

Doxa y areté en la pedagogía de Isócrates

Klaus Held
Universität-Gesamthochschule Wuppertal

I

Una revista filosófica que lleva el nombre de "Areté" se ubica de ese modo en la tradición del "Humanismo", si entendemos por ello el esfuerzo de la cultura procedente de Europa y que se remite a la *paideia* griega, por la conducción del "hombre" como ser capaz de hablar, hasta alcanzar su plenitud como ser humano. De ahí que con ocasión del aniversario de esta revista sea pertinente plantearse la pregunta por el significado de la ἀρετή en el lenguaje de Isócrates¹ (436/35 - 336 a.C.), el primer precursor de esa tradición. Hasta hoy en día, en la filosofía se les ha prestado muy poca atención a sus escritos, y su escuela, que iniciara sus actividades en el primer tercio del siglo IV a.C., puede haber sido la mayor rival de la Academia que Platón fundara por esa época². Con estas escuelas comenzó la institucionalización del sistema educativo europeo, el cual, en lo esencial,

¹ Sobre la vida y obra de Isócrates nos informa el artículo correspondiente de K. Münscher en la *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* de Pauly-Wissowa Iera serie t. IX, 2, Stuttgart 1916, col. 2146-2227. Artículos recientes de importancia han sido reunidos por F. Seck en el volumen colectivo: *Isócrates*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

² Ocasionalmente, Isócrates se refiere en su obra indirectamente a Platón, pero en ninguna parte lo menciona por su nombre, y es difícil valorar el elogio ambiguo que Platón hace del joven Isócrates al final del *Fedro* (278e - 279a). Una investigación filológica deta-

adquirió la forma que le es propia mediante la confrontación de concepciones pedagógicas cuyas líneas fundamentales fueron desarrolladas por Isócrates y Platón.

Las fundaciones de las escuelas del siglo IV fueron precedidas por la educación impartida por cursos —la *παιδεία*— de los sofistas del siglo V como maestros itinerantes. Ya antes había existido una *paideia* para la formación de la juventud aristocrática; la poesía de ese entonces nos permite formarnos una imagen de ella. Pero no es sino mediante el tránsito de la *polis* griega hacia la democracia que la *paideia* adquirió un nuevo carácter³. Desde su nacimiento entre los griegos, la democracia estuvo basada en la igualdad jurídica de sus ciudadanos, igualdad que les prohibía imponer mediante la violencia sus propias representaciones de la vida en comunidad; el único camino legítimo hacia el poder político era el influjo de los otros por medio de la palabra. Por eso es que, por principio, la democracia presupone la disposición a hacer valer la propia opinión política únicamente mediante la palabra —*λόγος*. Así pues, para el ciudadano que está dispuesto a asumir responsabilidad en la *polis*, esto es, para el político, todo depende de su capacidad de hablar bien en público: “bien” quiere decir con éxito en el camino hacia el poder. A ello se debe que originariamente los griegos designaran al político como orador, *ῥήτωρ*.

Con la democratización de la *polis* le correspondió a la *paideia* la tarea de transmitirle a los jóvenes la aptitud para la acción política. En consecuencia, la instrucción para el desarrollo de la capacidad oratoria se convirtió en su tarea principal. Desde Platón, la denominación “retórica” se ha impuesto para referirse al arte de hablar persuasivamente ante el público. Puesto que en razón del principio de igualdad era lícito que todo ciudadano de una *polis* griega participara en la política, la enseñanza de la retórica se convirtió en una necesidad fundamental de la época democrática que los primeros maestros profesio-

llada de la relación entre los dos fundadores de escuela se encuentra en la monografía de Ch. Eucken: *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, Berlín: de Gruyter, 1983.

³ La exposición clásica de todo el desarrollo de la *paideia* griega es la obra monumental de Werner Jaeger: *Paideia. Die Formung der griechischen Menschen*, 2. ungekürzter Nachdruck in einem Band, Berlín: de Gruyter, 1989; sobre Isócrates véase allí t. 3, pp. 199-226. Sobre la *paideia* de Isócrates cf. además Marrou, H.-I., *Geschichte der Erziehung im Klassischen Altertum*, ed. R. Harder, Friburgo/Munich: Alber, 1957, pp. 121-140.

nales de Europa, los sofistas —σοφιστής no significa otra cosa que “maestro”— intentaron satisfacer con su enseñanza.

Platón, profundamente decepcionado por la decadencia de la democracia en la *polis* de su tiempo en la que su ilustre maestro Sócrates cayó como víctima de un asesinato jurídico, rechaza la concepción sofística de la *paideia*. En su obra principal, la *República*, presenta Platón, en oposición a la *polis* corrupta, el esbozo de un orden perfecto de la *polis*, concebible sólo como “utopía”, y en la que dominaría la justicia sin restricción alguna. En ella, los filósofos habrían de ser los gobernantes y los gobernantes filósofos. Puesto que el desarrollo de la *polis* ideal dependía del régimen justo de los reyes filósofos, Platón elabora un plan para la educación de la casta de la cual habrían de surgir los reyes filósofos. Esta concepción de la *paideia* constituye el trasfondo de la fundación de la Academia. Isócrates, en cambio, se refiere en su programa educativo a las ideas de los sofistas. Como sucesor suyo se entiende a sí mismo como un maestro en el arte de los πολιτικοὶ λόγοι, es decir, en el arte de pronunciar discursos ante el público de la *polis* sobre los asuntos que concernían a los ciudadanos en general.

Durante las décadas en que Platón e Isócrates fundaron las escuelas se fue forjando la transformación histórica decisiva de la época griega clásica hacia la época que, desde Droysen, se ha dado en denominar “helenismo”, y que, entre otras cosas, se caracteriza por la expansión de la *paideia* de manera que el griego se llegó a convertir en el idioma “común” —κοινή— de todo el mediterráneo. Isócrates es considerado tradicionalmente como el precursor del helenismo. En el § 50 de su *Panegírico*⁴ —que probablemente data de poco después del año 380, que consiste en un discurso ficticio pronunciado ante todos los pueblos griegos con ocasión de los juegos olímpicos y por el cual se hizo famoso como escritor político— expresa ocasionalmente una idea con la cual anticipa la expansión de la lengua y la cultura griega más allá del mundo de habla griega: para poder llevar el

⁴ Las obras de Isócrates son accesibles en las ediciones bilingües de la Collection Budé (4 tomos, con traducción francesa de G. Matthieu y É. Brémond) y en la Loeb Classical Library (3 tomos, con traducción inglesa de G. Norlin y LaRue Van Hook). Hay una traducción alemana de Chr. Ley-Hutton en: *Isokrates, Sämtliche Werke*, eingel. und erl. von K. Brodersen, 2 tomos. Stuttgart: Hiersemann, 1993 y 1998.

nombre de “heleno” no es absolutamente necesario pertenecer al linaje de un pueblo griego, sino que basta con tener en común la *paideia* con los helenos o griegos.

La cultura mediterránea fue helenizada ante todo —comenzando por el idioma— en virtud de que la *paideia*, debido a su concentración en la enseñanza de la retórica, adquirió el carácter de la conformación lingüística. El significado de la lengua para los hombres es el tema de los § 48 y § 49 del *Panegírico*. Isócrates dice allí que los *λόγοι* son lo que distingue y caracteriza a los hombres en contraste con los otros seres vivientes. En ello está de acuerdo con Aristóteles, quien, unas décadas después de Isócrates y recogiendo formulaciones similares de su maestro Platón, define al hombre en su *Política* como *λόγον ἔχων*⁵, como “el ser viviente que posee la palabra”. De aquí, en lo que sigue inmediatamente en el texto, deduce Aristóteles la definición del hombre como *ζῶον πολιτικόν*⁶, esto es, como el ser viviente que, como ciudadano de una *polis*, está determinado a convivir públicamente con otros. La estrecha relación entre ambas definiciones muestra que Aristóteles, cuando distingue al hombre mediante la capacidad de hablar, piensa ante todo en los *πολιτικοὶ λόγοι* en la democracia propia de la *polis*.

Mientras que el hombre, sea por su posición social o por su manera de pensar, se vea impedido de intervenir en los asuntos de la *polis*, su vida se limita a lo suyo propio, a lo particular —*ἴδιον*. El miembro de la *polis* que está limitado de esta manera, el *ἰδιότης*, está “privado” de la plena realización de su existencia humana en la responsabilidad compartida por el Estado; por eso es que los romanos lo designaban como hombre privado, *privatus* —del latín *privare*, “privar”. Los asuntos públicos de la *polis* les competen a todos los ciudadanos; son las *πράγματα*, por las cuales todos los hombres se vinculan entre sí más allá de lo privado. Semejantes asuntos sólo pueden existir porque hay algo que es común a todos los hombres. Ello no es otra cosa que el hecho de que todos son hombres. Aquello general que asocia a todos los hombres en una comunidad pública es, propiamente dicho, su ser hombres.

⁵ *Política*, 1253a 10.

⁶ *Política*, 1253a 3.

Si los λόγοι son los que constituyen lo peculiar del ser-hombre del hombre, entonces —así continúa Isócrates en los párrafos mencionados de su *Panegírico*— el perfeccionamiento y el refinamiento de la capacidad de hablar mediante la instrucción para el discurso político, tiene importancia para el ser-hombre en sí mismo: es ella la que saca plenamente a la luz la humanidad en el hombre, de ese modo, el hombre se hace más hombre. En la medida en que el político escoge para sus discursos temas generales que van más allá del ámbito privado, apela al ser-hombre de los ciudadanos. Su temática se ocupa del hombre *en cuanto* hombre, y, en este sentido, está “vuelto” hacia el hombre —ἄνθρωπος. El “estar-vuelto-hacia” es expresado en griego por la sílaba φιλ. De ahí que Isócrates, en el § 276 de su obra del año 353 *Sobre el comercio*⁷, en la que a los 83 años de edad da cuenta sobre toda la obra de su vida, pueda decir que el tema del buen orador es φιλόανθρωπος, filantrópico. En este pasaje emplea por primera vez en la literatura griega que se ha conservado hasta ahora, el concepto “filantrópico”, que más tarde se habría de volver tan famoso y que aquí todavía no tiene nada del matiz sentimental que adquiriría en el siglo XIX, sino que sólo quiere decir que el motivo de un discurso público realmente “interesante” no debe ser otro que el ser-hombre del hombre.

Esta idea vuelve a surgir cuatro siglos después de Isócrates, en el intento de Cicerón de traducir la *paideia* griega al mundo romano. Como miembro de la época del helenismo, Cicerón vió que el poder persuasivo de la helenización de los pueblos que no eran griegos se remitía al aprendizaje de la lengua. Así pues, para él se reúne toda la *paideia* procedente de los griegos en el concepto de ser-hombre, de la *humanitas* del *homo*. Este término no puede ser retraducido al griego, pero en el concepto de filantropía encontramos en Isócrates un antecedente de la idea de *humanitas*. En el renacimiento recibe la helenización de la cultura europea un nuevo impulso⁸. Una vez más, la promoción del ser-hombre mediante el aprendizaje del lenguaje aparece co-

⁷ *Perí antidóseos* (en lo que sigue, citado como *Antidosis*). Se trata de una apología simulada ante el tribunal, con alusiones a la *Apología* platónica de Sócrates.

