



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Atenas, ciudad discutidora. El papel del logos en la formación de valores ciudadanos.

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

David Arturo Delgado Esquivel

TUTORA

Dra. Leticia Flores Farfán
Posgrado en Filosofía UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

Dr. Víctor Hugo Méndez Aguirre
IIFL, UNAM

Dr. Héctor Zagal Arreguín
UP/FFYL, UNAM

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., enero 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos:

Este trabajo fue realizado gracias al apoyo de la beca de posgrado otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología en el periodo agosto 2012 a julio de 2016.

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México. A mis alumnos y al personal administrativo de la Facultad de Filosofía y Letras y del Posgrado en Filosofía.

A mi tutora la doctora Leticia Flores Farfán, por su apoyo incondicional y a mis profesores y miembros del jurado.

A mi familia y amigos.

Para *Adreissa*.

Índice.

Introducción.

Capítulo I

Los hombres valen lo que vale su *logos*, una edad pre-retórica y discursiva.

Capítulo II

Héroes y antihéroes, agonismo y discurso.

Capítulo III

Sobre la relación entre el discurso y las habilidades atléticas.

Capítulo IV

Platón como reformador educativo.

Capítulo V

Sofistas y Filósofos.

Conclusiones.

Bibliografía.

Introducción.

Este trabajo tiene como objetivos describir y discutir algunos aspectos relevantes de los proyectos educativos centrados en el discurso que se desarrollaron en Grecia, tanto en su proceso de construcción como en el período conocido como “Ilustración Griega”. A lo largo de este texto se ponen a consideración del lector casos en los que el mito, la dialéctica y la retórica se enfrentaron entre sí, y llevaron a la palestra la pregunta por formación del ciudadano virtuoso. Las voces protagonistas que aquí se entretajan son, desde luego, las de Platón y los sofistas, pero también las de los héroes del mito homérico, los personajes de la tragedia y la comedia, los jóvenes griegos, los pedagogos, los políticos y los ciudadanos de a pie. Consideramos que en la voz de estos personajes podemos encontrar, con distintos matices, la formulación de proyectos educativos divergentes y en clara disputa, pero también, coincidencias interesantes. Desde luego, resulta una obligación para nosotros volver a tratar ciertos temas expuestos por Platón en la *República* y en diálogos como *Fedro*, *Banquete*, *Sofista*, *Gorgias* y *Protágoras* entre otros. Este texto es en buena medida la continuación y extensión de otros proyectos de investigación llevados a cabo en el pasado. Esta vez, la característica del proyecto platónico que queremos destacar es su preocupación por la forma en que discursos como el mito y la retórica inciden en el alma de los ciudadanos, especialmente en los jóvenes, y tienen un fuerte impacto en la construcción de valores que repercuten en el carácter tanto del individuo como de la colectividad. Nos centraremos de manera específica y por extenso en la consideración platónica del lenguaje como un *pharmakon*, un medicamento capaz de generar daño o beneficio al alma de quien

escucha discursos o pone en práctica las artes del *logos*, así como en el concepto de persuasión. Por otro lado, intentaremos dar cuenta de las intenciones reformadoras de los sofistas en materia educativa, de la importancia que tuvo para ellos el fomento y la práctica de la retórica como una técnica valiosa y legítima, cuyo ejercicio y aplicación resultaba indispensable para una verdadera polis democrática, plural y caracterizada por el uso de la razón.

Una advertencia conveniente para el lector implica hacerle saber que los temas abordados en esta investigación han sido tratados ampliamente a lo largo de la historia de la filosofía. Podría parecer que, por ser un tema de filosofía antigua, pudiéramos estar tratando con cuestiones ya superadas. Sin embargo, la vigencia de la discusión en la que nos insertamos se hace palpable en el reciente interés que disciplinas como la filosofía del lenguaje, la teoría política, la filosofía jurídica, la teoría literaria, la semiótica, la pedagogía y las artes han prestado al estudio de la retórica, la dialéctica, la conformación de la ciudadanía y el modelo clásico de democracia. En efecto existen evidentes barreras históricas y hermenéuticas que nos impiden adecuar totalmente las categorías del mundo griego a la actualidad, esto no es limitación para reconocer las similitudes entre los planteamientos griegos y varias de las discusiones que se están llevando a cabo en tiempo presente por una gran cantidad de pensadores de las más distintas tradiciones.

Con un singular toque de humor, el filósofo y jurista mexicano Antonio Gómez Robledo escribió, en una de sus obras dedicadas al pensamiento antiguo, que llevar un libro más (o

una tesis) a las bibliotecas, era tanto como querer llevar lechuzas a Atenas o cocos a Colima. Ante ese panorama insistir con una investigación sobre el filósofo ateniense y sus contemporáneos parecería una nostálgica necesidad. Pero como nos dirá el propio Gómez Robledo, sobre Platón y su filosofía, y sobre aquellos personajes con quienes discutió, no ha podido decirse hasta ahora la última palabra, cada uno de sus planteamientos constituye en el momento actual un campo de beligerancia para la filosofía. Y es imposible que sobre Platón se diga la última palabra porque el suyo es un pensamiento vivo y no puede haber “últimas palabras” cuando el filosofar incide en los problemas más vitales del hombre y del Estado.

Dados los fines descriptivos de este texto nos ha resultado difícil hacer un recuento total de los autores y escuelas que se han ocupado de la exégesis del mundo griego y del tema específico que pretendemos tratar. Al mencionar unos cuantos sabemos de antemano que muchos otros autores relevantes e interpretaciones han quedado fuera. Por supuesto confiamos en que los anclajes desde los cuales nos situamos, así como el resultado final, son susceptibles de crítica, pero también tienen potencial para el cambio y el mejoramiento. Como bien nos han señalado algunos de sus lectores, la tesis, y aun una tesis doctoral, pueden ser apenas el inicio de un camino de investigación.

Ejemplos del interés por el tema que deseamos abordar los encontramos en las investigaciones de la escuela francesa de estudios antiguos que tiene como principales representantes a Barbara Cassin y Jacqueline de Romilly quienes han investigado el papel de la sofística en el desplazamiento del discurso de un plano físico a uno político (de la *physis* al *nomos*) y su consideración importantísima de que el ser no es otra cosa que el efecto del

decir.¹ De Jean Pierre Vernant hemos consultado apenas una parte de una extensa obra consagrada al estudio de las coincidencias y divergencias entre el mundo griego y el contemporáneo respecto a la política y la democracia. Hemos intentado que nuestras interpretaciones se acompañen de visiones distintas del mundo griego y es por ello que hemos seguido los pasos de pensadores italianos como Giovanni Reale y Giorgio Colli. También han influido en nuestro interés las magníficas interpretaciones del tema que se llevan a cabo en las universidades de los Estados Unidos y que encabezan investigadores de la talla de Martha Nussbaum, Debra Hawhee, Robert Wardy y Richard Buxton. Martha Nussbaum ha influido en nuestro interés por el mundo griego desde los inicios de nuestra formación en filosofía, quizás la obra de mayor influencia para nuestros proyectos de licenciatura y maestría fue sin duda *La fragilidad del bien, fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. La doctora Nussbaum es tal vez el ejemplo más claro de cómo el estudio del mundo griego puede tener un impacto y una aplicación enormes a la hora de explicarnos las configuraciones éticas y políticas de nuestros tiempos. Debra Hawhee y los colaboradores de la revista *Philosophy and Rhetoric* de las universidades Johns Hopkins y Penn State, han publicado durante más de veinticinco años los artículos más relevantes a nivel mundial sobre las relaciones entre filosofía y retórica y sus derivaciones en el plano de la lógica, la historia y teoría política. El artículo de Hawhee “Agonism and arete”² ha sido

¹ B. Cassin, *El efecto sofístico*, Buenos Aires, FCE, 2008.

² D. Hawhee, “Agonism and arete”, *Philosophy and Rhetoric*, vol.35, no. 3, 2002.

fundamental sustentar la labor de los sofistas de una forma diametralmente distinta a la interpretación de Platón en los *Diálogos*.

En España y América Latina podemos encontrar diversas muestras de la vigencia de los estudios sobre el lenguaje en el mundo griego. La lista es bastante larga, pero podemos destacar los trabajos de Carlos García Gual, Emilio Lledó y José Luis Pardo en España, así como los trabajos de Alfonso Reyes, Eduardo Nicol, y los más recientes de Álvaro Vallejo Campos, Conrado Eggers Lan, María Isabel Santa Cruz y varios investigadores de la Universidad de Buenos Aires. Mención aparte merecen sin duda los trabajos realizados en Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, dirigidos por Helena Beristáin, Paola Vianello, Antonio López Eire, Gerardo Ramírez Vidal, por mencionar algunos. En la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM por su parte he tenido la oportunidad de dialogar de manera muy cercana con grandes especialistas en el área como Leticia Flores Farfán, María Teresa Padilla, Héctor Zagal y Víctor Hugo Méndez, todos ellos interesados desde hace bastante tiempo en el tema y que siguen produciendo trabajos de alta calidad que sin duda han influido positivamente en los derroteros de nuestra investigación.

Los antecedentes de esta investigación se remontan hasta el inicio de nuestra formación filosófica. La inquietud primera que derivaría en el interés por los clásicos y el lenguaje fue sin duda la dificultad de clasificar la obra de Platón entre los márgenes de la filosofía y la literatura. Lo fascinante del caso era seguir esa forma en que Platón, como ningún otro autor de su tiempo, construyó un complejo vehículo para su pensamiento, intrincado a tal punto que aún hoy en día se discute sobre la verdadera función e intención de los *Diálogos*.

Al acercarnos a ese entramado creado por el demiurgo ateniense, pudimos encontrar una multiplicidad de voces que, con toda intención, habían sido invitadas por su autor para llevar a cabo un ejercicio dialéctico ejemplar. Lo que de entrada llamó nuestra atención fue la denominada disputa antigua (*palaia diafora*) entre poesía y filosofía a la que el propio Platón alude en *República*, 607 b. Y aquí nos topábamos con una primera gran paradoja, consistente en el hecho de ver en Platón a un gran artífice del lenguaje, un poeta en toda la extensión de la palabra, quien a su vez criticaba duramente el tipo de poesía que había estado al servicio de la educación del pueblo griego durante más de cinco siglos.

Damos por supuesto que la poesía en el mundo griego es un fenómeno caracterizado por una variedad de manifestaciones. Para el caso de nuestra primera investigación llevada a cabo entre 2007 y 2009, nos centramos en las críticas llevadas a cabo en *La República* hacia la poesía Homero y Hesíodo, a quienes el mismo Platón considera los padres fundadores de la cultura griega. Resulta necesario hacer el apuntamiento de que, en el mundo griego, bajo el concepto de poesía se entendía una serie de conocimientos respecto al mundo, al origen de los pueblos y su relación con lo divino y un sinnúmero de prescripciones que abarcaban lo trascendente y lo mundano. Durante varios siglos la poesía educadora de Homero y Hesíodo, transmitida de forma oral en todos los pueblos helénicos, tuvo primacía al determinar el conjunto de sus valores y la totalidad de su cosmovisión. Para el griego, el mito heredado por los poetas fundacionales es algo en lo que se vive y en lo que se cree sin necesidad de una mediación racional. Su verdad y valor se sustentan en la repetición

constante, en su carácter de rumor compartido. Estos primeros planteamientos se consolidaron en una tesis de licenciatura que llevó por título *Eros y logos en la filosofía de Platón*, presentada en la Universidad de Guanajuato y dirigida por el Dr. José Ezcurdia. En ella abordamos no solamente esta paradoja que se deriva de la presencia de la poesía en los diálogos platónicos, sino también otros interesantes problemas como fueron el concepto de entusiasmo, entendido como un acto de posesión de los dioses quienes eligen a un individuo, el poeta, como portavoz de sus designios; el problema del cuestionamiento de la verdad contenida en los mitos fundacionales; el tema de la censura de ciertos tipos de poesía que, a decir de Platón, tergiversaban a la divinidad e insertaban valores no aptos para la formación de los ciudadanos, entre otros.

Como suele suceder en la mayoría de las investigaciones académicas, el saldo de este primer acercamiento a la filosofía de Platón fue un gran número de dudas. Por la afortunada mediación del Dr. Ezcurdia tuvimos conocimiento del trabajo de la Dra. Leticia Flores Farfán. Ello motivó nuestro ingreso al programa de maestría en filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ahí pudimos encontrar no solo el apoyo incondicional de la Dra. Flores Farfán, quien tuvo a bien dirigir nuestro segundo proyecto de tesis, sino que también descubrimos las investigaciones consolidadas de varios profesores que enriquecieron dicho proyecto. Debo mencionar con gratitud la oportunidad que tuvimos al tomar dos cursos con la Dra. María Teresa Padilla, quien ha producido una gran cantidad de artículos sobre la filosofía de Platón y también sobre la retórica sofística. Por su parte, los cursos del Dr. Oscar Martiarena sobre el último Foucault, dedicado al estudio del mundo antiguo, abonaron a la

hipótesis de que la preocupación platónica por el lenguaje tiene evidentes repercusiones en el ámbito de la ética y la política. Desde luego los cursos del Dr. Héctor Zagal y sus acertados comentarios sobre el estatuto de la retórica fueron de gran utilidad y lo mismo puedo decir de los textos y observaciones del Dr. Víctor Hugo Méndez.

Gracias al apoyo de la UNAM y del CONACYT, pudimos llevar a buen término una segunda tesis que llevó por título: *Tecnologías de palabra en el mundo antiguo*. En este trabajo de maestría nos dimos a la tarea de describir tres distintas modalidades del discurso que aparecen en varios diálogos de Platón, a saber: mito, retórica y dialéctica. En el primer capítulo, dedicado al mito retomamos la discusión de nuestra primera tesis, pero en esta ocasión nos dimos a la tarea de analizar ya no solo la crítica que aparece en *La República*, sino también algunos fragmentos de los diálogos en donde Platón hace uso del mito con una intención educadora. Por paradójico que pudiera resultar que el mayor crítico del mito antiguo sea a su vez un creador de mitos, pudimos concluir que el ateniense reconocía el valor y el impacto emotivo de estas narraciones profundamente arraigadas en el imaginario griego. La idea de Platón, en definitiva, no era desterrar a la poesía, ni desconocer la función del entusiasmo en la labor filosófica. Como prueba de ello incluimos entonces las afirmaciones contenidas en diálogos como *Banquete* y *Fedro*. El segundo capítulo estuvo dedicado a la descripción de la conocida y ríspida relación entre Platón y los sofistas. En este apartado intentamos dar cuenta de los argumentos bajo los cuales Platón consideró a los sofistas como promotores de un modelo pernicioso para la ciudad, tal y como él la concebía. En un segundo momento de este apartado intentamos rastrear otro tipo de

interpretaciones del movimiento sofista que no partieran de las consideraciones de Platón. Ello nos condujo a reconsiderar las aportaciones de los sofistas sobre todo en el ámbito de lo político y de una nueva configuración de los valores democráticos, ya no basados en la antigua *areté* o en la aristocracia de sangre, sino en la capacidad argumentativa de los ciudadanos. Por último, describimos las funciones de la dialéctica, particularmente aquellas que nos permitieron considerarla, siguiendo a Platón, como un discurso altamente efectivo en términos de autoconocimiento, autodomínio y educación para la vida de la *polis*. Al terminar este trabajo pudimos percatarnos de que ninguno de estos tres discursos tenía verdadera primacía sobre los otros, y que la obra de Platón no podía entenderse sin la inclusión de los mismos. A continuación, presentamos pues un tercer acercamiento a los problemas antes mencionados con la inclusión de nuevos personajes y distintas miradas, esperamos que resulten interesantes para el lector:

Capítulo I

**Los hombres valen lo que vale su *logos*,
una edad pre-retórica y discursiva.**

Los hombres valen lo que vale su *logos*, una edad pre-retórica pero discursiva

Voluble es la lengua de los hombres y muchos sus relatos. De palabras es anchuroso el pasto para ir por acá y por allá.

Ilíada XX, 248-250.

Determinar a cabalidad las causas que dieron como resultado la construcción de una ciudad centrada en el discurso, como lo fue Atenas, es desde luego una labor complicada. A pesar de que no pretendemos llevar a cabo un estudio exhaustivo de las condiciones históricas que influyeron en este hecho, creemos pertinente comenzar nuestra investigación con una revisión de ciertos hitos dentro de la cultura helénica que dan cuenta de su particular relación con el *logos*. Las consideraciones que gran parte de los hombres griegos tenían para con los poetas, a quienes veían como maestros educadores, podrían servirnos de vaso comunicante entre el pasado mítico y la vida política del siglo IV. Nos interesa destacar, particularmente, algunos aspectos de la herencia discursiva que proviene de personajes como Homero y Hesíodo y que, sin lugar a dudas, forjaron el imaginario griego y consolidaron una serie de valores que permanecieron durante mucho tiempo.

El mito

En muchas culturas alrededor del mundo, la palabra que recrea el mito se constituye como pilar fundamental de las relaciones entre el hombre y su entorno y tiene preeminencia como discurso explicativo. El mito del origen tiene una fuerza tal que abarca todo tiempo posible en el hombre; da respuesta a las preguntas por el pasado y construye una historia común, crea y fortalece los

lazos de la comunidad en tiempo presente toda vez que asegura la permanencia en el futuro, la emanación constante de la vida y la perseverancia en la misma, la salud, la relación del individuo con el mundo natural y con sus semejantes. Respecto al estatuto del mito en el mundo griego Gadamer nos dice lo siguiente:

El mundo de los dioses míticos, en cuanto que estos son manifestaciones mundanas, representan los grandes poderes espirituales y morales de la vida. Sólo hay que leer a Homero para reconocer la subyugante racionalidad con que la mitología griega expresa su experiencia: la potencia superior de un Dios en acción. Pero, ¿qué otra cosa podría ser la poesía sino esa representación de un mundo en que se anuncia algo verdadero, pero no mundano? Incluso allí donde las tradiciones religiosas ya no son vinculantes, la experiencia poética ve al mundo míticamente. Esto quiere decir que lo verdadero y subyugantemente real se representa como viviente y en acción.³

El mito es para los griegos una morada. El mito se vive por apropiación. Al interiorizarse, hace participar al individuo de la colectividad formando así su identidad cultural. Los creadores de mitos y los adivinos griegos se vinculan en tanto que la palabra y el símbolo son componentes indispensables para la ritualización del mundo. De acuerdo con Marcel Detienne, tres son las figuras que en la Grecia arcaica tienen el privilegio de dispensar la verdad solo por el hecho de estar provistos de las cualidades que los distinguen: el adivino, el aedo y el rey de justicia. Gracias a su contacto con la potencia religiosa de la memoria, tales personajes tienen acceso al más allá, perciben lo que ha sido, lo que es y lo que será.⁴

Antonio López Eire abona a la descripción del mito a continuación:

³ H. G. Gadamer, *Mito y razón*, p. 22.

⁴ M. Detienne, *Los maestros de verdad en Grecia antigua*, p. 10.

El mito es una historia que hay que contar de una determinada manera, sin abrir mucho la boca, y hay que escuchar muy atentamente con los ojos cerrados para ver mejor (mito y miope son voces griegas derivadas de una misma raíz) porque el mito va muchas veces encadenado a una serie de acciones rituales y porque en definitiva el mito es un acto de habla especial que se cuenta para robustecer la cohesión social y política de sus oyentes en solemnes momentos conmemorativos sagrados. El mito, tan íntimamente ligado al ritual, con su halo poético y su función didáctico pragmática, se convirtió en el imprescindible alimento de la poesía, la retórica y la literatura griegas. La literatura griega más antigua fue mítica, ritual y competitiva o agonal en virtud de su conexión íntima con la festividad religiosa.⁵

Como podemos ver, en el mito se concentra el genio creador de los pueblos, en él subsisten potencialmente las más altas creaciones del mundo griego como la tragedia y la epopeya. El mito es la fundamentación de la creencia y la pertenencia a un pueblo y, a su vez, una completa dilucidación de lo divino, una teología. Cumple además con una función formativa, en tanto norma ideal de las aptitudes y del comportamiento. Ahí se encuentran los más altos modelos de humanidad excelente; la *arete*, así como los más evidentes ejemplos de la caída por la *hybris*. Respecto a la forma en que el mito griego ayudó a construir una teología, y a la vez una antropología, Hans Georg Gadamer señala una característica particular en esta cultura: a diferencia de los mitos cosmogónicos de otros pueblos, el mito griego no intentó preservar un conjunto único de creencias que a la postre pudieran considerarse como la “doctrina correcta” o un único texto sagrado cuya interpretación estuviese reservada para un grupo selecto de individuos. Por el contrario, el mito, las creencias y las cosmovisiones contenidas en él fueron susceptibles de crítica y

⁵ A. López Eire, *Poéticas y retóricas griegas*, p. 36.

cuestionamiento, sin que ello implique que el griego, ya se trate del filósofo o del ciudadano de a pie, dejase de reconocer el valor fundacional de estos relatos.⁶

La religión griega es eminentemente naturalista. Tan es así, que los dioses pueden vagar por entre bosques y viñedos, así como presidir las casas, los banquetes y los cruces de caminos. Lejos están de ser dioses ocultos, pues el hombre griego no tenía más que mirar hacia el Olimpo, hacia los campos y los mares, para tener presente su cercanía con lo divino. Son estos mismos dioses, y sus descendientes, a quienes se consagran las más variadas poblaciones de la Hélade, por medio de una voluntad más fincada en la tradición que en mandato particular alguno. Ya sea en el tiempo originario, durante la ilustración griega o incluso después, la religiosidad ligada al mito pervive en la conciencia helénica como palabra e instancia fundadora de la identidad y de lo real. Antes de Platón, el mito sirve a Parménides para construir la fabulación de un viaje hacia donde ningún hombre ha ido jamás y en donde la pregunta: ¿cómo llegar a la verdad?, estará dirigida nada menos que por una Diosa.

Cuenta Plutarco en una anécdota que un día Alcibíades, el niño terrible de Atenas, entró a una escuela y pidió que le mostraran el ejemplar de Homero que, se suponía, todas las escuelas guardaban. Al responder el maestro que no lo tenían, Alcibíades salió del edificio a toda prisa, no sin antes propinarle un puñetazo en la cara.⁷ Esta historia nos muestra el carácter volátil y caprichoso de Alcibíades, pero también da cuenta de lo imprescindibles que fueron los poetas fundadores para la cultura griega.

⁶ H. G. Gadamer, *Op. cit.*, p. 18.

⁷ Plu. *Mor.* A 186 e.

En la poesía de Homero y Hesíodo es posible encontrar un catálogo basto de los saberes de los antiguos pueblos helénicos, así como de las costumbres, los tabúes, las normas y las estructuras que marcaron la dinámica social de aquellos tiempos. Para Werner Jaeger, el *logos* expresado a través de la palabra de los poetas fundadores es valioso en tanto que permeó todos los estratos sociales de la Hélade, y abarcó ámbitos de la vida cotidiana que iban más allá del espacio de la educación tradicional. Platón, por ejemplo, reconoció la presencia y la importancia del mito al interior del *oikos*, la casa en donde se contaban los “cuentos de viejas”. Pero, además del espacio privado, el mito campeó también en las calles, en las plazas y en los tribunales en donde la palabra poética, cuando se usaba en el momento preciso, tenía un poder que iba más allá del de las leyes escritas.

Los oradores atenienses citan ante los tribunales las leyes del estado, allí donde se trata de comprobar el derecho escrito. Pero al mismo tiempo invocan como algo igualmente evidente las sentencias de los poetas cuando, a falta de normas escritas, tienen que remitirse a las leyes no escritas, a cuyo poder se refiere con orgullo Pericles en su glorificación de la democracia ateniense. La llamada ley no escrita se halla, en realidad, codificada en la poesía. A falta de fundamentos racionales, un verso de Homero es siempre el mejor argumento de autoridad, que no desdeñan ni los propios filósofos. Esta autoridad sólo puede compararse a la de la *Biblia* y los Padres de la Iglesia en los primeros tiempos del cristianismo.⁸

Discutir si en verdad la poesía de los padres fundadores tuvo valor formativo al interior de la cultura griega parecería un despropósito a la luz de estos testimonios. El espíritu homérico y hesiódico fueron para los griegos un bien de uso cotidiano, algo que se mantuvo durante mucho tiempo aun a pesar del advenimiento de algunos pensadores críticos del mito como Jenófanes, Heráclito o los milesios. El valor de ese objeto del cambio del lenguaje

⁸ W. Jaeger, *Paideia*, p. 606.

estaba asegurado por su condición de saber tradicional que, aunque no estaba escrito formalmente, era respetado por todos los miembros de la comunidad.

El problema del mito y la verdad

Respecto al problema de la veracidad de la palabra homérica, Leticia Flores Farfán hace referencia a las fuentes arcaicas de los poemas de Homero y Hesíodo y al papel de éstas dentro de la dinámica social del pueblo griego. Al revisar el pasado remoto de los helenos es posible encontrar un momento en el cual la palabra poética se vincula al ámbito de lo sagrado, de la misma manera en que lo hace la palabra adivinatoria. En este sentido, y como veremos a continuación, el carácter religioso de la poesía estuvo asegurado por la convicción pública de que los poetas ejercían labor divina:

Y así durante el periodo llamado arcaico, los poetas convencían a sus escuchas sobre la verdad de lo narrado en razón de que la memoria poética era considerada una memoria sacralizada, tal y como lo atestigua Homero en el canto primero de la *Iliada* o bien Hesíodo en la *Teogonía*; esta memoria se trama con un gesto adivinatorio que convoca “lo que ha sido, lo que es y lo que será” otorgando a la palabra poética un carácter mántico adivinatorio, mágico religioso, de *alétheia* “como verdad que nadie pone en cuestión, que nadie demuestra”. Porque la palabra poética no es creación humana, sino un don que la divinidad les otorga a los poetas en tanto “servidores de las Musas”. Hay aquí, sin embargo, un extraordinario desplazamiento: la palabra divina se manifiesta ya no como revelación, sino como inspiración que pone en escena la ambigüedad de la palabra en el momento mismo en que deja entreabierta la posibilidad de que el poeta sea abandonado por las Musas y que su decir ya no tenga fuerza realizativa.⁹

Los poetas, durante el periodo arcaico en Grecia, son los usuarios privilegiados del *logos* en tanto que la divinidad de su obra asegura la memoria y la fe de todo un pueblo. Y en efecto, no podía ser de otra manera, ya que los poetas cantaban sobre aquello que les ha sido comunicado

⁹ L. Flores Farfán, *Atenas, ciudad de Atenea, mito y política en la democracia ateniense antigua*, p. 49.

directamente por los dioses a través de las Musas. La poesía se encontraba también cargada de un evidente gesto adivinatorio y de revelación, por tal motivo, estuvo exenta de todo cuestionamiento durante mucho tiempo. Una vez más, el problema principal resulta ser que, aunque divina, la palabra poética requiere de un elemento falible pero indispensable, que toma forma en la figura del poeta. Cuestionar si la poesía de Homero y Hesíodo resulta en todo momento auténtica por ser divina, equivale a indagar en el mecanismo de la inspiración. Investigar si en cada verso el dios acompaña a su poeta, o si por momentos lo abandona, es una tarea que parece impensable para un griego de este periodo, pero que ciertos personajes de épocas posteriores considerarán como un problema a resolver¹⁰.

Vemos pues que el mito fue visto por los griegos como un elemento caracterizado como una voluntad constructiva de comprensión y, sobre todo, como la expresión auténtica de la cultura y de la educación de la nación entera. De acuerdo con Giovanni Reale: “La poesía antigua era el único vehículo importante de comunicación de conocimientos históricos,

¹⁰ En un proceso paulatino, y debido a críticas desde diferentes frentes, la fortaleza del mito y su lugar al interior de las comunidades griegas se fue transformando. No por ello sería posible afirmar, como fue el caso de algunas lecturas del mundo antiguo, que el mito se vio superado intempestivamente por las nuevas narrativas de carácter racionalista que se fueron gestando paralelamente al surgimiento de lo que hoy conocemos como filosofía. Como señala W. Guthrie, son varios los discursos que dirigen su fuerza para derrocar al mito del nicho en el que se encuentra: “En el campo del pensamiento, el ataque a las bases tradicionales de las instituciones consagradas fue triple: venía de la filosofía natural, del movimiento sofístico y del misticismo. No tenemos mucho que decir aquí de este último, pero señalaremos de pasada la existencia de maestros religiosos independientes, los más importantes de los cuales eran los que usaban los escritos atribuidos a Orfeo, cuyas doctrinas eran subversivas en cuanto enseñaban que la religión de un individuo es cosa que afectaba su alma individual y no a sus deberes con el Estado. El peligro de la filosofía natural estriba en que, según ella, los dioses probablemente no existían en la forma en que la ciudad los había heredado de Homero; y el de los sofistas en su opinión de que, después de todo, las leyes de la ciudad no tenían la sanción divina; habían sido hechas por los hombres, y con la misma facilidad podían deshacerlas. Cfr. W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega* vol. IV, pp. 95 y 96. Algunas de estas ideas fueron retomadas de la tesis de maestría “*Tecnologías de la palabra en el mundo antiguo*”, David Arturo Delgado Esquivel, Tesis de Maestría en Filosofía, México, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

políticos, morales y también tecnológicos, es decir, una especie de enciclopedia social que contenía todo el saber formativo del hombre”¹¹. Es importante señalar, como lo hace Leticia Flores Farfán, que el mito al que nos estamos refiriendo implica una categoría amplia de narraciones sagradas sobre dioses y héroes en la que se incluyen todos los “se dice” que pasan de boca en boca: teogonías y cosmogonías, leyendas, genealogías, cuentos infantiles, proverbios, moralejas, sentencias y tradiciones¹². Para Werner Jaeger, esta voluntad creadora del mito va más allá del acto constitutivo de una memoria colectiva y, aunque deudora directa de Homero y Hesíodo, es aceptada y llevada a la práctica tanto por los pensadores milesios como por los eleatas. No es este, por tanto, el tiempo de distinguir entre poetas y hombres sabios, ambos son ese mismo individuo consagrado a la contemplación de los misterios de la verdad. Son estos mismos hombres sabios, a quienes no se duda en llamar poetas, quienes tienen a su cargo la tarea misma de crear la lengua, una tarea tan originaria que, como nos dice José Luis Pardo, en determinado momento fue puesta en el olvido por aquellos que posteriormente, sólo fueron receptores de ese don:

Los creadores de la lengua o productores de palabras siempre son nuestros antecesores anónimos, los poetas. Ellos han hecho el mundo decible, nombrable (y, por tanto, nos han hecho posible habitar la tierra como hombres, animales que hablan): hemos de suponerles una sabiduría inhumana, literalmente pre-humana, ellos han debido ver las cosas antes de cubrirse con palabras [...] y por eso han podido fabricar esas palabras que ahora usamos del mismo modo en que recitamos sus poemas, es decir, de memoria, esas palabras que, como por arte de magia, “dan en el blanco” de las cosas, aciertan a nombrarlas (como el pan acierta a nombrar el pan y el vino acierta a nombrar el vino), ellos deben saber la verdad de las cosas para las cuales inventaron las palabras que las ponen de manifiesto con una sabiduría que, por tanto, sólo puede ser imaginada como de origen divino, que es algo parecido a decir que no tenemos la menor idea sobre de dónde podría provenir.¹³

¹¹ G. Reale, *Platón, en busca de la sabiduría secreta*, p. 56.

¹² L. Flores Farfán, *Atenas, ciudad de Atenea*, op. cit., p. 31.

¹³ J. L. Pardo, *La regla del juego*, p. 90.

Los poetas producen palabras y al mismo tiempo crean el mundo, *esse est nominatur*, por decirlo de alguna manera, pero, como nos dice Pardo: “no son ellos quienes hablan esa lengua, quienes dan uso a sus productos o quienes conocen su finalidad. Los poetas son productores –una suerte de proletariado de la palabra-, y producción es la palabra de la que procede su nombre (*poiesis*), traer al mundo algo que antes no había.”¹⁴ Los poetas, al tiempo de crear el mundo con el lenguaje, van construyendo la memoria del pueblo, el basamento mismo de la identidad en la cual todo hombre griego se reconoce. A su paso, los creadores de mitos van constituyendo ese saber que el rigor de la teoría habrá de condenar por oscuro y vago pero que más bien es un saber implícito, una virtud compartida que se oculta y se desvela, pero sobre todo tiene la capacidad de hacer ver de una manera no convencional. En palabras de Pardo, el ver del poeta ciego es un “pre-ver”¹⁵ como su decir es un “pre-decir”:

La palabra del poeta hace ver a Helena, pero no porque haya una “Helena visible” anterior a la palabra del poeta y de la cual el poeta tenga que copiar sus palabras [la súper-Helena de un cosmos idílico] (¿cómo lo haría? ¿Cómo se hace en palabras una copia de una cosa visible?). No, el poeta no ve nada (Homero estaba ciego), el poeta adivina (también estaba ciego Tiresias, el adivino) y recuerda (Homero tenía que tener una memoria prodigiosa para recitar la *Ilíada*). La visibilidad de lo dicho no pre-existe como una evidencia a la palabra del poeta, es ella (la palabra cuando es acertada, cuando dice bien) la que hace visible como algo anterior a su palabra –algo recordado-, así como es la flecha del buen cazador la que hace visible la presa en el momento mismo en que la captura (para los demás era invisible pero cuando

¹⁴ *Ibid.*, p. 93.

¹⁵ A este respecto J. P. Vernant nos dice: “[Contar mitos, hacer poesía] es una técnica que ninguna técnica humana puede imitar o fingir sin caer (como Etesícoro en el ridículo y la maledicencia, sin perder (como Lisias) la memoria y el poder de adivinar. Los poetas sabios, “depositarios de esa técnica” (maestros del bien decir, del decir que nos suena bien, lo que nos “hace ver”), no son teóricos (un poema no es una teoría), pero son ejemplares (un poema es un paradigma) de todo aquello que no se puede fingir; cuando se intenta fingir, decimos que se trata de imitaciones sin vida a las cuales les falta el espíritu, como a los malos poemas”. J. P. Vernant, *Mito y pensamiento*, p. 33.

aparece saltando para intentar esquivar el tiro, todos la presencian, atravesada por la flecha, como algo que ya estaba allí antes de que el arquero lanzase su flecha).¹⁶

Es esa capacidad creadora, de la que nos habla Pardo, la que el mundo griego debe por entero a los poetas. Ciertamente nada de lo humano hubiera sido posible sin el lenguaje creado por ellos, menos aún la filosofía. Es la construcción poética de los sucesos de Troya, o bien, de los avatares de los dioses en contra de los Titanes, lo verdaderamente valioso en comparación al efectivo acontecer histórico de tales hechos. Mucho tiempo antes de que los filósofos se ocuparan de la pregunta por el Ser, tuvo que existir alguien capaz de ejercer la poesía como verdadero acto creador del mundo. En definitiva, hay un elemento divino que no abandona nunca a los poetas pues su lenguaje pertenece, según la tradición, al dios Apolo y a sus hijas. De él sólo participan los elegidos en una tercera instancia. Tal y como la piedra de imán actúa sobre los metales, la palabra y su fuerza son el motor de los poetas.

Platón y el mito

La constatación del papel que tuvieron los mitos en la formación del ciudadano griego y su imaginario puede realizarse al leer los *Diálogos* de Platón. Si el mito constituía una fuerza tan importante para el mundo griego, no lo era menos para el filósofo ateniense. Al interior de esos *Diálogos* puede encontrarse una gran variedad de citas y alusiones a los poemas de Homero y Hesíodo, muchas de ellas en boca del mismo Sócrates. Por tanto, tal como nos dice el propio Jaeger, ni siquiera los filósofos desconocían el poder y la autoridad, pero

¹⁶ J.L. Pardo, *op. cit.*, p. 26.

sobre todo, la capacidad para ilustrar de manera fehaciente la realidad helénica que poseía la palabra poética¹⁷.

Como hemos mencionado anteriormente, la poesía de Homero y Hesíodo constituye uno de los pilares fundamentales en la formación de la ciudadanía griega a través de varias generaciones. Dentro del discurso poético puede rastrearse la genealogía de los pueblos, así como una completa muestra de virtudes y valores morales, un catálogo de pasiones humanas y divinas, y un conjunto de saberes para la vida cotidiana; asuntos familiares, agricultura y meteorología, etc. Siendo Platón un pensador que hizo suya la tarea del análisis profundo de los valores que regían la sociedad de su tiempo, la disputa que el ateniense entabla con la poesía debe tener su origen en la función educadora de los poetas. Como nos dice Elizabeth Asmis¹⁸ un elemento particular de la actividad poética llamó poderosamente la atención de Platón, a saber, la fuente de su inspiración:

La disputa de Platón con la poesía tiene su origen en el hecho de que los poetas griegos jugaban un rol crucial en la creación y transmisión de los valores sociales. Era comúnmente creído que los poetas, como los profetas, eran inspirados directamente por los dioses con la sabiduría sobre la condición humana y la divina. Difundir el pasado, el presente y el futuro a sus contemporáneos y a las generaciones futuras mediante presentaciones orales de sus poemas, constituía la prerrogativa de los poetas. [...] Para entender el papel de la poesía en la antigua Grecia, uno podría pensar en el drama religioso Hindú, -en donde los dioses confrontan directamente al público mediante terroríficas batallas entre el bien y el mal-, o bien en reuniones de tipo religioso.¹⁹

¹⁷ W. Jaeger, *Paideia*, p. 607.

