



**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTONOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES  
ACATLÁN**

El correcto ateniense: un análisis de la construcción de modelos de comportamiento  
deseables en los discursos políticos de Isócrates.

Tesis

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE

Licenciado en Historia

PRESENTA

Guillermo Alfonso Sosa Hernández.

Asesor: José Ricardo Francisco Martínez Lacy.

Octubre de 2021.

**Cd. Mx**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

Para mis papás, mi familia y mis amigos,  
por estar siempre.

## **Agradecimientos.**

Hay múltiples razones por las cuales pude no haber llegado a este punto de mi carrera profesional, razones ligadas a vicisitudes económicas, sociales, académicas e incluso psico-anímicas. Sin embargo, quiero resaltar en este breve espacio que si he podido superar todas las dificultades que se han presentado es porque no lo he hecho solo. En un momento u otro he contado con la buena estrella de estar acompañado por algunos de los mejores seres humanos con los que cualquier persona prudente gustaría de compartir espacio y tiempo. Muchas personas, algunas sin haberse dado cuenta, han contribuido a que finalmente pueda presentar este texto como un trabajo concluido, como desenlace para un periodo de mi vida que, si bien fue retador y complejo, también fue enriquecedor y valioso.

Quiero mencionar, en primer lugar, a mi padre, Gonzalo Sosa Ortiz. Su prolongada ausencia -debido a su prematura muerte hace 16 años- no ha disminuido ni un ápice la radical influencia que tuvo en mi desarrollo personal y, consecuentemente, en el profesional. Fue él quien me inclinó hacia la idea de que la vida debe disfrutarse, y que para hacerlo es necesario hacer de ella lo que sea que nos haga felices, haciendo, además, lo posible por ser los mejores en nuestras actividades. Aunado a ello, su apasionada inteligencia y curiosidad convergieron en la fuerza primordial que me orilló a mis primeras indagaciones en el ámbito de la historia. De él vinieron mis primeros libros y revistas, y a él le hice mis primeras e incipientes preguntas acerca del pasado humano.

Tampoco puedo dejar de reconocer el apoyo moral y económico que, especialmente en estos últimos años difíciles para todos, me han ofrecido mi madre, Leticia Hernández, su pareja, Alberto Ramos, y mi hermana, Sofía Sosa. Sin su fortaleza ante las adversidades, sin su voluntariosa actividad y sin su paciencia, mi existencia habría sido infinitamente más difícil. Hoy puedo presentarles este trabajo concluido como fruto de mi esfuerzo y de su sustento.

Más de la mitad de mi instancia en la Universidad habría sido imposible sin el apoyo de mi tía Maricruz Hernández y de mi hermano Ángel Sosa. Jamás tendré palabras suficientes para agradecerles todo el apoyo que me brindaron cuando a veces no me salían las cuentas

para los pasajes o cuando tuve que pasar hambre porque no teníamos lo suficiente. Fueron días aciagos que ellos iluminaron con su generosidad, su bondad y su presencia de ánimo.

A mis hermanos en particular, no solo a Ángel, sino también a Carlos y a Sofía, sus palabras y su ejemplo como personas comprometidas y trabajadoras.

A mi compañera, Vanessa Navarro, verdadera piedra angular en la que me he ayudado para sostenerme en estos últimos dos años. Su apoyo, su comprensión, su confianza, su paciencia para escucharme siempre y su incalculable amor, han sido verdadero combustible para las situaciones más apremiantes que han traído estos tempestuosos tiempos. Por otra parte, su particular pasión por su área de estudio, las matemáticas, ha fungido como ejemplo y como catalizador para hacerme recordar que las pasiones son lo que nos mueven, por mucho que, en ocasiones, el mundo parezca turbio y complicado.

A mis amigos, que me han apoyado en más aspectos de los que podría mencionar aquí, pero aspectos que, a fin de cuentas, redundaron en la elaboración de esta tesis. A Emma Katia Hernández, que me ha acompañado desde hace seis años como una amiga (una hermana) inigualable y como compañera de proyectos y trabajos; a Miriam Sotelo, Brenda Espíndola, Ximena Curiel, Sofía Dueñas, Jesús Morales, Alfa Lizcano, Iván Lobato, Misael Alonso, Alexis Moreno, Giovanna Velázquez, Pamela García e Itzel Cerón, quienes durante años me escucharon rumiar mi tema de investigación, entre otras cosas todavía más importantes.

He de mencionar especialmente a mis hermanos por convicción: Alfredo Pérez, Brenda Moctezuma, Emilio Calderón, Kika Sandoval, Gandhi Linares y Tamara Aranda, con quienes formo parte del Círculo de Lectura Rojas “Juan Soria”. En innumerables ocasiones tuve la oportunidad de discutir con ellos problemas heurísticos y metodológicos referentes a esta investigación, y en otras tantas ellos tuvieron la amabilidad de leer borradores del texto y comentarlo. Por su puesto, su amistad en este periodo pandémico ha valido su peso en oro. La distancia impuesta por el virus no ha logrado separarnos, incluso en los momentos más complicados.