⁸ Sobre el significado de la cultura griega en el proceso de nacimiento de la cultura europea cf. del autor: “La tesis de Husserl acerca de la europeización de la humanidad”, en: *Escritos de filosofía*, 21-22 (1992).

mo aquello de lo que se trata en todo aprendizaje. Así los portadores de la cultura del renacimiento proclaman la *studia humanitatis* y reciben por ello el nombre de “humanistas”. Su “humanismo” —este concepto no surge, sin embargo, hasta las confrontaciones políticas de inicios del siglo XIX— será determinante en la formación escolar superior de la escuela latina de comienzos de la época moderna, de donde surgen las diversas formas que adquirirá el sistema educativo de los siglos posteriores.

En vistas a ésta y otras consecuencias del helenismo se puede decir que, en el fondo, en esta época ya se da inicio al tipo de cultura en la que vivimos hoy en día. Una característica principal del helenismo es el cambio que se da en la comprensión que el hombre tiene de sí mismo. En la época arcaica y clásica de la cultura griega, la existencia del hombre singular se hallaba naturalmente y sin cuestionamiento alguno incrustada en la vida de la *polis*. Con el helenismo se introduce la concepción moderna conforme a la cual el hombre es un “individuo”, cuyo ser en principio se puede determinar independientemente de su vida al interior de una comunidad. La reunión de los individuos en comunidades tales como la *polis* se entenderá desde entonces como un modo de existir que tiene como presupuesto a la existencia individual concebible aisladamente. En la medida en que Isócrates consideraba que el ser humano del hombre se realiza plenamente en los πολιτικοὶ λόγοι, en la colaboración discursiva en la configuración de la comunidad política, en este sentido no es precisamente, como veremos claramente más adelante, un precursor del helenismo.

Isócrates puso por escrito su concepción de la cultura que contrasta con la concepción platónica, en su obra *Contra los sofistas*, que supuestamente fue redactada como obra de propaganda con ocasión de la fundación de su escuela. Allí expone su propia idea de la *paideia*, en gran parte, a la manera de una polémica con los maestros que competían con él y que él llama “sofistas” (de ahí el título de la obra). No obstante, el título no apunta a los primeros sofistas del siglo V, sino sólo a determinados grupos de maestros de su propia época, de los cuales Isócrates se distancia para presentar su programa de una manera que impresione al público. Critica a sus rivales no tanto porque sean sofistas, es decir, maestros, sino solamente porque, a su parecer, eran malos sofistas.

La crítica se dirige, de una parte, contra los maestros en el arte de la “disputa” (§ 1), los “erísticos” (§ 2), y, de otra, contra los maestros en el arte de los πολιτικοὶ λόγοι (§ 9, § 21), aunque Isócrates no utiliza el concepto platónico de “retórica”, sino que habla del arte de hablar como de la ῥητορεία (§ 21). Isócrates se incluye a sí mismo entre estos maestros, pero frente a los otros maestros de los discursos pretende, por razones sobre las cuales todavía hemos de hablar, poseer un concepto superior. En lo que sigue expondré, en primer lugar, algunos puntos de la polémica de Isócrates contra los erísticos y los maestros de retórica, y los examinaré de manera provisional. (II) A continuación daré una explicación de la fundamentación de las clases de retórica en Isócrates: ¿cuáles son sus implicaciones y presupuestos básicos? (III) Estas consideraciones desembocarán en la cuarta y última parte en una determinación de la ἀρετή y su significado para su concepción de la educación.

En la cuarta parte me ocuparé en particular de la impresión que produce la ambigüedad de las traducciones modernas de la palabra ἀρετή. Aunque teniendo en cuenta su raíz “ar” la palabra adquiere como significado unitario la “excelencia”⁹, es de notar que las posibilidades de traducirla se dividen en dos grupos de significados que, para nuestra comprensión moderna, no son sin más compatibles. De una parte, tenemos conceptos como “virtud” o “rectitud”, y, de otra, palabras como “habilidad” o “eficiencia”. Por ello, en la cuarta parte hago una propuesta acerca de cómo se puede recuperar en nuestra situación histórica una comprensión del significado unitario del concepto.

II

En las proposiciones programáticas con las que Isócrates introduce su obra, se dirige expresamente a los “legos”, ἰδιόται. Él emplea allí el concepto de ἰδιότης en un sentido más suave que el mencionado inicialmente y que se puede traducir como “lego”. Los legos son los miembros de la *polis* que, si bien poseen el derecho ciudadano a la participación política, no obstante, no pueden hacer un uso adecuado del mismo, pues en su condición de ciudadanos todavía no han

⁹ Cf. ὁ ἄριστος, “el mejor”, y “aristocracia”, “gobierno de los mejores”.

recibido una instrucción idónea. La instrucción impartida por parte de los sofistas puede librarlos de esta limitación. Por ello es que a ellos se dirige la propaganda que hace Isócrates con su obra programática.

Lo que le ofrece al lego mediante su enseñanza, lo designa Isócrates en las frases introductorias y en pasajes posteriores (*cf.* § 11, § 21) con el nombre de φιλοσοφία. El concepto todavía no tiene aquí el significado terminológico que adquirió más tarde en Platón y que ha conservado hasta ahora; φιλοσοφία como un saber que realmente amerita la denominación “saber”, esto es, como “ciencia”, ἐπιστήμη. Consecuentemente con el significado literal de esta palabra compuesta, el φιλόσοφος es para Isócrates aquél a quien le interesa ante todo la σοφία, esto es, un conocimiento superior de algo, una comprensión de algo, y que, por eso mismo, se esfuerza especialmente por alcanzar ese conocimiento. Este esfuerzo especial consiste en concreto en recibir instrucción de un conocedor y maestro de la σοφία, esto es, de un σοφιστής. Dedicarse a la “filosofía” no significa en Isócrates otra cosa que ir a la escuela de un sofista, y, por eso mismo, “filosofía” también puede designar el contenido que el discípulo aprende al recibir esa instrucción (*cf.* por ejemplo el § 21).

Como toda crítica, la de Isócrates a la erística presupone algo en común con la concepción criticada. La coincidencia básica entre la *paideia* del erístico y la de Isócrates reside en el hecho de que ambos buscan alcanzar la misma meta. Se trata de la εὐδαιμονία, la “eudaimonía”, la vida feliz y exitosa de modo duradero. Pero también es común a ambas concepciones la idea básica del camino que ha de conducir a esa meta y de la pretensión con la cual se ingresa en este camino; la pretensión a la cual se somete toda la educación mediante la instrucción es designada por la palabra griega ἀλήθεια, “verdad”, palabra que no por casualidad aparece ya desde la primera frase. En la tercera parte nos ocuparemos más de cerca de esta pretensión. El camino se puede caracterizar con mayor precisión como un nexo condicional o de fundamentación, cuyos conceptos guía aparecen todos en los primeros párrafos del texto.

La παιδεία, que Isócrates también llama παιδείουσιν, es la educación mediante la instrucción hacia una ἀρετή en la cual encuentra su fundamento la *eudaimonía*. La ἀρετή, por su parte, ha de basarse en la σοφία, que, de ese modo, mediatamente también sostiene a la

eudaimonía. La σοφία se puede aprender en la medida en que tiene el carácter del saber, de la ἐπιστήμη. Pues aprender es hacer propio el saber. Que hay un nexo semejante de fundamentación en el que la ἀρετή se encuentra en el medio entre la εὐδαιμονία y la σοφία y que sirve de mediadora entre la felicidad y la sabiduría, es una convicción básica común a todos los que en la época de Isócrates y Platón se dedicaron a la *paideia* y su fundamentación programática. Las concepciones de las diversas escuelas sólo difieren en cuanto al tipo y el contenido de la instrucción que ha de servir a la adquisición de la σοφία. Los erísticos querían introducir a sus discípulos en el saber en cuestión practicando con ellos la argumentación inteligente y enseñándoles de ese modo el arte de la disputa exitosa. Los maestros de retórica, que Isócrates critica posteriormente, consideran a la práctica del arte de la discusión en público como el camino adecuado hacia la σοφία.

Las discusiones pedagógicas del presente fácilmente nos hacen pasar por alto el hecho de que el sistema educativo europeo en todas sus variantes, desde la discusión en torno a la *paideia* en la antigua Grecia, presupone como base común el nexo condicional que acabo de esbozar, nexo que, por una parte, se ha vuelto tan natural que apenas lo notamos, pero que, por otra, pierde su naturalidad tan pronto como nos preguntamos por la objetividad del poder persuasivo de los diversos nexos de condicionamiento. Fuera de cuestión no está ni el que la felicidad de la vida dependa de manera decisiva de una admirable actitud básica que sirve de soporte de nuestras acciones, es decir, de aquello que los griegos llamaban ἀρετή, ni tampoco el que la capacidad práctica de orientación de la que requerimos para nuestra acción sea esencialmente un saber susceptible de ser aprendido.

Filosóficamente notable en la obra de Isócrates es el hecho de que, en su polémica contra los “sofistas”, ponga en cuestión estos aspectos supuestamente evidentes. En el § 3, la crítica a los erísticos se dirige en primer lugar al que, como resultado de su enseñanza, les ofrezcan a sus discípulos una vida feliz. Esta crítica apunta al meollo del problema que radica en el uso del concepto de εὐδαιμονία. Quien crea que sus discípulos pueden ser conducidos hacia la *eudaimonía* a través de la educación mediante la instrucción, presupone de esa manera que el hombre es el propio agente de su felicidad o su in-

felicidad. A ello se le puede enfrentar con buenas razones la concepción de que la felicidad de una vida depende en última instancia de condiciones o poderes que el hombre no puede dominar. Esta concepción todavía resuena en el concepto de εὐδαιμονία. Según su significado literal, εὐδαιμονία quiere decir que un poder divino, un δαίμων, lo tiene a “bien” con un hombre; es el adverbio para “bien”; el concepto opuesto es δυσδαιμονία o κακοδαιμονία, de κακός, “malo”.

La palabra εὐδαιμονία contiene la idea de que, en última instancia, no reside en el poder de un hombre el éxito de su vida. Sorprendentemente, este concepto se vuelve usual en los siglos V y IV precisamente porque con él se quiere expresar que el buen resultado de nuestra existencia depende de nosotros mismos. Esta concepción aparece por primera vez en el tránsito del siglo VI al siglo V en el aforismo de Heráclito que dice: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, “el ἦθος es para el hombre (ἄνθρωπος) el δαίμων”¹⁰. La frase hay que leerla poniendo el acento en la primera y no (como Heidegger piensa) en la última palabra. Heráclito quiere decir: el *ethos*, es decir, la constitución permanente que el hombre le otorga a su vida en base a su propia responsabilidad, se convierte para él en el poder que decide sobre su felicidad o infelicidad; nada sobrehumano determina de manera decisiva el destino del hombre, sino él mismo.