¹⁸ E. Asmis, "Plato on poetic creativity" en *The Cambridge Companion to Plato*, p. 342.

¹⁹ *Ibíd.* p. 339.

Como principal fuente problemática respecto al papel educativo de los poetas en la sociedad ateniense encontramos que tanto profetas como poetas se hermanan por la inspiración. En primera instancia, dentro de un horizonte social que reconoce el valor de la palabra divina, profetas y poetas tienen bajo su cuidado el tiempo, la memoria y las esperanzas del colectivo. Al mismo tiempo ambos se convierten en vehículos de creación y transmisión de valores de gran alcance. Ante la probable contradicción que puede surgir de la variedad y naturaleza de los valores en juego, la tarea que Platón emprende es la de una crítica exhaustiva en aras de una reforma integral del modelo educativo contenido en el discurso poético. Como sabemos, dicho ejercicio tuvo su mayor alcance en la *República*, pero antes de tocar ese tema nos interesa dar cuenta de algunas ideas respecto al tema de la inspiración de los poetas.

Ion y Sócrates conversan

Uno de los textos en donde se manifiesta abiertamente la animadversión y el recelo de Platón con respecto a la actividad poética es sin duda el *Ion*. Ubicado por los expertos como un diálogo temprano del filósofo ateniense, el *Ion* narra el encuentro de Sócrates con Ion, un rapsoda o declamador, quien recientemente ha sido reconocido como uno de los individuos más destacados de su gremio. Curioso como siempre, y al mismo tiempo irónico, Sócrates dirige una batería de agudas preguntas al rapsoda con el fin de esclarecer la fuente de su actividad, de su capacidad para conmover las fibras más sensibles de los grandes auditorios que se congregan para escuchar y recrear las historias contenidas en los antiguos

poemas. En un primer contacto con Ion, Sócrates intenta averiguar cuáles son los límites de la capacidad y la técnica declamatoria del rapsoda. Ante la pregunta sobre si es capaz de recitar a más de uno de los grandes poetas de la antigüedad, Ion se declara experto en Homero, a su entender, el más grande y mejor de los poetas. En cuanto su conocimiento y dominio de otros creadores, Ion tiene la honestidad de manifestar a Sócrates su ignorancia e incluso su desinterés, tal como podemos observar en el siguiente fragmento:

Ion: - ¿Cuál es entonces, la causa, oh Sócrates, de que yo, cuando alguien habla conmigo de algún otro poeta, no me concentro y soy incapaz de contribuir en el diálogo con algo digno de mención y me encuentro como adormilado? Pero si alguno saca a relucir el nombre de Homero, me espabilo rápidamente, pongo en ello mis cinco sentidos y no me falta que decir.

Sócrates: -No es difícil amigo, conjeturarlo; pues a todos es patente que tú no estás capacitado para hablar de Homero gracias a una técnica y ciencia; porque si fueras capaz de hablar por una técnica, también serías capaz de hacerlo sobre los otros poetas, pues en cierta manera, la poética es un todo. ¿O no?²⁰

Como impulsado de repente por una fuerza que resulta incomprensible para sí mismo, la sola mención de Homero pone a Ion en actividad. Ante este curioso fenómeno, Sócrates no duda en afirmar que la capacidad del rapsoda debe tener un origen que no está fundamentado en técnica o ciencia alguna. Un poco más adelante, en el mismo diálogo, Sócrates interpela a Ion para que éste le dé razones por las cuales es incapaz de recitar la obra de algún otro poeta como Hesíodo, si acaso, diría Sócrates, apenas hay diferencia entre uno y otro. En tanto Homero no habla de cosas distintas a las de los demás poetas, todos ellos se encuentran unidos, diría el filósofo, al compartir ciertos temas como “la narración de las cosas de la guerra, las mutuas relaciones entre hombres buenos y malos, entre dioses y hombres y héroes, así como los fenómenos del cielo y

²⁰ Pl. *Io*. 532c.

el infierno”²¹. Si es así, preguntaría Sócrates, ¿por qué Ion se ve impedido a declamar las obras de cualquier otro poeta que no sea Homero, si en efecto, cuando se habla de técnica, la poética es un todo?

Al comenzar a discutir con Ion, Sócrates tiene a bien abrir un espacio en el diálogo para introducir un concepto particular sobre el tema de la experiencia poética. Dicho concepto no es otro que el de entusiasmo. Ante la ausencia de una técnica bien definida, dirá Sócrates, el quehacer de Ion sólo puede entenderse como una manifestación de entusiasmo, de sujeción involuntaria a las fuerzas de la divinidad:

Sócrates: Porque no es una técnica lo que hay en ti al hablar bien sobre Homero; tal como yo decía hace un momento, una fuerza divina es la que te mueve, parecida a la que hay en la piedra que Eurípides llamó magnética y la mayoría heraclea. Por cierto que esta piedra no sólo atrae a los anillos de hierro sino que mete en ellos una fuerza tal, que pueden hacer lo mismo que la piedra, o sea, atraer otros anillos, de modo que a veces se forma una gran cadena de anillos de hierro que penden unos de otros. A todos ellos les viene la fuerza que los sustenta de aquella piedra. Así, también, la Musa misma crea inspirados, y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en este entusiasmo. De ahí que todos los poetas épicos, los buenos, no es en virtud de una técnica por lo que dicen todos esos bellos poemas, sino porque están endiosados o posesos.²²

Al afirmar que la actividad del rapsoda requiere del entusiasmo como condición indispensable para su realización, Sócrates exhibe su conocimiento sobre una antigua tradición que atraviesa el mundo griego en forma de mito. Dicha tradición atribuye al dios Apolo y a las Musas el dominio y posesión de los medios para la inspiración poética de los seres humanos. Es por su

²¹ Pl. *Io*. 532d.

²² *Ibíd.* 533e.

mediación, y no por alguna virtud intrínseca de poetas y rapsodas, que los dioses han podido dar noticia de los hechos del pasado, del presente y del porvenir, del mismo modo en que lo hacen los adivinos, quienes se hermanan con los poetas en tanto que ambos son individuos entusiasmados. Sócrates desarrolla un eficaz argumento de analogía a partir del mito de la piedra heraclea que, como sabemos, no es otra que el imán. Considerado desde su descubrimiento como un fenómeno divino, el magnetismo se convierte en el símil ideal para construir una escala del lenguaje poético en la cual pueden estratificarse los integrantes de todo acto poético. En primera instancia se encontraría la figura del dios Apolo personificación del sol y divinidad de la luz, de la poesía, la adivinación y la elocuencia. Apolo es también el padre de la música, es decir, de toda actividad consagrada a las Musas, personajes a quienes el dios dirige en el cortejo (de ahí la advocación apolínea de *Musageta*, o conductor de las Musas)²³. Tal como advierte Giorgio Colli²⁴, la figura de Apolo dios arquero, se vincula directamente con la acción indirecta del lenguaje poético, una acción a distancia, mediata y diferida. Apolo es, como ya Platón lo indicaba a partir de sus ejercicios etimológicos del *Cratilo*, aquel que hiere, que actúa desde lejos y como la piedra imán, el atractor de todas las miradas. A propósito de la influencia del dios en la actividad poética, Sócrates dice a Ión:

...es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente y no habite ya más en él la inteligencia. Mientras no posea este don, le es imposible al hombre poetizar y profetizar. Pero no es en virtud de una técnica como hacen estas cosas y hablan tanto y tan bellamente sobre sus temas [...] sino por una predisposición divina...²⁵

²³ P. Grimal, *Diccionario de la mitología griega y romana*, entrada: "Apolo".

²⁴ G. Colli, *El nacimiento de la filosofía* p. 17.

²⁵ Pl. *Io.* 534c.

He aquí la respuesta de Sócrates al interrogante de Ion. Si el rapsoda es incapaz de hablar de otro poeta que no sea Homero es porque, en el proceso de comunicación de la palabra divina, Ion es simplemente un intermediario, un ser endiosado y demente, privado en el instante de la declamación de todo contacto con la inteligencia y la capacidad de razonar sobre su acto. Por supuesto es imposible dejar de considerar que el estado de entusiasmo es provocado por el dios, lo que hace del poeta y el rapsoda individuos sagrados. Tanto poetas como cantores son dementes y lo son por la gracia de Apolo el arquero y su séquito de Musas. Ion desde luego, no será capaz de refutar a Sócrates en dicha aseveración y su silencio resulta ser más bien un asentimiento.

Respecto a la relación que guardaban los poetas con la divinidad podemos ver que los más grandes poemas constituyentes de la cultura griega, como la *Ilíada*, la *Odisea* y la *Teogonía*, aluden desde sus primeras líneas a la verdadera autoría de los versos y al vínculo efectivo entre poetas y entidades divinas, tal es el caso de Homero quien pide a la Musa que eleve su canto para que los mortales puedan saber de la cólera del périda Aquiles. En este sentido, Hesíodo reconoce su deuda con las Musas del Helicón, quienes lo han elegido como portavoz del mensaje cosmogónico, mientras afirma, en la misma *Teogonía*, que basta con que un cantor, es decir un servidor de las Musas, celebre las proezas de los hombres para que aquel que tenga preocupaciones y pesares los olvide al momento. Con respecto a la naturaleza del lenguaje que llega a los hombres por un don de las Musas, E. R. Doods comenta:

El don, pues, de las Musas, o uno de sus dones, es el poder de la palabra verdadera. Esto es justamente lo que le dijeron a Hesíodo cuando éste oyó su voz en Helicón, aunque confesaron que también podían decir en ocasiones una sarta de mentiras

que imitaban la verdad. En qué clase especial de mentiras pensaban al decir esto, no lo sabemos; es posible que quisieran insinuar que la verdadera inspiración de la saga estaba degenerando en mera invención, la clase de invención que podemos observar en las partes más recientes de la *Odisea*. Sea esto como quiera, lo que Hesíodo les pedía era una verdad objetiva detallada, pero sobre hechos una índole nueva, que le capacitara para reconstruir las tradiciones relativas a los dioses y, para llenar las lagunas de la historia con todos los nombres y parentescos necesarios.²⁶

Siguiendo con el cuestionamiento de Platón a la actividad poética, resulta necesario plantear la pregunta sobre la veracidad de la palabra de las Musas. Si en efecto, no podemos dudar de la comunicación efectiva entre Musas y poetas, ¿cómo saber si lo dicho por las entidades divinas es verdadero? ¿Habrá una razón por la cual las Musas pudieran intencionalmente engañar a los hombres? ¿Hay una relación directa entre la divinidad y la veracidad de la palabra en el caso de los poemas de Homero y Hesíodo? Si aquello que fue narrado a los hombres resulta ser nada menos que una serie de relatos constitutivos de la identidad y la cultura de todos los griegos, el cuestionamiento no es del todo baladí. Ciertamente con los datos que Dodds y la tradición nos proporcionan, es casi imposible saber bajo qué criterios puede determinarse la veracidad de la palabra divina expresada por vía de las Musas. En efecto, los seres humanos parecen ser víctimas de un juego cruel en donde la verdad es un bien que se les escamotea constantemente. Bajo esta situación, en donde se puede expresar la verdad o la mentira indistintamente, resulta sumamente complicado saber en qué momento los poetas dejan de hacer caso a la palabra divina para comenzar a inventar por su cuenta. Aun a pesar de todo esto, Dodds parece sugerir que

²⁶ E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, p. 87.

para el caso de la cosmogonía comunicada a Hesíodo, la veracidad del relato debe estar asegurada por la importancia fundacional del mismo.

Poetas y adivinos

Intentar desentrañar los mecanismos de actividades tan antiguas y a la vez tan complejas como la poesía y la adivinación, resulta un trabajo ciertamente complicado. Esta labor no constituye un problema real para el hombre griego antiguo en tanto que reconoce la restricción de su conocimiento. Inserto en una sociedad tradicional, marcada por la sacralidad de la palabra emanada de aquellos que han sido elegidos por los dioses, el ciudadano ordinario tiene como obligación el reconocimiento de sus limitaciones, así como de la existencia de un saber que lo rebasa. Ciertamente, existen individuos capaces de alcanzar y sobre todo dar cuenta de ciertas esferas superiores de conocimiento, esta es la labor de los profetas y los poetas, quienes, como nos dice Dodds, tienen a su cargo la misión esclarecedora del pasado y el futuro:

Así como la verdad sobre el futuro sólo podía alcanzarse si el hombre estaba en contacto con una forma de conocimiento más amplio que el suyo propio, la verdad sobre el pasado podía preservarse con una condición semejante. Sus depositarios humanos, los poetas, tenían (como los videntes) sus recursos técnicos, su preparación profesional: pero la visión del pasado, como la penetración del futuro, seguían siendo una facultad misteriosa, sólo parcialmente bajo el control de su poseedor y que dependía en última instancia de la gracia divina. Por esta gracia el poeta y el vidente gozaban por igual de un conocimiento negado a los hombres.²⁷

Efectivamente poetas y profetas, seres privilegiados por la divinidad, debían poseer cierta preparación o *techne* básica como miembros de un gremio dedicado a la realización de obras. Sin embargo, como bien destacará Sócrates en el *Ion* así como en la *República*, el punto central

²⁷ *Ibíd.*, p. 86.

y más relevante de su actividad, sigue siendo un misterio. Dodds, a diferencia de Sócrates, habla de un control parcial de su saber, pero coincide con Sócrates al afirmar la dependencia de la divinidad que equipara a adivinos y a poetas. Aunque usufructuarios de un conocimiento ciertamente especial, negado a los hombres comunes, los poetas y adivinos que pierden su vínculo con la divinidad, se convertirán irremediabilmente en simples hombres.

Como hemos mencionado anteriormente, uno de los elementos más visibles al interior del diálogo *Ion*, es la insistencia de Sócrates por hacer ver al rapsoda su condición de ser entusiasmado, de elemento intermedio dentro de una cadena de “anillos magnetizados” en donde la fuerza magnética tiene como origen de su emanación la figura del dios Apolo, quien, acompañado de su corte de Musas, inspiran tanto a adivinos como a poetas. Tal es la fuerza de esta influencia divina que, a decir del propio Sócrates, ningún poeta, rapsoda, adivino o pitonisa que se precie puede escapar de la atracción divina. Si tanto la técnica poética como el arte adivinatorio son actividades que dependen de la magnética presencia del dios Apolo, habría que detenernos por un momento para ahondar y describir un elemento común a ambos saberes, que, a decir de Raymond Bloch, gira en torno a los conceptos de manía y entusiasmo:

A la adivinación se le denomina en Grecia *mantiké techné* o sea el arte de la profecía, en tanto que *mantis*, nombre del adivino, del profeta, de toda persona que predice el porvenir, proviene de la raíz *mainomai*, ser presa del delirio y en particular estar fuera de sí por influjo de la divinidad. Es el mismo sentido que encontramos en *enthousiadzein* (de la raíz *theos*), estar poseído por un dios, ser presa del entusiasmo. La importancia y la riqueza semántica de este vocabulario traduce bien el papel desempeñado entre los griegos por la adivinación inspirada. Adivinos, profetas, sibilas y oráculos jamás han dejado de desempeñar un gran papel en la vida religiosa helénica. La celebridad del oráculo delfico de Apolo no ha

tenido igual en todo el mundo antiguo.²⁸

Como señala Bloch, la relación entre adivinación, locura divina e inspiración, puede encontrarse en la propia etimología. La conciencia de esta relación parece estar siempre presente en la mente de Sócrates al insistir en el entusiasmo del rapsoda. Como sabemos, la condición ambigua de la inspiración como estado alterado de la conciencia perdura incluso hasta la época de Platón, donde adquiere su carácter indeterminado, moviéndose entre el rechazo y la aceptación, entre su condición de enervante del juicio certero y recto, y en la herramienta indispensable para el filósofo en busca de la visión. A reserva de un análisis profundo del concepto “*maínomai*”, lo cierto es que el fenómeno permanece en la cultura griega apareciendo de manera constante tanto el espacio religioso como en el de la filosofía.

El entusiasmo de Apolo

Siendo el dios a quien estaban consagradas tanto la poesía como la adivinación, la vía por la cual Apolo se manifestaba en ambas actividades era una sola. Dicha manifestación, a decir de Dodds, constituye una posesión total, por tanto, una privación absoluta de todo carácter humano propio del individuo elegido. A este respecto, Dodds ejemplifica un caso de entusiasmo en el Oráculo de Delfos:

En Delfos, y al parecer en la mayor parte de sus oráculos, Apolo no actuaba mediante visiones, como las de Teoclimeno, sino mediante el “entusiasmo” en el sentido originario y literal de la palabra. La Pitia venía a estar *Entheos, plena deo*: el dios entraba en ella y usaba los órganos vocales dentro de ella como suyos propios, exactamente como el llamado “control” lo hace con los mediums

²⁸ Raymond Bloch, *La adivinación en la antigüedad*, p. 13.

espiritistas modernos. Ésta es la razón de que las declaraciones delficas de Apolo se expresaran siempre en primera persona y no en tercera.²⁹

Siguiendo a Dodds en su análisis etimológico del término entusiasmo, nos percatamos de las implicaciones y la intensidad con la que el dios operaba en el mundo humano. El entusiasmo, como señala nuestro autor, implica la posesión completa y absoluta del cuerpo, el pensamiento y la voluntad del individuo entusiasmado. En tanto el dios toma el control del simple mortal y le lleva así al estado máximo de exaltación, se produce la certidumbre de poseer la verdad y el bien en grado sumo. La personalidad divina, suprema por mucho en comparación con el vehículo terrenal de la manifestación, anula la personalidad del sujeto sobre el que toma posesión. Sócrates, en pleno debate con Ion respecto a las fuentes de la actividad poética, no duda al reconocer que la principal y, tal vez única fuente de la *techne* poética, radica en su condición de saber revelado por la divinidad. Siendo así, todo individuo que quiera participar de la emanación de los dones divinos por vía de la poesía tiene que caracterizarse, como es el caso del propio Ion, por su alejamiento de la inteligencia y su participación en la manía.

La locura de las Musas

Al observar la postura que Platón toma con respecto a los poetas, particularmente en el *Ion*, resulta cierto que el ateniense, lejos descartar absolutamente su quehacer, reconoce que la buena poesía, si se precia de serlo, debe ser inspirada por entes divinos, particularmente

²⁹ E.R. Dodds, *op.cit.*, p. 77.

las Musas, hijas de Apolo. Esta definición de la actividad poética, como menciona Dodds, no es exclusiva de Platón, aunque como veremos, es el filósofo quien la clasifica. Efectivamente, Platón toma en cuenta que la razón humana puede verse afectada por entidades diversas y que los estados alterados de la razón son diversos por su origen, pero sobre todo por sus fines. Para el caso que nos atañe, es decir, sobre la posesión de las Musas, la postura Platón a decir de Dodds es la siguiente:

[Existe un tipo de locura “divina” de Platón], el tipo que él define como “posesión” por las Musas y, que declara indispensable para la producción de la mejor poesía. ¿De cuándo data esta idea y cuál fue la relación originaria entre los poetas y las Musas? Una cierta relación ente ellos se remonta, como todos sabemos, a la tradición épica. Fue una Musa la que privó a Demodoco de su visión corporal y le dio algo mejor, el don del canto, porque le amaba. Por gracia de las Musas, dice Hesíodo, algunos hombres son poetas, como otros son reyes por causa de Zeus. Podemos dar por sentado, si temer a equivocarnos que éste no es todavía el lenguaje vacío del cumplido formal en que se convertirá más tarde, tiene un sentido religioso. Y hasta cierto punto, este sentido es bastante claro: como todos los logros que no dependen enteramente de la voluntad humana, la creación poética contiene un elemento que no es escogido sino dado.³⁰

Tal como afirma Dodds, los elementos que definen la posesión de los poetas por parte de las Musas pueden encontrarse en la misma tradición griega y es a partir de su conocimiento que Platón puede definir la naturaleza de dicho estado extático. Como podemos ver en el ejemplo de Demodoco, al estar poseído, el poeta se convierte en un instrumento de la divinidad que opera en él mediante la donación gratuita de su saber. Aunque la opción de las Musas por algunos hombres específicos constituya ciertamente un enigma, el elegido de los dioses, como sucedió al mismo Hesíodo (otrora pastor en el Helicón), se convierte por ese hecho en un ser especial. La sacralidad del poeta en el mundo griego era un asunto

³⁰ E.R. Dodds, *op. cit.*, p. 86.

que se creía efectivamente, una certidumbre basada en la gracia de las Musas. A decir de Dodds, fue Demócrito el primero en sostener que la calidad de la poesía depende de que la presencia de la inspiración y el aliento santo proporcionado por la divinidad, al tiempo que negaba la posibilidad de un poeta *sine furore*.³¹ De esta manera puede rastrearse entonces el momento en el cual el poeta se constituye como un individuo separado del resto de la humanidad gracias a una revelación que lo pone “aparte de la razón y por encima de la razón”³².

Locura, ignorancia e inocencia.

A decir de Giorgio Colli, durante el proceso de gestación de la filosofía griega, la locura concedida como un don divino fue considerada una fuente de grandes dones, sobre todo si consideramos el papel que jugaron tanto la profecía como la actividad poética en el desarrollo de la cultura. Incluso podría hablarse de ciertas variantes de la locura, cada una con especiales características y funciones sociales, a saber: la locura profética, la misteriosa, la poética y la erótica, siendo las dos últimas variantes de las primeras.³³ En este mismo sentido, Colli consideraría a la locura como matriz de la sabiduría en tanto hunde sus raíces en universo religioso que tiene como pilares principales a Apolo y Dionisio. Por otra parte y con respecto a un problema que parece preocuparle sobremanera al Sócrates del *Ion*, particularmente en lo que se refiere a la inteligibilidad del discurso entusiasmado, Raymond Bloch describe la dinámica de la adivinación en las siguientes líneas:

³¹ E.R. Dodds, *op.cit.*, p. 87.

³² *Ibid.*

³³ G. Colli, *op.cit.*, p. 16.

Junto a los elementos positivos subsiste una cuestión que ha sido sabiamente expuesta hace una treintena de años por la tesis de P. Amandry, *La mantiqué apollinienne à Delphes*. ¿Cómo es posible concebir la adivinación practicada en Delfos y cómo puede uno tener confianza en los diferentes textos literarios que se refieren al delirio de la profetisa poseída por el dios cuando habla en nombre de éste de manera oscura e incoherente? De este vaticinio los exegetas adscritos al santuario sacaban sabiamente en forma versificada los elementos proféticos, los verídicos oráculos de Apolo. He aquí lo que nos dice Plutarco de la Pitia: “La Pitia, salida de una de las familias más honestas y respetables de aquí, ha llevado siempre una vida irreprochable. Pero educada en casa de pobres campesinos, no trae con ella al descender al lugar profético ningún ápice de arte o de cualquier conocimiento o talento. Como, según Jenofonte, la joven esposa no debe haber visto nada ni escuchado nada antes de entrar a la casa de su marido, por eso mismo la inexperiencia y la ignorancia de la Pitia son poco menos que totales y ciertamente se acerca al dios con un alma virgen.”³⁴

Una vez más nos topamos con el tópico del lenguaje como un don de los dioses. La profetisa y el poeta se vuelven entonces medios para los fines expresivos de la divinidad. Queda como problema a resolver el tema de la confianza en un texto que, precisamente por su naturaleza revelada, apela a sus interlocutores de manera oscura y a veces incoherente. Efectivamente, el mensaje proveniente de la divinidad se hace inteligible solo en tanto aparece la mediación racional de los intérpretes. Como bien apunta Sócrates, tanto la pitia como Ion resultan seres que, de no ser por la divinidad, carecerían de técnica o talento. Por otro lado, habría que ahondar en el arquetipo de lo virginal en la medida en que resulta una condición indispensable para la manifestación de lo divino, no solamente en Grecia sino en el mundo judeocristiano occidental. El ejemplo más claro de esto lo encontramos en la figura de María, madre de Jesús quién recibe el anuncio de su preñez como una humilde sierva de dios. De igual manera, se encuentran a lo largo de la historia

³⁴ R. Bloch, *op. cit.*, p. 34.

los casos de diversos eremitas cuya condición de “alejados del mundo” les permite una experiencia de lo divino muy particular. Por otra parte, la posesión de un conocimiento no de carácter divino, sino más bien humano, resulta ser una prerrogativa de los sacerdotes cuya tarea es interpretar y clarificar los oscuros dictámenes del dios. Tal vez hay una cierta necesidad de vaciamiento de todo conocimiento de carácter racional para la adecuada recepción de la palabra divina. Ambos discursos parecen ser incompatibles en un mismo sujeto. A este respecto, Elizabeth Asmis menciona que son dos los elementos que conviven bajo esta perspectiva sobre la naturaleza del saber poético, a saber, la inocencia y la ignorancia, tal como apunta en el siguiente fragmento:

Esta es una imagen de inocencia así como de ignorancia. Tanto en la *Apología* como en el *Ion*, sin embargo, la ignorancia está acompañada por una creencia errada. En la *Apología*, Sócrates apunta que los poetas piensan que son sabios acerca de temas en los cuales no lo son. En el *Ion*, Platón ejemplifica esta creencia errada con el rapsoda Ion, quien comienza clamando que él sabe todo acerca de Homero y termina con la ridícula afirmación de que él sabe, al menos, cómo ser un buen general.³⁵

Es sobre esta creencia errada, acompañada de inocencia e ignorancia, que Sócrates enfila sus baterías dialécticas con la finalidad de que sea el propio Ion quien reconozca las evidentes debilidades de su saber. En efecto, Ion parece tener dominio y conocimiento de todas las artes que consiguieron en los poemas homéricos. Sin embargo, Sócrates le hace ver que sobre todo saber específico, tal como el manejo de un carruaje o la navegación, son el cochero y el navegante, y en medida alguna el poeta, todavía menos el rapsoda,

³⁵ E. Asmis, “Plato on poetic creativity”, *op. cit.*, p. 342.

quienes efectivamente poseen la autoridad que otorga la verdadera posesión de una técnica. Ciertamente la tradición se ha encargado de hacer de los poetas y rapsodas figuras respetables en tanto poseedoras de un saber. Sin embargo, en tanto los poetas no reconozcan su participación mediada en el saber otorgado por el dios, su presunción de saber resulta para Sócrates algo ridículo y superficial, tal como podemos observar en el siguiente fragmento:

Porque no es gracias a una técnica por lo que son capaces de hablar así, sino por un poder divino, puesto que si supiesen, en virtud de una técnica, hablar bien de algo, sabrían hablar bien de todas las cosas. Y si la divinidad les priva de la razón y se sirve de ellos como se sirve de sus profetas y adivinos es para que, nosotros, que los oímos, sepamos que no son ellos, privados de razón como están, los que dicen cosas tan excelentes, sino que es la divinidad misma quien las dice y quien, a través de ellos, nos habla.³⁶

Ya hemos visto que la crítica mordaz de Sócrates hacia Ion gira en torno a la fuente divina de la palabra poética, así como al cuestionamiento de la auténtica posesión de la maestría sobre alguna actividad específica. El hecho de que la poesía sea una actividad que tiene el entusiasmo divino como una condición necesaria, hace que toda presunción de saber por parte de Ion resulte vana. Afirmar que es el simple cantor, quien por una virtud propia es el poseedor de la técnica, puede equipararse incluso a una impiedad. Otro aspecto relevante que se deriva del diálogo entre Sócrates y Ion tiene que ver con la natural desconfianza que provoca el desconocimiento de la palabra divina. Siendo así, como nos dice Elizabeth Asmis,

³⁶ Pl. *Io.* 534a.

Sócrates llega a sospechar que el vínculo de los poetas con la divinidad no asegura la veracidad de lo enunciado por el rapsoda:

Platón insinúa que Ion es un falso maestro porque afirma ser capaz de explicar el decir de Homero cuando en realidad no puede. El vínculo con la divinidad, por otra parte, no evita la falsedad en la palabra del poeta, como Sócrates muestra cuando él requiere que la corrección de los poemas sea juzgada por un experto. Nada ciertamente previene al poeta, o a cualquier otra creatura inspirada, de ser fatalmente mal informada como Ion. Aunque Ion soporta la fuerza del ataque de Sócrates, Platón muestra que la posesión divina es una mala razón para confiar en cualquiera –incluso “el mejor y más divino de los poetas”, Homero, -como una autoridad.³⁷

Si como el mismo Ion reconoce, cuando comienza recitar siente que el espíritu de Homero lo entusiasma, y en realidad resulta incapaz de explicar aquello que ha recibido y que no posee, entonces efectivamente Ion no puede ser, en media alguna, un maestro. La palabra sagrada tiene para Platón una tara incuestionable que no le permite convertirse en un saber a cabalidad, respetado y propio para la educación de los ciudadanos, tal como puede verse a partir de la imperiosa necesidad de un intermediario o intérprete. Para Platón, mientras más lejos se encuentran los seres humanos dentro de la cadena magnética de Apolo, más difícil será confiar en ellos, pues, a su parecer, y aunque la fuente primera de Ion sea la palabra de los mismos dioses, difícil será saber si lo que escuchamos no es un engaño. Algo debe perderse en esa cadena de comunicación que tiene como último eslabón al público emocionado por las palabras del rapsoda, razón suficiente para desconfiar de estos seres poseídos que deambulan por las calles de Atenas.

³⁷ E. Asmis, *op. cit.*, p. 342.

La poesía como adorno y la verdad desnuda.

A decir de Ezequiel Ludueña, el diálogo *Ion* se caracteriza por la confrontación entre la actividad poética y rapsódica en contraposición con la actividad filosófica representada por Sócrates. Ion y Sócrates también son dos personajes evidentemente antagónicos y sus diferencias son palpables en cuanto el estilo de vida, las opiniones y, sobre todo, por el objeto de sus pasiones y sus búsquedas. En tanto la poesía ha sido considerada algo bello, alado y divino según la tradición, Sócrates, como es su costumbre, cuestiona al cantor de poemas por su conocimiento de esa belleza. Efectivamente, la intención de Sócrates consiste en marcar una diferencia esencial entre su búsqueda incansable de lo bello en sí y el oropel que rodea a la actividad poética:

En el *Ion*, Platón trata de esta belleza ínfima. Podría decirse, incluso, que el tema del diálogo es la belleza entendida en su más bajo sentido: como adorno (kósmos). Con el valor que Ion atribuye a los adornos poéticos, hay que relacionar la ironía que recorre todo el diálogo: Ion –siempre elegante y adornado “bellamente”- canta los bellos poemas homéricos mientras que Sócrates que está junto a él, mal vestido, sólo dice la verdad. Son los rapsodas los que deben ser los verdaderos sabios porque Sócrates dice la sola verdad sin ropaje alguno³⁸.

Uno de los temas a los que Platón atiende con mayor rigor en el diálogo *Ion* es el aura divina que rodea a la figura del rapsoda. Participante en las más importantes festividades cívicas y religiosas del mundo helénico, Ion aparece, en la escena del diálogo platónico, ataviado con la gloria de haber demostrado su habilidad en uno de los más importantes concursos de oratoria. Ion se ha convertido en el hombre del momento, dispuesto a recibir todos los elogios que cree merecer

³⁸ E. Ludueña, “Arte, sofística y filosofía en Platón”, en *Diálogo con los griegos*, p. 68.

por su obra. Sin embargo, la figura de Sócrates aparece como antagonista del rapsoda, sin más adorno que el de su habilidad dialéctica. Además de la patente desconfianza que representa para Sócrates el hecho de que el rapsoda no sepa dar cuenta de su quehacer, la actividad poética, en tanto adorno del lenguaje, constituye otro de los elementos a los que Platón encamina su crítica. En realidad, dirá en filósofo, la verdadera belleza, si ha de ser inteligible, tiene que presentarse ante su espectador de la manera más clara y diáfana posible. Todo adorno de la verdad resulta un accesorio innecesario aun cuando a ese adorno se le atribuya un origen divino. En Efecto, Sócrates resulta una figura antipoética en la medida en que él mismo es la imagen de la austera verdad: rehúye del simulacro y analiza, decanta y desnuda todo *logos* que como el de Ion, resulte sospechoso de falsa virtud.

Apolo hiere de lejos.

Hemos visto cómo Platón considera que, tanto la poesía como la adivinación, son actividades que requieren de la posesión de la divinidad. La presencia de una entidad superior, como podría ser el dios Apolo o las Musas, asegura tanto a la mántica como a la actividad poética su legitimidad. En el caso de los oráculos es visible una particularidad de la palabra divina que se manifiesta en su carácter abstruso, complejo e ininteligible, para el común de los mortales. Es bajo esta condición que se imposibilita la comprensión del decir del oráculo y se hace necesaria intervención de un intérprete que sirva de mediador en la comunicación entre el dios y los hombres. Por otra parte, en lo que se refiere a la actividad poética, nos hemos percatado de cómo el Sócrates del *Ion* realza el símil existente entre el

entusiasmo de los poetas y la magnetización de ciertos elementos metálicos gracias a la fuerza del imán. A partir de este símil puede desarrollarse la idea de que, tanto los poetas como los rapsodas, antes que ser poseedores de alguna técnica particular, son miembros intermedios y a la vez vehículos de la palabra divina. Sobre las características que debe tener todo intérprete de los dioses existen diferentes posturas, ya que, como menciona Giorgio Colli, el intérprete habrá de ser un individuo capaz de examinar el discurso recibido con el fin de hacerlo inteligible para el común de los mortales:

La palabra es aún más incomprensible para el que no está poseído por la locura: es la palabra del oráculo, que requiere un intérprete, es decir, un individuo que la examine con sobriedad, la compare con otras y la convierta en discurso articulado, significativo, iluminador. Así nace la razón que empieza por presentarse en expresiones tremendamente densas, enigmáticas, todavía estrechamente vinculadas a la matriz divina, pero que ya es sabiduría individual. Pero lo que pasa es que a un intérprete concreto de la palabra de Apolo le surge enseguida un oponente, de modo que la sabiduría individual acaba por suscitar envidia. En ese se muestra la crueldad de Apolo: el que nace a la sabiduría no goza de ella, sino que se queda enredado en una contienda llena de peligros (en Grecia la máxima competición es la lucha por el conocimiento). Con el éxtasis adivinatorio empieza un largo camino lleno de contratiempos, la naturaleza de la palabra, que provoca la lucha entre los individuos es la más adecuada para una acción a distancia, para una actuación indirecta que es lo que le va a Apolo, el oblicuo.³⁹

Es sumamente importante destacar el hecho de que Colli identifica el tipo de expresiones enigmáticas propias de la adivinación y de la poesía con el advenimiento de la razón. Esta razón, manifestada y contenida por los diversos usuarios del *logos*, es de una naturaleza densa y enigmática que requiere ser interpretada. La capacidad de interpretar y clarificar los mensajes del dios se convierte, por tanto, en una primigenia manifestación de sabiduría, (¿será acaso este fenómeno el origen de las expresiones filosóficas de Heráclito y Parménides?). La sabiduría es, en efecto, una condición humana que resulta necesaria para

³⁹ Giorgio Colli, *La sabiduría griega*, p. 29.

la enunciación, pero sobre todo para la comprensión de la palabra de dios. El problema, tal como comenta Colli, tiene lugar en la medida en que se pretende dilucidar la veracidad de tales interpretaciones, en ocasiones múltiples y antagónicas. ¿Cuáles deberán ser entonces las condiciones para creer que este o aquel intérprete, sea poeta o pitonisa, han comunicado correctamente y sin tergiversaciones la palabra divina? Surge así otra de las manifestaciones del tradicional agonismo griego que se manifiesta en la lucha por el conocimiento, el monopolio de la revelación. El culpable de todo esto es sin lugar a dudas el dios, quien se manifiesta a los hombres desde la distancia, y que por supuesto, no se toma la molestia de explicitar su decir. Tal como el oráculo no niega ni afirma, sino sólo hace señales, el dios Apolo parece ignorar en definitiva los problemas que acaecen en el mundo a partir de su acción oblicua.

