en 1987, 455a). Esta incapacidad de enseñar sobre la justicia por parte de la retórica se fundamenta en el hecho de que conocimiento y creencia son dos cosas diferentes, de tal manera que enseñar una no puede implicar enseñar la otra (Platón *Gorg.*, trad. en 1987, 454e). Adicionalmente a esto, Platón parece definir el conocimiento como aquello que puede ofrecer las causas de los objetos a los cuales se refiere en virtud de que conoce su naturaleza (Platón *Gorg.*, trad. en 1987, 456a). Esta división entre la creencia y el conocimiento rige buena parte del diálogo. Ahora bien, es cierto que en otras obras Platón permite establecer conexiones entre la *doxa* y la *episteme*, tales como el caso del *Menón* o incluso el de la *República*. No obstante, conviene recordar que en este texto se está tratando el tipo de conocimiento que puede producir la retórica en el modelo educativo de Isócrates. En tal medida, resulta más provechoso para la discusión abordar los postulados de Platón que aludan directamente a ese tema y no sencillamente a la separación entre *doxa* y *episteme*.

²⁵ Tómese como ejemplo de lo anterior el *Enomio a Helena*, donde Gorgias señala que la fuerza de los discursos radica en la fragilidad de las creencias (Gorgias *Enc. Hel*, trad. en 1982, §11).

común. Un claro ejemplo de este tipo de discursos es el *Encomio a Helena*, donde Gorgias se propone la defensa de lo indefendible. Dicho discurso concluye con aquel diciente: “Por medio de mi discurso he despojado a una mujer de la infamia [...]” (Gorgias *Enc. Hel.*, trad. en 1982, 21). Precisamente por el hecho de que las creencias son frágiles es que Gorgias puede afirmar que, por medio de su discurso, puede cambiar la creencia que se tenga sobre una persona. No obstante, Isócrates veía en este tipo de ejercicios vanos espectáculos para los ignorantes carentes de cualquier utilidad:

Yo aconsejaría a los jóvenes que no pasen algún tiempo en este tipo de educación, pero que no permitan que sus dotes naturales se pierdan en ellas ni encallen en las palabras de los sofistas antiguos, de los que uno dijo que es infinito el número de seres, Empédocles que eran cuatro, y entre ellos había odio y amor, Ión que no eran más de tres, Alcmeón sólo dos, Parménides y Meliso uno, y Gorgias que no había absolutamente ninguno. *Creo que estas extrañas teorías son iguales a las prestidigitaciones, que no sirven para nada y que hacen formar círculo a los ignorantes* (Isócrates *Ant.*, trad. en 1980, §268-269, resaltado mío).

Dicha utilidad consiste precisamente en encontrar lo mejor, es decir, ser capaz de actuar y hablar de la mejor manera posible dadas las circunstancias. Ahora bien, el que la filosofía de Isócrates se funde en la *doxa* responde directamente a la finalidad perseguida por su modelo educativo, es decir, formar individuos que persigan el bien común de la polis. Como se mencionó al principio del escrito, si bien es cierto que su *paideia* busca hacer coincidir los intereses personales de los ciudadanos con el bien común. El resultado de lo anterior sería el de que cada ciudadano actúe y hable con miras a aquel bien común. No obstante, como Isócrates rechaza la posibilidad de que exista una ciencia que enseñe a hablar y a actuar de acuerdo a lo mejor, resta entonces confiar en las creencias. A su vez, estas creencias pueden y deben ser moldeadas por el *logos* para que se pueda obrar de acuerdo con lo mejor, el bien de la polis, en lugar de confundidas por medio de ejercicios retóricos. Dicho *logos* que puede lograr esto es el *logos hegemónico*, el cual permite guiar a los individuos para que cambien dichas creencias en lugar de buscar imponer una nueva creencia por medio de estrategias retóricas. Es decir, Isócrates reconoce que las *doxa* pueden ser transformadas, guiadas si se quiere, de tal manera que puedan ser útiles. En tal medida, la filosofía de

Isócrates estaría retomando posturas tanto de la postura de los sofistas como de la postura de Platón. Por una parte, reconoce que las creencias son susceptibles a ser cambiadas por los discursos como decían los sofistas. Por otra parte, reconoce que es posible que existan creencias refinadas y mejores que otras, similar a como lo hace Platón en diálogos como la *República* o el *Menón* (J. Poulakos, 2004, p. 48)²⁶.

Al igual que cuando Isócrates retomó los planteamientos de Protágoras y de Gorgias para reinterpretarlos y así establecer el postulado del *logos* como mecanismo que permite la vida en la polis, retoma estas dos nociones de *doxa* con el fin de poder reinterpretarla y fundar su filosofía sobre ella. Como en el caso anterior, Isócrates se apropia de nociones comunes dentro de la cultura griega para reformularlas y, así, formular el postulado de su modelo educativo en lo que respecta a la filosofía.