Casi un siglo y medio más tarde, Platón confirmó esta concepción en el libro X de su *República*, cuando en el mito de Er dice: “No será el *daimon* quien os salve, sino que vosotras elegiréis vuestro *daimon*”¹¹. En el desarrollo de la filosofía en el helenismo, esta concepción de la vida lleva finalmente, en los estoicos, a la convicción de que la *eudaimonia* depende únicamente de la actitud del hombre: la posesión de la ἀρετή en la constitución interna de un hombre significa una felicidad duradera que no puede ser perjudicada por ningún influjo exterior.

¹⁰ Diels/Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, B 119. Una justificación de la interpretación que aquí sugerimos da el autor en el estudio: *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlín: de Gruyter, 1980, p. 447ss.

¹¹ *República* 617e. *N.d.T.*: Nosotros mismos hemos traducido del texto griego teniendo en cuenta la traducción alemana que presenta el autor.

Aquí se ve confirmada la afirmación de que no en todo sentido es Isócrates un precursor del helenismo. En contraste con la tendencia del pensamiento eudemonista que acabamos de mencionar, trae a la memoria una convicción griega antigua bastante difundida. Con εὐδαιμονία se señala el buen resultado de una vida humana en su totalidad, lo cual no debe confundirse con las circunstancias casualmente favorables del momento —latín: *fortuna*. Si la vida *en conjunto* de un hombre es feliz no puede ser juzgado sino cuando ya no cabe un futuro en el cual sería posible un giro hacia la infelicidad. Nadie, ni siquiera los dioses, dice Isócrates en el § 2, pueden predecir con certeza algo del futuro. Mientras vivimos, el éxito de la vida es un futuro que siempre seguirá siendo futuro. Por eso existe en la lengua griega el proverbio que dice que no se debe considerar feliz a un hombre antes de su muerte. En contra de la soberbia —dicho en griego: ὕβρις— de una promesa segura de la *eudaimonía*, Isócrates exhorta a la discreción frente a la incertidumbre del futuro, y para ello se remite con frecuencia a la “verdad”, a la ἀλήθεια, a cuyo requerimiento se someten también sus adversarios.

El ya mencionado *Panegyrikos* contiene entre otras cosas una alabanza de Atenas. Como el mérito más noble de su ciudad paterna celebra Isócrates la producción de la filosofía, aunque esta palabra debe en este caso ser entendida con el significado que él asocia con ella. Según el § 47, el principal logro de la “filosofía” es la distinción entre dos tipos de males: hay perjuicios de la vida humana que podemos evitar mediante la adquisición de mayor saber, y hay males que representan un límite insuperable para nuestra acción. En el mismo sentido dice Isócrates en los § 30 - §33 de su última obra, esto es, en su *Panathenaikos* que redactó a los 97 años, que a la persona verdaderamente culta se le reconoce en el equilibrio que sabe mantener entre la conciencia de su propia responsabilidad respecto de la *eudaimonía* y una actitud en la que se muestra que, en última instancia, no somos los dueños de nuestra propia felicidad. Esto se ve nuevamente confirmado por el escrito *Contra los sofistas*: la auténtica σοφία se basa en el conocimiento de que nuestra *eudaimonía* no está, cuando menos del todo, en nuestras manos. “Filosofar” quiere decir hacer propio el conocimiento de que no está en nuestro poder evitar con seguridad cualquier *dusdaimonía*.

Consecuentemente con la incertidumbre que por principio le toca a la *eudaimonía* futura, la crítica de Isócrates a los “sofistas” está dirigida, en su segundo momento, contra la seguridad con la que estos maestros creen, o al menos pretenden, poder basar la felicidad permanente de sus discípulos en la *ἀρετή* hacia la cual los dirige su enseñanza. Para poder ser una condición perfectamente confiable de la *eudaimonía*, la *ἀρετή* tendría que ser una constitución del hombre tal que pudiera ser producida por la *paideia* conforme a un plan y con seguridad. Si así fuera la *ἀρετή*, sería, dicho en griego, un *ἔργον*, una “obra”. A cambio de una obra es lícito exigir un salario adecuado. Los sofistas se aseguraban su salario haciendo que se les pagara con antelación, es decir, antes de que impartieran su enseñanza¹². Pero quien se asegura su salario de esa manera da muestras de no estar seguro, como él pretende, de poder producir la obra en cuestión. Cuando Isócrates se refiere irónicamente a este punto, indirectamente dirige la atención al hecho de que la *ἀρετή* no es una obra¹³.

El tercer elemento de la crítica de Isócrates a las escuelas con las que competía se refiere al nexo de condicionamiento entre la *σοφία* y la *ἀρετή*. La supuesta seguridad de la promesa sofística de *eudaimonía* se sostiene en la convicción de que la *ἀρετή* que sirve de garantía para alcanzar la felicidad sea susceptible de ser alcanzada

¹² Una ilustración divertida de la desconfianza con que Protágoras, el más antiguo de los maestros sofistas, asociaba sus exigencias salariales, la encontramos en una anécdota que nos narra Diógenes Larció. Allí se cuenta que Protágoras habría llegado a un acuerdo con uno de sus discípulos en el sentido de que éste tenía que pagarle los honorarios acordados una vez que hubiese ganado su primer proceso. Puesto que al terminar con la instrucción el discípulo no daba muestras de querer pagarle a Protágoras, éste lo denunció por no cumplir con sus honorarios. Al discípulo le explica la denuncia de la siguiente manera: Si tú pierdes el proceso, entonces tienes que pagarme. Pero incluso si tú ganaras el proceso, tendrías que pagarme, pues entonces sucede precisamente lo que habíamos acordado originalmente. Protágoras había previsto astutamente que el discípulo no pueda de ninguna manera privarlo de su remuneración.

¹³ Un conocido elemento de la crítica de Platón a los sofistas como los primeros en dar clases a cambio de salario consiste en presentar en sus diálogos a Sócrates ironizando sobre la remuneración de los maestros. Isócrates no se opone por principio a cualquier pago de los maestros, pues él entiende que éstos no sólo practican la actividad de educar, que en efecto es impagable, sino que también ejercen la enseñanza como transmisión de habilidades. Por esto último puede un maestro exigir una paga, pues el dominio de una habilidad, por ejemplo, del idioma, que puede ser transmitido por un maestro, puede ser considerado como una especie de obra que éste ha producido en el discípulo. Además, se le puede pagar a un maestro por el trabajo requerido para la transmisión de una habilidad.

mediante la adquisición de un saber idóneo. Según la exposición de Platón en el *Protágoras*, Sócrates compartía con los sofistas la convicción de que la ἀρετή podía ser fomentada por el conocimiento moral. La prolongación socrática de esta convicción, la tesis de que la virtud es lo mismo que el conocimiento y que, en consecuencia, el mal, el vicio, se basa en la ignorancia, ha sido objeto de crítica desde Aristóteles. Pero más allá de las divergencias en la discusión ética posterior, no se debe pasar por alto el que la unidad del conocimiento y la utilidad sirve de soporte a la concepción europea de la cultura: el desacierto y lo desastroso en la acción humana es remitido a una comprensión insuficiente, a una “ignorancia”. En la medida en que el hombre adquiere un saber mayor mediante un proceso de esclarecimiento, accede también —así reza la convicción fundamental— a una “vida mejor”, donde “mejor” quiere decir una mayor medida de ἀρετή, y, de ese modo, un aumento en la intensidad y la permanencia de la felicidad.

Para Isócrates también está claro que la vida humana feliz en la *polis* depende de la ἀρετή, en particular de la justicia, δικαιοσύνη (que en la *República* de Platón también es la virtud fundamental), y la prudencia, σωφροσύνη. Si bien le concede al maestro que pueda contribuir en cierta manera mediante su *paideia* a la puesta en práctica de estas virtudes, considera exagerada la expectativa de que se les pueda inculcar al discípulo por medio de la enseñanza (§ 21). Ello no dispensa al maestro del esfuerzo por la transmisión de un saber que favorezca el aumento y el cultivo de la ἀρετή. Un esfuerzo semejante tiene, en todo caso, como presupuesto el que el “aprendizaje”, la adquisición de saber, sea siquiera posible, y esto presupone a su vez que aquello que le acontece al hombre pueda ser acogido en el saber, esto es, que, al menos en cierto sentido, sea por principio “escible”.

La multiplicidad de todo lo que fluye ante nosotros en nuestra relación con el mundo, sería para nosotros un caos si no pudiéramos reconocer desde un principio determinaciones permanentes. Un pugilato —una de las cinco disciplinas de los juegos olímpicos— sería para los espectadores una congestión indiscernible si desde ya no conocieran las típicas y recurrentes posiciones de la lucha y si no pudieran seguir su desarrollo a la luz de este conocimiento previo. Isócrates emplea esta instructiva comparación en el § 183 de la

Antidosis para mostrar que hay ciertos aspectos permanentes — εἶδη— que nos permiten formarnos una visión —ιδέα— a cuya luz una multiplicidad que fluye ante nosotros aparece ordenada. Εἶδος o ιδέα constituyen lo escible, esto es, aquello que de una multiplicidad que está ante nosotros puede permanecer en el conocimiento. Ellas nos capacitan para dividir una multiplicidad de suerte que reconozcamos elementos permanentes. Semejantes elementos en el discurso son los τόποι, las expresiones recurrentes, las figuras de la argumentación, etc. La división de los λόγοι en elementos mediante el reconocimiento de semejantes τόποι hace posible la enseñanza de la retórica. Hasta ahora casi nadie ha notado que Isócrates, en los § 16 y § 17 de su escrito programático y en el § 183 de la *Antidosis*, explica esta división en elementos recurriendo a los conceptos de ιδέα y εἶδος, ni que éste debe de ser el ejemplo filosóficamente más sugerente de un uso de estos conceptos por uno de los contemporáneos de Platón, pero independientemente de él.