En cuanto al papel que tenía la poesía dentro de la dinámica educativa del pueblo Griego, nos encontramos con la tesis de E. A. Havelock, quien en su *Prefacio a Platón*, plantea una idea que resulta clave respecto al papel de la poesía en la comunidad griega. Según este autor, la poesía en Grecia era algo totalmente distinto de lo que ella es para el hombre moderno y contemporáneo. Para Havelock, resulta evidente que los poetas constituyen el principal blanco de Platón, en la medida en que son ellos quienes han desarrollado, desde su origen, la institución educativa del Estado Griego, tal como señala a continuación:

Los poetas en general y Homero en particular eran tenidos por fuente de instrucción en lo tocante a la ética y a los conocimientos administrativos, y eran, por consiguiente, auténticas instituciones en el seno de la sociedad griega. Condición que por así decirlo, recibía respaldo del Estado, porque de los poetas

se obtenía una formación con la que contaban los mecanismos sociales y políticos para su eficaz funcionamiento.⁴⁰

Ciertamente, como señala Havelock y como ya había visto Platón, los poemas homéricos son la fuente de los saberes sobre los cuales se ha desarrollado la civilización. Como institución, la poesía constituye pues la piedra angular de la sociedad griega. Es sobre este aspecto de la poesía que Platón encamina sus afanes de reforma y, a diferencia de lo que se pudiera pensar, el filósofo ateniense no está guiado necesariamente, por una visión de tipo estético sino más bien moral. Platón, nos dice Havelock, “escribe como si nunca hubiera oído hablar de estética –o del arte-, empeñándose en tratar de los poetas como si la función de estos estribara en proporcionar enciclopedias métricas al público”.⁴¹ La labor del poeta es, por tanto, la de proveer a la comunidad de sus saberes esenciales. En efecto, ya se ha señalado la amplitud de los saberes contenidos en la poesía; desde el saber moral, pasando por el mítico-religioso hasta el tecnológico. La poesía para Platón, según Havelock, más allá de ser considerada un arte sometido a sus propias reglas, y más lejos aún de la consideración contemporánea de arte, desempeña las funciones de enseñanza religiosa, libro de texto, manual de artes varias, enciclopedia, fuente de información y sistema de adoctrinamiento.

Respecto al papel de la poesía en el mundo griego, Havelock señala un tópico muy importante: la relación entre la memoria y la poesía y el papel de esta última como eje

⁴⁰ Havelock *apud*. Reale, *Platón, en busca de la sabiduría secreta*, p. 55.

⁴¹ *Ibidem*.

fundamental de la comunicación y la conservación de la cultura. Si nos remitimos al poema mismo, en este caso la *Teogonía* de Hesíodo, encontraremos a la Memoria entre las fuerzas necesarias para que se establezca el orden en el mundo. Según la tradición, Mnemosyne es una titánide, hija de la primera dualidad de dioses personificada por Gea y Urano. En efecto, la Memoria, también identificada con el recuerdo, es el principio ordenador abstracto en el que se sustenta la actividad poética y al mismo tiempo es la manifestación de la duración, tanto en el plano del mundo como en el de la percepción.⁴² Ahora bien, a decir de Havelock, existe una relación esencial entre memoria y poesía en la medida en que “la única tecnología verbal capaz de garantizar la conservación y la estabilidad de lo transmitido consistía en la palabra rítmica hábilmente organizada según modelos métricos y verbales lo suficientemente únicos como para retener la forma”⁴³. En ese sentido, la poesía es una tecnología de la palabra cuya función principal es la transmisión y conservación de la tradición. Parece ser que el vínculo entre poesía y memoria se asegura en la medida en que se realiza en la recitación. A este respecto Havelock señala que la poesía “sólo alcanza efectividad en cuanto herramienta educativa cuando se interpreta.”⁴⁴ La efectividad de la poesía como herramienta educativa radica justamente en sus modos de difusión, de su “recitación constante y reiterada”.⁴⁵ La poesía, que se escucha en la voz de los poetas y los rapsodas, tiene como destinatarios a niños, jóvenes y viejos quienes la recitan en el espacio privado, en las fiestas familiares y en los banquetes, en el teatro y en el ágora. La

⁴² Según el propio mito, Mnemosyne es la encargada de mantener el curso del tiempo antes de la llegada de Cronos, su hermano.

⁴³ Havelock *apud*. Reale, *Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta*. P. 57.

⁴⁴ E.A. Havelock, *op. cit.*, p. 57.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 58.

pervivencia de la tradición, dirá Havelock se asegura en la medida en que la comunidad “conspira consigo misma, de modo inconsciente, para mantener viva la tradición, para fortalecerla en la memoria colectiva de una sociedad donde esta memoria no es sino la suma de memorias individuales –que han de cargarse y volverse a cargar continuamente- en todos los niveles de edad”.⁴⁶

⁴⁶ *Ibidem.*

Capítulo II

Héroes y antihéroes, agonismo y discurso

Pelear y discurrir

En el año 2004, el filósofo y dramaturgo Alessandro Baricco sacó a la luz una edición de la *Ilíada* editada especialmente para ser leída en la radio pública italiana. Ya en la versión impresa, Baricco da cuenta de algunas motivaciones que le llevaron a revisar la obra de Homero en un brevísimo ensayo titulado: *Otra belleza. Apostilla sobre la guerra*. En dicho texto, el dramaturgo describe a la *Ilíada* en términos llanos, se trata de un monumento a la guerra compuesto para cantar a la humanidad combatiente de modo tan memorable que durara eternamente. La guerra, esa actividad que por momentos parece describir perfectamente a nuestra especie, es una presencia continuada tanto para los griegos como para nosotros. Desde Homero hasta Baricco, y en el momento mismo en que son escritas estas líneas, se lleva a cabo en algún lugar del mundo. Pero hay diferencias importantes entre las guerras. Desde su propia experiencia de lectura Baricco afirma que entre las líneas del texto homérico “los griegos nos han legado la memoria de un obstinado amor por la paz”⁴⁷. De entre los elementos que destaca para sustentar tal afirmación se encuentran las historias de los ilustres vencidos, las voces del padre Príamo, de Héctor o Andrómaca, voces que se dirigen a la humanidad entera y que mantienen abierta la esperanza de que el amor y la compasión son vivencias y actitudes que nos conforman a pesar de la violencia y la barbarie. En medio del fulgor de las armas y los hechos heroicos donde se muestran de manera incuestionable los valores más altos de la *areté* guerrera, aparecen ciertos

⁴⁷ A. Baricco, *Homero, Ilíada*, p. 181.

elementos que nos ayudan a entender de mejor manera la importancia que para el hombre homérico tuvo el ejercicio del discurso, tal como se puede ver en el siguiente fragmento:

El lado femenino de la *Ilíada* se aprehende de sus voces: pero una vez aprehendido, luego se encuentra de nuevo por todas partes. Difuminado, imperceptible, pero increíblemente tenaz. Yo lo encuentro fortísimo en los innumerables momentos de la *Ilíada* en los que los héroes en lugar de luchar, hablan. Son asambleas que nunca se terminan, debates infinitos, y uno deja de odiarlos sólo cuando empieza a comprender en el fondo de qué se trata: son su manera de posponer lo más posible la batalla. Son Sheherezade, salvándose mediante el relato. La palabra es el arma con que congelan la guerra. Incluso cuando están discutiendo cómo hay que hacer la guerra, mientras tanto no la están haciendo; y ésta es también una manera de salvarse. Todos ellos son condenados a muerte, y están haciendo que su último cigarrillo dure una eternidad. Y se lo fuman con las palabras. Luego, cuando de verdad entran en combate, se transforman en héroes ciegos, olvidados de cualquier escapatoria, fanáticamente entregados a su deber.⁴⁸

Baricco considera que es precisamente ese aspecto, el del discurso que acompaña a la incesante actividad guerrera, lo que hace visible esa “otra belleza” de la *Ilíada* que por momentos no coincide con la idea de épica tradicional, centrada más en las hazañas militares de quienes pelearon frente a las murallas de Troya. El autor italiano destaca ese ámbito de la cultura que se inaugura en el texto homérico pero que permanecerá, durante mucho tiempo, como parte constitutiva de la mentalidad del pueblo heleno. De tal forma, podemos encontrar que la *Ilíada* describe también una manera particular de vivir el *logos*. Ya en este momento múltiples ejercicios del discurso van generando unos valores específicos, algunos de estos ejercicios coinciden plenamente con la actitud agonística que caracterizó a los griegos. A través de esta lectura es posible observar entonces una voluntad

⁴⁸ A. Baricco, *Homero, Ilíada*, pp. 181 y 182.

de ejercitarse en el discurso con la intención de incidir en el mundo a través del lenguaje con todos los recursos posibles. A este respecto Laurent Pernot, señala:

Tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*, los personajes -hombre y dioses- llevados por la intriga hacen uso de la palabra en toda clase de situaciones, y sus expresiones reflejan todas las formas imaginadas de intercambio verbal: Monólogo y diálogo, pregunta y respuesta, narración, enumeración y catalogación, mandato, promesa, desafío, injuria, bravata, predicción, consolación, transacción. Con frecuencia es manifiesta la clara voluntad de influir en el interlocutor, como, por ejemplo, en las escenas de plegaria, de petición, de súplica. Al lado de los intercambios entre individuos, se dan momentos de discursos institucionalizados, en los que el discurso se utiliza para persuadir y para aconsejar, como sucede en el caso de las frecuentes escenas de asamblea.⁴⁹

Ya en el mundo homérico la asamblea y el concilio aparecen como sitios privilegiados para el ejercicio del *logos*. Tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea* es posible ver que la práctica del discurso se extiende no solo al ámbito en el que se mueven los héroes, ya sean troyanos o aqueos, sino también al Olimpo, desde donde los dioses definen el destino de los mortales haciendo uso de sus poderes tanto sobrenaturales como discursivos. Para George Kennedy, una de las características de la épica es la vitalidad y el realismo que acompañan a la forma directa del discurso. Dicho elemento puede encontrarse expresado con diferentes grados de formalidad pero está presente en asambleas, pequeñas reuniones, en las arengas dirigidas a las tropas, en alusiones personales y diversos intentos de persuadir, embaucar o seducir a alguien, sin importar si se trata de un ser divino o humano.⁵⁰ Como veremos más adelante, algunos de los momentos más álgidos en la guerra de Troya o en el viaje de Odiseo hacia su patria, dependen en gran medida de la habilidad con que los héroes pueden

⁴⁹ L. Pernot, *La retórica en Grecia y Roma*, p. 28.

⁵⁰ G. Kennedy, "The persuasion in Greece", en *A History of Rhetoric*, p. 6.

dirigirse a la comunidad con el fin de generar un curso de acción, ya sea de avance o repliegue, una convicción y un estado moral. De forma tal que es posible ver que la capacidad persuasiva está fuertemente vinculada con las artes de la estrategia. Para Hannah Roissman, en coincidencia con Alessandro Baricco, aunque la *Ilíada* es un poema sobre la guerra es evidente que sus héroes pasan la mayor parte del tiempo hablando más que peleando. Para la especialista norteamericana, no sería del todo extraño, dada la centralidad de la figura homérica para la *paideia* griega, que los rétores de los siglos IV y V vieran en los personajes de Homero a sus antecesores y al poeta como la primera fuente de su arte.⁵¹

El agonismo

Nos referiremos particularmente al agonismo, entendido como una cultura de la competencia que se desarrolló, en principio, como un enfrentamiento de carácter físico pero que poco a poco fue tomando otro cariz. A decir de Walter Ong:

Muchas, tal vez todas las culturas orales o que conservan regustos orales dan a los instruidos una impresión extraordinariamente agonística en su expresión verbal y de hecho en su estilo de vida. La escritura propicia abstracciones que separan el saber del lugar donde los seres humanos luchan unos contra otros. Aparta al que sabe de lo sabido. Al mantener incrustado el conocimiento en el mundo vital humano, la oralidad lo sitúa dentro de un contexto de lucha. Los proverbios y los acertijos no se emplean simplemente para almacenar los conocimientos, sino para comprometer a otros en un combate verbal e intelectual: un proverbio o acertijo desafía a sus oyentes a superarlo con otro más oportuno o contradictorio.⁵²

⁵¹ H. Roissman, *Right rhetoric in Homer*, pp. 430-431.

⁵² W. Ong, *Oralidad y escritura, tecnologías de la palabra*, p. 50.

Buena parte de las obras griegas que se han conservado están cargadas de elementos agonísticos que a la postre fueron integrados en la cultura occidental. De acuerdo con Walter Ong, entre los griegos tuvo lugar una suerte de “fascinación” por la disputa que dio como resultado la elaboración de un arte minuciosamente elaborado que con el tiempo alcanzaría grados de maestría insospechados tales como la dialéctica socrática o el arte de disputar desarrollado por los sofistas⁵³. Nuestro viaje por los textos que marcaron la actitud agonística y discutidora de los griegos tiene que comenzar con los padres fundadores de esta cultura.

En *República* 606 e, Platón reconoce, no sin cierto dejo de ironía, que Homero es el primer maestro de Grecia. Al leerlo, los griegos aprendieron acerca de múltiples artes, entre las que se encuentran el arte de gobernar y dirigir toda clase de negocios. A este respecto, Moses Finley señala que uno de los temas centrales del mito es precisamente el ser una enseñanza enfocada en la acción. Es por ello que el héroe aparece como una figura capaz de resolver asuntos de forma práctica y su presencia es requerida siempre que ocurre el conflicto. Tal es el caso del episodio de la *Odisea* en que la palabra héroe es usada para abarcar a todos los hombres libres: “Mañana, -indicó Atenea a Telémaco-, convoca en el ágora a los héroes aqueos, con lo que quería decir: reúne a la asamblea regular de Ítaca”⁵⁴. Como condición previa, la asamblea requiere de una comunidad estable capaz de normarse a sí misma. La asamblea es para el griego arcaico no solo un lugar para la toma de decisiones

⁵³ W. Ong, *op.cit.*, p. 19.

⁵⁴ M. Finley, *El mundo de Odiseo*, p. 22.

sino también un logro civilizatorio que establece una diferencia clara respecto a las formas de vida en la barbarie. Los cíclopes, como puede verse en la *Odisea*, no conocen ni practican esta forma de organización.⁵⁵ Al respecto del papel de la palabra en las formas de organización social, Emilio Lledó nos dice lo siguiente:

La palabra no era solo, como después la definiría Aristóteles (*Política*, 1253 a, ss.) la creadora de la solidaridad y de la comunicación. La palabra es efectivamente el vínculo formal que atenaza o aproxima a los hombres; pero también la manifestación de un microcosmos fabricado en los recovecos de la intimidad. Al hablar con los otros, dejamos irradiar verdaderamente lo que somos o, mejor, lo que hemos llegado a ser. La monotonía de los cuerpos, la repetida forma que ciñe a nuestra naturaleza y que habla, sobre todo, de la homogeneidad de los hombres, de su semejanza esencial, de su casi idéntica estructura explota y se amplía en la multiforme variedad de lo que hablamos, en las distintas manifestaciones de ese diverso mundo que llevamos dentro, que arrastramos con nosotros mismos y que es lo que verdaderamente nos constituye, lo que nos hace, lo que nos sustenta.⁵⁶

Es posible pensar que las formas de organización descritas por Homero constituyen el primer momento de una larga relación de los griegos con la palabra. Para Marcel Detienne, la palabra sagrada de los mitos irá modificándose paulatinamente en un proceso de secularización. La asamblea militar que ya aparece en Homero, establece un modelo en el que se conceden iguales derechos, en relación con la palabra, a quienes forman parte del círculo de combatientes y tienen la prerrogativa de discutir asuntos de interés común. De acuerdo con Detienne, la reforma hoplita que tuvo lugar alrededor del año 650, es un hito respecto a los usos de la palabra en la ciudad, una palabra que tiene como principal característica la búsqueda de la persuasión y la resolución de asuntos grupales. Ya no se tratará entonces de un *logos* que, como en el caso de la revelación mítica, sea

⁵⁵ *Ibid.*, p. 87.

⁵⁶ Emilio Lledó, *El epicureísmo, una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, p. 32.

necesariamente portador de la verdad, sino más bien, un instrumento de las relaciones sociales en las que lo más importante sea la influencia sobre los otros.⁵⁷

Existe un cierto consenso acerca de que la retórica es una técnica o arte de la persuasión que tiene su origen en el contexto de una polis cada vez más activa que, poco a poco, fue requiriendo de un grupo de profesionales que tomaron a su cargo la enseñanza de la misma. Tales condiciones de florecimiento se ubican alrededor de los siglos V y IV en donde la retórica, a decir del Roland Barthes, va adquiriendo características de “ciencia o protociencia,” en la medida en que clasifica y delimita ciertos fenómenos del lenguaje asociados a efectos. Desde luego son los sofistas quienes llevarán este arte a sus más elevados niveles, pero de acuerdo con Barthes es posible identificar ciertas características de la retórica que coinciden con el carácter agonístico del pueblo griego y están presentes incluso en las prácticas discursivas de la épica. En este sentido es posible afirmar que la retórica es también: a) una moral en el sentido de sistema de reglas que tienen una finalidad práctica y un código que busca determinar a quiénes y en qué circunstancias les corresponde la propiedad de la palabra y b) una práctica lúdica que se manifiesta en una serie amplia de actividades ampliamente difundidas entre las que se encuentran las parodias, las fábulas, los retruécanos, el erotismo y múltiples recursos que van construyendo el talante y la disposición del griego frente al lenguaje.⁵⁸ En consonancia con

⁵⁷ M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, p. 11.

⁵⁸ R. Barthes, *La antigua retórica*, p. 10.

esta idea Antonio López Eire identifica las prácticas agonales discursivas en varios momentos y actividades del pueblo griego:

La poesía griega, efectivamente, en sus orígenes está asociada en gran medida a las competiciones o agones de las fiestas en las que los rapsodos recitaban poesía épica, yámbica y elegíaca, y los coros cantaban y danzaban y los actores y los coros representaban tragedias y comedias. Es más, hubo también probablemente exhibiciones competitivas de piezas en prosa, entiéndase: lecturas públicas de historias, mitos, genealogías o leyendas en prosa (...) Y los discursos retóricos griegos surgen asimismo en un ambiente competitivo, de agones, en los que los oradores oponían acusaciones y defensas, propuestas y contrapropuestas para que al final los jueces con su veredicto aprobasen unas o las otras.⁵⁹

La guerra de Troya es un momento en el que se pone de manifiesto el carácter agonal de los griegos tanto en el despliegue físico como verbal. Se trata, como señala Leticia Flores Farfán, de una sociedad del espectáculo en la que el honor y el deshonor, la buena y la mala fama determinan un *ethos* en el que se conjugan tanto la voluntad como la acción, siempre sancionada por la mirada de compañeros y rivales. De la exposición frente a la mirada de los otros surgirá, o no, una *doxa* que premie la acción del guerrero si ésta es hermosa, si nace de la virtud de querer ser el mejor...⁶⁰

Decididor de discursos y autor de hazañas" (*Iliada*, IX, 440) es lo que Peleo le pide a Aquiles que sea al enviarlo a la guerra de Troya; deliberación y acción; consejo de nobles y enfrentamiento guerrero son la impronta que genera el relato épico. En él la acción recibe su más sentida alabanza pues es por ella que a través del cuerpo invadido de ardor vital inquebrantable, el hombre accede a ser lo que es en lazo estrecho con el rumor que su buena fama le procura.⁶¹

⁵⁹ A. López Eire, *Poéticas y retóricas griegas*, p. 34.

⁶⁰ L. Flores Farfán, *En el espejo de tus pupilas*, p. 18.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 20.

La historia de Tersites

La elocuencia es sin lugar a dudas un componente de la areté de los guerreros homéricos. Tal como señala Thomas Cole, una lengua que habla dulcemente es otra más de las virtudes que acompañan a la fuerza, la prestancia, la velocidad de los pies, la riqueza, la belleza y el poder, pero es una cualidad que no tiene valor si no se presenta acompañada de la valentía en la batalla.⁶² Por lo regular las palabras nobles eran pronunciadas por quienes tenían el reconocimiento requerido, aquellos a quienes acompañaba la diosa Themis. Esto generaba desde luego una división muy precisa en términos de las relaciones de poder entre los guerreros. Del *Basileus* se esperaba siempre que fuera capaz de tomar buenas decisiones, pero, en caso de ser necesario, siempre era posible la intervención de aquellos que estaban al mismo nivel. Finley, describe la dinámica del poder en el mundo de Odiseo de la siguiente forma:

La *Ilíada* y la *Odisea* están llenas de asambleas y discusiones, y éstas no son mera acción representativa. Visto desde un ángulo estrecho de los derechos formales, el rey tenía el poder de decidir solo y sin consultar a nadie. Con frecuencia así lo hacía. Pero existía el *thémis*: la costumbre, la tradición, los usos populares, *mores* o como quiera que los llamemos, el enorme poder de "esto se hace (o no se hace)". El mundo de Odiseo tenía un sentido altamente desarrollado de lo que era conveniente y justo. [...] Néstor dijo a Agamenón en una reunión de los ancianos: "Debes exponer tu opinión y oír la de los demás". El Rey que desatendía el sentimiento predominante estaba en su derecho, pero corría un riesgo. Todo gobernante debe tener en cuenta la posibilidad de que aquellos que están obligados por la ley o la costumbre a obedecerle, pueden un día negarse a ello mediante la resistencia pasiva o la franca rebeldía. De esta suerte, la asamblea homérica servía a los reyes como prueba de la opinión pública de igual modo que el consejo de ancianos revelaba el sentimiento de los nobles.⁶³

⁶² T. Cole, *The Origins of Rhetoric in ancient Greece*, p. 40.

⁶³ M. Finley, *op. cit.*, p. 91.

La posibilidad de tomar la palabra en la asamblea también está sustentada en la cultura del honor y la vergüenza. A decir Marcel Detienne, es posible afirmar que para el griego arcaico un “hombre vale lo que vale su *logos*”. Ello implica una forma clara de estructuración social en la que cada individuo tiene un lugar bien definido en la comunidad, así como una identidad, un nombre, una filiación y una patria. De la misma forma, hay una relación entre la presencia física por la que los héroes destacan entre los demás combatientes y su discurso.

...porque es en su cuerpo donde se inscribe y descifra la admiración que le es tenida, el respeto que despierta, la envidia y el temor que provoca, los honores ganados. El rostro de cada uno delinea en el enlace con los otros, a través del cruce de miradas y del intercambio de palabras; el individuo no es entendido como una persona dotada de una vida interior específica porque lo que cada uno es se conforma en un lazo social eminente, en donde los otros le otorgarán la fama y el honor que por sus acciones merece.⁶⁴

En el segundo canto de la *Ilíada* aparece la figura de Tersites. Los griegos liderados por Agamenón llevan ya nueve años en espera de la victoria. Como es bien sabido, los de la Hélade tienen dos motivos para la guerra: a) Helena, esposa de Menelao, ha sido raptada por Paris y llevada a Troya, lo que desencadena en el esposo herido la necesidad de lavar el honor, b) La ambición de Agamenón por las míticas riquezas de Ilión. Las tropas esperan y ocurre un vaticinio que tiene como portavoz al sabio Néstor. Agamenón debe convocar a una asamblea con el fin de decidir el destino de las tropas. Así puede leerse en la *Ilíada*:

Los otros se sentaron entonces, y tomaron las sillas, y solo, pronto de lengua, aún parloteaba Tersites, quien sabía en su mente muchas y desordenadas palabras para altercar a los reyes temerariamente y no en orden, pero con cuanto le parecía que a los argivos la risa les causaba, y vino a Ilión como el hombre más feo; pues era zambo y cojo de un pie, y los dos hombros le eran contraídos sobre el pecho, gibosos, y encima era de puntiaguda cabeza, y le crecía rara lana. Y era el más odioso a Aquileo,

⁶⁴ M. Detienne *apud*. L. Flores Farfán, *En el espejo de tus pupilas*, p. 16.

en especial, y a Odiseo, pues a ambos zahería; allí a Agamenón divino, de nuevo gritando agudo, decía oprobios, y allí contra él los aqueos terriblemente se irritaban y se indignaban en su alma...⁶⁵

Una característica de los héroes griegos era su porte y su presencia física. Como guerreros que eran, habría que pensarlos como figuras hábiles y viriles. Algunos jóvenes como Aquiles, otros más viejos como Menelao u Odiseo, todos se encuentran en ese rango de edad que implica la posibilidad de pelear con la mayor potencia. *Aristoi* era el término que los griegos usaron para definir a esas figuras cuyos actos buscaban la posteridad. El concepto abarca no solo el valor en la batalla sino también la belleza, el arrojo y la capacidad para cumplir con sus funciones de generales y reyes. A la par del valor y la prestancia física, el héroe debe ser capaz de mostrar “nobleza de espíritu”, dicha actitud, a decir de Jaeger, abarca no solo el ámbito de las capacidades físicas sino también el dominio de la palabra⁶⁶. Como veremos más adelante, son otros los personajes que encarnan este ideal, tales como Fénix, Odiseo o Aquiles, mientras que Tersites aparece en escena como su absoluto contrario. A pesar de ello y rebasando todos los límites de su condición, pues él no es un *primus inter pares*, Tersites manifiesta claramente su descontento frente al general de los griegos:

Atrida, ¿por qué te compadeces o qué necesitas? Las tiendas, para ti, llenas de bronce, y muchas mujeres selectas están en tus tiendas; éstas, a ti, los aqueos antes que a todos te dimos, cuando una ciudad ya tomamos; ¿En verdad aun precisas del oro que de Ilión traiga alguno de los troyanos domacaballos, rescates de un hijo? ¿O una mujer nueva con quien el amor te confundas, a quien tú mismo aparte retengas? En verdad no te sienta, siendo el jefe, a los males traer a los hijos de los aqueos.

⁶⁵ Hom. *Il.*, II, vv. 211-224.

⁶⁶ W. Jaeger, *op.cit.*, p. 24.

Tersites se dirige a los soldados convocados en la asamblea tildándolos de cobardes. Un ejército más de mujeres que de hombres, pues no se atreven a levantar la cabeza y rebelarse contra aquel que los usa para sus propios intereses. El griego, patizambo y contrahecho, le recuerda a Agamenón lo poco que es sin Aquiles y la gravedad de la ofensa que ha cometido contra el mejor de los griegos, a quien ha despojado injustamente, contraviniendo así su obligación de ser el garante de la justicia. Pero es entonces que aparece la divina figura de Odiseo quien se dirige a Tersites con “rudo discurso” (*henipape mytho*). Es importante observar que Odiseo ya aparece en este temprano momento de la *Ilíada* ejerciendo su capacidad de adaptación. En definitiva, no se dirige a Tersites con la misma deferencia que tendrá con Aquiles. Tersites es un arengador necio que se ha atrevido a hablar a los reyes solo para proferirles injurias y merece ser tratado con desprecio. Por un momento Odiseo parece perder los estribos y profiere entonces una amenaza “*Si vuelvo a encontrarte neceando, como en verdad, aquí ahora, ya no entonces a Odiseo le esté la testa en los hombros y ya no el padre de Telémaco llamado ser pueda...*”⁶⁷ De las palabras, el rey de Ítaca pasa a las acciones y le arranca a Tersites el manto dejando su cuerpo deforme a la vista de todos para luego golpearlo con el cetro que ha sido heredado por los mejores hombres de la casa de Micenas. Se trata de la manifestación más evidente de un argumento *ad baculum*.

Así habló allí, y con el cetro de su espada y sus hombros hirió, y él se retorció y se le rodó, grave, una lágrima, y un verdugón sangriento surgió de su espalda bajo el áureo cetro; y él entonces se sentó y tuvo miedo; y doliéndose, viendo incapazmente, enjugóse la lágrima; ellos, aun estando afligidos, de él con gusto se rieron, y así dijo cada uno, viendo a otro cercano...⁶⁸

⁶⁷Hom. *Il.*, II, vv. 258-260.

⁶⁸*Ibid.*, vv. 265-270.

Focílides, el poeta gnómico de Mileto, preguntaba en una de sus sentencias: “¿Qué ventaja es nacer bien nacido a quien ni en palabras ni en consejo acompaña la gracia?”⁶⁹ Para su mala fortuna, a Tersites no le distinguen ni el ser bien nacido ni la virtud en la palabra. Su decir se asemeja a su cuerpo, es un orador que habla sin medida, sin decoro, sin juicio y sin armonía. Sus palabras son *mytoisi skoliois*, oblicuas y torcidas como su propia espalda. El episodio que enfrenta a Tersites con Odiseo nos ayuda a entender un poco más de la forma en que los procesos deliberativos se llevaban a cabo en el mundo antiguo. Las palabras que los aqueos intercambian en ese momento no son vanas en medida alguna, ya que de ellas depende el destino de la historia y de cada uno de los personajes. Las palabras oblicuas de Tersites llevan consigo el germen del caos y representan una fuerza disruptiva que debe ser neutralizada cuanto antes. Dicho caos no solo implica una posible desbandada de las tropas, sino también la desestabilización del propio poema. Si las palabras de Tersites triunfan, si es cierto su decir sobre lo absurdo de la guerra, el deseo insaciable de Agamenón y la necesidad de tomar las naves y volver a casa, toda la épica sucesiva y el destino asignado por los dioses corre el riesgo de desmoronarse. Es ahí donde la figura de Odiseo, el más hábil discursador y héroe de los muchos recursos, se vuelve imprescindible. A diferencia de otros héroes que blanden la espada y hacen sonar el bronce con la potencia de su brazo, el papel de Odiseo en este episodio es recuperar el orden de la asamblea y contener el veneno que la voz de Tersites ha esparcido entre las tropas. Para que Paris pague la antigua deuda que contrajo con las diosas, Héctor enfrente a Aquiles al pie de la muralla y Troya caiga

⁶⁹ R. Bonifaz Nuño, *Antología de la Lírica Griega*. p. 59.

finalmente, es necesario que Tersites sea silenciado por la fuerza. David Elmer considera tentador pensar que la actitud de Odiseo no es sino una muestra de la brutalidad del poderoso que se ensaña con el débil y no permite la crítica, pero para que esto fuera cierto habría que dejar de mirar otros tantos episodios del poema en los que las voces disidentes son integradas en el transcurrir armónico de la asamblea, considerada eje fundamental de las relaciones comunitarias entre los aqueos.⁷⁰ Tal como señala Leticia Flores Farfán, si para el griego arcaico un hombre es lo que hace, Tersites termina siendo un anti-héroe y su pretendida intrepidez no hace más que evidenciar su descompuesta estatura moral y su cobardía.⁷¹

Tersites ha pasado por encima de las convenciones que aseguran la sociabilidad en el mundo de Homero. Carece por completo del prestigio que solo la comunidad puede brindar en forma de *eudoxia* o buena fama. Tal como señala Carlos García Gual, el aplauso, la admiración y el elogio se ganan en la medida en que un héroe es capaz de competir y demostrar su valía.⁷² De acuerdo con Leticia Flores Farfán, si el valor de un hombre está vinculado con su reputación, cualquier ofensa pública a su dignidad, cualquier acción contra su prestigio permanecerá hasta que no se repare adecuadamente. La forma en que Odiseo humilla a Tersites tiene como finalidad la degradación, el deshonor y la anulación su *time*, su rango y sus privilegios⁷³ (que quizás no eran muchos). Su acción será recordada como un acto despreciable y su memoria será para siempre indigna. Los decires insensatos y

⁷⁰ D. F. Elmer, *The Poetics of Consent, Collective Decision Making and the Iliad*, p.96

⁷¹ L. Flores Farfán, *Temblores en el ánimo*, p. 85.

⁷² C. García Gual, *La secta del perro*, p. 19.

⁷³ L. Flores Farfán, *op.cit*, p. 28.

desmedidos siempre fueron mal vistos en el mundo griego. Lo que se juzgaba en el caso de Tersites no era solamente que atacara a un griego noble sino también que lo hiciera en el momento inoportuno, es decir, sin *kairos*.⁷⁴

El escudo de Aquiles

El *agon* es una manifestación de la cultura griega que no podría entenderse si no es en el contexto de la *polis*. Un ejemplo claro acerca de la importancia que el *agon* tuvo para los hombres de la Hélade se puede encontrar en uno de los más bellos y conocidos pasajes de la *Ilíada*, nada menos que aquel en el que se describe el escudo de Aquiles. Como puede leerse en el canto XVIII, Aquiles se encuentra devastado por la muerte de Patroclo y con el fin de que pueda cobrar la merecida venganza, su madre, Tetis, acude a Hefesto para que forje nuevas armas y con ellas pueda lograr la venganza. Hefesto accede a la petición de su hermana y haciendo gala de su arte forja un escudo magnífico en el que se describen algunas escenas de la vida griega entre las que destacan el amor de este pueblo por los discursos y la danza:

*Y en él hizo dos ciudades de gentes parlantes, bellas. Y en cada una, bodas estaban, y fiestas, y de sus cámaras, a las novias bajo ardientes antorchas, conducían por la urbe, y mucho el himeneo se alzaba, y jóvenes danzantes giraban, y entre ellos flautas y liras tenían su son, y las mujeres todo admiraban, estándose antes sus puertas cada una.*⁷⁵

El escudo de Aquiles, forjado por Hefesto, es nada menos que la representación de las dos caras del cosmos. Por un lado, se encuentra el espacio del *nomos*, del equilibrio y la armonía

⁷⁴ Tersites es además un orador que habla sin mesura (*ametroepes*), que conoce muchas palabras indecorosas (*akosma*) habla sin juicio. (*akirtomythos*).

⁷⁵ Hom. *Il.*, XVIII, vv. 490-495.

que han tenido lugar una vez que Zeus ha vencido a las fuerzas ctónicas y señorea junto a Hades y a Poseidón y, por el otro, el de la violencia que acompaña a la guerra y que no era ajena ni a dioses ni a hombres. En la descripción del escudo, la manifestación de estas dos fuerzas da lugar a un espacio en donde lo agónico se muestra, no solo a través de la danza y la fiesta, sino también de la confrontación entre ciudadanos, tal como puede verse en este fragmento:

Y en el ágora estaban pueblos compactos y allí la contienda se alzaba, y dos hombres contendían por razón de la multa por un hombre matado; uno afirmaba haber todo donado, quien declaraba al pueblo, y otro negaba haber asido. Y ambos deseaban asir, ante el árbitro, un término. Y los pueblos aclamaban a ambos, al uno y al otro, y los heraldos apaciguaban al pueblo, y los viejos se sentaban sobre piedras pulidas, en círculo sacro, y en las manos tenían los cetros de los heraldos clarísonos; luego, con los cetros se alzaban y sentenciaban por turno.⁷⁶

De acuerdo con Friedrich Jünger, Troya y sus alrededores constituyen un espacio marcado por la presencia constante del *agon*. El escudo de Aquiles incluye al *agon* productivo que tiene lugar en la vida pacífica de la ciudad y sin el cual no podría entenderse el desenvolvimiento de la vida, de las artes, de la sexualidad y un sinnúmero de actividades humanas. Pero, tal y como puede verse en el bronce tallado por Hefesto, la otra cara del *agon* se manifiesta en la guerra sangrienta que enfrentó a aqueos y a troyanos y que tenía a Ares como señor absoluto junto con Eris, o la discordia, quien en el canto IV de la *Iliada* aparece descrita de la siguiente manera:

Discordia, insaciable en sus furores, hermana y compañera del homicida Ares, la cual al principio aparece pequeña y luego crece hasta tocar con la cabeza el cielo mientras anda sobre la tierra. Entonces la Discordia, penetrando por la

⁷⁶ *Ibid.*, vv. 500-507.

muchedumbre, arrojó en medio de ella el combate funesto para todos y acreció el afán de los guerreros.⁷⁷

Esta es la diosa que puede producir una forma de *agon* que incluso resulta repulsiva para otros dioses y se caracteriza por una ira radical y sin sentido. La matanza y el derramamiento de sangre son el objetivo y el placer de esta Eris frenética que provoca un desenfreno tal que ni el amigo ni el enemigo se reconocen. Cuando la diosa se manifiesta, junto a su hermano Ares, éste toma la apariencia del devorador de hombres, el derrochador incansable de una energía destructiva que no parece mostrar tregua alguna, que es sobreabundancia. Tal como señala Jünger, Ares no es un dios que tome partido por alguna de las partes en conflicto sino más bien las abarca a todas. Cuando ambos señorean sobre el campo de batalla tiene lugar un *agon* que carece límite y medida. Tanto Eris como Ares son insaciables y crueles cuando se desatan los vientos de la guerra⁷⁸.

El ágora locuaz

Como hemos podido confirmar hasta el momento, el mundo homérico se caracterizó por una práctica constante del discurso que estaba fuertemente vinculada a los valores que definían la *arete* de los guerreros. La habilidad para dirigirse con las palabras adecuadas a los miembros de la asamblea, a los héroes del mismo rango, a las tropas e incluso a los enemigos, generaba distintas medidas para valorar el actuar de aquellos que definían su

⁷⁷ Hom. *Il.*, IV, 440 y ss.