3. Conclusiones: El *logos* hegemónico y el ejercicio pedagógico de la *Antídosis*

A lo largo del texto se ha procurado mostrar los cuatro postulados que conforman el modelo educativo que Isócrates presenta en la *Antídosis*. Estos vendrían siendo: la utilidad de la retórica para formar buenos ciudadanos, es decir, ciudadanos que velen por el bien de la polis; la educación como un instrumento que puede transformar a los ciudadanos para que puedan hacer coincidir sus intereses con los de la polis; el *logos* como un instrumento que permite la convivencia en la polis; la filosofía fundada en la *doxa*. A su vez, se procuró mostrar que dichos postulados se formulan a partir de nociones comunes dentro de la tradición griega. Bien sea recurriendo a temas o personajes conocidos a manera de ejemplo, bien sea retomando algunos planteamientos y reformulándolos, la estrategia de Isócrates de servirse de esas nociones responde a la necesidad de interpelar a un público amplio. Así mismo, esta estrategia también responde a la necesidad de encontrar una forma contundente de poder establecer su propio modelo educativo. Por último, también se procuró mostrar cómo el modelo educativo de Isócrates está constantemente atravesado por aquella noción de *logos hegemónico* que concibe a los discursos como una suerte de guía. Con base en esta

²⁶ Cabe mencionar que aquellas creencias mejores desde el punto de vista de Isócrates no lo serían en virtud de su cercanía con el conocimiento científico como es el caso de Platón. Isócrates no considera que pueda existir un conocimiento de cómo actuar o hablar, pero las creencias pueden refinarse con miras a lo mejor, lo cual vendría siendo el beneficio de la polis.

noción del *logos*, se pretende, a manera de conclusión afirmar que la *Antídotis* misma es un ejercicio pedagógico. Dicho en otras palabras, a la par que Isócrates defiende su modelo educativo, también procura transmitir dicho modelo al lector del texto. Como se recordará, Isócrates no aprecia los ejercicios retóricos cuya única función sea la de entretener al oyente. En consecuencia, la *Antídotis* no debe ser un mero ejercicio retórico, sino que debe servir para guiar al lector hacia esa finalidad perseguida por Isócrates, es decir, hacer coincidir los intereses de los ciudadanos con los de la polis. Al recurrir a nociones comunes, Isócrates no sólo estaría buscando una estrategia para poder sentar los postulados de su modelo educativo, sino que estaría buscando también como conducir a sus lectores para que lo adopten. No obstante, las referencias a nociones comunes no bastan. Para efectuar este cambio en el lector se necesita un discurso que, sirviéndose de esas nociones comunes, permita transformar las creencias hacia lo que es mejor más allá de uno que busque meramente persuadir o entretener al lector. Dicho discurso vendría siendo precisamente el *logos hegemónico*. En consecuencia, el ejercicio pedagógico de la *Antídotis* es posible en virtud de los mismos elementos que le permiten establecer a Isócrates los postulados de su modelo educativo: las nociones comunes dentro de la cultura griega y el *logos hegemónico*.

Referencias

Eurípides. (2012). *Fedra*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Gorgias. (1982). *Encomium of Helen*. Bristol: Bristol University Press.

Haskins, E. (2004). “Logos and Power in Sophistical and Isocratean Rhetoric” en: Poulakos, T. & Depew, D. (ed.), *Isocrates and Civic Education*, pp. 84-102. Austin: University of Texas Press.

Isócrates. (1980). *Discursos II: Sobre el cambio de fortunas (Antídosis)*. Madrid: Editorial Gredos.

Ober, J. (2004). “I, Socrates...The Performative Audacity of Isocrates Antidosis” en: Poulakos T. & Depew D. (ed.), *Isocrates and Civic Education*, pp. 21-40. Austin: University of Texas Press.

Platón. (1987). *Gorgias* en: *Diálogos II*, pp. 23-145. Madrid: Editorial Gredos.

Poulakos, T. (1997). *Speaking for the Polis*. Columbia: University of South Carolina Press.

_____. (2004). “Rhetoric and Civic Education: From the Sophists to Isocrates” en: Poulakos, T. & Depew, D. (ed.), *Isocrates and Civic Education*, pp. 69-82. Austin: University of Texas Press.

_____. (2004). Isocrates Civic Education and the Question of Doxa. En T. Poulakos y D. Depew (ed.), *Isocrates and Civic Education* (pp. 44-65). Austin: University of Texas Press.