En la segunda parte de su crítica a los “sofistas”, Isócrates polemiza contra los maestros del discurso político. En el § 9 los acusa de mentir al ofrecerles a sus discípulos que la enseñanza los pondrá en la situación de “no dejar de lado nada de lo que se pueda decir sobre alguno de los asuntos (πράγματα) tratados por ellos”. Según la exposición de Isócrates, los maestros criticados por él creen estar en condiciones de prometer algo semejante, pues consideran posible la división sin fin del discurso en elementos, todos los cuales se conocen con antelación como ιδεαί o εἶδη. Pero, según Isócrates, una división semejante de los discursos está condenada desde un principio al fracaso, porque de esa manera se ignora un rasgo fundamental de la discusión pública para la cual se debe preparar a los discípulos mediante la enseñanza de la retórica. Pues todo discurso político se refiere a situaciones de acción, en las que se tiene que tomar decisiones. Pero semejantes situaciones no son por esencia susceptibles de ser juzgadas con claridad. Toda opinión en la que se basa una decisión práctica, tiene en sí explícita o implícitamente una expectativa sobre las consecuencias futuras de la acción o el modo de acción correspondiente, y, a decir verdad, se trata, en última instancia, de una expectativa sobre el éxito o el fracaso de la vida humana. No obstante, como se ha dicho anteriormente, el futuro así entendido no es por principio prede-

cible. En cada ocasión, el futuro se manifiesta por el hecho de que trae sorpresas consigo. La dificultad fundamental de todo discurso político radica en el hecho de que las situaciones a las que está referido contienen siempre algo nuevo, que, en razón de la incertidumbre propia del futuro, no es predecible. En este sentido, en el § 13, Isócrates señala que un buen discurso depende esencialmente de la consideración que tenga por el factor novedad.

Debido a la incertidumbre de la felicidad futura, el orador tiene que prepararse para circunstancias siempre nuevas en las que se abren sorprendentes posibilidades de decisión respecto de la acción. Una y otra vez tiene que reconocer en cada caso cuándo “es el tiempo” para la acción. Hay el momento en el que “el tiempo está maduro” para una determinada decisión, momento que no se debe “perder”. Es verdad que las lenguas europeas modernas poseen todas ellas una palabra para el tiempo que podemos leer en el reloj, pero ninguna tiene una denominación propia para el tiempo que acabamos de describir en el sentido del momento que ofrece una ocasión favorable para la acción. El griego antiguo conocía en este sentido el concepto de *καιρός*. No es casual que esta palabra surga en los § 13 y § 16, así como en otros pasajes centrales de las obras de Isócrates. En virtud de la dependencia del discurso respecto del *καιρός*, la enseñanza de la retórica no puede nunca anticipar del todo lo que en cada situación se puede decir sobre las *πράγματα*; puesto que sobre los asuntos en cuestión se puede decir cada vez algo nuevo, es imposible una división completa del discurso en sus elementos.

Los discípulos deben adquirir la disposición de conservar sus *λόγοι* abiertos para el *καιρός* correspondiente; la enseñanza debe transmitirles una percepción “kairológica” que los capacite —como lo formula Isócrates en el § 8— “a decir o aconsejar lo requerido para lo que nos ocupa actualmente”. Esta percepción sólo puede ser apropiada mediante la experiencia, una experiencia, *ἐμπειρία*, que, mientras que los discípulos no participen aún en las discusiones públicas en la *polis*, sólo la pueden adquirir en base a ejemplos tomados del pasado. Sin embargo, los ejemplos pueden despertar el sentido para los *καίροι* sólo si son examinados con tanta frecuencia que, de esa manera, se convierta en costumbre la disposición para lo posiblemente nuevo en las situaciones prácticas.

El ejercicio de la experiencia es algo diferente del aprendizaje propiamente dicho, la apropiación del saber, ἐπιστήμη. “Saber” quiere decir lo que es acogido de manera duradera en el conocimiento. De ahí que lo que se sabe realmente sean los εἶδη o las ἰδέαι en base a los cuales las multiplicidades pueden ser reducidas a sus elementos; pues esos εἶδη o ἰδέαι se caracterizan por su duración. Son duraderas porque en la corriente de las multiplicidades cambiantes constituyen los aspectos permanentes. Esto les otorga una peculiar independencia del tiempo: en contraste con la génesis y la corrupción en la corriente de las multiplicidades, están permanentemente presentes para nosotros. En virtud de su *presente* duradero pueden estar disponibles para nosotros como posesión del conocimiento, es decir, pueden convertirse en objetos de *aprendizaje*. La percepción kairológica, por el contrario, se refiere al carácter no disponible del éxito de la vida en el *futuro* y, por ello, requiere para su apropiación de la *experiencia* ligada a la práctica.

La incertidumbre de la felicidad futura es uno de los límites que la temporalidad le impone al aprendizaje; en este sentido, la ἐπιστήμη tiene que ser, según Isócrates, complementada por la ἐμπειρία. Pero, en razón de su limitación por la temporalidad, requiere de un segundo complemento. Puesto que en la acción no podemos en ningún caso comenzar totalmente desde el inicio, a cada situación le pertenecen condiciones preestablecidas, y los asuntos a los cuales se refieren los discursos, tienen por eso mismo siempre un pasado. Una parte de lo antepuesto por el pasado se remite a la acción humana que antecede, pero aún “antes” se halla lo que “por sí mismo” está dado con anterioridad, lo que ha surgido y sigue surgiendo sin intervención del hombre: la φύσις, la “naturaleza”. Ella constituye el pasado anterior a todo pasado, que antecede a toda configuración propia de la vida humana mediante la acción.

Como talento, este “pasado” irrecuperable determina la disposición de cada hombre para la acción, y le impone, del mismo modo, límites insuperables a la adquisición del saber. Una prueba de ello es el hecho de que el autodidacta existoso es una realidad sobre la cual habla Isócrates en el § 14 de su escrito *Contra los sofistas* y en el § 189 de la *Antidosis*. Que el autodidacta supere a aquél que se ha formado mediante la enseñanza sería imposible si el hombre, en el fon-

do, no le debiera todo a su φύσις. Por eso, en el mejor de los casos, la enseñanza de la retórica, como se dice en el § 15 de la obra programática, sólo puede disminuir la influencia del azar y fomentar el desarrollo del talento, pero no puede sustituirlo¹⁴.

La enseñanza como transmisión de ἐπιστήμη es posible gracias al presente permanente de ἰδέαι, pero en razón de la irrecuperabilidad del pasado y de la indisponibilidad del futuro, la *paideia*, la educación para la ἀρετή, tiene de igual manera que apoyarse en la φύσις y la ἐμπειρία. Ya en los párrafos 10, 14 y 17 de su obra programática pone Isócrates énfasis en el hecho de que a la tríada pedagógica formada por el talento, el aprendizaje y la experiencia adquirida a través de la práctica no le debe faltar ninguno de sus elementos, y vuelve a insistir en ello en los § 187 - § 192 de su *Antidosis*, después de cuatro décadas de experiencia docente. Aunque esta tríada se ha convertido desde Isócrates en un *topos* fundamental de la comprensión europea sobre las posibilidades y los límites de la educación mediante la enseñanza, los teóricos de la cultura siguen cayendo en la tentación de sobrevalorar el elemento de la ἐπιστήμη en perjuicio de los otros dos elementos, y de este modo se dejan, en el fondo, seducir por la atracción que ejerce la visión platónica de un presente permanente que trasciende a la generación y la corrupción. Cuando Isócrates introduce su programa académico con una crítica a los maestros de la erística y la retórica, lo hace como el primero en intentar expresamente ofrecer resistencia a esta tentación.

III

Debido a la referencia de los πολιτικοὶ λόγοι al *kairós*, el hecho de que en cada situación política de acción haya un plural de

¹⁴ Esta convicción de Isócrates se ve ilustrada por una bella anécdota de la antigüedad. Al presentarse un discípulo y preguntar qué es lo que debe traer al iniciar las clases, Isócrates debe haberle respondido que él requería "de un nuevo estilete y una tablilla", γραφιδίου καινοῦ καὶ πινακιδίου καινοῦ. El trasfondo de esta respuesta reside en un juego de palabras que no se puede imitar en otras lenguas: καινοῦ ("de un nuevo") puede escribirse también καὶ νοῦ, y entonces significa: "y de la inteligencia". En la respuesta de Isócrates se puede entonces entender que el discípulo requeriría "de un estilete y de la inteligencia, así como de una tablilla y de la inteligencia". "De la inteligencia" quiere decir: de un talento que promete éxito.

posibilidades de juicio, no puede desaparecer de este mundo. De ahí resultan vastas consecuencias para el significado de la verdad en la discusión política. Isócrates ubica su confrontación con los sofistas rivales expresando en tres ocasiones —dos al comienzo del § 1, y una en el § 9— su pretensión de verdad, de ἀλήθεια. Desde un punto de vista histórico-lingüístico no se puede decidir si esta palabra griega efectivamente surge como negación de la raíz ληθ, que, mediante el *alpha privativum*, expresa un ocultamiento. Lo decisivo es que toda la literatura grecoparlante de la filosofía antigua ha entendido así esa palabra. En el sentido de esta comprensión de la palabra tiene Heidegger razón cuando traduce ἀλήθεια como “desocultamiento”.

Cuando los griegos de la antigüedad pronunciaban sus discursos con una pretensión de ἀλήθεια, ello significaba que aquello sobre lo que se hablaba tenía que ser puesto en los λόγοι sin alteraciones y sin distorsiones, hecho manifiesto —en griego: δῆλος— tal y como es. Uno de los rasgos básicos del lenguaje es también para Isócrates el δηλοῦν, el hacer manifiesto, en una exposición por medio de la cual algo se hace aparecer, lo cual se inicia con el hecho de expresar las cosas como *lo que* son, esto es, nombrarlas. El otro rasgo básico es el πείθειν, la influencia del hablante sobre las personas a las que se dirige, de suerte que sigan su parecer. Es mediante esta propiedad del lenguaje que es posible, como hemos mencionado, acceder legítimamente al poder¹⁵.

Cuando Isócrates le atribuye a su enseñanza del arte del discurso político una pretensión de verdad, se da por supuesto que él asume que estos discursos tienen también esa pretensión. Él puede aceptar ese presupuesto puesto que la discusión de los asuntos políticos no sólo tiene que ver con el πείθειν, sino también con el δηλοῦν. Cuando en una πρᾶγμα que está en discusión se anuncia algo nuevo, en un primer momento se mantiene oculto debido a su origen en el

¹⁵ Según los desarrollos expuestos en los § 254 y § 255 de la inicialmente mencionada *Antidosis*, ambos rasgos del lenguaje constituyen el presupuesto para las dos capacidades principales del hombre, la capacidad de inventar algo nuevo y la capacidad de fundar comunidades. En el δηλοῦν, el mundo debe estar abierto para el hombre como el ámbito en el cual él coloca sus creaciones; sólo un mundo hecho manifiesto por la denominación puede ser enriquecido por las “artes” (τέχναι). Y cualquier orden social de una ciudad (πόλις) que esté apoyado en la ley (νόμος) sólo puede imponerse en la medida en que adquiera vigencia a través de un πείθειν recíproco.

futuro oscuro para los hombres. Contribuciones a la discusión que pretenden expresar lo nuevo “kairológicamente”, tienen por ello que sacarlo de su ocultamiento inicial y hacerlo manifiesto. Inevitablemente, en este δηλοῦν muestran estos asuntos múltiples facetas; debido a que la εὐδαιμονία o la δυσδαιμονία futuras pertenecen por principio al ámbito de lo desconocido, en los diversos juicios situacionales de los implicados aparecen esos asuntos necesariamente de diversas maneras. El asunto correspondiente aparece, en cierto modo, bajo distintas perspectivas y nunca se vuelve claramente manifiesto de una sola manera. La verdad política perspectivista sólo existe en plural, y las discusiones políticas son por necesidad controvertidas y son por principio inacabables, puesto que, como podemos aprender de Hannah Arendt, sólo son posibles en el espacio de juego que es abierto por este plural. En el caso de las decisiones políticas a tomar, no hay “la” verdad “única”.