⁷⁸ F. G. Jünger, *Los mitos griegos*, p. 92.

nobleza en función de la mirada de los otros. Tal como señala Laurent Pernot, la *Ilíada* y la *Odisea* son documentos que nos permiten acceder a un mundo centrado en la palabra:

En la *Ilíada* los discursos de estilo directo representan, por su número de versos, el 45% del total del poema: la epopeya reúne, pues, en partes casi iguales, la narración y el discurso, al hacer hablar, en estilo directo, a los personajes cuyas aventuras relata. Incluso en medio de los combates peligrosos, las "palabras aladas", según la expresión recurrente, constituyen una dimensión esencial de la poesía homérica.⁷⁹

Esa presencia constante del discurso nos permite acercarnos a la importancia de lo que Jaeger define como la "alta conciencia educadora de la nobleza griega primitiva", para la cual la idea de un héroe virtuoso va más allá del despliegue de las habilidades guerreras, e incluye también una serie de valores asociados a la nobleza de espíritu. El ejemplo más conocido de esta condición heroica amplia, se encuentra expresado por el viejo Fénix, educador de Aquiles quien en la hora decisiva recuerda al joven el fin para el cual ha sido educado.⁸⁰

Contigo me envió Peleo el viejo guiador de caballos ese día donde te envió a Agamenón desde Ftía, infante, aún no sapiente de la guerra igualante ni de las ágoras, donde con ser óptimos cumplen los hombres. Por eso me mandó, para enseñarte esto todo: a ser orador de discursos y hacedor de trabajos. Así entonces, lejos de ti, no, caro niño, querría ser dejado, ni si a mí llegara a prometerme el dios mismo, tras raspar la vejez, en joven floreciente volverme.⁸¹

Son estos versos en los que los griegos de siglos posteriores encontrarán la formulación más sucinta de la *paideia* heredada por Homero. Tal como señala Laurent Pernot, "la elocuencia es un elemento que acompaña a la proeza, y la epopeya es su vitrina"⁸². Los receptores de

⁷⁹ L. Pernot, *La retórica en Grecia y Roma*, p. 27.

⁸⁰ W. Jaeger, *Paideia*, p. 24.

⁸¹ Hom., *Il.*, IX, vv. 438-447.

⁸² L. Pernot, *op. cit.*, p. 28.

la *Ilíada* no solamente encuentran placenteros los momentos en los que chocan los cuerpos y destella el bronce bajo el sol, sino también los argumentos sutiles, las fórmulas que aunque repetitivas resultan siempre adecuadas según el canon de la etiqueta arcaica, pero sobre todo, aquellos momentos en los que el discurso “se revela más útil que los actos y permite obtener lo que la fuerza no habría permitido lograr”⁸³, tal como sucedió cuando Príamo pidió al airado Aquiles el cuerpo de su hijo. A este respecto Ian Worthington señala lo siguiente:

La instrucción en el discurso, como la formación para la pelea, probablemente tomó la forma de un aprendizaje supervisado por la experiencia, a través de algunas reglas generales que probablemente eran conocidas en el momento. Aquiles aprendió bien sus lecciones, y es él el primero en levantarse y hablar a la asamblea de los griegos al principio de la *Ilíada* (1.53-67), dándoles el consejo adecuado cuando ellos ignoran cómo deshacerse de la plaga que ha enviado Apolo. Todos los otros líderes homéricos hablan en público, con diversos grados de eficacia. Claramente ningún griego podía ser líder sin dedicar alguna atención al discurso eficaz⁸⁴.

De acuerdo con Jaeger, el dominio de la palabra por parte de los héroes era un signo de “soberanía de espíritu”,⁸⁵ y los responsables de su enseñanza tenían gran consideración en la medida en que debían forjar una de las muchas capacidades en las que deben destacarse los más virtuosos. Como señala Pernot, es probable que la educación para la elocuencia formara parte de una amplia lista de saberes entre los que se encontraría también la medicina (enseñada a Aquiles por Quirón), la caza, el manejo de los caballos, habilidades físicas como la carrera o el lanzamiento y el canto⁸⁶. En el caso particular de Aquiles, como destaca Leticia Flores Farfán, el héroe es exigido por su padre Peleo, a través de Fénix, el

⁸³ *idem*.

⁸⁴ I. Worthington, *A companion to greek rhetoric*, p. 27.

⁸⁵ W. Jaeger, *op.cit.*, p. 24.

⁸⁶ L. Pernot, *op. cit.*, p. 31.

preceptor, para destacarse tanto en la deliberación como en la acción y así estar a la altura de la nobleza de su casa. Las circunstancias de la guerra, que a la postre desatarían su ira, limitan también el despliegue de sus capacidades: “exiliado en su propio encono, enclaustrado en su soledad, Aquiles no puede alcanzar gloria alguna porque ha dejado de actuar, ha abandonado la lucha, ha devenido un inútil que no hace otra cosa que rumiar su propia pena y exacerbar su inmensa cólera”⁸⁷.

La figura de Fénix como preceptor trae a nuestra mente una actitud griega muy difundida que consistía en ver a Homero como el primer maestro de los griegos en una variedad de artes. De hecho, algunas de las críticas realizadas a los excesos de la sofística y la retórica durante los siglos IV y V, recordarán la educación de los héroes promovida por Homero como el ejemplo opuesto de lo que estaba sucediendo en Atenas, una ciudad rica en palabras pero escasa en hombres y acciones virtuosas. Desde luego entre estos críticos podríamos mencionar al mismo Platón, pero también es posible encontrar otros ejemplos interesantes como el *agon* o competencia discursiva que se desarrolla en *Las Nubes* de Aristófanes. Un interesante encuentro en donde el comediógrafo personifica el ideal educativo heroico-espartano y lo hace competir con el discurso sofístico. De este asunto hablaremos a detalle en capítulos posteriores.

En *La palabra y la flecha*, Gerardo Ramírez Vidal desarrolla un amplio estudio acerca de los tropos presentes en diversos fragmentos de la *Iliada*. Para el estudioso del fenómeno

⁸⁷ L. Flores Farfán, *Temblores en el ánimo*, p. 71.

retórico es indiscutible que la *Ilíada* contiene una serie de discursos de diverso género entre los cuales destacan los discursos de consejo, de asamblea y de embajada. Uno de ellos, quizás el más relevante para el destino de la guerra de Troya, es el de la embajada que llevan a cabo Odiseo, Fénix y Áyax con la finalidad de convencer a Aquiles de que vuelva a entrar en combate. Todo acontece en el libro IX donde encontramos también una descripción interesante del carácter de los héroes más destacados. Odiseo aparece, en esta ocasión, no como el furioso castigador de Tersites, sino como un inteligente embajador que tiene la finalidad de persuadir a Aquiles para que regrese a la pelear una guerra que, hasta el momento, es adversa para los de su bando. La capacidad de Odiseo para mediar entre las partes es algo que no se pone en duda, es *polimekatos*, un gran orador lleno de recursos comprobados en distintas ocasiones y su fama es reconocida por individuos de su misma valía. Mientras tanto, Aquiles es considerado por sus pares como el más imponente guerrero, Diomedes lo llama “irreprochable” mientras que Néstor, el más sabio entre los aqueos, el mejor y más sabio consejero, se refiere a él como óptimo. Sin embargo, su actitud también denota cierta altanería y agresividad. Vencer esa actitud es la principal tarea de Odiseo.⁸⁸

Ramírez Vidal clasifica el discurso que Odiseo como una hipótesis del género deliberativo pues refiere al futuro y también como un discurso de embajada o *presbeutikos*,⁸⁹ pues no está destinado a su deliberación en una asamblea o consejo, sino a Aquiles, quien deberá

⁸⁸ G. Ramírez Vidal, *La palabra y la flecha*, p. 23.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 25.

tomar la decisión. Como es bien sabido, la razón que motiva la ira del héroe se encuentra en el comportamiento insolente de Agamenón y el despojo de Briseida. El principal objetivo del rey de Ítaca será en definitiva el amainar la furia de Aquiles. Comienza pues Odiseo con un exordio en el que pretende atrapar la atención de su destinatario, pero también producir un efecto de benevolencia, atención y docilidad. Después del exordio o saludo inicial, Odiseo manifiesta a Aquiles su preocupación acerca de la “gran calamidad harto grande” que se cierne sobre los griegos en caso de que las cosas permanezcan en su estado actual.

Los héroes que visitan a Aquiles ven necesario explicarle la situación por la que está pasando el ejército aqueo sin su ayuda. El ambiente es sin duda angustiante y, de la eficacia con que se explique el panorama, dependerá la persuasión del airado héroe. Héctor, el más destacado entre las filas enemigas se muestra ensoberbecido, está seguro de que pronto arrasará a los aqueos con todo y sus naves. La aniquilación se ve cada vez más cerca si Aquiles no toma la decisión de volver a la batalla. Como bien indica Ramírez Vidal, sucede entonces la parte más importante de la estrategia de Odiseo, argumentar de la forma más adecuada con la finalidad de convencer a Aquiles. Tal y como lo hizo Fénix y también lo hará posteriormente Príamo, Odiseo recuerda a Aquiles la nobleza de su cuna aludiendo a la figura de su padre Peleo, lo que constituye un recurso patético para ablandar el *thymos*. Luego agrega también una alusión al lazo de amistad que existe entre ambos. Por último y, como parte de una práctica común en el mundo arcaico, se ofrecen una serie de riquezas bien detalladas que complementan las palabras antes ofrecidas, de manera que Aquiles pueda percatarse de que el compromiso que han establecido los generales para con él, y

abarca tanto el ámbito de lo inmediato como el largo plazo: "Él por su parte, además, te dará en dote muy grandes dones, como nadie jamás ha dotado a su hija".⁹⁰ Como podemos ver a continuación el regalo aparece en el mundo de Homero como parte indispensable y agente de persuasión...

[*Meilía*, dote o regalo] En singular, *meilion* se refiere a algo que endulza o aplaca, así como *meilíso* significa "apaciguar" y "calmar", "tratar con dulzura", y *meilijos* significa "dulce", "agradable". Con base en esto en la época helenística también significa la pena impuesta a alguien (que es dulce para el agraviado) o una ofrenda para aplacar a los dioses. En este caso la dote está implícita en el verbo, de manera que *meilía* agrega algo esencial a esa dote: de trata de dones para aplacar la ira de Aquiles⁹¹

Vemos pues que, en este caso, Odiseo aparece como un orador cuya principal virtud radica en generar una serie de estrategias principalmente dirigidas al *pathos* del héroe iracundo. Este tipo de argumentos son frecuentes en la *Ilíada*, aunque también, como vimos en el caso de Tersites, importa mucho el *ethos* que está detrás de las palabras. La forma de proceder de héroes como Aquiles y Odiseo, señala Ramírez Vidal, tiene como característica la sucesión de hechos y palabras que se generan recíprocamente. De tal forma, el discurso de Odiseo compone una serie de actos cuyo éxito o fracaso da lugar a otras acciones o estrategias. El odio que alberga Aquiles en su corazón fue creado por hechos y palabras y es con estos mismos hechos y palabras que tiene que lograrse un cambio en la disposición de su ánimo, "el dominio retórico son esas palabras en acción, dinámicas y creativas"⁹². Para Thomas Cole, el mundo Homérico está todavía lejos de ser un espacio donde se lleve a cabo

⁹⁰ Hom. *Il.*, IX, vv. 289- 290.

⁹¹ G. Ramírez Vidal, *La palabra y la flecha*, p. 47.

⁹² *Ibidem*.

una valoración completa del grado de competencia retórica que poseen los héroes, sin embargo, sí se consideraba la capacidad de cada uno para desplegar su discurso en función del *kairos*. A diferencia de Odiseo, quien es ya conocido en la *Ilíada* como un hombre de muchas palabras, personajes como Menelao o Áyax son también virtuosos en la medida en que saben hablar con oportunidad.⁹³

La buena Eris del campesino

Ya se ha mencionado la importancia que tuvieron las asambleas en el mundo griego, tanto para resolver desacuerdos en el campo de batalla como otras situaciones de orden político y social. De acuerdo con Jacqueline de Romilly, son muchas las obras literarias en las que es posible encontrar querellas judiciales con las cuales los griegos intentaron oponer cierta resistencia contra la violencia. Además de algunos casos paradigmáticos de la *Ilíada*, podemos encontrar muchos otros ejemplos de la búsqueda griega de la justicia en las obras de Hesíodo. A decir de Stephanie Nelson⁹⁴, lo que Hesíodo intentó retratar en la *Teogonía* era el advenimiento de una justicia permanente en manos de Zeus, quien con su fuerza y sabiduría pudo oponerse a la violencia ctónica de sus parientes cercanos. Si bien es cierto que en el episodio de la entronización de Zeus no es posible observar la presencia de leyes escritas, lo que sí es evidente es que en la sabiduría de los involucrados está presente el conocimiento de las virtudes asociadas a Temis, a saber: la ley, el orden, la costumbre y sobre todo su distanciamiento de la cólera y la propensión al diálogo. Temis también

⁹³ T. Cole, *op. cit.*, p. 43.

⁹⁴ S. Nelson, *God and the land, the metaphysics of farming in Hesiod and Virgil*, p. 36.

aparece como la protectora del código oral bajo el cual se regulaba el comportamiento de la nobleza que pasaba de generación en generación y era respetado en función de los valores respetados por la cultura de la vergüenza, es la diosa de las "mejillas preciosas", opuesta a Némesis quien lleva consigo la cólera y el castigo, y Hesíodo la describe en su *Teogonía* como aquella que busca persuadir con suaves palabras y tiene facultad para terminar una disputa sabiamente.⁹⁵

También en los *Erga* es posible observar la búsqueda de la justicia mundana emprendida por Hesíodo. El poeta, favorecido por las musas en el monte Helicón, es un pequeño propietario agrícola que cuenta con una extensión de tierra aceptable para mantener a su familia, algunos esclavos, quizás un par de bueyes y puede producir cebada, trigo, vino y aceitunas. Es importante destacar que Hesíodo representa un sector distinto de la población griega el cual se encuentra alejado del glamour y los hechos gloriosos de los héroes homéricos. A diferencia de ciertas visiones romanas o cristianas, los griegos no veían el trabajo agrícola como algo noble. Cuando en la *Odisea*⁹⁶ el rey de Ítaca se encuentra con Aquiles en el inframundo, éste le dice que preferiría ser un labrador pobre que reinar entre los muertos y al decirlo está imaginando la peor suerte que un hombre vivo podía tener. Si bien es cierto que era griego y la tenencia de la tierra le daba cierta independencia, incluso Hesíodo veía su actividad como un mal necesario. Fue sin duda su labor poética y su contacto con las musas lo que dio renombre a Hesíodo, mientras que el trabajo agrícola parece haberle dado más bien dolores de cabeza y malos encuentros con la justicia. A decir

⁹⁵ Cfr. Hes. *Th.*, vv. 86.

⁹⁶ Hom. *Od.*, XI, 489-91.

de Jenny Strauss, una parte importante de los *Erga* está dedicada precisamente a denunciar el caso judicial que Hesíodo había entablado contra su hermano. A lo largo de la obra, Hesíodo aprovecha para señalar la falta de probidad de muchos hombres que han permitido que se le despoje, clama a los dioses para que al fin se le haga justicia, pero también desarrolla lo que Aristóteles describiría luego como discursos deliberativos y protrépticos en los cuales argumenta a favor de la justicia y el trabajo, mientras señala abiertamente lo pernicioso de la injusticia y la holgazanería.⁹⁷ *Trabajos y días* da continuidad en muchos sentidos al discurso de la *Teogonía* en tanto que apela a los Dioses como fuentes últimas de una sabiduría y un sentido de la justicia que los poderosos de su tiempo parecen haber olvidado. De la misma manera, al dirigirse a su hermano Perses, Hesíodo lo hace con una autoridad similar a la de héroes de la *Ilíada* como Fénix, quién con su gran dominio del discurso reconviene a Aquiles haciendo uso de varios mitos, alegorías, parábolas y afirmaciones gnómicas ampliamente conocidas. Le explica, por ejemplo, las razones por las cuales los hombres deben trabajar a través del mito de Prometeo, el regalo de Pandora, el papel de la Esperanza y el de la buena y la mala Eris, a la cual Perses parece tener gran devoción. La reconsideración de Eris como una dualidad cuya parte buena da impulso a los hombres para seguir trasegando en la vida y estimula la sana competencia tendrá similitudes con textos futuros tales como el *Encomio a Helena*, la *Defensa de Palamedes* o la *Palinodia* de Sócrates sobre el amor contenida en el *Fedro*.

⁹⁷ J. Strauss, *Hesiods rhetorical art*, p. 453.

La condena de la violencia y el surgimiento de la cultura jurídica.

La guerra, con todo su dolor y sus vicisitudes, fue un evento que acompañó a los griegos a lo largo de toda su historia. Dada la frecuencia con que ocurrían los hechos de armas en la antigüedad, uno podría pensar que había en este tiempo una propensión natural a la violencia pero, como señala Jacqueline de Romilly, existen diversos momentos en los que es posible observar que la griega fue una cultura que se caracterizó por una búsqueda apasionada de todo aquello que pudiera poner fin a la violencia, considerada como un hecho brutal e indigno del ser humano. Incluso en medio de la locura homicida que se suscitó junto a las murallas de Troya, Homero tuvo a bien dar a sus personajes tiempo para la reflexión sobre la guerra. De tal forma, es posible ver que incluso el símbolo más importante de aquel hecho bélico, el airado Aquiles, depone su furia para dialogar pacíficamente. La conversación con Príamo, quien se entrevista con el héroe para pedir el cuerpo de su hijo muerto, es quizás uno de los momentos que mejor ejemplifican el deseo de paz en medio de la locura. El anhelo de paz también puede encontrarse en el famoso escudo de Aquiles, en donde se describe una ciudad en la cual reinaba la armonía. Padecer la violencia hizo surgir entre los griegos una condena que puede rastrearse en distintos hitos de su literatura; el relato del halcón y el ruiseñor en los *Erga* de Hesíodo; grandes obras trágicas que expresan con enorme fuerza el descubrimiento de la justicia y la benignidad; las narraciones de los historiadores y mitos como el del nacimiento de la Justicia ideado por Protágoras, expresan un deseo vehemente de abolir la violencia.⁹⁸

⁹⁸ J. de Romilly, *Grecia antigua contra la violencia*, p. 16.

La frecuencia con que aparecen episodios jurídicos a lo largo de la literatura griega da cuenta del interés de los griegos por dar respuesta a todas las interrogantes que surgieron frente al problema de la administración de la justicia. Las "materias" de los juicios fueron ciertamente diversas y lo mismo podían abarcar asuntos de guerra y diplomacia, tributos, disputas familiares por terrenos y herencias varias, derechos de regencia y matrimonios así como delitos de diversa índole como robos y asesinatos. De entre estos últimos se destacan algunos hechos de sangre que, por el nivel de crueldad mostrado por los perpetradores o bien por la intensidad de la violencia descrita, siguen siendo paradigmáticos. Es justamente contra estos hechos de violencia que los griegos buscaron oponer el imperio de la ley. Tal como señala Jacqueline de Romilly, el pueblo griego adquirió en diversas ocasiones el papel de juez en eventos de naturaleza pública. Tal asiduidad a lo jurídico dio como resultado una tendencia que consistió en ponerlo casi todo en tela de juicio y, al mismo tiempo, propició la costumbre de argumentar a favor y en contra de muchos temas de interés general. La tragedia de los tres grandes dramaturgos da cuenta de muchos debates organizados a manera de procesos judiciales en los cuales se perseguía el esclarecimiento de hechos violentos a través de un debate o *agon*, institución que, a decir de la pensadora francesa, desempeñó un papel fundamental en el progreso del pensamiento griego y refleja en buena medida los procedimientos de justicia de la época.⁹⁹

El francés William Bouguereau pintó: "Orestes perseguido por las furias" en 1862. En el cuadro pueden verse cinco figuras: tres mujeres con rostros tensos de ira, el cabello

⁹⁹ J. de Romilly, *Los griegos contra la violencia*, p. 19.

trenzado con serpientes y una antorcha que ilumina a otros dos personajes. Las Erinias, o Furias, cargan al personaje a la izquierda del espectador, se trata del cuerpo de una mujer envuelta en un manto rojo cuyo color de piel, además de un puñal enterrado justo en medio del pecho, sugieren que ha sido asesinada en forma violenta. A tres manos, las mujeres con serpientes en el cabello, señalan el arma homicida de la cual todavía mana un hilo de sangre. Al centro de la escena, desnudo, aparece un hombre que se cubre las orejas mientras mira al suelo con el señor fruncido y un gesto de desesperación. Se trata nada menos que de Orestes, hijo de Agamenón y Clitemnestra, quién mató a esta última motivado por la venganza. Clitemnestra había sido a su vez la asesina del padre de Orestes. La historia de Orestes es apenas una parte de la larga serie de hechos violentos que marcaron a la mítica casa real de Micenas. Como en otras tragedias, entre los personajes que intervienen el destino de los seres humanos se encuentran los dioses. Cada uno de estos tiene una personalidad particular como Apolo o Atenea, pero en la obra de Esquilo es posible encontrar a otras divinidades que acompañan, o sería mejor decir que acosan o persiguen a quienes llevan consigo una indeleble mancha de sangre. Se trata de las Erinias, también llamadas "venerables diosas" o "diosas ctónicas" y quizás el epíteto que mejor las describe sea el de "*praxidiceas*" o ejecutoras de leyes. El mito de su origen podría explicarnos un poco más acerca de su labor justiciera. Según la tradición, surgieron de las gotas de sangre que cayeron en la tierra cuando Crono emasculó a su padre Urano. De acuerdo con Esquilo, nacieron del mal y buscan venganza a toda costa, son "las despreciables vírgenes, las viejas niñas antiguas con quienes no se junta ningún dios ni hombre ni bestia"¹⁰⁰. En las primeras

¹⁰⁰ A. *Eum.*, vv. 68-70.

escenas de *Las Euménides* aparecen descritas por una pitonisa quien dice ver a un extraño grupo de "mujeres" y: "*no quiero decir mujeres sino Gorgonas, pero ni a Gorgonas puedo compararlas por sus aspectos*" ni son como las Harpías a las que la pitonisa ya había visto pintadas, sino que más bien "*son de color negro y en todo repugnantes: roncan con resoplidos repelentes y de sus ojos segregan unos humores odiosos*". Son de un aspecto tan horripilante que "*el orden justo exige que no se acerquen a las estatuas de dioses ni a moradas de seres humanos*"¹⁰¹. El objetivo de estas divinidades se explica mejor en su propia voz:

*Creemos que con rectitud administramos la justicia. Contra el que nos presenta las manos limpias, nunca nuestra cólera se precipita, y pasa sin daño toda su vida. Pero, cuando alguno, como este varón, tras haber cometido un delito, oculta sus manos manchadas de sangre, como firmes testigos de los que a sus manos murieron, a parecemos ante su vista y nos ponemos a su lado para hacerle pagar hasta el fin la sangre vertida.*¹⁰²

*Ésta es la misión que, como destino, me hiló la inflexible Moira, para que dure siempre: acompañar a aquellos malvados mortales que incurran en asesinato de parientes, hasta que vayan bajo tierra. Cualquiera de ellos, incluso después de haber muerto, no está libre del todo.*¹⁰³

En su labor persecutoria, las Erinias son implacables tanto que a su presa muchas veces se le compara con una liebre asustada. Orestes es esa liebre y sus perseguidoras le advierten que no tendrá paz así se esconda en el último rincón de la tierra o más allá del mar. Al ver la desesperación de aquel que alguna vez fue su protegido, el dios Apolo recomienda a Orestes ponerse al amparo de Atenea. Incluso ahí, abrazado de una antigua estatua, las

¹⁰¹ *Ibíd.*, vv. 50-57.

¹⁰² *Ibíd.*, vv. 313-321.

¹⁰³ *Ibíd.*, vv. 335-340.

Erinias, y la sombra de su madre muerta, le recuerdan la gravedad de su falta. Orestes no podrá dormir y cuando parece lograrlo verá la sombra de su madre:

Aquí está y tiene una nueva defensa: abrazado a la estatua de la diosa inmortal quiere someterse a proceso por la acción de sus manos. Pero esto no es posible. Si se vierte en la tierra la sangre de la madre, ya no es posible recogerla -¡nunca!-, que, al derramarse en el suelo el líquido, desaparece. Preciso es que nosotras chupemos del interior de tu cuerpo vivo la roja ofrenda de sangre que debes darnos en compensación. ¡Ojalá saque de ti el alimento de una bebida que es difícil que beba otro! Y, cuando ya te haya dejado seco, te llevaré vivo allá abajo, para que pagues con los tormentos que son castigo infligido a los matricidas. Y allí verás tú que si algún otro de los mortales, pecó de impiedad contra un dios, contra un huésped o contra sus padres, cada cual tiene la pena que en justicia le corresponde, pues, bajo la tierra, es Hades un juez riguroso para los mortales: todo lo ve y en su mente lo tiene grabado.¹⁰⁴

Toda esta persecución de las Erinias y las penalidades por las que pasa Orestes no verán su fin sino hasta la aparición de Atenea. El papel de la diosa reside, justamente, en la fundación de tribunales y asambleas en donde aún los hechos de violencia más terrible encuentren cauce adecuado. A decir de Romilly, la presencia de Atenea delimita también el espacio propicio para la resolución de conflictos; frente a la oscuridad de la justicia primitiva, la ley del talión y la justicia privada, Atenea propone una nueva justicia que tiene como finalidad hacer una evaluación racional que pueda delimitar el verdadero alcance de las culpas y, a su vez garantice el fin de la violencia. La clave de esta propuesta es sin duda la implementación de un procedimiento en el que puedan escucharse tanto los argumentos a favor como en contra, así como la presentación de indicios y testimonios que, en la medida de lo posible, limiten el alcance de pasiones humanas desbordadas.

Atenea: Ciudad vosotros testigos que aporten pruebas y, juramentados, vengan en auxilio de la justicia. Cuando yo haya seleccionado a los mejores de mis

¹⁰⁴ A. Eum., vv. 259-275.

*ciudadanos vendré con ellos, para que juzguen este proceso con toda verdad, sin transgredir su juramento, sin dejarse llevar por pensamientos que no sean justos.*¹⁰⁵

Una vez establecidos los elementos que constituyen el tribunal, Atenea se da a la tarea de evaluar los hechos ocurridos. Encuentra, por ejemplo, una distinción importante entre el asesinato que se comete con premeditación y alevosía, como fue el caso de la trama urdida en la oscuridad entre Clitemnestra y Egisto, y el acto de Orestes que, si bien es brutal, no tuvo tales agravantes. Antes, dentro de la misma obra, Apolo había sugerido también una justificación del asesinato de Clitemnestra en tanto que ella había roto los sagrados votos matrimoniales. De ser cierto el hecho de que Apolo había motivado en alguna medida el acto de venganza, resultaría también plausible el descargar a Orestes de alguna parte de responsabilidad. Algo que resulta importante destacar es que el contexto griego privilegiaba la nobleza masculina y en este sentido sería apropiado decir que el juicio estaba cargado a favor de Agamenón y Orestes. La condición guerra de Atenea puede más en este caso que cualquier alusión a su femineidad. No nacida de mujer sino de la cabeza de su padre, dice aprobar siempre lo varonil y no ser afectada a los sentimientos asociados a la maternidad. Dadas esas circunstancias, Atenea decide poner fin a la persecución de Orestes terminando así con una larga cadena de culpas que se remontaban en el pasado por varias generaciones. La diosa de los ojos garzos atribuye la buena resolución de este juicio a la intervención de su padre, pero también a la diosa Peitho: *"yo resplandezco de alegría y amo los ojos de Persuasión, que vigiló mi lengua y mi boca frente a estas deidades que rehusaban de modo salvaje. Pero ha triunfado Zeus, el protector del diálogo en las asambleas, y vence para*

¹⁰⁵ A. *Eum.*, vv. 485-489.

siempre nuestra rivalidad en el bien".¹⁰⁶ Las diosas de "modos salvajes" son desde luego las Erinias, a ellas les pide Atenea que alejen de sí toda sensación de derrota. En el nuevo espacio legal fundado por la hija de Zeus se busca reducir al máximo la violencia, potenciar la concordia y participar de la "sagrada majestad de la Persuasión", tal como señala Jacqueline de Romilly:

La persuasión se funda aquí en la autoridad de Zeus, mencionada desde el comienzo de la escena, pero esta misma mención vuelve más perceptible el rechazo a recurrir a los argumentos de autoridad. Los argumentos presentados solo hablan de apaciguamiento y conciliación. La persuasión y la benignidad triunfan aquí sobre la cólera, de manera que también en este ámbito se abandona la violencia: un abandono difícil, laborioso, pero definitivo. Atenea tuvo que intentarlo, pacientemente, varias veces, antes de que ese nuevo orden fuera aceptado por todos. Pero ella lo consiguió.¹⁰⁷

Discurso de Atenea

Aconsejo a los ciudadanos que respeten con reverencia lo que no constituya ni anarquía ni despotismo y que no expulsen de la ciudad del todo el temor, pues ¿qué mortal es justo si no ha temido a nada? En cambio, si con temor sentís, como es justo, ese respeto, en ello tendréis un baluarte que vendrá a ser la salvación del país y de la ciudad, como ningún otro pueblo puede tenerlo, ni entre los escitas, ni entre las regiones de Pélope.¹⁰⁸

En el transcurso del siglo V a. C., las leyes y los juicios de los tribunales fueron tendiendo a mostrar una mayor comprensión e indulgencia. Es el momento en que se investiga cuáles son las faltas excusables, lo que permite entender que un hombre haya cedido a la fuerza, a la persuasión, a los arrebatos a los que nadie opone resistencia; es también la época de la

¹⁰⁶ A. *Eum.*, vv. 970-975.

¹⁰⁷ Jacqueline de Romilly, *Los griegos contra la violencia*, p. 37.

¹⁰⁸ A. *Eum.*, vv. 697-704.

excusa a menudo invocada del invencible amor. Y un pequeño tratado de Gorgias sobre Helena mostrará suficientemente hasta qué punto se ha difundido ese arte de buscar excusas.

Capítulo III

**Sobre la relación entre el discurso y las
habilidades atléticas.**

Los atletas del *logos*.

Soy Odiseo, hijo de Laertes; por todo tipo de dolos me celebran los hombres, y llega hasta el cielo mi fama. Od. IX, 18-19.

Hasta ahora hemos desarrollado la idea de que el ejercicio del *logos* tiene una presencia constante en el mundo de la épica griega. Un espacio en el que la valía de los héroes está siempre en función de la habilidad que estos muestren tanto en la batalla como en el *ágora*. Hemos dado cuenta de dos ejemplos paradigmáticos y contrastantes entre sí: Tersites y Aquiles, y junto a ellos hemos visto a personajes como Príamo, Fénix y Odiseo. Es de este último de quien queremos ocuparnos en este apartado dadas sus características y su muy peculiar relación con el *logos*. Ya desde la *Ilíada* es posible ver en Odiseo a un personaje hábil en el que está personificada una modificación sustancial del modelo heroico. En definitiva Odiseo no es un héroe a la manera de Áyax o Aquiles, quienes destacan sobre todo por su fortaleza física, su estampa imponente y su habilidad para avasallar a los adversarios. El héroe de Ítaca, por el contrario, aparece en primera instancia como un personaje de más edad y experiencia. De la misma nobleza y consideración que sus pares, su habilidad radica más bien en el uso del lenguaje. Si habláramos de Odiseo a la luz de las categorías actuales y lo comparáramos con un superhéroe llegaríamos a la conclusión de que su superpoder es nada menos que la manipulación del discurso. Tal como puede verse en la propia *Ilíada*, (Áyax se refiere a Odiseo como un: “charlatán universal”, *pantophyes phledon*) Odiseo cuenta con una serie de epítetos que describen su habilidad para hacer uso de las palabras. El rey de Ítaca es, como señala Buxton, un manipulador de relatos, un *logopoios*, es decir un inventor de *logoi* cuya finalidad es arrojar las palabras en el *ágora*

para que tomen la forma que él desea¹⁰⁹. Odiseo es pues el representante de un *logos* que tiene como principal característica su capacidad persuasiva y que logra grandes proyectos sin la necesidad de llevar a cabo una demostración importante de fuerza física. Así podemos leer en la *Ilíada*: “Pero cuando dejaba salir del pecho su elevada voz y sus palabras, parecidas a invernales copos de nieve, entonces con Ulises no habría rivalizado ningún mortal. Desde entonces la figura de Ulises no nos habría admirado tanto”¹¹⁰. Ya desde el desarrollo de la batalla bajo las murallas de Ilión, Odiseo, el más querido de Atenea, aparece como el héroe más astuto, pero es en su viaje de regreso a la patria en la que verdaderamente podemos observar el despliegue de todas las habilidades que le darán fama eterna. Es sin duda problemático ver cómo los actos del héroe se visten de adjetivos variados que, en ocasiones, podrían llegar a ser peyorativos pero que en otras resulta lo contrario. De tal forma, Odiseo aparece como el fecundo en ardid; astuto, ingenioso, maestro del disfraz, hábil en artimañas y hábil en el arte de la mentira, pero también es dibujado como un hombre prudente y sabio que se ve arrastrado por las vicisitudes y es presa del odio del divino rey de los mares.

Bien es cierto, ¡oh Ulises!, que sólo tu vista bastaba para no confundirte con un charlatán embustero de los muchos que nutre el oscuro terruño y que vagan amasando consejas por nadie entendidas. Tú, en cambio, al hermoso decir acompañas un noble sentido; ni un aedo supiera mejor relatar con los males de los otros argivos tus propias funestas desgracias.¹¹¹

Al Odiseo que ha emprendido el viaje de regreso a su patria se le estima más por la prudencia y la astucia que por la valentía y la habilidad en el combate cuerpo a cuerpo. El

¹⁰⁹ R. Buxton, *El imaginario griego, los contextos de la mitología*, pp. 23-25.

¹¹⁰ Hom. *Il.*, III, 212-215.

¹¹¹ Hom. *Od.*, XI, 363-369.

héroe parece haber reemplazado el esplendor de los escudos, las lanzas y las bronceas armaduras por armas más eficaces: las aladas palabras. Bajo la protección de Atenea, la diosa que ampara también las artes y las estrategias, Odiseo va enfrentándose a una serie de aventuras y vicisitudes. Es bien conocido el episodio en el que el héroe vence con su habilidad a un rival de fortaleza sobrenatural. Se trata de Polifemo el cíclope, cuya bestialidad recuerda al rey de Ítaca lo lejos que está de la otrora plácida compañía de los civilizados comedores de pan. Aun a pesar de la disparidad de fuerzas, Odiseo logra engañar al cíclope para luego cegarlo y reemprender la travesía. “Nadie” o “Ninguno” es aquel que ha herido al cíclope que vivía al amparo del dios Poseidón. Tal como señala Leticia Flores Farfán, este episodio es decisivo para el destino del héroe quien, desde ese momento en adelante, habrá de deambular sin rumbo, castigado por su acción y sobre todo por haberse jactado de su astucia. Por ese pecado de desmesura habrá de usar otras tantas veces ese su otro nombre: “Nadie”, de forma tal que se convertirá en un vagabundo desgraciado, un errante sin patria ni una comunidad que le reconozca y le dé nombre¹¹².

A pesar de semejante condena, Odiseo no dejará de hacer uso de su ingenio cuando la ocasión sea propicia. A decir de Thomas Cole, es en la narración de los avatares sufridos por Odiseo en donde se hace más evidente el poder de su elocuencia. La eficacia de estas narraciones depende en gran medida de la presentación de un testimonio inmediato y preciso. Más allá de comprobar si lo que le ha ocurrido a Odiseo son verdades o mentiras, lo importante en las narraciones es la forma en que estas se desenvuelven, para ello, el

¹¹² L. Flores Farfán, *Temblores en el ánimo*, pp. 142 y 143.

héroe debe acumular en cada caso una riqueza de detalles tal que haga casi imposible el pensar que se trata de hecho inventados. Este tipo de elocuencia depende pues de una combinación de volubilidad y de una habilidad nata para mantener la atención de la audiencia así como una mente bien provista de recuerdos precisos y consejos sonoros.¹¹³

Metis protectora de los engaños

El cuidado que Atenea provee a Odiseo, su héroe consentido, es visible tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*. En ambas obras la diosa de los ojos garzos aparece siempre dispuesta para acudir cuando su protegido está en problemas. Como es bien sabido, el patronazgo de Atenea abarca las artes, pero también las artimañas por las cuales Odiseo alcanzó renombre y se volvió inmortal. Creemos que, para entender mejor la figura de la diosa Atenea, su vínculo con los héroes, pero también con ciertas actitudes propias de los usos del *logos* en el contexto de la polis griega, es necesario emprender un viaje a través de su interesante genealogía. De acuerdo con la tradición mítica, los padres de Atenea son Zeus y la titánide Metis. Como ocurrió en muchos otros casos, la concepción de Atenea está estrechamente vinculada a la incapacidad de Zeus para controlar sus impulsos. Frente a él, Metis aparece como un objeto de deseo que se niega constantemente. Por fin, Zeus logra poseer a Metis y embarazarla. De acuerdo con la versión Robert Graves, este hecho fue precedido por un oráculo que vaticinaba que el fruto de esta unión sería una niña y que si Metis volvía a concebir un hijo de Zeus, éste destronaría a su padre tal como Zeus lo había hecho con el suyo. Para prevenir tal destino, Zeus usó “palabras melosas” y con ellas convenció a Metis

¹¹³ T. Cole. *The Origins of Rhetoric in ancient Greece*, p. 39.

para que se recostara y una vez logrado esto, Zeus la devoró.¹¹⁴ Pareciera ser que, al devorar a Metis, Zeus hacía caso de la recomendación nutricional que dice que somos lo que comemos. De acuerdo con Detienne y Vernant, la ingesta de Metis por parte de Zeus implica el deseo de incorporar sus cualidades, especialmente la “habilidad inteligente” asociada a la práctica, el éxito y la amplitud de recursos en una esfera determinada.¹¹⁵ A diferencia del *Nous*, entendido como intelecto o inteligencia gracias a la cual es posible acceder a la visión de realidades superiores, Metis se despliega como una habilidad para lo inmediato, para un aquí y un ahora que reclaman una solución expedita. Al parecer son diversas las figuras que a lo largo de la historia griega se asociaron a Metis. Quizás la más representativa sea Atenea, la diosa también hija de Zeus que habrá de nacer de la cabeza de su padre solo con ayuda del hacha de Hefesto. De su madre, Atenea habrá de heredar una pericia técnica sin par. Podríamos entonces conceder que las habilidades que Metis otorga son, en el amplio espectro de la traducción, una forma de *logos*, tal vez no la más popular pero sí aquella que ponen en juego personajes como Odiseo, quien es caracterizado como *Polimētis* o “rico en recursos” y que a diferencia de algunos de sus pares se destaca más por su inteligencia práctica o inteligencia astuta que por el despliegue de la fuerza física. Son también ricos en recursos los zorros (como el que aparece en las fábulas esópicas), los pulpos, los cuervos y los luchadores bien entrenados que aprenden en el gimnasio las tácticas para vencer oponentes más fuertes y pesados.