Se podría asumir que, en razón del carácter de inalcanzable de una verdad definitiva en el ámbito de la disputa política, no es en general posible o no tiene sentido esforzarse en alcanzar la verdad. Sin embargo, para este tipo de disputa sí hay un tipo específico de tendencia hacia la verdad. Consiste en tomar expresamente en consideración que, en este caso, sólo existe la verdad perspectivista de las múltiples y posibles opiniones. Tomar esto en consideración quiere decir otorgarle desde un principio a la propia opinión una forma tal que tenga la posibilidad de ser tomada en cuenta y ser discutida por todos los otros hombres que probablemente cuentan con otra opinión. Con una posibilidad semejante sólo puede contar quien “se ubica en la perspectiva de los otros” y que, de ese modo, alcanza una “perspectiva general”¹⁶ que lo pone en la situación de poder aprender algo pertinente para la formación de su propia opinión. Sólo así puede el juicio propio convertirse en idóneo para ser aceptado por otros. Quien procede de la manera descrita, “reflexiona” sobre el procedimiento que él sigue para llegar a formarse un juicio, y, de este modo, hace uso de su facultad del “juicio reflexivo”. Esta facultad no ha sido reconocida y analizada

¹⁶ Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Edición de la Academia, t. V, § 40, p. 295.

como tal hasta mucho más tarde en la historia de la filosofía, a saber, por Kant en el § 40 de su *Crítica de la facultad de juzgar*¹⁷.

En la disputa política se trata de emitir juicios adecuados sobre los πράγματα en discusión y en los cuales se pueden apoyar las decisiones requeridas para la acción común. El juzgar consiste en poner lo particular que en cada caso es objeto del juicio bajo una regla general. El momento sorpresa en la evaluación kairológica de lo particular que surge como algo nuevo en una situación convierte en necesario que, primero que nada, haya que encontrar la regla general. Esto último es, según Kant, la tarea de la facultad reflexiva de juzgar en contraste con la capacidad “determinante” de juzgar, cuya tarea consiste en aplicar a lo particular una regla ya existente.

Los sofistas fueron los primeros en entender que hay una verdad propia y peculiarmente perspectivista del mundo político y que el tipo de facultad de juzgar requerido en el ámbito de esa verdad exige de un aprendizaje especial¹⁸. Sólo en razón de que la influencia de Platón nos cegó para estos dos conocimientos elementales, fue posible considerar a dos de los principios de Protágoras, uno de los padres de la sofística, como testimonios de un inescrupuloso afán de poder. En realidad, uno de los principios sólo se limita a constatar el carácter inevitable de la disputa política: “Sobre cualquier asunto (πράγμα) hay dos opiniones (λόγοι) contrarias entre sí”¹⁹; y el otro principio formula la tarea de superar la debilidad propia del juicio ingenuo e irreflexivo mediante el uso de la facultad reflexiva de juzgar: “[Es válido] hacer de la opinión (λόγος) más débil la más fuerte”²⁰.

El prejuicio difundido desde Platón de que la búsqueda de la verdad es irreconciliable con la búsqueda del poder, se basa en una

¹⁷ El significado fundamental de la doctrina kantiana de la facultad reflexiva del juzgar para la filosofía política ha sido examinado por primera vez por Hannah Arendt. Además de los pasajes pertinentes en sus diversas obras cf.: *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, editado y con un ensayo por R. Beiner, Munich/Zürich: Piper, 1985. Las ideas de Arendt han sido recogidas ante todo por Ernst Vollrath; además de sus numerosos artículos cf.: *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart: Klett Cotta, 1977, y *Grundlegung einer philosophische Theorie des Politischen*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1987, p. 253ss.

¹⁸ Para una apreciación justa de la sofística véase del autor: “Die Sophistik in Hegels Sicht”, en: Riedel, M. (Ed.), *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1990.

¹⁹ Diels/Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 80B 6a.

²⁰ *Ibid.*, 80B 6b.

estrecha comprensión de la verdad, que sólo conoce la verdad en el sentido de la *ἐπιστήμη* y es ciega a la verdad perspectivista del mundo político. La *ἐπιστήμη* se apoya en la observación de que una disputa sólo es posible cuando se refiere a algo idéntico. Lo idéntico en la disputa política no es un objeto del tipo usual y por eso no es reconocible a primera vista. Lo idéntico es en este caso el polo referencial del interés que tienen en común los que luchan entre sí por el poder; a pesar de sus opiniones políticas divergentes, todos ellos están interesados en que permanezca el espacio de juego en el cual es posible una pluralidad de opiniones divergentes. El “objeto” idéntico de la disputa política es el mundo político en tanto espacio de juego de esta disputa.

Platón no comprendió que había un mundo político entendido de esta manera. Por eso sólo pudo determinar lo idéntico en la disputa orientándose por la percepción sensible de un objeto espacio-temporal. Éste fue el primer paso en el camino de la formalización del concepto de *πράγμα*, que está ligado al verbo *πράττειν*, “actuar”, y que originalmente se refiere a un “asunto” con el que nos encontramos en la acción, una “cosa” en el sentido en que se habla de una “cosa” que puede ser tratada ante los tribunales. La relación con la acción ha ido pasando desde Platón cada vez más al olvido: “cosa”, del latín *res*, pasa a ser un concepto universal-ontológico con el cual se puede designar cualquier ente.

En la percepción de una “cosa” que nos sale al encuentro como objeto de la percepción, se puede distinguir entre la variedad de aspectos en los cuales aparece perspectivístamente para nosotros, y aquello que en esta variedad permanece igual consigo mismo. Esto que permanece igual como “la cosa tal y como es ella misma” —*τὸ πρᾶγμα αὐτό*— se distingue de sus diversos modos de aparición. La *φιλοσοφία* como *ἐπιστήμη* profundiza esta diferencia en tanto a la consideración prefilosófica de la cosa tal y como se hace manifiesta conforme a sus modos de aparecer, le contrapone una consideración en la cual sale a la luz “la cosa conforme a ella misma” —*τὸ πρᾶγμα καθ’ αὐτό*—, al decir de Platón. En esta consideración, las visiones y los aspectos permanentes de la corriente de multiplicidades, las *ιδέαι* y los *εἶδη*, tienen que adquirir una importancia normativa, que Isócrates les niega en su crítica a los maestros de retórica. Las “ideas” como las determinaciones puras y permanentes en el mundo

de lo realmente escible, del κόσμος νοητός, se convierte en las “cosas” propiamente dichas que le otorgan luz a nuestro conocimiento de los objetos que aparecen bajo diversas perspectivas en el mundo sensible determinado por el tiempo, en el κόσμος αισθητός, y que sirven de medida para nuestros juicios a él referidos.

La ocupación con las ideas hace posible un tipo de entendimiento de algo, que no puede ser superado por ningún otro tipo de saber y que, por eso mismo, puede valer como la σοφία propiamente dicha. Al saber que se alcanza mediante la filosofía como un saber realmente sapiente, la ἐπιστήμη, le atribuye Platón, siguiendo a Parménides, una superioridad respecto de la δόξα. Esta palabra está formada por la misma raíz “δοκ” que el verbo δοκεῖν, como en la expresión δοκεῖ μοι. Con esta expresión que quiere decir “me parece” o “soy de la opinión”, se emite un juicio sobre una cosa con la reserva de que no es el único juicio posible sobre esa cosa. Así pues, la palabra δόξα designa todo el ámbito de los juicios que pueden ser emitidos bajo la reserva del δοκεῖ μοι. Por esta razón, se suele describir con gusto el significado de esta palabra con la expresión “mera opinión”.

Pero cuando se le añade a la opinión el atributo “mera”, se le caracteriza ya desde la perspectiva platónica de la ἐπιστήμη, como una forma del juicio a la que le falta algo para acceder a la plena manifestación de la “cosa misma”. La cuestión es completamente diferente si por las “cosas” a las que se refiere la opinión no se entiende cualquier objeto, sino si las πράγματα se entienden como asuntos que se discuten públicamente en la *polis*. Quien a la expresión de su opinión sobre semejantes asuntos la reviste con el complemento δοκεῖ μοι, indica de esa manera que ese asunto podría presentarse de otra manera a otra persona; de ese modo, por lo menos en principio, da a conocer su disposición a ubicarse reflexivamente en el modo de pensar del otro. Ello muestra que, teniendo en cuenta su conexión con el δοκεῖ μοι, el concepto de δόξα podría ser utilizado en un sentido diferente y lingüísticamente más adecuado que el que peyorativamente ha recibido desde la perspectiva de la ἐπιστήμη, perspectiva que nos es corriente desde Platón y Parménides²¹. En este sentido no

²¹ Sobre el papel de la δόξα en Parménides véase la investigación del autor p. 545s. mencionada en la nota 10; y sobre el significado de la δόξα para la comprensión de lo

peyorativo, “δόξα” sería el título para la ἀλήθεια perspectivista de la disputa política apoyada en la facultad reflexiva de juzgar.

Que la palabra δόξα —y sus derivados— pudiera ser empleada en este sentido se da a entender en el uso diferenciado que se hace de ella en los diálogos platónicos y, sintomáticamente, en la *Retórica* de Aristóteles, donde, por lo demás, a menudo se citan como modelo los discursos de Isócrates, en particular el *Panegírico*. No obstante, un uso no peyorativo y filosóficamente relevante del concepto sólo se encuentra en Isócrates. El primer ejemplo de este uso y que es significativo para las presentes reflexiones, contiene su crítica de la erística en el § 8 del escrito *Contra los sofistas*. También Isócrates opera con la oposición entre ἐπιστήμη y δόξα, pero, a diferencia de Platón, la ἐπιστήμη es la que toma en él un gustillo peyorativo.

La verdad de las ideas no requiere según Platón ningún apoyo retórico; ella se le impone a aquél que se abre para ellas, como insiste Sócrates en los diálogos platónicos, mediante una necesidad procedente de la manifestación de las “cosas mismas”. Por eso es que, según Platón, hay que distinguir rigurosamente el procedimiento por el que los hombres se acercan “dialécticamente” a esta verdad en el diálogo filosófico —en διαλέγεσθαι— de la manera en que los hombres son ganados “retóricamente” para una de las tantas opiniones en discusión. En la lengua griega sólo hay un término para ambas cosas, el concepto de πείθειν. Recién desde Platón existe la distinción entre dos formas de πείθειν. En alemán se les puede distinguir con ayuda de los conceptos de “überreden” y “überzeugen”.

Platón critica a la erística como entrenamiento de una agudeza vacía, pues “sólo” apunta a la persuasión y no, como se requeriría para la ἀλήθεια, a dejarse convencer por las “cosas mismas”. Así pues, el argumento erístico tiene sólo la apariencia de la dialéctica filosófica, y es insatisfactoria en tanto que, como apariencia, no alcanza la ἐπιστήμη a la que en realidad tiende. La crítica de Isócrates va en la dirección contraria. Él polemiza en contra de los erísticos, porque al tipo de discusión en la que entrena a sus discípulos le falta la referencia kairológica a los asuntos concretos de la cotidianidad de la polis,

político cf. del autor: “Die Zweideutigkeit der Doxa und die Verwirklichung des modernen Rechtsstaats”, en: Schwarzländer, J. u. Willoweit, D. (Eds.): *Meinungsfreiheit - Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*, Kehl en el Rín/ Estrasburgo: N.P. Engel, 1986, p. 13s.

es decir, porque de ese modo pierde la cercanía al modo de juzgar que se requiere para la discusión política sobre tales πράγματα, y porque va demasiado lejos en su esfuerzo por alcanzar una ἐπιστήμη entendida como una σοφία que, como saber, esté a nuestra disposición. Es evidente que con esta crítica también tiene en la mira a las escuelas socráticas, y, entre ellas, posiblemente también a Platón. Puesto en la terminología platónica, Isócrates mezcla a los “erísticos” con los “dialécticos”. Que su crítica incluye a los socráticos, lo muestra la expresión socrática “cuidado del alma” al final del párrafo 8.

En el § 271 de la *Antidosis* dice Isócrates sobre las δόξαι de aquellos que en su escuela se han ocupado de la filosofía que “ἐπὶ τὸ πολὺ”, “en la mayoría de los casos”, dan con lo mejor, es decir, con lo conforme al καιρός, y también en el § 184 del mismo escrito decía ya que la apreciación correcta de las posibilidades propias de una situación se da ἐπὶ τὸ πολὺ. En esta formulación no hay ningún desprecio de la δόξα, sino que sólo expresa que la referencia al *kairós* propia del juicio orientado a la acción, prohíbe aplicar a las δόξαι el criterio correspondiente a la ἐπιστήμη de una validez absoluta y sin excepciones. Sintomáticamente vuelve a aparecer el ἐπὶ τὸ πολὺ en la *Retórica* de Aristóteles. Es notable que Isócrates remita las δόξαι, sobre las cuales habla en el § 271, a la φρόνησις, la “discreción” de aquellos que expresan las δόξαι. No es casual que con este concepto anticipe la denominación con la que Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, designa la facultad de juzgar abierta para el καιρός.

Con el uso difundido en el lenguaje coloquial de la expresión “δοκεῖ μοι”, dan testimonio los legos sin instrucción, los ἰδιόται, que con su δόξα en lo cotidiano de la *polis*, disponen en cierta medida de la facultad reflexiva del juzgar. Por eso, Isócrates juzga a la ἐπιστήμη que ha de ser transmitida por la enseñanza sofística según que esté o no en condiciones de ayudar más que la profana δόξα a los hombres en la cotidianidad de la *polis*. Así pues, es consecuente que, desde la primera frase de su escrito programático, Isócrates se muestre como abogado de los legos. Incluso más tarde, advierte en su nombre del peligro de una falsa cientifización de la *paideia*.

En este sentido examina en el § 261 hasta § 269 de la *Antidosis* el provecho pedagógico de las matemáticas y las áreas vinculadas con ellas, esto es, precisamente de los ámbitos del saber que para Platón

tienen una importancia fundamental como preparación para la dialéctica. Como su nombre lo indica, objeto de las matemáticas es lo μάθημα, lo “escible” o lo “susceptible de ser aprendido”, a lo cual se refiere la ἐπιστήμη, que, frente a la φύσις y la ἐμπειρία, no tiene ninguna primacía en la tríada pedagógica mencionada. Por eso es que a las ciencias matemáticas les concede un espacio en la enseñanza sólo en la medida en que pueden contribuir al desarrollo de la precisión del pensamiento y de la capacidad de concentración; para el fomento de la facultad de juzgar son inadecuadas, pues no pueden contribuir a la aptitud para la vida comunitaria. Tal como se dice en la última obra de Isócrates, en el § 28 del *Panegirikos* concluido en el año 339, el estudio de las matemáticas es un asunto para el ejercicio de los jóvenes, pero no de los adultos, esto es, de quienes son responsables de la *polis*. En su advertencia sobre el peligro que conlleva el predominio de la ἐπιστήμη en la enseñanza, no se detiene Isócrates ni siquiera ante los nombres más venerables; así, en el § 268 de la *Antidosis*, afirma que la dedicación a las “doctrinas de los antiguos sofistas”, como Empédocles, Alcmeón y Parménides, no debe convertirse en un fin en sí mismo.

IV

Hasta aquí, nuestras reflexiones se han limitado en lo esencial a considerar la crítica que Isócrates expone en su obra programática contra los “sofistas”. En adelante podemos examinar las exigencias que les impone a los πολιτικοὶ λόγοι, para los cuales pretende hacer aptos a sus propios discípulos. Puesto que la *paideia* significa educación para la ἀρετή, estas exigencias resultan de su comprensión de la ἀρετή. La ἀρετή entra inevitablemente en juego puesto que, para tener éxito, un discurso requiere en primera línea de una temática interesante. En la *Antidosis*, Isócrates se refiere expresamente a este nexo.

Para que la temática de un discurso resulte interesante para los oyentes, debe haber en él ejemplos de comportamientos ejemplares. El orador tiene que remitirse a ejemplos, puesto que su facultad reflexiva de juzgar, al evaluar una situación referida a la acción, no puede apoyarse en ninguna regla general ya dada. Lo único dado que tiene a

su disposición es la experiencia anterior en la que se dieron situaciones semejantes en las que algunos hombres se las supieron arreglar ejemplarmente gracias a su φρόνησις y su ἀρετή. A eso se debe que la facultad reflexiva de juzgar esté remitida a ejemplos de un comportamiento semejante en el pasado; ello confirma una vez más lo imprescindible que es la ἐμπειρία entre los tres elementos de la *paideia*. A diferencia de las apelaciones morales abstractas, los ejemplos son “contagiosos”, respecto incluso del comportamiento de aquél que habla sobre ellos. Al mismo tiempo, esta retroactividad referida al orador fortalece esencialmente la credibilidad y, de esa manera, la fuerza persuasiva de sus discursos. De este modo —esto lo explica detalladamente Isócrates en los párrafos 274-277— se refuerzan recíprocamente el arte oratoria y la virtud del orador exitoso.

La primera exigencia que se le hace al ῥήτωρ formado por la “filosofía” isocrática es la de la originalidad de sus discursos. De este modo demuestra su percepción kairológica. Un orador al cual se le ocurre algo nuevo pone de ese modo de manifiesto —así se dice en el § 17 del *Contra los sofistas*— la flexibilidad de un “alma capaz de juzgar”, de una ψυχὴ δοξαστική. En el atributo δοξαστική se encuentra la palabra δόξα, que en las últimas reflexiones se ha mostrado como el verdadero concepto guía de Isócrates. Al configurar “doxásticamente” sus discursos, el orador despierta la expectativa de que ha de estar en condiciones de adaptarse a los καιροί, y en la lucha por el poder da muestras de su superioridad frente a sus adversarios.

Una segunda exigencia señala que los πολιτικοὶ λόγοι han de estar “adornados” y ser “armoniosos”. Esta exigencia resulta del hecho de que un discurso debe ser de tal naturaleza que el orador pueda ser visto pronunciándolo. Aquello “que se puede ver” es lo “bello”, que es expresado con la palabra griega καλός. En este sentido exige Isócrates de los discursos en el § 13 que sean καλῶς ἔχειν, esto es, que tengan una naturaleza bella. En la distinción del discurso se hace manifiesta la distinción del orador, del cual dice por eso Isócrates en el § 17, que debe “conquistar” a sus oyentes y “brillar”. Hoy en día nosotros tendemos demasiado rápido a considerar como mera apariencia el “brillo” que irradia un político en sus discursos. Quien sabe hablar bien se hace fácilmente sospechoso de mera actuación. Detrás de esta sospecha se encuentra la distinción totalmente evidente para

nosotros entre la interioridad oculta para los otros hombres y el aspecto exterior, y visible para los otros, de un hombre. A este aspecto pertenece también el brillo de sus discursos.

El éxito que se alcanza con los discursos brillantes es una de las posibilidades de alcanzar, a través de la acción propia y susceptible de ser observada por los otros hombres, éxitos medibles en estos otros. El concepto de ἀρετή apunta, de una parte, a la constitución duradera de un hombre que es de un tipo tal que garantiza éxitos semejantes en la vida en común con los otros; el concepto quiere decir que alguien es capaz de gran rendimiento y apto para la vida; que, para decirlo con una expresión del inglés moderno, tiene el *power* que impide que se vuelva un *loser*. Pero, además, con la ἀρετή también se puede querer expresar la “decencia moral”, la rectitud, por la cual un hombre merece reconocimiento, independientemente de si posee una habilidad que lo ayude a alcanzar el éxito. A nosotros lectores modernos nos irrita que ambas ideas sean expresadas con una y la misma palabra tanto en Isócrates, como en cualquier escritor de la Grecia clásica, pues la posibilidad de que el exitoso sea además el recto y viceversa, ha perdido toda naturalidad. E incluso, el que la habilidad que se pone de manifiesto juntamente con la capacidad de hablar bien, se considere, debido a la ambigüedad del concepto de ἀρετή, como implícitamente equivalente con su buena constitución moral, es para nosotros algo que provoca rechazo.

Por eso es que nosotros tendemos más bien a considerar al concepto de ἀρετή como equívoco, antes que aceptar que de lo que se trataba para los griegos de las épocas preclásica y clásica era de la unidad de eficiencia y rectitud, y que la apreciación del buen orador como un hombre con ἀρετή era una expresión característica de esta unidad, pues esta apreciación muestra de un modo particularmente claro que la constitución “moralmente buena” no estaba para los griegos separada del brillo exterior de aquel que por su habilidad “podía ser visto”. A la unidad inquebrantable de rectitud y distinción apunta, además, la expresión fija καλός κάγαθός, “bello y bueno”, con lo cual de buena gana describían los griegos a aquellos hombres que eran dignos de particular consideración, expresión que naturalmente se encuentra también en Isócrates, por ejemplo en el § 278 de la *Antidosis*. Lo bello de los discursos brillantes no es, para esta compren-

sión de la ἀρετή, una “apariencia”, sino una “manifestación”, esto es, un testimonio lingüístico de la rectitud del orador.