¹¹⁴ Cfr. R. Graves, *Los mitos griegos* p. 45.

¹¹⁵ M. Detienne y J. P. Vernant, apud. D. Hawke, *Bodily Arts, Rhetoric and Athletics in Ancient Greece* p. 11.

Es de llamar la atención lo poco que se menciona la figura de Metis dentro de los estudios mitológicos tradicionales. Jean Pierre Vernant y Marcel Detienne son dos investigadores que han dedicado sus esfuerzos a indagar más acerca de esta figura mítica y su relación con diversos actores de la cultura helénica, a saber: héroes, luchadores, animales conocidos por ser modelo de astucia, así como sofistas y otros usuarios del *logos*. Metis aparece en escena como una versión distinta de lo que tradicionalmente se ha entendido por “inteligencia”, más allá de ser una forma tradicionalmente estructura de pensamiento o conocimiento, implica un sistema complejo pero coherente de actitudes mentales en donde se combinan habilidad, sabiduría, premeditación, sutileza, ingenio, iniciativa y oportunismo. Vernant y Detienne consideran que Metis es un tipo de saber que ha de buscarse más allá de las regiones trasegadas de la filosofía, ahí donde los filósofos suelen pasar de largo en silencio, haciendo mención de ella con cierta ironía, si no es que con hostilidad. Ambos autores describen pues a Metis como una inteligencia astuta, la reina de las artimañas.

En el texto titulado: *Bodily Arts, Rhetoric and Athletics in Ancient Greece*, la filósofa Debra Hawhee retoma algunas de las ideas de Vernant y Detienne y extiende su investigación para rastrear algunas figuras con Metis que aparecen tanto en la mitología, como en toda clase de discursos que alimentaron durante mucho tiempo el pensamiento griego. A decir de la autora estadounidense, y en concordancia con los franceses, Metis aparece como una forma de conocimiento, soslayada por algunos filósofos, pero que resulta indispensable para entender ámbitos tales como la tecnología, el agonismo, las artes en general y, particularmente, el arte del discurso. De acuerdo con Hawkhee, Metis y su actividad

envuelven múltiples habilidades útiles para la vida tales como la maestría del artesano, los trucos de magia o los juegos de palabras, el uso de filtros y hierbas, las estratagemas necesarias para ganar la guerra y también el fraude y el engaño. No se trata de un conjunto explícito de preceptos sino un estilo tácito de movimiento que corre a través de diferentes formas de acción que incluyen al pensamiento.¹¹⁶ Además de relacionarse de manera directa con la producción de toda clase de estratagemas, Metis se vincula a un concepto importantísimo para el mundo griego como fue el *kairos* o momento oportuno. Cuando un griego como Odiseo opera bajo el favor de esta diosa es difícil que pueda errar, tal como sucedió en el caso del asedio a Troya o cuando escapó de las garras del cíclope, actuando con la astucia de un paciente cazador. En este sentido es que es posible ver en Metis la incorporación de diversos mecanismos adaptativos de utilidad práctica.

Nicole Loreaux también ve en Metis a la representación de la inteligencia astuta y, a la vez, señala que entre los griegos era habitual relacionarla con actitudes femeninas. No hay, dice Loreaux, acción llevada a cabo por una mujer, aún sí es usar la espada para provocar su propia muerte, que no corra peligro de verse absorbida por el vocabulario de la astucia.¹¹⁷

En el mismo tenor señala:

Velos, cinturones bandas: trebejos de seducción que, virtualmente, tanto valen como trampas de muerte para quienes las llevan, como hacen saber al rey Pelasgo las danáides suplicantes, en una palabra, fuerte expresión tomada de Esquilo, hay en todo ello una hermosa trampa, *mekhane kale*, donde la *peitho* erótica se pone al servicio de la más siniestra de las amenazas.¹¹⁸

¹¹⁶ D. Hawhee, *Bodily arts, op. cit.*, p. 47.

¹¹⁷ N. Loreaux, *Maneras trágicas de matar a una mujer*, p. 34.

¹¹⁸ *Ibidem*.

Esta asociación entre Metis, la persuasión y algunas figuras femeninas, particularmente del ámbito de la tragedia, podría explicar la animadversión de algunos pensadores frente a la retórica en tanto discurso persuasivo impregnado de inteligencia astuta. Tal es su fuerza y su condición de saber oblicuo que Loreaux la identifica con figuras como los velos envenenados, palabras y actos de seducción que tejen redes mortales. Para Marcel Detienne en su libro *Maestros de verdad en la Grecia arcaica*, tanto inteligencia astuta como la persuasión poseen un carácter divino. El poder de *Peitho*, abarca a dioses y a hombres, y es tal que ni la muerte puede resistirse a ella, dispone de “sortilegios”, “encanto” “palabras de miel” y su posición en el panteón griego corresponde nada menos que al poder que ejerce la palabra sobre el otro, al encanto de la voz y la seducción.¹¹⁹Otras figuras que representan la fuerza de *Peitho* son nada menos que las Musas, recordemos aquel episodio en el que aparecen frente al pastor Hesíodo para contarle la historia del origen del cosmos, pero también le advierten:

Pastores agrestes, tristes oprobios, vientos tan solo, sabemos decir muchas mentiras a verdades parecidas, mas sabemos también, si queremos, cantar la verdad. Así dijeron, del grande Zeus las hijas verídicas, y me dieron por cetro una rama de laurel muy frondoso que habían cogido, admirable; y la voz me inspiraron divina, para que celebrara el futuro y el pasado, y me mandaron honrar de los beatos siempre existentes la estirpe, y a ellas cantarlas siempre, primero y al último.¹²⁰

¹¹⁹ Marcel Detienne, *Maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, p. 116.

¹²⁰ Hes. *Th.*, vv. 22-34.

Otro ejemplo son desde luego las sirenas que con las que Odiseo se encuentra en su camino a Ítaca. Detrás de su canto seductor se esconde la “perdición de los hombres”. Pero el taimado héroe, hijo de Laertes, se las arregla para escuchar su misterioso mensaje. El propio Odiseo será víctima del poder de *Peitho* cuando Circe lo seduzca para quedarse con ella y no volver jamás a la patria. Para Detienne esta condición seductora tanto de musas, sirenas y hechiceras, tiene su origen nada menos que en una hija de Zeus, Afrodita:

Para esta obra de persuasión, la Afrodita "que ama las sonrisas", desata de su seno el ceñidor bordado con dibujos variados, donde residen sus encantos: Están la ternura (*philotés*), deseo (*imeros*), conversaciones amorosas (*óaristys*) con propósitos seductores (*párphasis*) que confunden el corazón de los más sabios. Toda la escena se desarrolla bajo el signo de la buena *Peithô*, la cual acompaña a una afrodita que es "toda sonrisas, parloteos de jovencita, pequeños ardides", y bajo éste, conjugado con la acariciadora *Apaté*, el del engaño del suave placer, de la ternura y la dulzura. Pero la trampa positiva se asocia a Afrodita, la mujer sonriente, la palabra de la seducción, *Peithô* y *Apaté* bajo su benéfico aspecto, responde a una trama negativa en la que cada uno de estos términos posee su correspondiente negativo dentro del mismo pensamiento mítico. A la *Apaté* de Afrodita se opone otro Engaño, criatura de la noche, una potencia negativa que es hermana de *Lethé* y de las palabras de engaño (*lógoi pseudeis*) que son el reverso de las conversaciones amorosas se hallan bajo el patronato de Hermes el nocturno, maestro de la *Peithô* de astucia (*dolía*), aspecto negativo de la Afrodita *Peithô* y son esas mismas palabras de engaño las que Hermes otorga a Pandora, la mujer fatal, maléfica, sombra de la mujer de suave placer.¹²¹

Vemos pues que la asociación entre la inteligencia práctica de Metis, y su vínculo con la persuasión, no puede dejarse de lado y de hecho es la fuente de lo que Detienne considera una poderosa inquietud que irá despertando en el pensamiento griego, a saber: la seducción de la palabra que puede hacerse pasar por realidad sin serlo. Tal preocupación puede encontrarse ya en algunos versos de Hesíodo, como el que hemos mencionado anteriormente, pero también en Píndaro y desde luego entre varios filósofos, incluido

¹²¹ M. Detienne, *Maestros de verdad en la Grecia arcaica*, pp. 119-120.

Platón, para quienes el *logos* que se impone al espíritu humano y genera objetos que se asemejan a la “realidad” sin serlo puede devenir en un serio problema.¹²²

¹²² *Ibíd.*, p. 135.

Metis atlética

Decía Sócrates que el filósofo se parece al atleta del pentatlón. En efecto, de verdad fue como el atleta del pentatlón en el ámbito de la filosofía. Pues se había ejercitado en la física y la ética, pero también en las matemáticas y en los conocimientos enciclopédicos y tenía una experiencia cabal en las artes. D.L. IX, 37.

Además de las artes de la seducción, Metis tiene otros ámbitos de acción al interior de la cultura griega. Uno de los más interesantes, a nuestro parecer, es el de la actividad de los atletas que buscan alcanzar la gloria y el reconocimiento de sus pares. Ya desde la *Ilíada* es posible observar que este tipo de actividades atléticas aparecen como sustitutos pacíficos frente a la violencia de la actividad guerrera. El escenario paradigmático en el que se despliega la fuerza física pero también la astucia de los competidores son los funerales de Patroclo que aparecen en el canto XXIII. En dicho canto es posible observar a los héroes competir en plenitud de sus facultades. Odiseo, por ejemplo, se enfrenta a Ayante como vemos en el siguiente fragmento:

Así habló, y se lanzó luego el gran telamónida Ayante y enfrente se estuvo el muy prudente Odiseo, sabio en astucias, ambos, en ciñéndose, se fueron a mitad de la liza. Y uno al otro los brazos con las robustas manos asieron, como las vigas que adaptó el ínclito artífice de una morada, esquivando de los vientos la fuerza. Crujieron las espaldas, por las manos audaces tercamente arrastradas, y húmedo corría el sudor y densos verdugones por sus costados y hombros corrían, empurpurados de sangre, y muchos de ellos siempre la victoria deseaban, por razón del bien hecho trípode. Y ni Odiseo podía tumbarlo y acercarlo a la tierra, ni Ayante podía, y lo tenía el fuerte vigor de Odiseo [...] Ya no luchéis y no os desgastéis en males pues la victoria es para ambos; y en tomando premios iguales, marchaos, porque también compitan los otros aqueos.¹²³

¹²³Hom. *Il.*, XXII, vv. 709-738.

Si bien Odiseo no consiguió llevarse la victoria en el pancracio al no usar ninguna de sus famosas tretas, la historia fue diferente en la carrera. En otro episodio de los mismos juegos en honor a Patroclo, Ayante se encuentra liderando la carrera mientras Odiseo le sigue de cerca. La victoria parecía fácil para Ayante hasta que Odiseo rogó por la ayuda de Atenea, hija de Metis, quien pronto acudió al llamado de su favorito:

Así habló rogando, y lo escuchó Palas Atenea, y puso veloces sus miembros, los pies y, en alto, las manos. Pero cuando en verdad iban pronto a lanzarse hacia el premio, Ayante resbaló allí al correr, pues le hizo ofensa Atenea donde se esparcía el estiércol de matados bueyes mugientes, que por Patroclo inmoló el raudo de pies Aquileo, y de boyuno estiércol se colmó boca y narices. La crátera levantó el muy paciente divino Odiseo, como vino adelante, y el buey asió Ayante preclaro, y se estuvo, el cuerno del buey salvaje teniendo en las manos, escupiendo estiércol, y a los argivos les dijo: "Ay, pues; me ofendió los pies la diosa que, en verdad, hace mucho, como una madre a Odiseo asiste y acorre", así habló, y de él ellos todos con gusto se rieron.¹²⁴

La presencia de Metis en las competiciones atléticas permite observar cómo es que en el mundo griego se valoraron de forma positiva ciertas actitudes que, desde otra perspectiva, podrían considerarse desleales o tramposas. Al parecer éste y otros episodios en los que se pueden observar *agones* o encuentros competitivos dan cuenta de la actitud de los griegos frente a aquellos personajes que podían responder de manera ingeniosa frente a situaciones adversas y, sobre todo, ganar aun estando en desventaja, ya fuera por tener los caballos más lentos o una capacidad física inferior. La siguiente descripción de un luchador hecha por Pausanias resulta muy ilustrativa en este caso:

¹²⁴ Hom. *Il.*, XXIII, 771-784.

Había una estatua de un hombre de Sikonia, un pancraciasta llamado Sóstratos. Su apodo era *Acrokersites* (Hombre dedos), porque podía agarrar a su oponente por los dedos, doblarlos y no soltarlos hasta que el adversario se rendía. Él obtuvo doce victorias tanto en Istmia como en Nemea, tres en Olimpia y dos en Delfos. Junto a la estatua de Sóstratos está la de un luchador se su categoría llamado Leontiskos, oriundo de Mesina. Él se coronó una vez en Delfos y dos en Olimpia. Se decía que su estilo era similar al que usaba Sóstratos en el pancraccio; es decir, sabía cómo derribar a sus oponentes y vencerlos con solo doblar sus dedos.¹²⁵

Resulta sumamente interesante el hecho de que exista un vínculo entre las competencias físicas y el ejercicio de la virtud política. A este respecto, Debra Hawhee vincula los conceptos de *agon* y *ágora* dado que ambos remiten al lugar en donde las cosas se encuentran, se reúnen. El *agon* es para los griegos el modo de producción de virtud por excelencia, ya que proporciona la ocasión para la demostración o exhibición, o para el despliegue de una habilidad¹²⁶. Tal como puede verse en la poesía hesiódica, el *agon* implica lucha y enfrentamiento, pero es también el espacio donde fueron engendrados los dioses, donde las guerras se ganan y se pierden y también el motivo por el cual crecen las cosechas y hay vida en la tierra.

Por otro lado encontramos la figura del atleta, que no el deportista, pues deporte es un concepto creado en la modernidad para hacer alusión al tiempo que los marineros pasaban en el puerto, disfrutando del ocio y el esparcimiento antes de volver a embarcarse.¹²⁷ De acuerdo con Hawhee, las etimologías de *agon* y atleta están vinculadas en la medida en que atleta (*athlios*) es el contendiente, el verbo es *athleuein*, y se refiere aquel personaje que concurre al *agon* en busca de un premio, del reconocimiento que proviene de las miradas

¹²⁵ *Pau. Gr.* VI. 4. 2.

¹²⁶ D. Hawhee, *Bodly Arts*, p. 10.

¹²⁷ G. Bueno, *Ensayo de una definición filosófica de deporte*, p. 52.

de otros, los jueces de la competencia y el público en general. *Agon* vinculado al verbo *agein* acepta la traducción de “liderar” y es usado por Platón en las *Leyes*¹²⁸ con las acepciones de: alzar, entrenar y educar, por lo que sugiere un movimiento a través de la lucha, un entrenamiento y una práctica mediante los cuales el sujeto que la lleva a cabo se encuentra a sí mismo, generando una especie de *autopoiesis*.¹²⁹

De ser cierto que las virtudes y defectos de una sociedad se hacen visibles en sus formas de esparcimiento y en sus espectáculos, no sería posible dejar de lado la revisión de algunos de estos temas para los fines de nuestra investigación. Todavía en el siglo XXI, la cultura deportiva occidental parece encontrar en el mundo griego algunos de sus principales referentes. Varios autores coinciden al señalar que se trata de una reconstrucción burda de un pasado que en última instancia solo intenta usar al mundo griego como una escenografía a posta para el espectáculo deportivo contemporáneo, pero que poco o nada tiene que ver con la propia visión de los griegos acerca de temas tales como la religiosidad, la competencia, las razones de la actividad física y la vida social en general.

Tal como puede verse en los momentos de diálogo pacífico que tienen lugar entre episodios de acción violenta como en la *Ilíada* o la *Odisea*, la oportunidad para practicar las virtudes atléticas aparece frecuentemente en el mundo griego. Se trata de otra más de las múltiples formas de manifestar ese valor tan cercano a este mundo como fue el agonismo. Como sabemos, el afán competitivo de los griegos estuvo presente en muchas de sus

¹²⁸ Pl. *Lg.* 782d.

¹²⁹ Debra Hawhee, *op. cit.*, p. 16.

manifestaciones artísticas y culturales; en vasijas, esculturas y múltiples obras literarias. Sería una tentación llamar "deporte" a esta actitud, pero detrás de esta palabra encontramos unos valores que son más cercanos a nosotros que a los propios helenos. Para los griegos la competición física es eminentemente una manifestación del carácter y un signo de identidad. Pero no solo eso, tal como señala Donald G. Kyle, se trata también de una actividad humana en la que están incluidos muchos otros aspectos de la cultura que él enumera de la siguiente manera:

Competición atlética:

1. Parte esencial de una buena educación
2. Una forma de establecer el estatus social y la preminencia individual
3. Un índice de masculinidad
4. Una salida terapéutica a la agresión
5. Una forma de preparación para la guerra
6. Una forma apropiada de honrar a dioses y a héroes en festivales.
7. Una forma de demostrar valor, habilidad, excelencia.¹³⁰

El *agon* atlético es pues una actividad física pública y a la vez un espectáculo en el cual se buscaba conseguir la victoria y demostrar la excelencia. Pero más allá de eso, los *agones* son también eventos que, junto al teatro, la danza y las procesiones, sirven como vehículos de múltiples significados y generan cultura por medios incluso más eficaces que los de la palabra hablada. Si bien el agonismo y sus representaciones físicas no son un invento propiamente griego, pues ya existían eventos como estos en Mesopotamia y Egipto, sí fueron los helenos quienes los asociaron a muchas otras manifestaciones artísticas, de

¹³⁰ D. G. Kyle, *Sport and Spectacle in ancient World*, p.7.

modo tal que construyeron un modelo de actividad física ritualizada, comunicativa, dramática y mimética.¹³¹

Los *agones* de la época heroica descrita por Homero eran actos ceremoniales mediante los cuales se solidificaban las alianzas y se ponía de manifiesto el honor de los participantes. Como se puede ver en el episodio de los juegos en honor a Patroclo, los ganadores de las competencias eran laureados con distintos tipos de preseas mediante las cuales se satisfacían las normas de la hospitalidad y la generosidad. En este momento no se trata de actividades democráticas sino más bien espacios para la demostración de la superioridad de los más nobles ante los ojos de los demás, la repartición de bienes de manera pacífica, la resolución de conflictos o rencillas y la administración de recompensas en el contexto de la guerra. Algo que llama la atención en los juegos de la *Ilíada* es la intervención de fuerzas ajenas a las de los participantes, con lo cual se generaba una competencia que podría parecer injusta a la luz de los esquemas de competencia actuales. Así, Atenea interviene en las competencias de carros para apoyar a Diomedes, quien es su favorito, y lo mismo sucede en la carrera o el pugilato con Odiseo. Relacionada con este último personaje aparece también la figura de Metis, la inteligencia astuta, a quien se menciona en el canto vigesimotercero en al menos cinco ocasiones, como proveedora de las virtudes del ingenio, el aprovechamiento del tiempo oportuno y la construcción de tácticas que conduzcan a la victoria.

¹³¹ D. G. Kyle, *Sport and Spectacle in ancient World*, p. 17.

***Agona gymnicon* (competiciones al desnudo)**

Con el tiempo, los valores competitivos de los juegos en honor a Patroclo se fueron modificando pero algunos de ellos se recondujeron a un espacio particular, el del gimnasio. La palabra gimnasio remite literalmente al lugar para estar desnudo. Como señala Kyle, los gimnasios fueron en principio sitios al aire libre, ubicados casi siempre a la orilla de las ciudades. Eran aptos para la práctica del atletismo ya que proveían de grandes espacios abiertos; arena suave, agua y sombra. Su existencia como tales puede datarse a partir del siglo VI a.C. Muchos de ellos eran auspiciados por los tiranos y otros benefactores de las *poleis* y se consagraban a héroes y otras divinidades como Heracles. La creación del gimnasio también tenía una finalidad práctica, la guerra, ya que en él se llevaba a cabo el entrenamiento de las falanges hoplitas. Dependiendo del modelo formativo que se privilegiara en las diferentes ciudades-estado, se agregaban también otras funciones. La costumbre de la desnudez en el gimnasio y otras ceremonias públicas implicaba para los griegos la manifestación de un mensaje de orgullo, libertad y virtud. Asociada a la noción de ciudadanía estaba la responsabilidad por el cuidado de sí y la obligación de mantener el cuerpo sano para la guerra, en caso de que el estado lo requiriese. Así, es posible ver cómo en las *Memorables* de Jenofonte,¹³² Sócrates aparece reconviniendo a los jóvenes que no se ocupan de mantener su condición física.

¹³² X. *Mem.*, 3.12-1-8.

Donald Kyle señala que la desnudez griega que se practicaba en gimnasios, procesiones y competiciones era también una declaración política. De acuerdo con Tucídides fueron los espartanos quienes comenzaron a promover la desnudez como una costumbre entre los ejércitos¹³³. La desnudez también estaba asociada a rituales de paso entre los jóvenes, las purificaciones religiosas, el ascetismo, cuestiones estéticas y de estatus. Una idea interesante a propósito de la desnudez y el gimnasio es que este último se concibe como un texto en el cual se pueden leer las aspiraciones, las tendencias y los ideales de la sociedad griega. Mediante la desnudez, los griegos también manifestaron su interés por cuestiones tales como el ideal educativo, la filiación a ciertos modelos que algunos griegos consideraron moralmente superiores, como el de los espartanos, y valores democráticos tales como el de la igualdad de los cuerpos que se presentan ante sus contrincantes sin ninguna clase de adorno que pudiera dar cuenta de diferencias de clase. En ese sentido la desnudez es un "uniforme" que iguala a todos aquellos que quieren mostrar su valor, aquellos que son mejores y más bellos no tanto por lo que tienen sino por lo que pueden hacer. Son varios los personajes que defendieron la desnudez en el mundo griego, de entre ellos podríamos enumerar a Aristófanes quien en la comedia *Las nubes* la vincula a la vieja educación de los muchachos que se preocupaba por el cuidado del cuerpo y no tanto por las malas artes del discurso. Sócrates, por su parte, aparece dibujado por Platón (un luchador) como un veterano de guerra que recomendaba el baile para mantener la

¹³³ Tucídides apud., D. G. Kyle, *Sport and Spectacle in ancient World*, op. cit., p. 19.

condición física y de la misma idea son Teognis de Megara, quien habla de la felicidad de ejercitarse y pasar el tiempo libre disfrutando del amor,¹³⁴Isócrates y Aristóteles.¹³⁵

Fue justo en el espacio demarcado por el gimnasio que muchas *poleis* comenzaron a gestar su carácter propio. Así, tal como señala Kenneth J. Freeman, la educación física espartana estaba dirigida a crear un estado de entrenamiento constante entre los ciudadanos, una máquina guerrera bellamente organizada compuesta por "perros guardianes" como los que impresionaron fuertemente a Platón. El estado físico de los habitantes de Esparta era tan importante que incluso se controlaba la comida en aras de mantener la fuerza y la resistencia pero, sobre todo, implicaba una preparación para los tiempos de hambre, de ahí que, como señala Freeman, no permitieran más sofisticación en los alimentos que el pan de cebada, el caldo de cerdo hervido, aceitunas, queso, higos y vino.¹³⁶ La sociedad espartana no parecía tener una inclinación particular por la producción de bienes ni el intercambio comercial, en ese sentido era más bien una sociedad conservadora que desdeñaba el lujo y apreciaba mucho la educación del carácter. Algo que llama fuertemente la atención de la educación espartana, y que la distinguía de las otras *poleis*, era férreo control de los educadores sobre la palabra. A diferencia de los atenienses, de quienes Aristófanes solía decir que "cantaban", es decir, parloteaban más que las cigarras, los espartanos discutían solo aquello que consideraban noble y honorable. Guardar silencio, no malgastar las palabras, usar frases cortas e ir al grano eran actitudes muy valoradas entre ellos. Tal ha

¹³⁴ Thgn. LG, 1534-6.

¹³⁵ Ari. *Pol.*, 1289b 1321^a.

¹³⁶ K. Freeman, *Schools of Hellas, an essay on the practice and theory of ancient greek education*, p.22.

sido el impacto de esto que aun hoy en día usamos el adjetivo "lacónico" (breve, conciso, compendioso) quizás sin estar del todo enterados de que la palabra refiere a los habitantes de Lacedemonia. Es bien sabido que el modelo educativo espartano influyó de manera importante a muchos pensadores que hicieron suyo el problema de la formación ciudadana, Platón y Aristófanes son dos claros ejemplos, sin embargo, la parquedad de un sistema como el de los espartanos también tuvo consecuencias nefastas tales como el total desinterés por la conservación del conocimiento, el arte o la literatura, y qué decir de las sutilezas de la investigación natural o la filosofía.

Campeones luchadores

Debra Hawhee señala que modelos pedagógicos como el desarrollado por Isócrates, ya en el siglo IV, retomaron algunos elementos de estos otros modelos formativos centrados en la competencia atlética. La *Antídosis* isocrática, pero también la *República* platónica, reconocerán la importancia de la formación del cuerpo para generar una ciudadanía plena. Una diferencia sustancial respecto a ambas figuras gira en torno a la inclusión de Metis, a quien Platón ubicará más bien como protectora de rétores y sofistas como veremos más adelante. Isócrates, por su parte, parece haber considerado para su modelo educativo aquella frase que aparece también en el canto XXIII de la *Ilíada*, en donde se asegura que: “por el consejo (*metis*) es mucho mejor el leñador que por la fuerza, y por el consejo a su vez, el piloto en el ponto vinoso dirige rápida la nave por los vientos batida, y por el consejo

el auriga es superior al auriga".¹³⁷ Para Isócrates elementos tales como la práctica constante, la repetición de los ejercicios y la respuesta rápida frente a los estímulos del exterior son habilidades necesarias para todo aquel que quiera convertirse en un orador competente.

Como hemos señalado anteriormente, ya en textos como la *Ilíada* o en los *Trabajos y días*, la lucha es la actitud característica del griego que vive buscando la *areté*. En el poema de Hesíodo la buena *eris*, (que puede traducirse como: lucha, disputa, discordia o contienda) hace a los hombres más rápidos para trabajar la tierra y por ello más eficientes. Asociado al término *eris* se encuentra también el *agon*, cuyo significado se vincula al reto que se presenta al oponente, a la provocación de una disputa, una invitación al movimiento y al combate. Quizás el espacio por antonomasia para la dinámica agonística en el mundo griego fueron las competencias físicas en donde se veía cumplida la prescripción griega de que uno no puede llegar a ser virtuoso si no es por vía de la acción, personificando acciones virtuosas en público.

Como actitud preponderante en el mundo griego, el agonismo abarcó también muchos otros aspectos de la cultura griega y, como hemos venido señalando, la educación no podía serle ajena. Así, por ejemplo, en el *Sofista* de Platón los maestros sofistas son comparados con atletas, la única diferencia es que la suya es una competencia de palabras. Otro personaje fascinado con la lucha parece haber sido el mismo Protágoras quien escribió un

¹³⁷ Hom. // XXIII, 315-318.

texto denominado *Kataballontes*¹³⁸, un tratado titulado *el arte del debate (Techne eristikon)* y otro titulado *Sobre la lucha (Peri pales)*¹³⁹, textos que tuvieron la intención de establecer las relaciones entre el arte de la lucha y el de la retórica. Sobre este asunto nos dice Debra Hawhee:

Platón, más que nadie –tal vez a causa de su propio estatus como campeón luchador- explotó la conexión atletismo/retórica. En la misma línea del texto hipocrático el tratado de Protágoras, *Kataballontes*, aparece dos veces en el diálogo platónico *Eutidemo*, primero cuando Sócrates narra cómo el personaje del título estaba por aplastar retóricamente [al joven Clinias] por la tercera caída (*to triton katabalon*) cuando Sócrates descendió para rescatarlo (277 d), y la segunda cuando él reclama que Eutidemo y su hermano Dionisodoro tienen el problema de derribar a otros (*katabalon*) antes de caer ellos mismos (258 a). Este lenguaje por supuesto, tiene sentido en un diálogo situado en un gimnasio y en donde los hermanos Eutidemo y Dionisodoro son descritos como un par de *pankratiastes*. Más poderosos en cuerpo y peleando contra todos, no son solo habilidosos en la lucha sino que son capaces de impartir sus habilidades por una cuota, y por lo tanto, ellos son más competentes para pelear (*agonisthai*) las batallas en las cortes, para enseñar cómo hablar, o para componer una defensa para otros.¹⁴⁰

Diogenes Laercio¹⁴¹ afirma que fue Protágoras quien unió la competición y la retórica para dar lugar a lo que se conocería como *logon agones*, o debates competitivos. La aparición de los sofistas y su forma de llevar los valores y prácticas del atletismo al campo del discurso dio lugar a un proceso de cambio en donde el antiguo ejercicio de la violencia física fue cediendo lugar a la fuerza que se ejerce con el lenguaje, de ahí el término *glattostrophein*, usado por los sofistas y que puede traducirse como “lucha de lengua”.¹⁴² Siguiendo a Hawhee, es la lucha cuerpo a cuerpo y no la carrera a pie, en carroza o el pugilato, el modelo

¹³⁸ Puede traducirse como: Lanzar a un oponente en la lucha.

¹³⁹ DK, 80 A1, *apud*. Debra Hawhee, “Agonism and Arete”, p. 198.

¹⁴⁰ Debra Hawhee, *op. cit.*, pp. 198-199.

¹⁴¹ Diógenes Laercio, *Vidas opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, 80 A 1,3 y 20.

¹⁴² Debra Hawhee, *op. cit.*, p. 202.

atlético de la práctica sofística, esto se debe a que, por tradición, la lucha cuerpo a cuerpo implica la posibilidad frecuente de que un luchador más pequeño y débil derrote a un oponente más grande y fuerte si aplica las técnicas adecuadas. (Y aquí recordamos a Gorgias y al pequeño cuerpo del *logos* que realiza grandes obras, haciendo fuerte el argumento débil). La lucha de los griegos era un deporte en el que, a diferencia de otros que se practicaban entonces, la fuerza no era garantía de éxito si no se combinaba con la habilidad¹⁴³. La virtud del atleta y la del sofista son visibles en la medida en que muestran la perfecta combinación de la habilidad y la fuerza, lo que en griego y siguiendo a Barbara Cassin¹⁴⁴ tendría el nombre de *epideixis*¹⁴⁵. La virtud dinámica del luchador y la habilidad para la lucha de palabras que caracteriza a los sofistas son dos manifestaciones similares de *epideixis* en las que el atleta, virtuoso del cuerpo o la palabra, se brinda a su comunidad.¹⁴⁶

Los luchadores del *Eutidemo*

Un texto en el que puede observarse claramente la importancia que tuvo la actividad física, el entrenamiento constante y la formación ciudadana es sin lugar a dudas el *Eutidemo* de Platón. Tal como en otros diálogos del filósofo ateniense, en *Eutidemo* somos testigos de

¹⁴³ *Ibid*, p. 199.

¹⁴⁴ Barbara Cassin, *El efecto sofista*, p. 353.

¹⁴⁵ “*Epideixis* es la palabra que la tradición utiliza para referirse a la discursividad sofística. El término es usado por Platón (en, por ejemplo, *Hippias mayor* 282c, *Hippias menor* 363c, *Gorgias* 477c) y designa el discurso entregado por Pródico, Hippias y Gorgias en oposición al diálogo a través de preguntas y respuestas del cual Sócrates es fundador. Es algo como una “lección” o, incluso, un “performance” en el cual el orador se brinda a sí mismo” en Bárbara Cassin, *op. cit.*, p. 353.

¹⁴⁶ Algunas de estas ideas se desarrollaron más ampliamente en un artículo publicado en la Revista Valenciana de la Universidad de Guanajuato: David Delgado Esquivel, “Los sofistas al pancraccio”, *Valenciana* vol.7 no.13. ene./jun. 2014.

una conversación entre varios personajes que se desarrolla en un escenario específico. No se trata del *ágora* como en *Apología*, un sitio de aromas enervantes como en el *Simposio*, o la tranquilidad del campo abierto musicalizada por el agua corriente de un río como en *Fedro*, sino de un gimnasio.

En el caso del *Eutidemo* de Platón, el gimnasio tiene una función distinta a la que tenía en Esparta, además de ser un sitio para el desarrollo del cuerpo es también un lugar para filosofar y ejercitarse en el saber. Como en otros espacios de la misma Atenas, en el gimnasio descrito por Platón se reúnen jóvenes y viejos, quizás practican algunas llaves para el pancrancio o técnicas para el pugilato, una vez que se terminan los ejercicios del día es posible que se reúnan en alguna esquina del lugar, quizás bajo la sombra de los plátanos, para conversar sobre temas varios. En la escena descrita por Platón aparecen dos personajes, Eutidemo y Dionisodoro, a quienes Platón describe como un par de maestros ambulantes que han estado observando los ejercicios y luego se acercan a jóvenes como Clinias y Critóbulo para ofrecer su saber. Para entender la escena es necesario tener presente el contexto del diálogo y los objetivos de Platón al escribirlo. En definitiva la intención del filósofo ateniense es mostrar a Eutidemo, quien también era maestro de estrategia, como un prestidigitador, una suerte de "hechicero ambulante" que hace uso de la magia que contienen las palabras para atraer la atención de los más jóvenes. Tanto Eutidemo como Dionisodoro son maestros versados en la erística, un arte que tiene similitudes con el pancrancio en la medida en que busca derribar al adversario, solo que en lugar de llaves y contrallaves hace uso de las palabras. La analogía entre la erística y sus

recursos y el arte del pancracio se describen en el propio diálogo platónico de la siguiente manera:

[Los pancrasiastas] son capaces de luchar valiéndose de todo tipo de recursos, pero no a la manera como lo harían aquellos hermanos pancrasiastas de Acarnania, que únicamente emplean el cuerpo; estos en cambio no solo son habilísimos en vencer a todos en la lucha corporal -y en particular, en la que emplea armas tienen, por cierto, singular maestría y son capaces de adiestrar bien a cualquiera que les pague-, sino que, también, son los más atrevidos en afrontar las disputas jurídicas y en enseñar a los demás a componer discursos adecuados para los tribunales. Antes eran en efecto, solo expertos en estas cosas, pero en la actualidad han llevado a la perfección el arte del pancracio.¹⁴⁷

Lo que Platón muestra en el *Eutidemo* es la confrontación de dos modelos formativos centrados en la palabra que se oponen entre sí, a saber: la erística sofística y la dialéctica socrática. De entre las características perniciosas del modelo erístico de Eutidemo y Dionisodoro, Sócrates destaca principalmente su inmediatez. Como si fuera una fórmula mágica, los erísticos enseñan la técnica que hace ganar en el menor tiempo posible. La urgencia de las clepsidras usadas en ágora para medir el tiempo de los alegatos así lo demanda. De lo que se trata en última instancia, y en ello insistirá Sócrates a lo largo del diálogo, es de obtener el triunfo verbal a toda costa, sin importar la reflexión ni el contenido de aquello que se está discutiendo. Si el objetivo es vencer, los erísticos suelen hacer uso de una diversidad de retruécanos que, como candados al cuello propinados por un luchador profesional a un principiante, no dejan más opción que rendirse inmediatamente. Durante todo el diálogo está presente la ironía, así, Sócrates llena a los erísticos de loas al reconocer que son personas doctas que se ocupan de enseñar toda clase de cosas, pero, especialmente, todo lo que hay que saber sobre las artes de la guerra y el combate; la

¹⁴⁷ Pl. *Euthd.*, 272a.

conducción de ejércitos, la estrategia, la táctica y, especialmente, la defensa verbal en los tribunales, cuando en realidad cree todo lo contrario.¹⁴⁸ Pero la ironía no solo está presente del lado de Sócrates pues en los erísticos, a diferencia de los zapateros, también se encuentra la capacidad para hacer que el auditorio caiga en toda clase de laberintos verbales. Al final de cuentas, y teniendo siempre en mente que se trata de un diálogo platónico, los lectores somos testigos del esfuerzo socrático por hacer ver a los jóvenes que el provecho al ejercitarse en las discusiones no pasa, necesariamente, por obedecer a los llamados urgentes de la victoria, por el contrario, se trata de superar el nivel de inmediato de un intercambio que asemeja al golpeteo veloz e incesante de una pelota sobre la pared. En última instancia, el objetivo de Sócrates es mostrar que mediante un proceso prolijo y paciente se puede llegar al conocimiento y dejar de lado todos aquellos ejercicios de "epideixis verbal" que busquen simplemente el agrado del auditorio, pasar el tiempo, las risas fáciles o simplemente una victoria sin sustancia.