Nosotros no podemos ocuparnos del concepto de ἀρετή sin tomar en consideración el hecho de que alguien puede ser existoso y contar con el reconocimiento de la sociedad sin ser impecable moralmente y viceversa. Por supuesto que conocemos el caso en que ambos aspectos coinciden en un solo hombre. En la lengua alemana se tiene en mente este caso cuando de un hombre se dice que “*etwas taugt*” (es útil, sirve para algo); esto justifica la traducción de ἀρετή como “*Tauglichkeit*” (utilidad, aptitud). Pero en la sociedad humana esto no es lo normal, sino más bien la excepción, es un afortunado caso límite. Esto muestra que nosotros tenemos dificultades con la unidad de rectitud moral y eficiencia en el concepto de ἀρετή, porque el caso normal para nosotros es algo diferente de lo que era para los griegos de la época clásica.

Naturalmente que para los griegos también era familiar el hecho demasiado humano de que los aspectos de la ἀρετή —rectitud y eficiencia— no tienen que coincidir en un hombre. Pero —y ésta es una diferencia esencial entre la vida en la *polis* de los siglos V y IV y en la sociedad moderna— para los hombres de aquella época, la unidad de ambos aspectos aún constituía lo normal, y su separación el caso límite que, a la luz de lo normal, aparece como una lamentable excepción. Así pues, el horizonte desde el cual se emite un juicio sobre lo que aparece como susceptible de admiración y lo que aparece como censurable es el contrario al nuestro, en virtud de que tenemos una apreciación contraria de lo que es normal y lo que es un caso límite.

La explicación histórica para esta diferencia de horizonte reside en el carácter de la *polis* como una comunidad pública susceptible de ser abarcada con una mirada, en la que el individuo desarrollaba su vida como ciudadano ante los ojos de los demás. El éxito dependía en este caso de que fuera reconocido por los otros como recto y que, de ese modo, ganara su confianza; la “virtud” no era separable del halago de los otros. Quien se comportara de tal manera que sus conciudadanos pudieran verlo como intachable, actuaba al mismo tiempo en interés de su propio éxito. De este modo, la rectitud estaba desde un principio vinculada al éxito y sin dificultades podía constituir una unidad con la eficiencia conducente al éxito.

Puesto que la vida pública de un ciudadano no podía permanecer oculta debido a que las condiciones de vida en la *polis* eran susceptibles de ser abarcadas con una sola mirada, cuando contaba con el reconocimiento del público, se puede decir que normalmente también tenía merecido el elogio correspondiente. Es sintomático que en la educación de los niños hoy en día también asumimos naturalmente como presupuesto que la rectitud es una disposición del hombre individual por la cual adquiere el reconocimiento de los demás, y no sólo de sí mismo, de su propia “conciencia”; pues, al llamar la atención de los niños diciéndoles “eso no se hace”, con el elogio que esperan recibir al cumplir con ello los exhortamos para el bien moral. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles, al igual que Isócrates, se mantiene en el horizonte de una *polis* pequeña, cuando al analizar la ἀρετή supone que ésta es aquello por lo cual el hombre es elogiado²².

El honor le otorga duración al elogio. Por ello es que, entre las condiciones de vida de la *polis*, el hombre con ἀρετή es considerado como alguien que amerita el honor —lat. *honor*; en este sentido es “honorable” — lat. *honestus*. De ahí que el bien, en el sentido de lo moralmente recto, pudiera ser designado como *honestum* en la tradición filosófica de habla latina, desde la antigüedad y el medioevo hasta muy avanzada la época moderna. En este horizonte es evidente que el φιλόσοφος procedente de la escuela de Isócrates aspirara con su arte oratoria a alcanzar el honor; conforme al § 277 de la *Antidosis*, es un φιλότιμος. El arte oratoria se basa en la facultad de juzgar *kairológica*, la φρόνησις, que, a su vez, como lo hemos visto en la III parte, está determinada por la δόξα.

A partir de esta conexión se explica un uso de la lengua griega que se puede apreciar muy bien en los § 278 y § 279. Las palabras δόκιμος y εὐδοκιμεῖν, formadas de la misma raíz que δόξα, significan tanto como “célebre” o “tener buena fama”, pues no sólo la “opinión”, sino además la “buena fama” que el político honorable adquiere mediante sus célebres discursos y sus acciones correspondientes, pueden ser designadas en griego con la palabra δόξα. Esta relación se puede imitar en alemán traduciendo la palabra δόξα en el primer sentido como “*Ansicht*” (parecer), y en el segundo como “*Ansehen*”

²² *Ethica Nicomachea*, 1103a 9-10 y 1105b 32 - 1106a 9.

(prestigio). La palabra δόξα puede tener este doble sentido, pues tanto un “parecer”, un juicio puesto en palabras, como el “prestigio”, en el sentido de la buena fama, tienen un carácter lingüístico; pues la fama es el modo en que “se” habla sobre alguien. Ello ya alude al que la unidad de rectitud “interior” y prestigio “exterior” en el concepto de ἀρετή tiene que ver con el modo en que se interpreta el lenguaje, λόγος. Pero antes de entrar a tratar esto más de cerca, el “prestigio” del que goza la ἀρετή requiere de una mayor explicación.

Que la ἀρετή es un objeto de elogio, no es un asunto meramente accidental, el cual se le añade una vez que se le encuentra dada en un hombre, sino que es constitutiva del hecho de que es. La actitud digna de reconocimiento de un hombre sólo se puede desarrollar en la vida en común, a saber, en la medida en que los hombre elogian o censuran recíprocamente sus acciones. Las ἀρεταί son las normas vividas de una sociedad, que sólo mediante este intercambio se vuelven obligatorias. Esto explica la especial importancia de la “regla de oro” que le prescribe al individuo exigir de sí mismo lo que él mismo espera de su prójimo, y que se les hizo consciente a los griegos desde que, a raíz del aforismo de Heráclito citado en la II parte, comenzaron a reflexionar sobre su *ethos*²³. Es característico que las primeras formulaciones antiguas que de la regla de oro han llegado hasta nosotros, se encuentren en Isócrates. Están en su escrito *A Nicócles*, el primer ejemplo de lo que más tarde se ha de llamar “Espejo de príncipes”, escrito alrededor del año 373 con ocasión de la subida al trono del joven rey de Chipre. Como ejemplo, cabe mencionar en el § 11 la máxima siguiente: “Aquello que le aconsejarías a tus hijos, debes seguirlo tú mismo”.

La regla de oro muestra que las normas éticas de una sociedad no valen originariamente por el hecho de que se tome conciencia de ellas y que se justifiquen con fundamentos, sino que se hacen vigentes cuando, mediante las ἀρεταί, determinan la costumbre de la vida en común. De este modo puede surgir el ἦθος en el sentido original de este concepto, como el lugar donde los hombres permanecen durante sus acciones. Este lugar se constituye por la “costumbre”, correspon-

²³ La toma de conciencia de esta regla parece pertenecer al despertar de la reflexión ética, tal como su casi contemporáneo surgimiento en la colección de textos chinos antiguos que se atribuyen a Confucio.

diendo al parentesco de la palabra ἥθος con la palabra griega para “costumbre”, que sólo se diferencia por la alternancia vocálica, fenómeno sobre el cual Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*²⁴, llama por primera vez la atención. También en este punto se prepara en Isócrates la filosofía práctica de Aristóteles. En el § 39ss. del *Areopagitikos*, redactado posteriormente a 355, alaba la ejemplar educación hacia la fidelidad a las leyes que se impartía en la democracia ideal de la antigua Atenas y alude a que los jóvenes ciudadanos no hacían propio el orden comunitario teniendo a la vista las prescripciones de los νόμοι, las leyes, sino acostumbrándose al orden que se practicaba como costumbre.

En Isócrates, tal como más tarde en Aristóteles, el *ethos* no se basa en una particular conciencia de las normas a seguir, sino en el ejercicio de la costumbre y lo eficaz. De ahí que sus reflexiones éticas no tengan nada revolucionario y consistan en traer a la memoria los modelos acostumbrados de conducta de la comunidad que formaba a la *polis*. Así pues, las recomendaciones que Isócrates le da a Nicoqls para su vida dan la impresión de ser un montón de banalidades. No obstante, es de notar que Isócrates es perfectamente consciente del carácter trivial de su exhortación y en el § 12 lo justifica. Allí pone énfasis en que al hablar sobre reglas de vida no se trata de anunciar algo nuevo o revolucionario, sino, por el contrario, de impregnar en la conciencia una vez más lo viejo y garantizado. Así pues, a Isócrates le es ajeno el intento de contraponer al *ethos* de su época y su ciudad paterna un proyecto alternativo radicalmente crítico, tal como lo hace Platón en su *República*. Para Isócrates, la meta de la educación de la *paideia* sólo puede consistir en capacitar a los discípulos para adaptarse lo menos conflictivamente posible en la vida establecida de la *polis*, esto es, para llevarse bien con los conciudadanos y adaptarse a su trato, y esto es precisamente lo que dice en el § 8 de *Contra los sofistas*.

El “conservadurismo” de la reflexión ética de Isócrates se puede explicar por el hecho de que, para él, la verdad perspectivista de la δόξα constituye el criterio último de la educación mediante la enseñanza. La disputa insuperable, condicionada por este tipo de verdad,

²⁴ *Ethica Nicomachea*, 1103a 17-18.

sería autodestructiva si no tuviese como portador a una comunidad indiscutible de los ciudadanos participantes. Esta comunidad está garantizada por las normas del *ethos* vividas como ἀρεταί. Su validez deben originariamente no al esfuerzo de una reflexión sobre las normas, sino que tiene su apoyo en la costumbre asumida de la vida de los muchos “legos”, que no cuentan con ninguna formación “filosófica” que pudiera capacitarlos para una reflexión semejante. Cuando Isócrates determina la relación entre el caso normal y el caso límite en relación a la rectitud y la distinción en el horizonte que para juzgar le ofrece la *polis*, entonces puede remitirse a la δόξα del lego.

Su δόξα es la garantía de que, en efecto, se da el caso normal de la ἀρετή, en el que la rectitud “interior” y el elogio “exterior” otorgado por los otros, constituyen una unidad. El caso normal está fuera de la sospecha de ser una mera construcción de un “filósofo”, pues nos da el encuentro, a diario y por todas partes en la *polis*, como el rasgo “normal” de la vida en común, a saber, bajo la forma de la δόξα vivida como *ethos* en la acción. Que el caso normal se materialice visiblemente en la δόξα ética de los múltiples legos, le ofrece a Isócrates la justificación para, en contraste con Platón, ponerla por encima de la ἐπιστήμη como criterio de la *paideia*. La apelación que Isócrates dirige a los legos al comienzo de su escrito con ocasión de la fundación de su escuela, es algo más que un artificio retórico. Más bien corresponde a que su orientación básica está determinada por el caso normal, tal y como éste existe como realidad cotidiana en la δόξα de los plebeyos.