¹⁴⁸ Pl. *Euthd*, 273c.

Capítulo IV

Platón como reformador educativo.

Platón reformador

En un proceso paulatino, y debido a críticas desde diferentes frentes, la fortaleza del mito y su lugar al interior de las comunidades griegas se fue transformando. No por ello sería posible afirmar, como fue el caso de algunas lecturas del mundo antiguo, particularmente la de Nestlé, a principios del siglo XX, que el mito se vio superado intempestivamente por las nuevas narrativas de carácter racionalista que se fueron gestando paralelamente al surgimiento de lo que hoy conocemos como filosofía. En este sentido y sin referirnos al extenso debate sobre el paso del *mythos* al *logos*, nuestro interés está centrado en destacar los antecedentes de la crítica a los mecanismos persuasivos del mito por parte de otro tipo de discursos en gestación. Uno de estos antecedentes, como ya hemos visto, puede rastrearse en el poeta Jenófanés, sin embargo, como nos dice Guthrie, también discursos tales como la filosofía natural, el movimiento sofístico, el misticismo e incluso el teatro, dirigen su fuerza para derrocar al mito del nicho en el que se encuentra:

En el campo del pensamiento, el ataque a las bases tradicionales de las instituciones consagradas fue triple: venía de la filosofía natural, del movimiento sofístico y del misticismo. No tenemos mucho que decir aquí de este último, pero señalaremos de pasada la existencia de maestros religiosos independientes, los más importantes de los cuales eran los que usaban los escritos atribuidos a Orfeo, cuyas doctrinas eran subversivas en cuanto enseñaban que la religión de un individuo es cosa que afectaba su alma individual y no a sus deberes con el Estado. El peligro de la filosofía natural estriba en que, según ella, los dioses probablemente no existían en la forma en que la ciudad los había heredado de Homero; y el de los sofistas en su opinión de que, después de todo, las leyes de la ciudad no tenían la sanción divina; habían sido hechas por los hombres, y con la misma facilidad podían deshacerlas.¹⁴⁹

¹⁴⁹ W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega vol. IV*, pp. 95 y 96.

Afirmar que el mito, que durante años se manifestó como realidad viviente en el seno de la sociedad griega, sorteó las críticas sin sufrir modificación alguna, resulta casi imposible. Si bien es cierto que a estas alturas ya no podemos seguir hablando de una ruptura tajante entre el *mito* y el *logos* que habría tenido lugar con el advenimiento de los filósofos naturalistas, no por ello deja de ser relevante preguntarse por el nuevo papel del mito en una sociedad que, como la ateniense, estaba sujeta a una serie de tensiones internas importantes. De esta manera, la adaptación de nuevos discursos, en prosa y en verso, orales y escritos fue un proceso sin duda paulatino que podemos ver resumido en la siguiente nota de Jean Pierre Vernant:

El nacimiento de la filosofía aparece solidario de dos grandes transformaciones mentales, un pensamiento positivo que excluye toda forma de lo sobrenatural y rechaza la asimilación explícita establecida por el mito entre fenómenos físicos y agentes divinos; un pensamiento abstracto, que despoja a la realidad de este poder de mutación que le prestaba el mito, que rehúsa la vieja imagen de la unión de contrarios en provecho de una formulación categórica de la verdad.¹⁵⁰

Es en este momento que abordaremos entonces algunas de las críticas que Platón dirige al mito en términos de su valor educativo, así como la propuesta de un mito con tintes filosóficos que se adapte mejor, a su parecer, a las nuevas condiciones políticas y sociales de la *polis*.

Existen muy diversas interpretaciones respecto a las razones por las cuales Platón toma partido contra la poesía en varios diálogos. A lo largo de la obra de Platón pueden

¹⁵⁰ J. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, p. 345.

encontrarse gran cantidad de referencias a este asunto y quizás las más evidentes se encuentren en los libros II, III y X de *La República*, donde podemos encontrar pasajes como este:

De ese modo, si arribara a nuestro Estado un hombre cuya destreza lo capacitara para asumir las más variadas formas y para imitar las cosas y se propusiera hacer una exhibición de sus poemas, creo que nos prosternaríamos ante él como ante alguien digno de culto, maravilloso y encantador, pero le diríamos que en nuestro estado no hay hombre alguno como él ni está permitido que llegue a haberlo, y lo mandaríamos a otro Estado, tras derramar mirra sobre su cabeza y haberla coronado con cintillas de lana.¹⁵¹

El pasaje anterior, tomado del libro III de la *República* no es sino una muestra de la actitud de rechazo tomada por Platón con respecto a la poesía. Ciertamente una de las principales preocupaciones del filósofo ateniense era esa curiosa capacidad del lenguaje poético para asumir formas variadas, tergiversar o modificar la realidad, tanto natural como humana, haciendo un retrato que no por maravilloso o encantador resulta menos pernicioso. Tal como se puede observar en la misma *República*, Platón acusa a la poesía de ser una especie de hechizo¹⁵², que se apodera del alma alejándola de la razón y haciendo que se apoderen de ella el placer y el dolor.¹⁵³ Como veremos más adelante, es justo esta misma acusación la que el filósofo ateniense dirigirá también a la retórica practicada por los sofistas. De esta forma, en principio, Platón niega a la poesía y a la retórica, como nos dirá Álvaro Vallejo, la racionalidad necesaria para que éstas constituyan auténticas artes:

¹⁵¹ Pl. *R.* 398b.

¹⁵² *Ibid.*, 601b, 607a y 607b.

¹⁵³ De acuerdo con Leticia Flores Farfán, bajo la perspectiva de Platón los buenos mitos habrán de ser forjados por los legisladores, que son médicos de lo político y por ello se encuentran explícitamente colocadas en la categoría del *pharmakon*. Los mitos forjados por el gobernante de la ciudad serán mentiras permisibles porque funcionan como una especie droga saludable que a través del engaño procura la salud de la ciudad. En: Leticia Flores Farfán, "Platón", en: *Justicia, desigualdad y exclusión, de Platón a John Stuart Mill*. Elisabetta Di Castro, coord. México, UNAM, 2009. Cfr. Pl. *R.* 607a.

El juicio platónico sobre la poesía, igual que en el caso de la retórica, está determinado por razones y motivaciones éticas y por su temor a liberar pasiones exaltadas que él creía amenazadoras para la estabilidad de la polis. La poesía por su naturaleza irracional, se dirige al peor elemento del alma. (cfr. Rep. 605 a-b) [...] Platón justifica así la expulsión de los poetas del estado que quiere fundar en la *República*. “El poeta imitativo implanta un régimen perverso en el alma de cada uno, congraciándose con el elemento irracional que hay en ella (*toi anoetoi*, cfr. 605 b)” [...] y de esta manera “crea apariencias enteramente apartadas de la verdad” (605 b-c). Por la naturaleza irracional del efecto que produce puede llegar a corromper a hombres de provecho y ésta es la más grave acusación que puede formularse contra la poesía (605 c).¹⁵⁴

La crítica frontal de la actividad poética y el mito llevada a cabo en *República* está centrada en la construcción de un nuevo modelo educativo. Es cierto que de la postura de Platón frente a la poesía también pueden derivarse problemas de tipo ontológico, tal es el caso del problema de la *mimesis*, o bien, de carácter epistemológico: el saber de los poetas les viene por vía de una inspiración religiosa de la cual se desconocen los mecanismos, por tanto, no puede ser confiable. En este caso, nosotros centraremos la atención en la crítica del mito que Platón realiza en el marco de un proyecto renovación integral de la sociedad ateniense por vía de la *paideia*. Como veremos, la importancia del mito y las razones por las cuales Platón emprende su crítica profunda tienen un carácter eminentemente ético y político. Toda vez que hayamos abordado el asunto por esta vía podremos comprender de mejor manera la inclusión y el uso del mito al interior del diálogo, sus fines y pretensiones.

El elemento que habrá de surgir de la renovación del sistema educativo no es otro que el poeta legislador. Figura que Platón propone en *Leyes* y que precede a la figura del guardián

¹⁵⁴ Á. Vallejo Campos, *Mito y persuasión en Platón*, pp. 55 y 56.

de la *República*. Para Havelock la poesía en Grecia era algo totalmente distinto de lo que ella es para el hombre moderno y contemporáneo. A diferencia de nuestra poesía, la de los griegos constituía una fuente de conocimientos históricos, políticos, morales y tecnológicos para la comunidad. Según este autor, resulta evidente que los poetas constituyen el principal blanco de Platón, en la medida en que son ellos quienes han desarrollado desde su origen, la institución educativa y política del Estado griego, tal como señala a continuación:

Los poetas en general y Homero en particular eran tenidos por fuente de instrucción en lo tocante a la ética y a los conocimientos administrativos, y eran, por consiguiente, auténticas instituciones en el seno de la sociedad griega. Condición que, por así decirlo, recibía respaldo del Estado, porque de los poetas se obtenía una formación con la que contaban los mecanismos sociales y políticos para su eficaz funcionamiento.¹⁵⁵

Ciertamente como señala Havelock, y como ya había visto Platón, los mitos propagados en voz de los poetas, constituyen una fuente omnímoda de los saberes sobre los cuales la *polis* ha construido su identidad y su autoctonía. La labor del poeta ha sido, por tanto, la de proveer a los habitantes de sus saberes esenciales para la vida comunitaria. Como institución, la poesía constituye la piedra angular de la sociedad griega. Es sobre este aspecto que Platón encamina sus afanes de reforma y, a diferencia de lo que se pudiera pensar, el filósofo ateniense no está guiado necesariamente, por una visión de tipo estético sino más bien ético-político. A propósito de esto Leticia Flores Farfán nos dice lo siguiente:

Parece extraño que Platón establezca a los mitos como punto de partida de la fundación si ha afirmado que los mitos son “generalmente falsos, aunque contienen algo de verdad” (*Rep.* 377 a) Platón no considera a los mitos “historias verdaderas”, pero no ese no es el punto relevante; “la falta de verdad” de los mitos no es lo que

¹⁵⁵E. Havelock *apud*. G. Reale, *Platón, en busca de la sabiduría secreta, op. cit.*, p. 55.

determina su pertenencia al interior de la República. Cuando se critica a Homero y Hesíodo es porque las narraciones de estos poetas no son ficciones “bellas” y alejan a los hombres de su actividad excelente. Lo que le importa a Platón de los mitos es su *función exhortativa* en tanto que ésta imprime en la conducta su sentido moral determinado.¹⁵⁶

Según Lucas Soares, en aras de alcanzar la corrección de los discursos que circulan por la *polis*, Platón se aleja de toda consideración de tipo artístico para dar lugar al punto de vista del educador y el gobernante.¹⁵⁷ En *República*, a diferencia de *Ion*, es posible percatarse de que Platón ha abandonado el tema de la inspiración divina y de la veracidad contenida en la palabra pronunciada por los dioses que a su vez es recibida y comunicada por los poetas. Efectivamente, tales cuestiones quedan detrás para dar lugar a una visión que pondera, por encima de todo, el valor social y educativo, así como el impacto persuasivo de la poesía. Como vemos, la propuesta de reforma realizada por Platón, persigue la adecuación del discurso mítico a los preceptos morales que deben regir la vida de todos los ciudadanos. Así en la *Carta VII*, Platón atribuye a los guardianes de la ley la función de ser los mejores entre los poetas, “los autores de la más bella y mejor poesía”¹⁵⁸ y en *República* afirma:

Debemos, pues, según parece, vigilar ante todo a los forjadores de mitos y aceptar los creados por ellos cuando estén bien y rechazarlos cuando no; y convencer a las madres y ayas para que cuenten a los niños los mitos autorizados, moldeando de este modo sus almas por medio de fábulas, mejor todavía que sus cuerpos con las manos. Y habrá que rechazar la mayor parte de los que ahora cuentan.¹⁵⁹

¹⁵⁶ L. Flores Farfán, “Platón”, op. cit., p. 79.

¹⁵⁷ L. Soares, “El rol del poeta legislador en *Leyes*”, en *Diálogo con los griegos, estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino*, p. 164.

¹⁵⁸ Pl. *Ep.*, VII, 811c.

¹⁵⁹ Pl. *R.*, II, 377b.

Con su crítica a los valores difundidos por el mito, tanto en la epopeya como en la tragedia, Platón pretendió llevar a cabo una reforma educativa con la propuesta de nuevos valores tales como la valentía, la firmeza y la temperancia (*andreia, karteria, sofrosyne*)¹⁶⁰. Estos valores ya estaban contenidos en el mito que había educado a los griegos durante siglos, pero Platón consideró que dioses y héroes de la mitología tenían también actitudes moralmente reprobables: “héroes gemebundos, berrinchudos y disolutos”¹⁶¹, tal como los describe Antonio Gómez Robledo. Tal como podemos ver en la República, la música y la gimnasia constituyen los pilares fundamentales sobre los que se fundamenta la *paideia* griega.¹⁶² Gracias a estas actividades es posible alcanzar la moderación en el espíritu de los ciudadanos si se ejercitan con la buena música desde la infancia. De ahí la importancia y el énfasis que Platón pone en que sea responsabilidad de los guardianes del estado que los géneros musicales no sufran cambios que pongan en peligro las leyes fundamentales del Estado y, con ello, a la propia ciudad. A propósito de la defensa platónica de la buena música, Leticia Flores Farfán nos dice lo siguiente:

Con base en este principio se critica a la teología mitológica tradicional y se estructura una ley de censura que garantiza la conformación de una sana teología que sostiene: a) Dios es la causa del bien; b) Dios es de naturaleza inmutable, y c) Dios no engaña. Esta concepción de la naturaleza divina va en contra de las mitologías tradicionales de Homero y Hesíodo, porque éstas no inspiran a los hombres para que realicen las mejores acciones, a saber, aquellas que están invadidas de valor, de bondad y de justicia. Los mitos que cuentan los poetas tradicionales causan temor a la muerte por la forma en que representan el Hades y provocan en los hombres actitudes viles y cobardes. Cuando se representa a los héroes llorando, lamentándose, riéndose sin moderación, engañando, codiciando, cometiendo actos injustos, en fin, realizando todo tipo de excesos, lo que se propicia es que los hombres imiten este tipo de comportamientos e imposibiliten la viabilidad de un estado sano y justo. Este tipo de poesía no tiene cabida en la ciudad ideal

¹⁶⁰ A. Gómez Robledo, *op. cit.*, p. 519.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² Pl. R. 424c.

porque estimula solamente el desarrollo de la parte irascible del alma, corrompe el alma buena y aleja a los hombres de la guía de la razón.¹⁶³

Para Reale y Slezak, el filósofo ateniense cuestiona la corrupción moral e intelectual del mito tradicional y, paralelamente, reconoce en él una enorme fuerza seductora y persuasiva. Haciendo uso de esta fuerza, Platón llevó a cabo una serie de correcciones de contenido generando una nueva forma de mito, depurado de las invenciones efímeras y falaces de los antiguos y tornado en continente de los nuevos valores del Estado, de esta forma el mito se concibe como metalenguaje apropiado para un contenido nuevo, “como ropaje seductor de la reflexión filosófica.”¹⁶⁴ Respecto a esta primera variación de las consideraciones platónicas sobre la poesía, el italiano Cerri comenta lo siguiente:

Platón condena el mito y la poesía de la tradición de Homero y Hesíodo, no el mito y la poesía en cuanto tales; antes bien, el presupuesto y corolario de todo el razonamiento es que justamente el mito y la poesía que lo narra son el único camino practicable para la formación de base del ciudadano. La verdad dialéctica interviene sólo en un segundo momento, representa el grado superior y subsiguiente del aprendizaje educativo, reservado por lo demás, solamente a aquella élite de personas que habrán mostrado disposición a recibirla. [...] las páginas de los libros II y III de la *República*, en las cuales se discute esta problemática, no han sido adecuadamente comprendidas, en cuanto, en la mayoría de los casos fueron interpretadas como un ataque a la poesía a favor de la filosofía, con la clausura casi total de los espacios que aquella ocupaba. Sin embargo, no es así. [Más bien, Platón emprende] *el proyecto de un mito y una poesía nuevos, verdaderamente capaces de inspirar en los jóvenes y en la comunidad toda aquel sistema de valores bien arraigados que la reflexión política considera funcionales para la cohesión y la vitalidad del cuerpo social.*¹⁶⁵

¹⁶³ L. Flores Farfán, “Platón”, *op. cit.*, p. 75.

¹⁶⁴ G. Reale, *Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta*, *op. cit.*, p.45.

¹⁶⁵ G. Cerri, *apud.* G. Reale, *op. cit.*, p. 157.

Pareciera ser que entre los fines de la *República*, se encuentran precisamente la necesidad de hacer tabla rasa respecto a los valores contenidos en la poesía antigua sin menoscabar su función como vehículo educativo. Tal como apunta Cerri, la constante al leer los primeros libros de la *República*, consiste en pensar que lo ahí plasmado por Platón es un acto de censura que pretendió hacer efectiva la expulsión de los poetas del estado ideal. Sin embargo, de haber sido estrictos en esto y si se interpreta la expulsión de un modo literal, entonces el mismo Platón debería estar entre los primeros desterrados. Desde una nueva perspectiva, radicalmente opuesta a la planteada en *Ion* y *República*, Cerri abona a la idea de que además de plantear un proyecto de reforma de la poesía, con leyes estrictas bajo los fines y los valores que ya hemos mencionado, Platón se da a la tarea de hacer de sus diálogos el ejemplo de esta modalidad discursiva denominada poesía filosófica, que redunde en una formación adecuada de los ciudadanos, la salud del cuerpo social y, más importante aún, en el desarrollo cabal del alma humana¹⁶⁶. A propósito de la relación entre la tradición mítica y el texto platónico Slezak nos dice lo siguiente:

Claro que el poder de la tradición era desde hacía mucho tiempo demasiado grande para cualquier intento de deshacerse de ella; por otro lado, la nueva crítica filosófica era demasiado convincente para dejar sin cambio a la tradición. Se impuso el convencimiento de que Homero, con sus aparentemente crudas historias de engaños, luchas, celos y amores en el mundo de los dioses, comunicaba elementos de sabiduría no accesibles a una comprensión inmediata. El procedimiento alegórico homérico se convirtió pronto en un patrimonio común de la cultura griega y contribuyó esencialmente a que el papel de Homero como maestro de los griegos no sólo no decayera tras la temprana crítica filosófica sino que, por el contrario, se fortaleció.¹⁶⁷

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ T. Slezak, *Leer a Platón*, p. 55.

De acuerdo con Giselle Von der Walde¹⁶⁸, el diálogo platónico no sólo incorpora la forma expresiva de la poesía sino también el tratado científico o histórico y la oratoria, géneros cuya utilización, como en el caso de la poesía, resultan en alguna medida problemáticos para los filósofos. Para Platón y sus antecesores la búsqueda de formas de expresión que permitan la comunicación de las verdades más profundas es un problema pero la virtud del filósofo ateniense radica justamente en crear un espacio, el diálogo, donde estas formas de expresión se discutan y analicen. Las múltiples críticas llevadas a cabo por el filósofo ateniense al mito de los poetas y a la oratoria sofística emanan justamente de la insatisfacción frente a estos recursos que, por sí solos, no cumplen con la tarea de responder a las preguntas fundamentales planteadas por la filosofía.¹⁶⁹

Otra forma platónica de considerar a la poesía.

Existen muy diversas interpretaciones respecto a las razones por las cuales Platón toma partido contra la poesía, pero, del mismo modo, podemos encontrar algunas teorías bajo las cuales el filósofo ateniense es considerado entre los más grandes poetas-filósofos del mundo occidental. Tal como nos dice Giovanni Reale, “No hay otro hombre que haya igualado a Platón en la grandiosa síntesis de filosofía y poesía que él supo lograr.”¹⁷⁰ Si seguimos a algunos estudiosos de la biografía de Platón tales como Reale y Cerri, quien a su vez siguieron a Diógenes Laercio, nos encontraremos con aquel relato que afirma que “Mientras se aprestaba a participar en el concurso con una tragedia, Platón oyó la voz de

¹⁶⁸ G. Von der Walde, *Filosofía y silencio, formas de expresión en el Platón de la madurez.*, p. 31.

¹⁶⁹ Algunas de estas reflexiones fueron publicadas previamente en la tesis de maestría, “*Tecnologías de la palabra en el mundo antiguo*” de D. Delgado Esquivel, publicada en 2012.

¹⁷⁰ G. Reale, *op. cit.*, p. 151.

Sócrates y, ante el teatro de Dionisio, quemó sus poemas exclamando: “¡Ven Hefesto, Platón te necesita!”¹⁷¹ Según Diógenes Laercio, la primera vocación del joven Platón fue la tragedia, hasta el aciago día en que conoció a Sócrates y decidió seguir el camino de la filosofía rechazando la poesía, aunque no para siempre. Tal como nos dice Reale:

de aquella pira a la que Platón arrojó su tragedia, el dios Hefesto le hizo traer el oro colado de la *poesía filosófica* [...], los diálogos platónicos son precisamente, *la comedia y la tragedia áticas transformadas en diálogos dialécticos, cuyos toques poéticos de lo cómico y lo trágico están puestos al servicio de la búsqueda de la verdad.*¹⁷²

Por primera vez nos topamos con el término ciertamente complejo de *poesía filosófica*, que a decir de Reale, es la definición que se adecua mejor al estilo de la obra platónica. En el pasaje anterior, Reale describe en apenas dos líneas lo que será el desarrollo del diálogo *Banquete*, que además de ser lo que algunos estudiosos consideran la obra estilísticamente mejor acabada de Platón, es al mismo tiempo, un tratado erótico, la descripción de la teoría de la ascensión dialéctica y el retrato de la amplia gama de discursos que se ejercían durante el periodo ilustrado en Atenas, entre otras cosas.

Platón como poeta

Lo palpable e interesante en el caso de Platón, más allá de insistir en las razones para la expulsión de los poetas en *República* como un acto de censura. Nos interesa destacar a presencia de varios discursos en conflicto al interior de los propios diálogos, en donde tanto poetas como sofistas y el filósofo Platón, son capaces de crear mitos e imágenes de gran

¹⁷¹ D.L. III,5 y IV, 6.

¹⁷² G. Reale, *op. cit.*, p. 152.

complejidad. La magnitud del juego emprendido por Platón ha sido tal que, aún en día, los estudiosos de su obra tienen dudas acerca de la frontera que divide el pensamiento del Sócrates histórico y del personaje creado por la magia del ateniense. Lo mismo sucede con los demás protagonistas que vemos desfilar en cada diálogo; con aquel viejo *Parménides* que se enfrenta al joven Sócrates en una batalla dialéctica por la definición del Ser que, según se dice, sólo tuvo lugar como ficción; el único paseo de Sócrates fuera de las murallas de Atenas, cuando seguía al joven *Fedro* y se vio arrebatado por las musas junto a un pequeño arroyo; o aquel *Banquete* que se realizó en honor del poeta Agatón, cuya crónica acabó por convertirse en uno de los más bellos textos jamás escritos sobre el amor.

Cuando Giovanni Reale dice que los diálogos platónicos son precisamente “la comedia y la tragedia áticas transformadas en diálogos dialécticos, cuyos toques poéticos de lo cómico y lo trágico están puestos al servicio de la búsqueda de la verdad” describe en apenas tres líneas lo que será el desarrollo del diálogo *Banquete*. Un diálogo que es al mismo tiempo un tratado erótico, la descripción de la teoría de la ascensión dialéctica y el retrato de la amplia gama de técnicas del *logos* que se ejercían durante el periodo ilustrado en Atenas: el tratado retórico-sofista, el tratado médico, el discurso cómico, el mito, la elocuencia del poeta trágico, la mántica y la dialéctica filosófica. El diálogo *Banquete*, es ya desde su contexto y escenario, la manifestación de un acto amoroso de comunión entre semejantes. Es Agatón, poeta trágico y hombre del momento en Atenas, debido al éxito de sus obras, quien convoca a los amigos a su casa, dando muestras de magnanimidad y buen gusto quién da pauta y propone que los más notables invitados al banquete tengan a bien recitar la descripción

cabal de Eros. Así pues, Platón en el papel de demiurgo, convoca en su texto a la tradición, al mundo mítico, a la élite del arte y el pensamiento, a un certamen agonístico en donde la opinión y la verdad se entretajan sobre la belleza, apuntan hacia ella, la alaban pero también la determinan y contextualizan, haciéndola, al mismo tiempo, surgir.

Al leer un diálogo como *Banquete*, comenzamos a participar en un intrincado juego capaz de superar la categoría de simple artificio para instalarnos de frente a la potencia reveladora de la narración. Respecto a la situación del diálogo *Banquete* en relación con la crítica platónica de la poesía, W. Jaeger nos dice lo siguiente:

La escena es simbólica. Además del trágico [Agatón], está presente Aristófanes, el mejor comediógrafo de la época, y como los discursos de estas dos figuras marcan indudablemente el punto culminante de todo el diálogo antes de que Sócrates, como último de todos, comience a hablar, resulta que el Simposio viene a ser la encarnación visible de la primacía de la filosofía sobre la poesía que Platón postula en su República. Sin embargo, para alcanzar esta dignidad, la filosofía tuvo que convertirse también en poesía, o crear por lo menos obras poéticas de primer rango que desplegasen su esencia ante los ojos de la gente gracias a su fuerza inmortal y con independencia de toda la lucha de opiniones.¹⁷³

Un pasaje clave del discurso de Diotima de Mantinea en *Banquete* con respecto al carácter vital y creador del amor es aquel en donde se desarrollan la variación etimológica del término “poesía”. En efecto, como dirá la sacerdotisa, considerando la raíz y acepción primera del término, la poesía como creación, es el acto de hacer pasar algo del no-ser al ser (aun a despecho del viejo Parménides). En tanto capaz de crear, cada ser humano podría definirse como poeta. Diotima, como vemos a continuación, usa el ejemplo de la palabra

¹⁷³ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 567.

poesía y sus transformaciones para destacar la similitud y el vínculo existente entre poesía y amor.

Tú sabes que la idea de “creación” (poíesis) es algo múltiple, pues en realidad toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación, de suerte que también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artífices de éstas son todos creadores (*poiétai*) [...] Pero también sabes que no se llaman creadores, sino que tienen otros nombres y que del conjunto entero de creación se ha separado una parte, la concerniente a la música y el verso, y se la denomina con el nombre del todo. Únicamente a esto se llama, en efecto, poesía, y poetas a los que poseen esta porción de creación [...] Así ocurre también con el amor. En general, todo deseo de lo que es bueno y de ser feliz, es para todo el mundo, “el grandísimo y engañoso amor”. Pero unos se dedican a él de muchas y diversas maneras ya sea en los negocios, en la afición a la gimnasia o en el amor a la sabiduría, y no se dice ni que estén enamorados ni se les llama amantes, mientras que los que se dirigen a él y se afanan según una sola especie reciben el nombre del todo, amor, y de ellos se dice que están enamorados y se les llama amantes.¹⁷⁴

Así como poetas son todos aquellos que en principio tienen la capacidad de crear, a la categoría de amantes pertenecen todos aquellos individuos capaces de desear la generación y la procreación en lo bello y lo bueno¹⁷⁵ (*Banq.* 206 e). A este respecto, Elizabeth Asmis comenta lo siguiente:

En el *Simposio* Diotima se acerca a formular una versión de la noción de arte como expresión propia. Ella ve la creación poética como una fuente interior que mana desde el alma del poeta que es continuamente llenada en la comunión con el otro. Aunque Diotima explica esta creatividad como una fuerza semi-divina, el amor, que impulsa a alcanzar la belleza trascendental, es en efecto un reto individual, impulsado por un lazo interpersonal. Como una búsqueda de la bondad moral, la actividad poética es inseparable de la búsqueda de sí mismo y de la autoconciencia. Como otros creadores y legisladores, el poeta da voz a sus propias aspiraciones en tanto intenta trascender su propia existencia mortal por medio de la unión con otro.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Pl. *Smp.* 205c-d.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 206e.

¹⁷⁶ Elizabeth Asmis, “Plato on poetic creativity”, *op. cit.*, p. 346.

Este deseo, como dice Diotima, es innato en todos los corazones. Amantes, son pues, y aunque se haya olvidado en la vorágine del tiempo aquella palabra común que en su momento nos hizo partícipes de un mismo deseo. Algunas líneas más adelante, Diotima explicita su expresión “cierta especie de amor” para dar cuenta del vínculo estrecho entre amantes y poetas. El vínculo por su puesto, es la potencialidad productiva de ambos en tanto que, gracias al amor, es posible que los seres humanos perpetúen su propia especie pero, además, sean capaces de generar otro tipo de frutos de una corporeidad distinta, ya no humana sino simbólica. El amor es la herramienta mediante la cual el hombre puede convertirse en artesano del mundo de sentido que lo rodea, y al mismo tiempo, se constituye como creador de sí mismo. Más allá de la mera aspiración de lo bello por parte del amor, como dice Diotima a Sócrates en un pasaje que consignamos a continuación, del amor hay que destacar, sobre todo su capacidad para producir lo bello...

Pues el amor Sócrates, -dijo-, no es amor de lo bello como tú crees..

-¿Pues qué es entonces ?

-Amor de la generación y procreación en lo bello

-Sea así – dije yo. [...]

- ¿Por qué precisamente de la generación? Porque es la generación es algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal. Y es necesario, según lo acordado, desear la inmortalidad junto al bien, si realmente el amor tiene por objeto la perpetua posesión del bien. Así pues, según se desprende de este razonamiento, necesariamente el amor es también amor de la inmortalidad.¹⁷⁷

El amor pues, resulta ser para Diotima un principio a la vez vital y productor. Persuadiendo a Sócrates sobre el asunto, Diotima desarrolla una de las definiciones más bellas que

¹⁷⁷ Pl. *Smp.*, 206e-207a.

vinculan directamente al amor con el deseo de inmortalidad: “el amor consiste en aspirar a que lo bueno nos pertenezca siempre”. Siendo así, mediante el amor, se abre la posibilidad de construir aquello que puede superar incluso, las determinaciones del tiempo y la finitud. Ante la inminencia de la muerte, ante su condición de frontera última, el ser humano abre un espacio fértil desde el cual puede retar a la muerte. La característica del amor que destaca mayormente Diotima es sin duda la fecundidad, sin embargo, son distintas las formas en que esta fecundidad se manifiesta en el mundo. La primera y la más común es sin duda la fecundidad producto del amor entre los cuerpos, de manera que la procreación se convierte en un primer escalón mediante el cual el género humano se acerca a la inmortalidad. Sin embargo, como veremos a continuación, existe otro tipo de fecundidad del espíritu.

Los que son fecundos según el cuerpo se dirigen preferentemente a las mujeres y de esta manera son amantes, procurándose mediante la procreación de hijos inmortalidad, recuerdo, felicidad, según creen, para todo tiempo futuro. En cambio, los que son fecundos según el alma... pues hay, en efecto quienes conciben en las almas aún más que en los cuerpos lo que corresponde al alma concebir y dar a luz. ¿Y qué es lo que corresponde? El conocimiento y cualquier otra virtud, de las que precisamente son creadores todos los poetas y cuantos artistas se dice que son inventores. Pero el conocimiento mayor y el más bello es con mucho, la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es mesura y justicia.¹⁷⁸

Los hijos que el espíritu puede producir, en efecto, se conciben bajo una escala cuyo peldaño más alto queda reservado a la sabiduría, sitio donde se conjugan además de la belleza, el bien y la bondad. Ejemplos de estos frutos inmortales producto de un amor cada vez más etéreo, son las obras poéticas de Homero y Hesíodo legadas a la posteridad y que

¹⁷⁸ Pl. *Smp.* 209a.

dan a sus padres los más altos honores y sobre todo la posibilidad de ser recordados de forma imperecedera. Tal como comenta Werner Jaeger a continuación:

Todo eros espiritual es procreación, anhelo de eternizarse a uno mismo en una hazaña o en una obra amorosa de propia creación que perdure y siga viviendo en el recuerdo de los hombres. Todos los grandes poetas y artistas han sido procreadores de esta clase, y los son también, en el más alto grado, los creadores y modeladores de la comunidad estatal y doméstica. Aquel cuyo espíritu se halla lleno de fuerza generadora busca algo bello en que engendrar.¹⁷⁹

De la misma manera se conciben frutos como las leyes, que mientras son buenas, dirigen a los hombres a la consecución de su propio bien y el de su comunidad, como en el caso de la legislación de Licurgo que guió a Lacedemonia. Las obras de los filósofos se encuentran también en este rubro de frutos amorosos de largo alcance, que acercan al hombre a la inmortalidad. En última instancia, En este sentido el discurso de Diotima, además de invitar al cuestionamiento profundo del concepto de amor, abre un espacio en el que la filosofía se constituye como actividad privilegiada y vía fundamental para la ascensión al conocimiento. Como nos dice Martha Nussbaum, el aspecto fundamental de esta manifestación del amor que caracteriza la ascensión, está relacionado directamente con la liberación gradual de la dependencia del hombre a la fortuna¹⁸⁰. En tanto el discurso cómico proclamado por Aristófanes nos presenta lo azaroso de la unión corporal (pues todo depende del éxito de la búsqueda y la disposición de nuestra “otra mitad”, su finitud, su propensión al cambio y a la muerte), el amor del filósofo se encuentra libre de los males del azar. Pues “su amor contemplativo a toda la belleza no entraña riesgo de pérdida, rechazo

¹⁷⁹ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 582.

¹⁸⁰ Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien*, p. 249.

o frustración. Los discursos y pensamientos están siempre bajo nuestro dominio en mucho mayor grado que las relaciones pasionales y físicas como individuos concretos”.¹⁸¹A decir de Werner Jaeger en concordancia con Nussbaum de entre los poetas amantes y los individuos capaces de procrear las mejores leyes, se destacan los filósofos-amantes en tanto que ocupan un lugar intermedio entre la sabiduría y la ignorancia. (Tal como Eros no posee la belleza, ni la bondad, ni la sabiduría pero sí el anhelo de las mismas). De acuerdo con G. Reale, el mensaje de Platón en el *Banquete* es clarísimo y lo resume afirmando que, para Platón: “el verdadero poeta es el filósofo, y el verdadero arte es aquel que está ligado a la *búsqueda de la verdad*, que, en cuanto tal, engloba tanto la realidad del cómico cuanto la del trágico, y las expresa de manera adecuada”¹⁸².

A propósito del papel que el mito juega al interior de los diálogos platónicos, Slezak es mucho más conservador que Reale al negar que Platón haya pretendido suplantar a la poesía con una nueva forma de hacer filosofía. De la misma forma, rechaza aquellas posturas que pretendan convertir al mito en un discurso cuya naturaleza es la de comunicar una verdad más alta e inalcanzable para el logos. Pero el mito no es un mero ornamento con carácter puramente ilustrativo o didáctico como nos dice a continuación:

Si fuera esta la opinión de Platón sobre el papel de mito, difícilmente hubiera podido darle un espacio tan amplio en su obra. Es cierto que el fin último del filósofo es la penetración dialéctica de la realidad que se cumple en el *logos* argumentador. Pero no puede renunciar, sin embargo, a la fuerza psicagógica del mito; además, la capacidad de las imágenes e historias de presentar un contenido de forma global intuitiva es un complemento imprescindible del análisis

¹⁸¹ *Ídem*.

¹⁸² G. Reale, *op. cit.*, p 168.

conceptual. Visto así, el mito aparece como una segunda vía de acceso a la realidad que ciertamente, en cuanto al contenido, no puede ser independiente del logos, pero que ofrece, sin embargo, frente a él, un plus que no puede ser sustituido por nada.¹⁸³

Creemos que más allá de establecer distinciones tajantes entre poetas, legisladores y filósofos, lo que Platón intenta rescatar en *Banquete* y otros diálogos es, como afirma Jaeger, que la tradición del espíritu griego desde Homero y Licurgo hasta Platón mismo, constituya una unidad espiritual de manera que “En torno a la poesía y a la filosofía, por mucho que en su modo de ver discrepe su concepto de la verdad y la realidad, se arrolla como nexo de unión la idea de la *paideia* que brota del eros para convertirse en *areté*”.¹⁸⁴

¹⁸³ Slezak, *Leer a Platón*, pp.141 y 142.