La relación entre el caso normal y el caso límite en el *ethos* de la *polis*, que tanto Isócrates como Aristóteles toman como punto de partida, podría revertirse en el momento en que los “legos” pierden la confinaza en la comunidad de la *polis* y se pierde la fe en que el hombre pueda encontrar su felicidad más que nada bajo las condiciones de este tipo de vida. La ética del afianzamiento individual de la *eudaimonía* en el helenismo, con el estoicismo y el epicureísmo como sus escuelas prototípicas, es la respuesta a la inicial emigración interior fuera de la comunidad de la *polis*; se abre camino la conciencia del “individuo” originariamente solitario. En este sentido, Isócrates no es precursor del helenismo. Más bien lo es su adversario, Platón, cuando en el libro segundo de la *República*, en base a la historia de

Giges y su anillo, muestra que la búsqueda de una buena fama es sospechosa de ser sólo una apariencia que no corresponde a la actitud interior de la mayoría de los hombres²⁵. Si es cierto que la mayoría de los hombres no quiere *ser*, sino sólo *parecer* buenos, entonces la separación entre honorabilidad exterior y rectitud se convertirá en normal, y su coincidencia en caso límite, del cual se podrá preguntar si siquiera tiene un lugar —τόπος— en la *polis* real de los legos o, tal vez, sólo en la *polis* “u-tópica” ideal de Platón.

La tendencia que se anuncia en Platón se hace manifiesta en los estoicos. La brecha que él introduce entre ser bueno y parecer bueno se va asentando en la medida en que la posibilidad del ser bueno es transpuesta al “interior” del hombre, de cuya disposición es consciente por la “conciencia moral”, un descubrimiento de la Stoa. En cuanto a la “honorabilidad” ya no cuenta el juicio de la opinión pública de la *polis*, sino únicamente si yo puedo sostenerme a mí mismo. El “orgullo por la virtud” de los estoicos descansa en la transposición de la pregunta si cabe la posibilidad de avergonzarme ante los demás en razón de mi disposición moral, a la interioridad de mi conciencia; todo depende únicamente del respeto por mí mismo. Con esta “despolitización”²⁶ del ser bueno se abre camino desde lejos la distinción entre moralidad y legalidad, con la cual Kant expresa conceptualmente un rasgo fundamental de la sociedad moderna. Mi moralidad, mi “valor interior”, como dice Kant, y la legalidad, de la cual depende la apreciación exterior en la sociedad, están separadas.

La pérdida de confianza respecto de la comunidad de la *polis* ya se había iniciado durante el período en que vivió Isócrates, tal como lo muestra el ejemplo de su contemporáneo Platón. Pero entonces se plantea la pregunta acerca de por qué Isócrates puede seguir conservando el horizonte para el juicio establecido por la *polis*. Para este horizonte es esencial que en un *ethos* basado en el intercambio usual entre elogio y censura no exista aún la conciencia del individuo de na-

²⁵ Cf. *República*. 359c - 360d.

²⁶ Sobre la despolitización de la ética en el helenismo cf. del autor: “Entpolitisierte Verwirklichung des Glücks. Epikurs Brief an Menoikeus”, en: Engelhardt, P. (Ed.), *Glück und gegliücktes Leben* (Walderberger Studien), Maguncia: Matthias Grünewald, 1985.

cimiento aislado. ¿Qué le permite a Isócrates, lo mismo que a Aristóteles, no insertarse en esta situación de la conciencia?

La respuesta resulta del hecho de que él entiende a la ἀλήθεια, que todo el pensamiento griego pretende alcanzar, como la verdad perspectivista de la δόξα que se apoya en la facultad reflexiva de juzgar. La verdad así entendida no admite desde un principio concebir al hombre, como se hace en la ética helenista, como un ser que existe primero como individuo y que sólo posteriormente sale de su aislamiento originario y conforma una comunidad. A esta conexión ya se hizo alusión más arriba, al señalar que tanto el “prestigio” que tiene el individuo por su *areté*, como su “parecer”, su opinión en tanto juicio expresado en el lenguaje, pueden llamarse δόξα. El lenguaje no hace aquí ninguna separación entre el habla del individuo al emitir un juicio y el habla de los otros sobre él; antes bien, nos hace ver que el individuo como un ser que dispone del lenguaje, como ζῶν λόγον ἔχον, no puede ser separado de la comunidad de aquéllos que en la *polis* hablan entre sí.

En todo caso, podría parecer como si la formación de una opinión fuera primero que nada un proceso interior realizado en la conciencia del individuo que emite un juicio mediante la facultad reflexiva de juzgar y como si recién con la “pronunciación” de su juicio en el lenguaje tomara posición “exteriormente” respecto de los otros. Esta representación corresponde a la brecha entre el ser bueno interior y el exterior parecer bueno, y pertenece a los rasgos históricos de la “despolitización” descrita, que, entre otras cosas, conduce a un profundo cambio en el lenguaje. El *logos*, que, conforme a la concepción mencionada inicialmente de Isócrates y de Aristóteles, caracteriza y distingue al hombre, es entendido como una razón, *ratio*, que reside en el interior de la conciencia, y que sólo posteriormente encuentra su “expresión” en el lenguaje. Aquí se encuentra el origen histórico de aquello que la filosofía analítica denomina mentalismo.

Como si hubiera previsto ese cambio, Isócrates señala en los § 256 y § 257 que la reflexión que el hombre dedica a su acción puede ser realizada sin el lenguaje, ἄλογος. Isócrates no dice esto en el sentido de que el lenguaje es indispensable para el transporte de lo pensado interiormente hacia el exterior; de pensar así, daría por supuesta una razón anterior al lenguaje. Su concepción es más bien que la re-

flexión misma acontece *como* un hablar, como un “diálogo del alma consigo misma”²⁷. Citar esta formulación del *Sofista* de Platón es uno de los lugares comunes de la filosofía, pero lo que apenas se conoce es que también en Isócrates se encuentra una formulación semejante; él asume que en el alma se da efectivamente un *διαλέγεσθαι*, un “dialogar”, mientras que hay razón para dudar de que con esta fórmula se trate en Platón de algo más que una mera imagen.

Para emitir un juicio inteligente estamos remitidos a “sintonizar” nuestra propia opinión con las otras posibles opiniones, en cuya “perspectiva” nos “ubicamos”, como dice Kant, en el uso reflexivo de nuestra facultad de juzgar. Este “sintonizarse” con los otros se da normalmente, en efecto, “con la voz”, a saber, en el lenguaje acústicamente perceptible entre varios. Pero los otros no cuentan con una “voz” sólo a raíz de la perceptibilidad acústica de su opinión, sino, ante todo, porque su voz es idónea para deliberar conjuntamente —*βουλευέσθαι*— para dar un “consejo” —*βουλή*. Los que reciben el consejo no sólo lo “oyen” al percibirlo acústicamente, sino que también pueden “prestar atención *al* consejo”, y de ese modo perciben algo más que una mera comunicación acústica. En el pasaje mencionado del *Sofista* caracteriza Platón al *διάλογος* del alma consigo misma como una acontecer *ἄνευ φωνῆς*, “sin voz”, y esto muestra que las “voces” a las que se presta atención en una deliberación no aparecen en sus reflexiones.

Quien en la “deliberación” conjunta, que sirve para la preparación de una decisión para la acción, contribuye con su voz a que se llegue a un resultado satisfactorio, es *εὐβουλος*. La deliberación es lo más importante que requiere el político inteligente. No es casual que Protágoras, en el diálogo platónico que lleva su nombre, a la pregunta acerca de lo que pueden aprender de él sus discípulos, responda que es la *εὐβουλία*. Este concepto también aparece en el pasaje decisivo de la *Antidosis*, en el § 256: “...consideramos como buenos consejeros a aquéllos que conversan (*διαλέγεσθαι*) consigo mismos (*αὐτοὶ πρὸς αὐτούς*) de la mejor manera sobre los asuntos (*πράγματα*)...”. Este *διαλέγεσθαι* significa oír en la disputa, antes de su pronunciación, a las posibles “voces contrarias” de los otros. Al “ponerme en la pers-

²⁷ *Sofista*, 263e 3-4.

pectiva de cualquier otro” al hacer uso de mi facultad reflexiva de juzgar, hago en mí mismo presentes estas voces contrarias en su variedad.

La conexión expuesta muestra que el que piensa de esta manera, solo y en silencio, sobre las posibilidades que ofrece la acción, no constituye el punto de partida del lenguaje, sino que es el resultado de un repliegue respecto de la comunidad preexistente de la intercomunicación. Como tal, es un caso límite, una excepción en contraste con el caso normal, esto es, con la comunidad de la deliberación acústicamente perceptible entre varios participantes, pero como caso límite sigue siendo un modo del lenguaje. En la medida en que consulto conmigo mismo²⁸, presto atención en mí mismo a las voces de posibles otros. La reflexión solitaria no es ningún acontecimiento interior separado del mundo “allí afuera”, puesto que, al reflexionar, nadie está realmente solo consigo mismo. Las reflexiones siempre —para ponerlo en el lenguaje de Heidegger en *Ser y tiempo*— “están con” (*Mitsein*) los otros, incluso cuando de hecho no se tiene a otros hombres ante sí.

Para concebir el caso límite de una reflexión solitaria y acústicamente “sin voz” de una razón prelingüística en el interior de la conciencia, también se requiere de una inversión de la relación entre el caso normal y el caso límite en el ámbito de la interpretación del lenguaje. La “afonía” del caso límite se convierte en lo normal, en la medida en que la razón del individuo originalmente solitario es elevada al nivel de una facultad “prelingüística” del hombre. La “sonoridad” del caso normal se convierte en caso límite, en tanto se le hace depender de la decisión del individuo acerca de si se establecen relaciones con los otros perceptibles acústicamente y si, con esa ocasión, “pronuncia” el juicio emitido en su interior haciéndolo de ese modo salir al exterior.

Puesto que Isócrates, siguiendo en ello a la antigua sofística, concibe a la ἀλήθεια como la verdad perspectivista de la δόξα capaz de emitir un juicio, para él sigue siendo lo normal de la reflexión el diálogo bajo la forma de la deliberación pública con otros ciudadanos

²⁸ *N.d.T.*: el autor dice “ich mit mir selbst zu Rate gehe”, expresión a la que dice poder recurrir en alemán “siguiendo el espíritu de Isócrates”.

acerca de lo que hay que hacer en una determinada situación de la *polis*. De este modo hemos establecido la razón de que Isócrates se mantenga dentro del horizonte que para juzgar le ofrece la *polis* y, a diferencia de Platón, no dé el paso hacia una escisión de la ἀρετή en ser bueno “interior” y un parecer bueno “exterior”, escisión por la cual la separación entre la rectitud moral y la eficiencia notable adquiere el significado de lo normal. Puesto que tampoco en el futuro podrá existir la sociedad humana sin un *ethos* que se apoye en la δόξα de los múltiples legos, la filosofía debe mantener despierta su memoria.

(Traducción de Raúl Gutiérrez)