¹⁸⁴ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 582.

Capítulo V

Sofistas y filósofos.

La sofística suele ser considerada por la historiografía filosófica como un movimiento marginal. Casi siempre a la sombra del gran discurso platónico, los sofistas han sido motejados durante largo tiempo como charlatanes, prestidigitadores o simplemente como maestros ambulantes que se dedicaban a enseñar habilidades técnicas para ejercer oficios menores como la logografía o a crear algunos curiosos juegos de palabras. Sin embargo siempre es sano alejarse de las historias oficiales en aras de comprender más y mejor. La intención de este apartado no es llevar a cabo una reivindicación de la sofística sino destacar algunos aspectos relevantes de la actividad de estos maestros que se desarrollaron en un momento marcado por la “ebullición de los discursos” y que, a pesar de Platón y de la alta filosofía, fueron capaces de legar una “cierta *paideia*” centrada en valores y actitudes que los griegos considerarían clásicos, tal es el caso del agonismo y el ejercicio de la inteligencia práctica. A este respecto nos gustaría reflexionar junto a José Luis Pardo quien recuerda lo siguiente en relación a la diferencia entre sofistas y filósofos:

Pero si el filósofo corre el peligro de ser confundido con el sacerdote y la filosofía con la religión, no es menor el riesgo de pasar por alto su distinción del sofista, ese que en la antigua Grecia se llamaba a sí mismo "maestro de virtud" y con respecto al cual Sócrates insistió tantas veces en que no hay semejante cosa, en el sentido en que hoy diríamos que de ciertas cosas no puede haber expertos o profesionales sino "amateurs", es decir, amantes (de la sabiduría); y que, por tanto, quienes dicen ser expertos en virtud y profesionales o maestros de la misma no pueden ser más que farsantes. Naturalmente, no basta nunca con denunciar la existencia de estos mercaderes del alma, sino que es preciso explicar en cada caso y en cada momento por qué sus discursos se han vuelto creíbles y, por tanto, peligrosos para quienes, disponiendo de poco tiempo y pocos recursos, están inclinados a creer que puede aprenderse cualquier cosa en poco tiempo y con poco dinero. Ante todo, es preciso notar que si la distinción del filósofo y el sofista no es simple -no puede serlo ya que, según Aristóteles, "revisten la misma figura"- es porque en cierto modo ambos comparten un terreno común: ninguno de los dos es especialista en ningún tipo de saber determinado, aunque el sofista pretenda saber todo y el filósofo, como en la célebre fórmula socrática, persista en la consciencia de su ignorancia. Sócrates, que fue entre otras cosas acusado de "sofista", sabe bien que se trata de una distinción tan difícil de hacer en la Atenas del siglo IV antes de nuestra era como en la más

estricta contemporaneidad, en la que vemos cómo bajo el rótulo de "filosofía" coexisten en las librerías los tratados de Aristóteles o Spinoza con libros que tratan de ciencias ocultas, de autoayuda o de ufología. Y es que, en definitiva, más¹⁸⁵.

La distinción entre filósofo y sabio tiene una historia más o menos larga. Algunos identifican a Pitágoras como el primero que con modestia se considera a sí mismo un amante o aspirante a la sabiduría y no su poseedor. Tiempo después esta misma actitud acompañará a Sócrates, quien por un llamado del Oráculo de Delfos, se dedicó a cuestionar de forma constante a aquellos que aseguraban poseer un saber. Por su parte, como señala Pardo, los sofistas son descritos como un grupo heterogéneo de maestros quienes a cambio de una remuneración económica eran capaces de enseñar a sus discípulos conocimientos de toda índole. Resulta interesante pensar entonces en una dialéctica de lo lleno y lo vacío y recordar la imagen de algunas vasijas en donde los sofistas son caricaturizados como sabios de cabeza inflada, tan grande y llena como un globo a punto de reventar, absoluto contrario de Sócrates quien siempre se presenta a los demás vacío de todo conocimiento. En este sentido la *mayéutica* socrática aparece como el discurso contrario al manejo sofístico que cosifica el saber para volverlo un objeto más del mercado. De esta forma podemos ver que en varios diálogos platónicos existe una pretensión constante de deslindar el discurso filosófico del sofístico. La práctica auténticamente filosófica debía ser por tanto un ejercicio de amistad que se comparte de manera gratuita entre amigos, hombres libres y ociosos, interesados sobre todo por el desarrollo de la virtud y ajenos a prácticas comerciales y mezquinas.

¹⁸⁵ J. L. Pardo, "La figura del filósofo" en *Convirtiéndose en filósofo*, J.J. García Norro (coord.), p. 27.

Virtud a cambio de dinero

Entre los cargos que la tradición platónica imputa a la sofística se encuentra el hecho de cobrar por sus enseñanzas. Este hecho se usa frecuentemente para señalar, de forma tajante, la distancia existente entre el mercenario educador y el filósofo que como Sócrates, no recibía ninguna clase de remuneración a pesar del bien que su actividad representaba para la ciudad. En la Apología es posible atestiguar el deslinde de Sócrates respecto al lucro. En definitiva él nunca ha enseñado que el sol no es un dios sino una piedra incandescente, y quien quiera confirmarlo solo tiene que comprar los textos de Anaxágoras en la plaza. La pobreza de Sócrates, la sencillez de sus vestiduras son una prueba todavía más firme de su desapego a la riqueza producto de enseñar a los jóvenes aristócratas de Atenas, para ricos mantos basta recordar al rapsoda Ion, al elegante Gorgias o al poeta Agatón en el Banquete. Fiel a su estilo, Sócrates ironiza al punto de pedir a la asamblea que lo condenará, una manutención de por vida en el *Pritaneo*, lugar reservado para los ciudadanos más virtuosos. No sabemos si el acceso a la Academia platónica o al Liceo aristotélico implicaba el pago de alguna cuota. Es probable que la condición aristocrática de Platón lo alejara de menesteres económicos, lo mismo que la cercanía de Aristóteles a la corte de Filipo y Alejandro de Macedonia. Los sofistas, extranjeros en Atenas y ambulantes en la Hélade no pertenecen a la aristocracia ateniense y por lo tanto no gozaban de sus beneficios. Dominan en efecto una *tecne*, y tal como hacen el escultor o el modelador de vasijas; el arte de la oratoria, el discurso y la prosa también pueden llevarse al mercado. En este tenor, podemos leer en el diálogo *Sofista*, lo siguiente:

Al tipo de adquisición que consiste en un intercambio, con comercialización, ya sea como comercio minorista o como venta por parte de los propios productores, en ambos casos, cualquiera que fuese el género que vende conocimientos sobre lo que antes hablamos, lo llamarás, según parece, Sofística¹⁸⁶.

De acuerdo con Alfonso Reyes este arte, dadas las condiciones políticas de la democracia ateniense, se resuelve “casi en la abogacía”. Así, la retórica abandona el plano de lo literario para convertirse en educación, en *psicagogia*, en caja de herramientas para controlar las pasiones del auditorio, en mercadeo de los secretos de para su gobierno. Y si se pone en términos actuales: “la antigua retórica halla su prolongación natural, más que en las modernas literaturas preceptivas, en esas obras modernas sobre cómo tener éxito en los negocios y cómo triunfar en la vida.¹⁸⁷” De acuerdo con Marc Shell la acusación que Platón hace a los sofistas como “mercaderes del espíritu” va más allá del hecho de aceptar dinero a cambio de un adiestramiento en el uso de palabras útiles y halagüeñas. Lo que realmente le preocupa al filósofo ateniense es la producción de un discurso en donde los intercambios de significado son idénticos a los intercambios mercantiles en las transacciones monetarias. El tráfico de las palabras amonedadas por los sofistas es un claro ejemplo de la “invasión visible del idioma por una forma tiránica, destructiva de la sabiduría” y del hecho, indiscutible para Platón, de que a los sofistas no les interesa la enseñanza de la virtud¹⁸⁸. Para Thomas Szlezak la acusación de Platón a los sofistas gira en torno a su anti-esoterismo ya que son ellos quienes sin consideración por las necesidades y el grado de cultura de sus

¹⁸⁶ Pl. *Sph.*, 224e.

¹⁸⁷ Alfonso Reyes, *La crítica en la edad ateniense / La antigua retórica*, op. cit., p. 58.

¹⁸⁸ Shell, Marc. *Dinero, lenguaje y pensamiento. La economía literaria y la filosófica, desde la Edad Media hasta la época moderna*, p. 13.

oyentes, ponen el saber en el mercado, convirtiéndose en tratantes de una mercancía cada vez más encarecida. Para Platón, la tendencia a hacer de los discursos una mercancía era algo ya evidente en el caso de los rapsodas que como Ion, personaje del diálogo que lleva su nombre, tienen en cuenta que el salario que reciben está relacionado con la efectividad persuasiva de su discurso, tal como nos dice Elizabeth Asmis:

[En *Ion*] El vínculo tradicional con la divinidad se vuelve muy precario, sobre cuando lo comúnmente reverenciado como inspiración divina, amenaza con disolverse en un talento demasiado humano. En el *Ion*, Platón sugiere también que el rapsoda no se encuentra totalmente asido a la fuente divina: Ion pone mucha atención en la multitud para ver en qué medida ésta se adhiere a sus palabras, pues de no ser así perdería su dinero. En su preocupación por el dinero y la reputación, así como por su pericia en la exégesis poética, Ion tiene mucho en común con los sofistas.¹⁸⁹

Platón utiliza la debilidad del rudimentario Ion para hacer evidente la tendencia comercial de los artesanos del lenguaje. Para el ateniense, tanto los poetas como los rapsodas y desde luego los sofistas, se han convertido en personajes que representan la decadencia de una polis que ha cedido ante el negocio del encantamiento. Lejos ya de su antiguo contacto con lo sagrado, los rapsodas encarnan a un sector de la población que ha perdido su contacto privilegiado con lo sagrado y difunde ahora un ideal de lujo innecesario, bajo la falsa cubierta de un saber virtuoso. De la rapsodia a la pervertida dinámica comercial educativa de los sofistas hay para Platón un solo un paso.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Asmis, *op. cit.*, p. 343.

¹⁹⁰ Este apartado fue publicado previamente en la tesis de maestría “*Tecnologías de la palabra en el mundo antiguo*” publicada en 2012 y de la cual soy autor.

La denuncia del mercantilismo del discurso no fue un tema que interesara solo a Sócrates y a Platón. Aristófanes hace visible esta actitud en varias de sus obras, especialmente en *Los Caballeros*, donde los sofistas aparecen como comerciantes que usan de toda clase de argucias para engañar a sus clientes. Quienes ejercen el oficio de la logografía como profesionales son vistos con desprecio por Sócrates precisamente por su falta de nobleza. Así en *Teeteto*¹⁹¹ podemos encontrar que mientras los filósofos disfrutan de tiempo libre y tienen la posibilidad de componer sus discursos aprovechando la paz, el ocio y sin preocuparse de la extensión o la brevedad de sus razonamientos sino solamente de alcanzar la verdad, mientras los logógrafos viven en la urgencia, apremiados por el constante flujo de la clepsidra.¹⁹² La animadversión hacia los compositores de discursos y a sus maestros es bien descrita por Sócrates en este fragmento:

Tratan sus disputas de asuntos puramente particulares, que muchas veces se parecen a una carrera por la propia vida. De manera que, a raíz de todo esto, se vuelven violentos y sagaces, y saben cómo adular a su señor con palabras y seducirlo con obras. Pero, a cambio, hacen mezquinas sus almas y pierden toda rectitud. La esclavitud que han sufrido desde jóvenes les ha arrebatado la grandeza del alma, así como la honestidad y la libertad (...) Entregados así a la mentira de las injurias mutuas, tantas veces se encorvan y se tuercen que llegan a la madurez sin nada sano en el pensamiento. Ellos, sin embargo, creen que se han vuelto hábiles y sabios. Así es esta gente, Teeteto.¹⁹³

Grandes cabezas, espaldas que se encorvan y se tuercen, voces desagradables y lenguas seductoras son elementos propios de los cuerpos que parecieran estar vinculados con la

¹⁹¹ Sócrates sobre los abogados: Pl. *Tht.*, 172c-173b.

¹⁹² *Ibid.*, 172e.

¹⁹³ *Ibid.*, 173 a-b.

actividad sofística. Como hicimos anteriormente, al rastrear los orígenes de la relación entre cuerpo y discurso, resulta indispensable remontarnos hasta la *Ilíada*, específicamente al episodio en que Tersites es humillado por Odiseo y Agamenón.¹⁹⁴ El problema con Tersites es justamente su imposibilidad para mostrar un *logos* a la altura de las circunstancias. Su defecto, no necesariamente tiene que ver con que su discurso sea mal(d)ito, (en otros tiempos, incluso para los griegos, tirar el escudo y volver a casa se considerará sensato), sino más bien con el cuerpo del que nace ese mal *logos* pues Tersites, “era zambo y cojo de un pie, y los dos hombros le eran contraídos sobre el pecho, gibosos, y encima era de puntiaguda cabeza, y le crecía rara lana”¹⁹⁵ Estamos frente a un momento de la historia griega en donde, en efecto, un hombre vale lo que vale su *logos* pero ese valor se sustenta gracias a un porte y una presencia también considerados virtuosos.

Nuevos modelos heroicos

A partir del siglo V sabemos que tuvo lugar una cierta modificación de los valores heroicos. Si bien los griegos de esta época seguían asociando la belleza física con la legitimidad y el valor de un discurso, es posible encontrar algunas excepciones. Sócrates es quizás el ejemplo más claro de ello. Las descripciones de Sócrates con las que contamos dan cuenta de un hombre feo, chato, calvo y de barriga prominente; de una fisonomía tal que incluso se le compara con la figura del sileno, un sátiro de rasgos salvajes también usado como protector de cajas de seguridad. A pesar de semejante fealdad, la figura del filósofo era

¹⁹⁴ Hom. *Il.*, II, vv. 225-270.

¹⁹⁵ *Ibid.*, vv. 221-223.

apreciada e incluso resultaba seductora para muchos de los personajes que lo conocieron. Sócrates era entonces deseado por su alma bella y no tanto su cuerpo, pero sobre todo por la potencia de su *logos*. Al respecto de la construcción de la figura del filósofo y su asociación con Sócrates, Emilio Lledó dice lo siguiente:

Saber es, en parte, saber preguntar. El lenguaje, arrancado de la pulida superficie de la *doxa* de lo que se piensa, de lo que se dice, tiene que engarzarse en contextos nuevos, en situaciones distintas que lo iluminan, lo clarifican y lo levantan a un saber con fundamento y con capacidad de ser comunicado y justificado (*episteme*). Al lado de esta lucha con el lenguaje como aposento fundamental de lo que se sabe, Platón hace destacar la figura de alguien que sabe más que otros. Sócrates encarna esta función importante en cualquier relación educativa: la presencia de un hombre vivo, que pregunta, discute y, en el fondo, orienta el fluido dialéctico, para que no se derrame y se pierda.¹⁹⁶

Como hemos señalado en otros capítulos, la relación entre la fisonomía y discurso era importante para los griegos y en varios sentidos resulta útil para seguir discutiendo algunas manifestaciones del *logos* en la época ilustrada. En ese tenor resulta significativo lo encontramos al leer *Las Nubes* de Aristófanes. Dentro de la comedia podemos ser testigos de un *agon* que tiene como personajes principales a los discursos Fuerte y Débil. El primero, defensor de la antigua *paideia*, pretende que se enseñen a la juventud ateniense todos aquellos hábitos que en su momento hicieron a los griegos destacar tanto en la guerra como en la política. Respecto al cuerpo, éste ha de ser ejercitado constantemente con el fin de que resista a las inclemencias del tiempo, sea fuerte, flexible y educado. El segundo discurso, más acorde a los nuevos valores, sobre los que Aristófanes abrigaba ciertas dudas, desarrolla otro tipo de habilidades y nuevas formas en los cuerpos:

¹⁹⁶ Emilio Lledó, *El epicureísmo*, p. 38.

El argumento fuerte :

Brillarás en los gimnasios; no charlarás sandeces en la plaza pública, como hacen los jóvenes hoy en día; ni entablarás pleitos por la cosa más pequeña cuando pueden arruinarte las calumnias de tus adversarios. Sino que, bajando a la Academia, te pasearás con un sabio de tu edad bajo los olivos sagrados, ceñidas las sienes con una corona de caña blanca, respirando en la más deliciosa ociosidad el perfume de los tejos y el follaje del álamo blanco...

Si haces lo que te digo, y sigues mis consejos, tendrás siempre el pecho robusto, el cutis fresco, anchas las espaldas, corta la lengua, gruesas las nalgas y proporcionado el vientre. Pero si te aficionas a las costumbres modernas, tendrás pronto el color pálido, el pecho débil, los hombros estrechos, la lengua larga, las nalgas delgadas, vientre desproporcionado y serás un gran litigante. El otro te educará de tal modo que te parecerá torpe lo honesto, y honesto lo torpe.¹⁹⁷

Las costumbres modernas en este caso se identifican con una nueva educación. Aquella que está tan en boga en los tiempos en los que escribe Aristófanes y en donde no se ven distinciones claras entre la actividad de filósofos y sofistas. Recordemos que Sócrates y sus amigos del *Pensadero* son el principal objetivo de la mofa aristofánica. Para el comediógrafo, sofistas y filósofos caben en la misma canasta dado que sus actividades son perniciosas para la ciudad y generan nuevos y deplorables intereses en los jóvenes. La otrora ejemplar educación centrada en la virtud atlética constituye el objeto de la melancolía de Aristófanes. Los alumnos de Sócrates son esos individuos que pasan horas tratando de responder preguntas tan inútiles como la longitud del salto de una pulga y por lo mismo su piel es pálida, su cuerpo se ha estrechado y ya no muestran la fortaleza de sus antepasados. Lo que les ha crecido en cambio es el vientre, como sucede a los parásitos que se alimentan de otros, y sobre todo la lengua con la que ahora se dedican a discutir y a litigar.

¹⁹⁷ Ar. *Nu.*, vv. 899 y ss.

Discurrir en el ágora

Desde la perspectiva de Platón el ejercicio filosófico ideal sería el que se lleva a cabo en el banquete o fuera de las murallas, a la sombra de un plátano, viendo correr un río. Sin embargo, creemos que la relación Platón-Sofistas incorpora a la discusión una tradición eminentemente griega y muy popular para dirimir asuntos públicos pero sobre todo para poner en funcionamiento al *logos*. Nos referimos al agonismo, entendido como una propensión a la lucha, a la confrontación y que ya hemos tratado en capítulos anteriores con varias referencias al mito fundacional. Para continuar con este tema es importante recordar que aun en el periodo en que vivieron sofistas y filósofos, los enfrentamientos orales eran mucho más populares que las discusiones de textos escritos, esto lo entendió muy bien Platón y es evidente al observar la escritura de sus *Diálogos*. De acuerdo con Walter Ong, muchas o tal vez todas las culturas orales conservan la práctica agonística en su expresión verbal, hasta el punto en que constituye una de las marcas más importantes de su estilo de vida. La escritura, dice Ong, provoca abstracciones que separan el saber del lugar donde los seres humanos luchan. La oralidad, en cambio, mantiene al conocimiento incrustado en un espacio vital.¹⁹⁸ Para los griegos la dinámica agonística de los procesos de pensamiento y expresión orales se encuentra por todos lados y de hecho es indispensable para la construcción de lo político. Como virtud heroica el agonismo es fácilmente identificable pero toma otros matices cuando se manifiesta, por ejemplo, como arte del

¹⁹⁸ W. Ong. *op.cit.*, p. 50.

engaño, tal es el caso de las habilidades que despliega Odiseo a lo largo de su travesía, como acertijo mítico, como retruécano sofístico o como ironía socrática.

Ciertas lecturas superficiales de Platón suelen considerar que la labor del filósofo consistió solamente en construir el aparato metafísico que sustentase la teoría de las ideas y diera preminencia a la búsqueda de una realidad exterior y por lo mismo ajena a los problemas de un mundo sujeto al cambio constante. Como representante de lo popular, Aristófanes el comediógrafo abonó a esta visión del filósofo como un ser enajenado quien observa displicente la comedia de las preocupaciones mundanas y burguesas, como el pago de deudas o la contención de los vicios que traen consigo la ruina y que aquejan personajes como Fidípides y Estrepsíades. De acuerdo con Miguel Morey no debemos perder de vista que una de las labores más importantes de Platón fue también la de cargar los acentos en el espacio de lo político, ello explicaría la atención que dio tanto al tema de la Paideia como al combate de la sofística. A decir de Morey, Platón se “diferencia de los *Sophoi* arcaicos no limitándose a otorgar una constitución para la ciudad desde la atalaya de su sabiduría sino que descendió a la arena donde la palabra política se da haciéndose en un agonismo interminable.”¹⁹⁹ El principal objetivo de Platón fue precisamente el de imponer unas reglas para el ejercicio público del *logos* de forma tal que los habitantes de la polis, especialmente los jóvenes, fueran capaces de pensar en aquello que dicen, decir abiertamente lo que piensan y discriminar entre lo que puede decirse y lo que no, en función de lo que es o no pensable. La campaña emprendida contra la sofística se parece a la lucha contra la Hidra de

¹⁹⁹ M. Morey, Introducción al texto *Platón Político* de Giorgio Colli, p. 20.

Lerna. Es posible, dice Jaeger, que “la amargura y el sarcasmo sangriento con que Platón persigue a la educación sofístico-retórica pueda explicarse en parte por ese sentimiento particular del vencedor que se ve obligado a luchar contra un enemigo que resulta ser indomeñable”.²⁰⁰ A pesar de la animadversión que Platón y Aristófanes pudieron haber tenido frente a los sofistas, la obra de los tres manifiesta una preocupación compartida: La formación de la juventud vía los discursos puede degenerar fácilmente en demagogia, una perversa logografía, el olvido de la ética y en última instancia el fin de una idea de polis.

La confrontación por el modelo educativo

Entre los diálogos en los que Platón se enfrenta con los sofistas nos interesa destacar el *Teeteto*, que tradicionalmente ha sido un diálogo más estudiado con la finalidad de conocer la postura epistémica del ateniense. Sin embargo también encontramos elementos que ayudan a dilucidar cuáles serían las actitudes de un erístico o experto en entablar y ganar disputas verbales y su diferencia con el filósofo, entendido a la manera de Sócrates. Como podemos ver en el siguiente fragmento, Sócrates previene a sus interlocutores sobre la perniciosa actitud erística que constituye una amenaza a la dialéctica “bienintencionada”:

Nos estamos comportando como los que cultivan el arte de la disputa, al establecer nuestros acuerdos sobre una concordancia puramente verbal y al contentarnos con una victoria de este género sobre la doctrina en cuestión. Es más, decimos que no somos polemistas sino filósofos, pero no nos damos cuenta de que estamos haciendo lo mismo que estos hábiles hombres.²⁰¹

²⁰⁰ W. Jaeger, *op.cit.*, p. 832.

²⁰¹ Pl. *Tht.* 164c-d.

¿Qué elementos caracterizan al erístico? El primero y quizás más evidente sería que, al plantear desde el inicio que el intercambio verbal tiene características de disputa, necesariamente tiene que haber un vencedor y un vencido. La “condición erística” no es algo nuevo. El griego era un pueblo que disfrutaba de la confrontación, violenta cuando se trataba de enfrentar a los bárbaros, y, “casi siempre”, discursiva y civilizada cuando se está frente a un compatriota o un conciudadano. Dadas estas “normas para el buen comportamiento” y habiendo vedado la violencia, la lucha civilizada tiene como principal arma el lenguaje. Tal y como harían ciertos animales en la naturaleza, quienes faltos de fuerza física pueden salvarse de sus atacantes o incluso dominarlos, los erísticos griegos, cual pulpos llenos de tinta, hacen gala de toda clase de recursos para vencer en la contienda. La ausencia de reglas claras en el intercambio no era del gusto de Platón y, como podemos ver en la siguiente metáfora que aparece en *Los caballeros*, tampoco de Aristófanes:

*Haces lo que los pescadores de anguilas. Si el lago está tranquilo, no atrapan nada; pero cuando revuelven el cieno de arriba abajo hallan buena pesca. Tú también pescas cuando revuelves la ciudad.*²⁰²

Aunque identificada por Platón con cierto tipo de prácticas sofísticas como podemos ver en el diálogo *Eutidemo*, la erística era una actitud regular entre los griegos. Ejemplos de ello podemos encontrarlos en la contraposición de las diferentes teorías de los naturalistas; la aseveración de Heráclito en que: “*Pólemos* es padre y rey de todas las cosas” (fr. B53)²⁰³ y

²⁰² Ar. *Eq.*, vv. 865.

²⁰³ *Pólemos* o *eris*, es para Heráclito, *dike*, "el camino indicado o ley normal" Universal. Al identificar fuego y *dike*, Heráclito hacía del fuego, por lo tanto, ejecutor universal de la justicia, sin que esa función se vinculara con las ideas de un pecado o de una expiación final, como la interpretaba, en cambio, Hipólito. Cfr., Rodolfo Mondolfo, *Heráclito: textos, problemas e interpretación*, p. 99

gran número de casos. ¿Qué son entonces las paradojas de Zenón y Meliso sino la manifestación lúdica y a la vez erística de la doctrina Parmenídea?, tal y como lo fue el acertijo de la Esfinge, todos ellos laberintos del lenguaje. Y Sócrates no se salva pues también él, siendo joven entabló tremenda disputa con el viejo Parménides, (padre venerable y terrible, *Teeteto* 183 e), quien venido de Elea se presenta como taimado luchador que cumple el viejo adagio de que más sabe el diablo por viejo que por diablo.

Como señalamos más arriba, lejos de hacer una reivindicación, defensa o argumentación en pro de alguno de los diferentes usuarios del *logos* que ejercieron su acción en el periodo ilustrado, nuestra intención, ahora se vincula a un intento por hacer visible lo que Emilio Lledó considera una sana irrupción de la sofística en el espacio público²⁰⁴. Con un manejo muy particular del *logos*, junto al rescate y puesta en práctica de una serie de valores clásicos asociados a ello, los sofistas hicieron visible la complejidad inherente al intercambio discursivo y sus múltiples posibilidades. Con ellos se hace todavía más evidente que “somos lo que hablamos” y que el poder del lenguaje “que con pequeño cuerpo puede realizar grandes cosas” es capaz constituir una fuerza que modifica actitudes y condiciona opiniones. Los sofistas, esos pretendidos enemigos de la filosofía, dirá Lledó, llevaron el lenguaje más allá de su concepción como terapéutica teórica para desarrollarlo como el instrumento fundamental de nuestra libertad, y por consiguiente, como primera condición de nuestra organización como hombres. Ser humano es saber que las palabras no tienen sentido sino en el contraste y en la plena publicidad que permite el encuentro con los otros:

²⁰⁴ Emilio Lledó. El epicureísmo, p. 33.

el diálogo. Una cierta erística es entonces más necesaria que perniciosa para una ciudad en donde el *logos* virtuoso y productivo implica la movilidad y el ejercicio constante.

Otros argumentos en contra y a favor de los sofistas

Para algunos, la animadversión del filósofo hacia los maestros ambulantes queda de inmediato justificada en la lectura de los *diálogos*. A este respecto podemos leer lo siguiente en la obra de Barbara Cassin quien señala que todos los aspectos del conocimiento y la vida política que llamaron la atención de los sofistas fueron objeto de la crítica de Platón:

Del conjunto de los diálogos de Platón se desprende la figura ahora tradicional de la sofística, desacreditada en todos los planos. En el plano ontológico: el sofista no se preocupa del ser, y en cambio, se refugia en el no ser y el accidente. En el plano lógico: no busca la verdad ni el rigor dialéctico sino únicamente la opinión, la coherencia aparente, la persuasión, la victoria en la justa oratoria. En el plano ético, pedagógico y político: no tiene en vista la sabiduría y la virtud, ni para el individuo ni para la ciudad, sino el poder personal y el dinero. E incluso en el plano literario, porque las figuras de su estilo no son otra cosa que las ampulosidades de un vacío enciclopédico. Si la sofística se mide con la vara del ser y la verdad. Es preciso condenarla como pseudofilosofía: filosofía de las apariencias y apariencia de filosofía.²⁰⁵

La tendencia más evidente dentro de la escuela platónica fue la de asignar a la retórica sofística un papel más centrado en generar agrado y ciertas emociones en el público, dejando de lado la construcción de un verdadero arte del discurso con fines educativos. Esta postura como menciona Arturo Ramírez Trejo, no es constante a lo largo de la obra platónica. Así, podemos ver como en *Gorgias*, Platón lleva a cabo una dura crítica a la labor de los sofistas mientras que en *Fedro* hace algunas concesiones, para luego, en *Político*, reconocer a medias a la retórica como ciencia (*episteme*), una actividad necesaria para

²⁰⁵ B. Cassin, *El efecto sofístico*, p. 14.

convencer al populacho mediante la mitología o el relato de opinión (*doxa*) o de lo verosímil (*eikos*) pero nunca mediante la enseñanza de la verdad.²⁰⁶ La complejidad del tema que nos interesa coincide con la descripción de Jacqueline de Romilly cuando afirma que “Platón es nuestro mejor guía para entender a los sofistas mas, paradójicamente, es un guía evidentemente parcial; porque si él introduce a los sofistas en escena es para hacer que sus doctrinas sean refutadas por Sócrates. Ante esto la inquietud que permanece es el sentimiento de que los sofistas nos fueron presentados bajo un enfoque engañoso”.²⁰⁷

A nuestro parecer, la productividad de este trabajo radica en apreciar la importancia que tuvo la labor sofista en muchos ámbitos de la cultura de su tiempo: desde su interés por el lenguaje pasando por su colaboración en el ámbito de la *paideia*, hasta la construcción de un nuevo espacio democrático que tiene como punto medular el ejercicio del lenguaje. Así coincidimos entonces con lo que Alfonso Reyes señala, al decir que: “Para apreciar [a los sofistas] hay que cerrar los oídos a las burlas de la Academia: son los primeros humanistas. Los produjo la necesidad de superar la limitada educación del gimnasio y extenderla a todas las artes liberales. [...] Entre los sofistas hubo de todo, pero los anima cierto afán revolucionario, fruto de la época.”²⁰⁸ A propósito de la labor educativa de los sofistas y de la forma en que se insertaron en la sociedad griega, Hegel nos dice lo siguiente:

La necesidad de educarse por medio del pensamiento, de la reflexión, habíase sentido en Grecia antes de Pericles: comprendíase que era necesario formar a los hombres en sus ideas, enseñarlos a orientarse en sus relaciones de la vida por medio

²⁰⁶ A. Ramírez Trejo en *Retórica*, Aristóteles, estudio introductorio, UNAM, 2002, p. XXVI.

²⁰⁷ J. de Romilly, *Les grands sophistes dans l’Athènes de Périclès*, p.10, (la traducción es nuestra).

²⁰⁸ A. Reyes, *op. cit.*, p. 64.

de pensamiento y no solamente por oráculos o por la fuerza de la costumbre, de la pasión o del sentimiento momentáneo [...] Los sofistas, al aspirar a este tipo de cultura y a su difusión, se convierten en una clase especial dedicada a la enseñanza como negocio o como oficio, es decir, como una misión, en vez de confiar ésta a las escuelas; recorren para ello, en incesante peregrinar, las ciudades de Grecia y toman en sus manos la educación y la instrucción de la juventud.²⁰⁹

Como podemos ver, la descripción de la actividad sofística que Hegel lleva a cabo no pasa necesariamente por los caminos trazados por Platón, sino que intenta alejarse de dicha tendencia con el objetivo de pintar un retrato diferente. Sin participar del juicio común de la historiografía, los sofistas fueron para el filósofo alemán un grupo dedicado a cubrir una necesidad cada vez más apremiante, a saber, la educación de los más jóvenes. A decir de Carlos García Gual, es importante mirar la descripción de la sofística hecha por Platón con un ojo crítico, uno que permita mirar más allá de su función como formadores en las artes del retuécano y no perder de vista que también participaron de una larga tradición de pensadores que hicieron suya la tarea de ser una voz crítica de la cultura, una voz que también se materializó en personajes como Jenófanes y Heráclito.²¹⁰

En este mismo orden de ideas, el pensador español Domingo Plácido considera que los sofistas bien podrían ser como eslabones de una cadena más larga que abarca también a quienes Marcel Detienne tuvo a bien en llamar “maestros de verdad”, es decir, un conjunto de pensadores quienes, más allá de dejarse clasificar fácilmente como “sabios” o “filósofos”, hicieron suya la tarea de consolidar las instituciones del pensamiento. Como señala el propio Plácido, cada época, en el largo devenir de los pueblos griegos, tuvo a estos

²⁰⁹ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, vol. II, p. 13.

²¹⁰ C. García Gual. “Sócrates y los sofistas”, p. 44.

personajes y cada uno de ellos llevó a cabo una reflexión sobre los medios por los cuales su expresión sería más certera. Homero y Hesíodo entendieron este fenómeno y con sus palabras construyeron los cimientos de una armadura simbólica que sería continuada por muchos otros hasta llegar a los tiempos de la “ilustración”, en donde la retórica, como nueva modalidad del *logos*, se desplegó ampliamente en el espacio de las asambleas.²¹¹ Hegel confirma esta idea cuando en el texto en donde describe el tiempo de los sofistas escribe lo siguiente: “Los sofistas son los maestros de Grecia, gracias a los cuales, en realidad, pudo surgir en ésta una cultura; en tal sentido, vinieron a sustituir a los poetas y a los rapsodas, que habían sido anteriormente los verdaderos maestros”.²¹²

Pero hay otro factor importante a considerar en este proceso del cual nosotros hemos querido dar cuenta en capítulos anteriores de este texto, a saber, el papel que tuvieron el espíritu competitivo y el carácter agonista en la difusión de las artes retóricas. Estos elementos, presentes en la cultura griega durante largo tiempo, fueron la tierra fértil sobre la cual la práctica educativa de los sofistas pudo florecer. Los maestros ambulantes supieron ver la necesidad de sus enseñanzas en un ambiente lleno de fervor cívico, de prácticas discursivas en ebullición. A decir de Hegel la finalidad de los sofistas versaba en infundir en quienes buscaban sus servicios: “una conciencia acerca de lo que es fundamental en el mundo moral y lo que puede procurar una satisfacción al ser humano”²¹³, en este sentido es posible ver que su labor incluía una dimensión práctica que superaba el simple

²¹¹ D. Plácido. “Sofística, retórica y democracia”, en: *Filosofía y democracia en la Grecia antigua*.

²¹² G.W.F. Hegel, *Op. cit*, p.28.

²¹³ *Ibidem*.

despliegue de erudición o el mero tráfico de datos. Carlos García Gual, por su parte, nos invita a no perder de vista que el interés de los sofistas al promover entre sus alumnos la superioridad intelectual y la habilidad en el discurso persuasivo, tiene como objetivo último el destacar en la vida política²¹⁴ y que, una vez que se han adquirido las habilidades necesarias del orador público, el alumno está obligado de hacer gala de ellas en los tribunales de justicia expuesto frente a la mirada de los demás.²¹⁵

A la luz de estas reflexiones que nos permiten valorar de mejor manera la actividad sofística, resulta cada vez más difícil seguir acudiendo a la narrativa platónica que fundó una imagen y a la vez un prejuicio muy difundido en Occidente. Sin embargo, los maestros en el arte del discurso siguieron siendo vistos (quizás hasta nuestros días) con cierto recelo y suspicacia. Para explicar semejante fenómeno Ma. Concepción Ginger nos dice lo siguiente respecto al legado de la educación retórica en el tiempo:

Los hombres, en las demás ciencias y artes, aprecian a los que sobresalen en cada una de ellas y, así, admiran de los médicos al más capaz frente al menos capaz, admiran en adivinación y música al más entendido, el mismo voto emiten respecto de la carpintería y los demás oficios; en cambio, a la retórica la elogian, sí, pero la miran con suspicacia, como actividad taimada, ávida de lucro y desarrollada con menoscabo de la justicia. Opinan así sobre este arte no sólo la gente común sino incluso los más ilustres de los hombres instruidos. Lllaman, en efecto, oradores hábiles a aquellos tan capaces de elaborar con ingenio un discurso como de pronunciarlo, pero esta calificación que ponen a su superioridad no es favorable²¹⁶

²¹⁴ C. García Gual, "Sócrates y los sofistas", p. 38.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ M. Ginger Soria en Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, p. 92.

Dar cuenta exacta de las razones de este desprestigio es una tarea ardua pero tal vez podamos entenderlo un poco mejor si atendemos a la materia prima con que trabaja el sofista. Se trata nada menos que del lenguaje, esa entidad que, tal como reconoció el filósofo en el Crátilo, tiene asideros sumamente frágiles. A ello habría que añadir que el sofista es habitante de un mundo marcado por el relativismo, una condición de la cual participaron tanto filósofos como sofistas y que está asociada a la problemática distinción entre *physis* y *nomos*, la distinción entre los productos de la naturaleza y los de la convención social. Tal como nos dice García Gual, fueron los sofistas quienes aplicaron tal distinción a las instituciones, las leyes, las costumbres, los credos religiosos y políticos. Sin negar la existencia del orden existente en la naturaleza y sus leyes, estos personajes destacaron el carácter convencional y relativo de las leyes y los vínculos sociales humanos.²¹⁷

Para el pensador mexicano Alfonso Reyes²¹⁸, los sofistas se dieron a la tarea de continuar con algunos temas que ya habían sido tratados de manera magistral por los trágicos. Tópicos como la vergüenza, la indignación, la variabilidad de las pasiones y la imposibilidad de alcanzar una justicia plena formaron parte del currículo que impartieron por las calles de Atenas. Tal vez por ello, diría Reyes, fue que cierto sector de la sociedad atacó a los sofistas y, como a Sócrates, les acusó de pervertir a la juventud, de “abrir los ojos al delito.”²¹⁹ Nada más lejano de la realidad e injusto que esto, ya que su verdadera intención fue nada menos

²¹⁷ C. García Gual, “Sócrates y los sofistas”, *op. cit.*, p. 45.

²¹⁸ A. Reyes, *op. cit.*, p. 63.

²¹⁹ *Ibidem.*

que sacar a la calle una reflexión sobre la ética y la sociedad que no podía seguir pensándose como entidad abstracta²²⁰. Sobre las acusaciones a los sofistas José Solana nos dice lo siguiente:

Desde estas posiciones, a los ojos de Platón Protágoras no podía ser sino un *filodoxo*, un enemigo del saber inmutable de realidades inmutables que sólo posee “apariencia de sabiduría y no sabiduría verdadera” (*Fedro* 275 a) Pero este universo conceptual platónico no implica que Protágoras negara la verdad, ni la ciencia, ni el universo material. El eje del debate giraba en torno a si debía o no admitirse la existencia de un universo inmutable. En última instancia, por tanto, la disputa es ontológica. Protágoras, en este problema, es un continuador de los jonios, de Heráclito y Parménides, en el sentido de no reconocer otra realidad que el mundo sensible. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 989b29.²²¹

Como hemos señalado anteriormente, Platón no consideró a los sofistas de la misma manera. Si bien a lo largo de sus diálogos llega a hacer escarnio de algunos o a presentarlos como hombres de paja frente a la maestría dialéctica de Sócrates, sofistas como Gorgias y Protágoras eran de una madera diferente. Tal como puede verse en el Protágoras de Platón (349a), el filósofo reconoce que hay en el sofista una intención de formar a quienes se acercan a él, tanto en la esfera pública como en la privada. Como también reconoció Platón

²²⁰ Respecto a la injusta acusación de los sofistas Hegel nos dice lo siguiente: “En esto consiste, pues, según se trata de hacer ver, el crimen de los sofistas; en que enseñan a deducirlo todo, cuanto se quiera, lo mismo para los otros que para sí; pero esto no depende de la característica propia de los sofistas, sino de la del razonamiento reflexivo. En todo acto, por malo que sea, va implícito un punto de vista esencial en sí: basta con destacar este punto de vista para que el acto quede disculpado y defendido. Los delitos de desertión en caso de guerra, por ejemplo, responden, en quien los comete, al deber de conservar su vida. Así, en los tiempos modernos, se ha tratado de justificar los más grandes delitos, el asesinato, la traición, etc., alegando que la intención de quien los comete lleva consigo una determinación que era, en sí, esencial, por ejemplo, la necesidad de oponerse al mal, de fomentar el bien, etc. El hombre culto se las arregla para reducirlo todo al punto de vista del bien, para hacer valer en todo un punto de vista esencial. Cuando alguien no sabe encontrar buenas razones para las peores cosas, es que su cultura no es muy grande; desde Adán, todo lo que se ha hecho de malo en el mundo ha sido justificado con buenas razones. Hegel, *op. cit.*, p. 25.

²²¹ J. Solana, *El camino del ágora, filosofía política de Protágoras de Abdera.*, p. 41

en otros diálogos, la capacidad para hacer uso del lenguaje, argumentar de manera adecuada y la habilidad para construir mejores discursos eran aspectos insoslayables para la formación del ciudadano. Y ese es quizás el tema toral en el que tanto el filósofo como el sofista estarían de acuerdo. El juicio de Platón sobre Gorgias y Protágoras seguirá por la vía de la crítica a los discípulos, pero en ese aspecto particular habría que reconocer que los frutos de Sócrates no fueron del todo modélicos. Respecto a lo que el sofista puede pensar sobre la responsabilidad del educador frente a los frutos de su enseñanza, Alfonso Reyes resume así un decir de Protágoras:

Entretanto, concluye Protágoras, la dignidad de la palabra se aprecia por su capacidad pragmática de hacer verosímil lo inverosímil. El mayor honor corresponde al mayor engaño o más pura creación verbal: tal es la suma jerarquía del poeta. Si otros aplican a fines aviesos esta reivindicación estética de la palabra, tanto peor para ellos.²²²

Entre las diferencias insalvables que separan a Platón de Protágoras, algunos especialistas como José Solana dirigen su atención a la perspectiva política de ambos. Por el lado de Platón es bien conocida su posición frente a la democracia, mientras que en la actividad de Protágoras es mucho más visible el vínculo entre su propuesta relativista y el nuevo ambiente que llenaba las calles de la ciudad y se alejaba cada vez más de los presupuestos aristocráticos de antaño:

La obsesión platónica contra Protágoras se explica por la importancia que le otorgaba como el representante más significativo y más influyente de la tradición que él quería refutar. Una tradición esencialmente relativista y materialista a la que Protágoras añadía, además, el ateísmo. De otra parte con Protágoras esa tradición sentaba cimientos teóricos firmes en el ámbito de la teoría del estado.

²²² A. Reyes, *op. cit.*, p. 65.

Justificando un sistema, el democrático, en que, como en los guerreros homéricos, la palabra era un bien común, puesto en el centro, al alcance de todos sin distinción.²²³

De acuerdo con Bárbara Cassin, la construcción del nuevo espacio político sustentado en el ejercicio del discurso constituye una alternativa interesante para mirar a los sofistas con una perspectiva distinta a la de Platón. Para comenzar habría que reconocer el hecho fundamental de que la ciudad griega era una creación en curso del lenguaje. Desde luego que este fue un proceso que tuvo lugar desde antes de la llegada de los maestros ambulantes, tal vez incluso desde las reflexiones de un Heráclito o un Parménides. Sócrates, por su parte, ya visualizaba un cambio de paradigma cuando aseguraba que los objetivos de su búsqueda no estaban relacionados con la observación de los meteoros y el devenir de la *physis*, sino con las complejidades de una comunidad que se daba a la tarea de construir para sí leyes e instituciones mundanas. Para Cassin, los sofistas colaboraron en la transición de un mundo que se movió “de la física a la invención de la política”.²²⁴ De acuerdo con Alfonso Reyes, el estudio del lenguaje es apenas el inicio de una ruta por la cual los sofistas abrieron un nuevo espacio para la reflexión política.

El sofista interroga los fundamentos del Estado y de la conducta. Si corresponde al pensamiento físico el haber pedido cuentas sobre el concepto del universo al mito y a la poesía, corresponde en cambio al pensamiento sofístico el haber planteado el problema de los orígenes sociales, que Hesíodo reduce todavía al cuadro paradisiaco de la edad de oro. El sofista inicia la ciencia del espíritu, que le aparece inseparable del instrumento lingüístico en que ella se expresa. Su interés por la demostración mediante la palabra resulta en dos consecuencias principales: por una parte, la figura del razonamiento lleva a la figura del discurso, y de aquí nace la retórica; por otra

²²³ J. Solana Dueso, *op. cit.*, p. 48.

²²⁴ B. Cassin, “Sophistics, Rhetorics, and Performance; or, How to Really Do Things with Words”, p. 353.

parte, la figura del discurso como incorporación del razonamiento lleva a la investigación científica del lenguaje, y de aquí nace la gramática.²²⁵

Carlos García Gual considera que es indudable que los sofistas tuvieron un papel fundamental en el desarrollo de una cultura política marcada por una búsqueda de la igualdad y acceso a los derechos políticos (*isonomía*), pugnaron también por el derecho de cada ciudadano nacido en la tierra para participar de las asambleas (*isegoría*) y la construcción un sistema de pesos y contrapesos que evitara la concentración del poder en las manos de unos cuantos tiranos (*isocratía*). De las reflexiones previas sobre la *physis*, los sofistas rescataron la idea de que por naturaleza los hombres eran iguales, consideración que no parecía estar muy en boga entre los filósofos de la época, y a partir de esa reflexión buscaron construir una base común para alcanzar la concordia en la polis. Estas ideas pudieron ser también el germen del cosmopolitismo que habría de desarrollarse ya en tiempos helenísticos.²²⁶ Gracias a las reflexiones de algunos de estos maestros ambulantes, tuvo lugar una revolución en el modelo de *areté*, tal como señala Emilio Lledó a continuación:

La *areté* es, ya en el siglo V, una *areté* plenamente social. Rueda por el ágora y los gimnasios, por las calles de Atenas, y puede aprenderse de la boca de aquellos profesores de la democracia, de aquellos maestros que enseñaban a desechar los privilegios de una aristocracia que, sobre la excelencia y la competitividad, se había convertido en el refugio del poderoso sin poder, del señor inactivo, sostenido por la magia de su *areté* sin tiempo. Este poder mágico se rompió no sólo con los cambios sociales que experimentaba la vieja sociedad heroica, sino por la presión de un *demos* que hace girar la imagen del poder y de las razones por las que el poder se ejerce. Pero, además, los sofistas, al insistir en este hecho del aprendizaje de la *areté*, alimentada y creada en la *praxis* cotidiana y en la más radical

²²⁵ A. Reyes, *op. cit.*, p. 56.

²²⁶ C. García Gual. *op. cit.* p. 45.

humanización, situaron, en el centro de la sociedad griega, el principio de la emulación hacia el Bien.²²⁷

Sofistas como Protágoras son personajes destacables en la historia del pensamiento griego precisamente por haber cuestionado unos modelos clásicos de virtud que hundían sus raíces en el más lejano pasado mítico. También observaron que el nuevo contexto de la sociedad democrática requería nuevos valores, nuevas prácticas y el dominio de diferentes técnicas de comunicación en donde la persuasión no fue vista necesariamente como una actividad “inmoral” sino como un instrumento que, aunado al sentido moral que es propio de todos los hombres, ayuda a hacer más plena la vida en comunidad.

²²⁷ Emilio Lledó, *La memoria del logos*, p. 45.

Conclusiones

Tal como señalamos más arriba, la finalidad de esta investigación fue describir los alcances de las distintas modalidades del discurso que contribuyeron en la construcción del modelo educativo griego, sus puntos de contacto, sus divergencias, pero también las asimilaciones y las concordancias existentes entre ellos. Desde luego el mito no podía quedar fuera de nuestras consideraciones ya que a pesar de sus reformulaciones y la crítica que recibió por parte de filósofos, comediógrafos y pedagogos, se mantuvo durante siglos como una fuerza de cohesión social, como escuela de vida y como modelo para valorar las virtudes políticas y ciudadanas. Como pudimos ver, la fuerza pedagógica del mito radicaba justamente en que no fue un discurso que perteneciera a una clase social específica o a un grupo privilegiado, sino que permeó los distintos estratos sociales. Debido también a su difusión oral en forma de *pheme* o “rumor”, el mito permitió que los nobles y los dirigentes, los pensadores y los griegos de a pie, participaran de la construcción de esa identidad helénica que se mantuvo a pesar de las diferencias geográficas, que no eran poca cosa dada la fragmentariedad del archipiélago, los conflictos nacionales y las constantes guerras. Es por ello que el mito griego puede definirse como una morada bajo la cual pudo florecer una lengua, una cosmovisión particular, una religión y, por contraste y cuestionamiento, una reflexión sobre el mundo natural que a la postre daría lugar a la filosofía. Teniendo todo esto en cuenta, nos interesaba también observar los procesos mediante los cuales el mito se fue transformando. Muchas cuestiones de relevancia filosófica giran en torno a los relatos de Homero y Hesíodo. Es por ello que decidimos acudir nuevamente a Platón sobre todo porque fue él quien sistemáticamente planteó preguntas al mito heredado relacionadas con

la verdad de su enunciación, así como su forma de transmisión vía las musas, los aedos y los rapsodas. En el primer capítulo seguimos a Platón en el diálogo *Ion*, en donde una vez más Sócrates aparece ejerciendo su labor crítica frente a un rapsoda que parece no estar muy enterado de la historia de su profesión y de la carga que implica recitar a Homero. Sócrates destina buena parte de su ejercicio dialéctico a hacer ver a Ion que no es más que un pequeño eslabón en la larga cadena del entusiasmo que proporcionan las musas, pero creemos que con esto Platón no necesariamente pretendió descalificar todo el andamiaje simbólico de la poesía sino que, más bien, buscaba allanar los posibles caminos por los cuales luego habría de dirigir una reforma educativa que pasaba, necesariamente, por el cuestionamiento de los alcances, las estructuras, los mensajes y el impacto que tuvo el discurso mítico en la formación ciudadana de su tiempo. Dicha labor reformadora emprendida por Platón, como señalamos en otros capítulos, se hizo evidente en otros diálogos de los que también nos ocupamos en mayor o menor medida tales como el *Fedro*, la *República*, el *Gorgias* o el *Eutidemo*.

Si bien es cierto que la crítica a la poesía llevada a cabo por Platón es un tema muy conocido, nos interesaba profundizar más acerca de aquellos valores contenidos en el mito que fueron de suma importancia a la hora de construir la identidad helénica. Fue por ello que nos dimos a la tarea de volver a textos fundacionales como la *Ilíada* o la *Odisea* pero a la luz de intérpretes contemporáneos vivos como Alessandro Baricco quien, al igual que muchos otros, piensa que en los sucesos de Troya podemos seguir encontrando ideas que expliquen fenómenos que nos aquejan en el presente. Es evidente que el encono y las pasiones desbordadas ya no son visibles en el mismo escenario, decorado por las murallas de la

ciudad antigua, la arena y el fulgor del bronce, pero pueden verse todavía en espacios tales como las calles, los medios masivos de comunicación y las redes sociales. Es por ello que consideramos indispensable y vigente hacer la pregunta por la forma en que en Occidente se fue construyendo la idea del diálogo como herramienta, a veces frágil y provisional, para dirimir conflictos marcados por la sangre, las afrentas, personales, la injusticia, la venganza y el odio.

Uno de los temas que no podíamos dejar pasar, sobre todo a la luz de nuestro interés por contrastar algunas características de los proyectos educativos desarrollados a través del mito, de la filosofía y la sofística, fue el del agonismo. Al estructurar esta investigación tuvimos la intención de hacer partícipe al lector de ciertos momentos que podrían describirse como “*agones*” o enfrentamientos entre dos partes en disputa. Así, en el primer capítulo dimos cuenta del enfrentamiento entre Ion y Sócrates pero también recreamos escenas que aparecen en distintas obras clásicas de la cultura griega. Desde luego, no se puede abordar el tema del agonismo sin mencionar que se trata de un enfrentamiento que tiene ciertas características insoslayables tales como su condición de acontecimiento público, que puede darse al interior de una asamblea o en una representación teatral, en el espacio de la guerra o de la competición atlética, pero siempre con la presencia de testigos que den valor a la *epidexis* o demostración que ahí se desarrolla. Para hablar pues de los *agones* no nos quedó otro remedio que volver a los mitos y a la narración homérica del bronce que resuena bajo el sol. Al volver a la *Ilíada* quisimos destacar sobre todo aquellos pasajes en los que el derecho a la palabra y el ejercicio del poder de la misma se ponían de manifiesto. Al presenciar episodios de organización militar como el que se da

entre los generales aqueos y la inoportuna figura de Tersites, nos percatamos del proceso de gestación de ciertos valores ciudadanos relacionados con la palabra y que cobraran pleno sentido a la luz de la vida democrática de los siglos “ilustrados” en Atenas, a saber: la *isonomía*, la *isocratía*, la *isegoría* y también la *parrhesía*. El mito aparece entonces como una ventana a través de la cual podemos mirar toda una serie de usos y costumbres en torno al uso de la palabra. A través de los despliegues de Aquiles o de las muchas veces celebradas artimañas de Odiseo sabemos cómo, cuándo y bajo qué circunstancias los griegos valoraron las palabras de sus héroes.

Al hablar del agonismo a la luz de los acontecimientos de la guerra de Troya, uno podría quedarse con la idea de que las palabras mantienen una connotación violenta, como cuando Heráclito y otros pensadores se refieren a los argumentos como flechas que se lanzan dos adversarios en contienda. Pero el intercambio de palabras fue visto también por los griegos como un medio para alcanzar la paz. El diálogo aparece en varias escenas de la *Ilíada* como una forma de contención de la violencia desmedida, de la furia, de la locura destructiva. A veces, como en el caso de Aquiles, la propensión a negociar, a pactar a escuchar incluso al enemigo más acérrimo, Príamo, por ejemplo, hacen más visibles rasgos virtuosos como la moderación y la prudencia. Pero son estos dos valores que no pertenecen solo a la nobleza guerrera sino que también son compartidos por personajes como el poeta campesino Hesíodo. Sin estar rodeado por el fragor de la batalla, Hesíodo llama al uso del diálogo para lograr una conciliación frente a las injusticias cometidas por su hermano. El poeta querido por las musas es también uno de los primeros que nos muestra otra cara del agonismo que se manifiesta en el nivel de la cotidianeidad, en de las personas simples que

día tras día tienen que enfrentarse a problemas mundanos: el sustento, las “pequeñas” tragedias causadas por a la volatilidad del clima o los conflictos familiares que casi siempre acompañan una herencia. Es sobre este último tema, la familia, que los griegos pensaron casi todo conflicto posible y por cuestiones de tiempo y espacio nosotros no pudimos elegir más que un breve ejemplo con el caso de las Euménides. Aquí, la confrontación se traslada del *agros* hesiódico al tribunal de justicia presidido por Atenea, y en donde las pruebas en favor y en contra del hombre marcado por la culpa del crimen cometido se desahogan con el fin de terminar con el ciclo sin fin de la venganza.

Al hablar de modelos educativos en Grecia, resultaba imprescindible para nosotros abordar la relación existente entre la formación atlética y discursiva. Es por ello que elegimos un personaje paradigmático para dar cuenta de la asociación entre despliegue de capacidad física e ingenio que se mezclan con el objetivo de resolver conflictos. Ambas capacidades se conjugaron, sin lugar a dudas en Odiseo. De las historias contadas sobre el héroe de Ítaca tomamos aquellos datos que nos permitieron extender la reflexión sobre temas tales como la astucia y la inteligencia práctica, un ámbito de la vida griega que quizás pareció demasiado mundano a filósofos como Platón y que, por lo mismo, se atribuyó a personajes menos nobles como los sofistas. Las relaciones que permitieron el reencuentro de Telémaco y padre nos remitieron a la genealogía de Metis, diosa de las artimañas, la habilidad inteligente, el éxito en el uso de toda clase de recursos. Estos saltos al mito, este recurrir a los relatos antiguos para casi cualquier ocasión no es en definitiva un capricho nuestro, sino un intento de mostrar una actitud propia de unos griegos que nunca abandonaron el mito para explicarse a sí mismos.

Metis es pues una figura imprescindible para abordar el problema complejo de la formación ciudadana con bases atléticas y discursivas. Si el griego tenía una propensión a la competencia, era de esperarse que problemas como la licitud de la victoria a toda costa o la justicia en el uso de recursos y artimañas fuera un asunto de relevancia filosófica. Desde luego que Platón, quien en su juventud fue campeón del pancracio, entendió la preeminencia que tenía la educación física en el desarrollo de los ciudadanos, pero este también fue un tema que le interesó a los sofistas en el contexto de una ciudad que demandaba de sus pedagogos la capacidad para ofrecer a sus estudiantes las mejores habilidades para desarrollarse en la *polis*, y de una serie larga de personajes como el comediógrafo Aristófanes e Isócrates, a quien le interesaban especialmente los rumbos de la *Paideia* en una época atravesada por el discurso. Solo como modelo de este fenómeno en el que se relacionaron atletismo y discurso elegimos analizar ciertos fragmentos de diálogo *Eutidemo* con la finalidad de mostrar que fue en la arena del gimnasio donde se comenzó a disputar la hegemonía de los distintos modelos de educación.

En los capítulos finales hacemos una revisión de los argumentos platónicos y damos cuenta de lo que nuestro parecer constituye una de las contradicciones más importantes del filósofo, a saber, su rechazo a ciertas manifestaciones poéticas y, al mismo tiempo, su incapacidad para alejarse de ellas. Sabemos que esta condición problemática de Platón se da a la luz de su problematización del modelo educativo griego y en el contexto de lo que a su parecer constituye la decadencia de la polis. En ese entendido quisimos contrastar la posición platónica y hasta cierto punto conservadora de Platón con una visión más abierta de las prácticas sofísticas intentando alejarnos, en la medida de lo posible, de la pintura de

los sofistas hecha por el filósofo ateniense. Una condena abierta, es cierto, pero que es gracias a su presencia que el *agon*, el enfrentamiento preferido de los griegos, se hace presente nuevamente.

A pesar de que pueda parecer un esfuerzo fragmentario, nuestra intención a lo largo de este texto fue mostrar el encuentro entre distintos grupos al interior de la sociedad griega, cada uno de ellos con una perspectiva particular respecto al lenguaje, sus usos y sus alcances, como principal medio para la educación y para la conformación de una identidad. De los poetas destacamos sobre todo el carácter fundacional de su palabra y su capacidad para proveer a los griegos de una poderosa estructura de palabras y significados para nombrar al mundo. Todo esto acompañado de una serie de valores que, como en toda sociedad, no pueden ser estáticos y están siempre sujetos a crítica y cuestionamiento. Dicha labor de crítica recayó en los filósofos, los sofistas y en personajes que, como los trágicos y los cómicos, se apropiaron del discurso heredado por los poetas, lo extendieron, lo adaptaron y reconfiguraron para que pudiera ser útil a la hora de nombrar experiencias tales como las nuevas formas de organización política, la guerra entre los propios griegos y la cada vez más compleja vida de la *polis*.

Platón fue una presencia constante a lo largo de nuestra investigación. No es posible dejar de lado su importancia como fuente principal, sobre todo al momento de tratar temas tales como el papel del mito al interior de la sociedad, el entusiasmo de los poetas y el papel de los sofistas en la educación de los jóvenes, sin embargo, intentamos en todo momento que su visión de estos asuntos no dominara por encima de otras perspectivas que también consideramos valiosas y que, de algún modo, equilibran una versión tradicional de la

historia que dio preeminencia a los filósofos. Desde luego que la conjunción de las figuras del filósofo y el poeta Platón sigue siendo para nosotros una fuente importante de problemas que esperamos seguir tocando en textos por venir.

A lo largo de varios de los capítulos de este texto intentamos articular nuestras ideas alrededor de figuras que consideramos paradigmáticas, es posible que cada una de ellas pueda tener una interpretación diferente a la que mostramos nosotros. En este sentido, consideramos pertinente decir que fueron en cada caso un pretexto para pensar problemas interesantes relacionados con el despliegue de diversas tecnologías de la palabra tales como el mito, la dialéctica filosófica, la erística y las habilidades sofísticas.

La realización de este trabajo implicó un largo recorrido por un tema que, a pesar de no estar del todo concluido, sigue resultando apasionante. En definitiva, este tipo de esfuerzos tienen detrás una serie de implicaciones asociadas a nuestra formación como profesionales de la filosofía. Al mismo tiempo, estar en contacto con figuras antagónicas tales como los filósofos y los sofistas, tuvo repercusión en nosotros en la medida en que nos llevó a cuestionar, a veces de forma intensa, las razones y las motivaciones para estudiar filosofía a un nivel de investigación altamente especializado como el que se lleva a cabo en un posgrado. Esta experiencia, aunada a las lecturas y a las reflexiones contenidas en la propia tesis, nos motivaron para desarrollar más y mejor la idea de que un pensador que se precie de serlo debe buscar la manera de incidir en la sociedad en la que vive. Llevar a cabo una investigación como esta tuvo para nosotros, como principal objetivo, la adquisición de herramientas de investigación que a la postre puedan ser de utilidad tanto en la vida académica como fuera de esta. Desde nuestra perspectiva, los griegos son el mejor ejemplo

de que el investigador del mundo no puede ser un individuo aislado del mundo. El agonismo y las ideas asociadas a la *epideixis* griega son ejemplos claros de una actividad en la que pensamiento, lenguaje y acción se encuentran íntimamente asociados. Para terminar, quisiéramos dejar al lector un poema de Jorge Luis Borges que quizás pudiera expresar mejor lo que intentamos decir a lo largo de estas líneas:

El principio

Dos griegos están conversando: Sócrates acaso y Parménides.

*Conviene que no sepamos nunca sus nombres; la historia, así,
será más misteriosa y tranquila.*

*El tema del diálogo es abstracto. Aluden a veces a mitos, de los
que ambos descreen.*

Las razones que alegan pueden abundar en falacias y no dan con un fin.

*No polemizan. Y no quieren persuadir ni ser persuadidos, no
piensan en ganar o en perder.*

*Están de acuerdo en una sola cosa; saben que la discusión es el no imposible camino
para llegar a una verdad.*

Libres del mito y de la metáfora, piensan o tratan de pensar.

No sabremos nunca sus nombres.

*Esta conversación de dos desconocidos en un lugar de Grecia es el hecho capital de la
Historia.*

Han olvidado la plegaria y la magia.

Atlas, 1984.

Bibliografía.

ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, 4ª ed. en español, trad. Juan Esteban Calderón et. al., FCE, México, 2004.

ARISTÓFANES, “Caballeros”, en *Comedias*, vol. II, Introducción, traducción y notas: Luis Gil Fernández, Gredos, Madrid, 2013.

_____, “Las nubes”, en *Comedias*, vol. III, Introducción, traducción y notas: Luis M. Maciá, Gredos, Madrid, 2007.

_____, *Las nubes, Las ranas, Pluto*, trad. Francisco Rodríguez Adradós, Cátedra, Madrid, 2004.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Introducción, traducción y notas: Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.

_____, *Retórica*, Introducción, traducción y notas de Arturo Ramírez Trejo y Arturo Edmundo Guadalupe, UNAM, México, 2002.

ASMIS, Elizabeth, “Plato on poetic creativity” en *The Cambridge Companion to Plato*, Richard Kraut, ed., Cambridge University Press, 1992.

BARICCO, Alessandro, *Homero, Ilíada*, Anagrama, Barcelona, 2010.

BARTHES, Roland, *La antigua retórica*, traducción de Beatriz Dorriots, Ediciones Buenos Aires, Barcelona, 1982.

BERISTÁIN, Helena y Gerardo Ramírez Vidal, comps., *Ensayos sobre la tradición retórica*, UNAM, México, 2009.

BLOCH, Raymond, *La adivinación en la antigüedad*, trad. Víctor Suárez Molino, FCE, México, 1985.

BONIFAZ NUÑO, Rubén, *Antología de la Lírica Griega*, UNAM, México, 1988.

BUENO, Gustavo, *Ensayo de una definición filosófica de deporte*, Pentalfa, Oviedo, 2014.

BUXTON, Richard, *El imaginario griego, los contextos de la mitología*, trad. César Palma, Madrid, Cambridge University Press, 2000.

CAMPS, Victoria, ed., *Historia de la ética vol. 1, de los griegos al renacimiento*, Crítica, Barcelona, 1988.

CASSIN, Bárbara, “Sophistics, Rhetorics, and Performance; or, How to Really Do Things with Words” en *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 42, No. 4, 2009.

CASSIN, *El efecto sofístico*, FCE, Buenos Aires, 2008.

COLE, Thomas, *The Origins of Rhetoric in ancient Greece*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1991.

COLLI, Giorgio, *Platón político*, traducción de Jordi Raventós, Siruela, Madrid, 2008.

- _____. *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 2000.
- _____. *La sabiduría griega*, Trotta, Madrid, 2008.
- DETIENNE, Marcel, *Los maestros de verdad en Grecia antigua*, Sexto piso, México, 2005.
- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, traducción de Carlos García Gual, Alianza, Madrid, 2013.
- DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, trad. María Araujo, Alianza, Madrid, 1980.
- DOMINGO SUÁREZ, Plácido, "Sofística, retórica y democracia", en: *Filosofía y democracia en la Grecia antigua*. Sancho Rocher Laura, coord. Universidad de Zaragoza, 2009.
- ELMER, David. *The Poetics of Consent, Colective Decision Making and the Iliad*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2013.
- ESQUILO, "Las Euménides", en *Tragedias*, Introducción: Manuel Fernández Galiano, traducción y notas: Bernardo Perea, Gredos, Madrid, 1986.
- FILÓSTRATO, *Vidas de los sofistas*, Introducción, traducción y notas de María Concepción Ginger Soria, Gredos, Madrid, 1999.
- FINLEY, Moses, *El mundo de Odiseo*, FCE, México, 1978.
- FLORES FARFÁN, Leticia, *Atenas, ciudad de Atenea, mito y política en la democracia ateniense antigua*, UNAM, UAEM, México, 2006.
- _____, *En el espejo de tus pupilas, ensayos sobre la alteridad en Grecia Antigua*, Editarte, México, 2011.
- _____, "Platón", en: *Justicia, desigualdad y exclusión, de Platón a John Stuart Mill*. Elisabetta Di Castro, coord., UNAM, México, 2009.
- _____, *Temblores en el ánimo, fragmentos para una historia de la intimidad en Grecia antigua*, Editorial Ítaca, México, 2014.
- FREEMAN, Kennet, *Schools of Hellas, an essay on the practice and theory of ancient greek education*, McMillan and Co., Londres, 1907.
- GADAMER, Hans Georg, *Mito y razón*, traducción de José Francisco Zúñiga, Paidós, Barcelona, 1997.
- GARCÍA GUAL, Carlos, "Los sofistas y Sócrates", en V. Camps, ed. *Historia de la ética I*, Crítica, Barcelona, 1988.
- _____, *La secta del perro, vidas de filósofos cínicos*, Alianza, Madrid, 2005.
- GÓMEZ ROBLEDO, *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*, FCE, México, 1964.
- GRAVES, Robert, *Los mitos griegos*, traducción de Lucía Graves, Ariel, Barcelona, 2008.
- GRIMAL, Pierre, *Diccionario de la mitología griega y romana*, Paidós Ibérica, Madrid, 2010.

GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega vol. IV, Platón, el hombre y sus diálogos*, versión española de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina, Gredos, Madrid, 1998.

_____, *Los filósofos griegos, De Tales a Aristóteles*, trad. Florentino Torner, FCE, México, 2003.

HAVELOCK, Eric, *Prefacio a Platón*, trad. Ramón Buenaventura, Visor, Madrid, 1994.

HAWHEE, Debra, "Agonism and arete", *Philosophy and Rhetoric*, vol.35, no. 3, Pennsylvania State University, PA, 2002.

HAWKHEE, *Debra Bodily Arts, Rhetoric and Athletics in Ancient Greece*, University of Texas Press, 2004.

HEGEL, G.W.F, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, vol. 2, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 2002.

HESÍODO, *Teogonía*, traducción de Paola Vianello, UNAM, México, 1978.

HOMERO, *Ilíada*, versión de Rubén Bonifaz Nuño, UNAM, México, 2012.

_____, *Odisea*, versión de Pedro Tapia Zúñiga, UNAM, México, 2013.

JAEGER, Werner, *Paideia, Los ideales de la cultura griega*, trad. Joaquín Xirau/Wenceslao Roces, FCE, México, 1957.

JUNGER, Friedrich George, *Los mitos griegos*, traducción de Carlota Rubies, Herder Editorial, Barcelona, 2014.

KENNEDY, George, "The persuasion in Greece" en *A History of Rhetoric, Volume I: The Art of Persuasion in Greece*, Princeton University Press, 1962.

KYLE, Donald G., *Sport and Spectacle in ancient World*, Blackwell Publishing, Oxford MA, 2007.

LLEDÓ, *El epicureísmo, una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Taurus, Madrid, 1995.

LLEDÓ, Emilio, *La memoria del logos*, Taurus, Madrid, 2014.

LÓPEZ EIRE, Antonio, *Poéticas y retóricas griegas*, Síntesis, Madrid, 2009.

LOREAU, Nicole, *Maneras trágicas de matar a una mujer*, traducción de Miguel Buenaventura, Visor, Madrid, 1989.

LUDUEÑA, Ezequiel, "Arte, sofística y filosofía en Platón" en *Diálogo con los griegos*, estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino, María Isabel Santa Cruz, et. al. Ediciones Colihue, Buenos Aires 2004.

MONDOLFO, Rodolfo, *Heráclito: textos, problemas e interpretación*, traducción de Oberdán Caletti, Siglo XXI editores, México, 1971.

- MURDOCH, Iris, *El fuego y el sol, ¿por qué Platón expulsó a los artistas?*, trad. Pablo Rosenblueth, FCE, México, 1982.
- NELSON, Stephanie, *God and the land, the metaphysics of farming in Hesiod and Virgil*, Oxford University Press, 2008.
- NUSSBAUM, Martha, *La fragilidad del bien, Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, La balsa de Medusa, Madrid, 1995.
- ONG, Walter, *Oralidad y escritura, tecnologías de la palabra*, traducción de Angélica Sherp, FCE, México, 1996.
- PARAMO, José, comp., *Tres ensayos sobre autores de Grecia Antigua*, Ediciones UNIADES, Bogotá, 1996.
- PARDO, José Luis, *La regla del juego, sobre la dificultad de aprender filosofía*, Galaxia Guttemberg/Círculo de lectores, Madrid, 2005.
- _____, "La figura del filósofo", en *Convirtiéndose en Filósofo*, J.J. García Norro, coord., Síntesis, Madrid, 2012.
- PAUSANIAS, *Ática y Megáride*, Introducción y traducción María Cruz Herrero, Gredos, Madrid, 2011.
- PERNOT, Laurent, *La retórica en Grecia y Roma*, Gerardo Ramírez Vidal, ed., UNAM, México, 2013.
- PLATÓN, *Diálogos I-VII*, Gredos, Madrid, 1982.
- RAMÍREZ VIDAL, Gerardo, *La palabra y la flecha, análisis retórico de textos literarios de la Grecia antigua*, UNAM, México, 2005.
- REALE, Giovanni, *Platón, en busca de la sabiduría secreta*, trad. Roberto Heraldo Bernet, Herder, Barcelona, 2002.
- REYES, Alfonso "La crítica en la edad ateniense / La antigua retórica", en *Obras completas*, vol.XII, FCE, México, 1956.
- ROISSMAN, Hannah, "Right rhetoric in Homer", (pp. 427-446) en *A companion to Greek Rhetoric*, Ian Worthington ed., Blackwell Publishing, Oxford MA, 2007.
- ROMILLY Jacqueline, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Le livre de poche, París, 2004.
- _____, *Grecia antigua contra la violencia*, traducción de Jordi Terre, Gredos, Madrid, 2010.
- SANCHO ROCHER, Laura, coord., *Filosofía y democracia en la Grecia antigua*. Universidad de Zaragoza, 2009.

SOLANA, José. *El camino del ágora, filosofía política de Protágoras de Abdera*, Universidad de Zaragoza, 2000.

SHELL, Marc. *Dinero, lenguaje y pensamiento. La economía literaria y la filosófica, desde la Edad Media hasta la época moderna*, FCE, México, 1988.

SLEZAK, Thomas, *Leer a Platón*, Alianza, Madrid, 2005.

SOARES, Lucas, "El rol del poeta legislador en Leyes", *Diálogo con los griegos, estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino*, María Isabel Santa Cruz, et al., comp., Colihue, Buenos Aires, 2004.

SOLANA DUESO, José, *El camino del ágora, filosofía política de Protágoras de Abdera*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2000.

STRAUSS, Jenny, "Hesiods rhetorical art", en *A companion to Greek Rhetoric*, Ian Worthington ed., Blackwell Publishing, Oxford MA, 2007.

VALLEJO CAMPOS, Álvaro, *Mito y persuasión en Platón*, Er revista de filosofía, Sevilla, 1993.

VERNANT, Jean Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. Juan Diego López Bonillo, Ariel, Barcelona, 2001.

VON DER WALDE, Giselle, *Filosofía y silencio, formas de expresión en el Platón de la madurez*, Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Filosofía, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2001.

WORTHINGTON, Ian, ed. *A companion to greek rhetoric*, Blackwell Publishing, Malden, MA. 2010.