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México, y en especial a la Facultad de Estudios Superiores de Acatlán, fundamentalmente porque en este país sigue siendo un privilegio estudiar, no se diga cursar la educación superior. Instituciones como la UNAM, que funcionan gracias al esfuerzo comunitario de la sociedad, esencialmente de

quienes menos tienen, son instancias que, cuando funcionan correctamente, nos permiten seguir creciendo como seres humanos. El mejor periodo de lo que va de mi vida lo he vivido bajo sus aulas y en sus centros de investigación, sin los que esta tesis no habría podido realizarse.

En la FES Acatlán pude compartir estancia con algunos de los mejores profesores y compañeros de la carrera de Historia. No quiero dejar pasar la oportunidad para recordar al finado profesor Juan Soria, cuya calidad humana y forma de impartir clase causaron en mí no solo una enorme satisfacción, sino también la proyección de un modelo viviente de ser humano, cálido y elocuente con su forma de pensar y ver la vida. He de agradecer también al profesor Gilberto Urbina, con quien tomé el Taller de Investigación de 7° semestre y el Seminario de Titulación de 8°; a pesar de los lejanos que eran mis temas de investigación con respecto a los suyos, supo hacerme observaciones muy valiosas que traté de tomar en cuenta en todo momento. Al profesor Luis Fernando Martínez Madrid, el Lobo, quien me ayudó a entrever los primeros pasos para pensar la historia desde una mirada filosófica; a la profesora Eugenia Reyes Ruiz, que impulsó mi curiosidad cuando me atreví a investigar temas complejos y distantes; a la profesora Rosa Félix Matamoros, que me mostró lo bella que puede ser la historia de México cuando se la revisa con la mirada del investigador serio y crítico; al profesor Jorge A- Rivero Mora por sus excelentes clases de Historiografía General III; a la profesora Irma Hernández Bolaños, por su inigualable compromiso con el ejercicio histórico y su pasión por el trabajo constante y disciplinado y al profesor Juan Mauricio Martínez Velázquez, cuyo amplísimo conocimiento de la lengua griega y su pasión por la enseñanza fueron fundamentales, tanto para el proceso de investigación de esta tesis, como para mi propia experiencia como docente.

No puedo dejar de mencionar, con especial cariño y admiración, al profesor y amigo Héctor Alonso Vega Rodríguez, gracias a quien pude dar mis primeros pasos formales en el estudio de la historia antigua de Grecia. Su guía, paciencia y compromiso con sus áreas de estudio, con sus clases y con sus estudiantes, aunado todo ello a su profunda mirada crítica y humana de los problemas sociales de la antigüedad y de nuestro mundo contemporáneo, han sido guía e inspiración para mí, que comparto con él intereses y temas de investigación. Con él elaboré mis primeras investigaciones en torno a Sócrates, y ha sido de los lectores más recurrentes de esta tesis, además de ser, afortunadamente, de los más críticos.

He de agradecer especialmente al doctor Ricardo Martínez Lacy, mi asesor y principal responsable de que esta tesis adquiriera la forma final bajo la cual he presentado mis ideas. Su amplio conocimiento en torno a la historia antigua de Grecia, su guía y recomendaciones bibliográficas e interpretativas, sus lecturas críticas, sus comentarios directos y desnudos con respecto a mis apreciaciones históricas y a mis subsecuentes conclusiones en relación a Isócrates, me permitieron encontrar caminos para pensar y reflexionar mi proceso de investigación hasta este punto.

Otro tanto reconozco a los miembros del Seminario de Tesistas de Historia Antigua, organización que en los últimos años -junto con el Seminario de Historia del Mediterráneo Antigo- ha canalizado los intereses de quienes estamos inclinados hacia la historia de la antigüedad desde nuestro contexto latinoamericano. Encabezado por el mismo Héctor Vega, agradezco sinceramente los comentarios de mis compañeros y colegas: Luis Moreno, Ricardo Colín, Lucero Torres, Isaac Monterrosas y Natán Ramírez.

Pido disculpas si, debido a una cuestión de espacio y mala memoria, he omitido a alguien.

"Los hombres hacen su propia historia, pero no a su gusto;  
no la hacen en las circunstancias que ellos han elegido,  
sino en aquellas con las que directamente se han encontrado,  
las que les ha dado y transmitido el pasado."

Karl Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*.

INDICE.

<b>Introducción</b> .....	1
<b>Capítulo I. Teoría y método</b> .....	9
<b>Capítulo II: Isócrates, vida y contexto histórico</b> .....	17
<b>Isócrates</b> .....	17
<b>Las condiciones de Atenas en el siglo IV</b> .....	27
<b>La tierra</b> .....	29
<b>El comercio</b> .....	37
<b>La política de Atenas en el siglo IV</b> .....	40
<b>De una democracia a otra</b> .....	41
<b>Conclusiones preliminares</b> .....	54
<b>Capítulo III: La educación, la retórica y la teoría educativa de Isócrates</b> .....	56
<b>La educación en Atenas en el siglo IV</b> .....	56
<b>Los sofistas</b> .....	63
<b>El ideal educativo de Isócrates</b> .....	68
<b>Conclusiones preliminares</b> .....	87
<b>Capítulo IV: ¿Cómo debe ser el correcto ciudadano ateniense?</b> .....	91
<b>El Panegírico en contexto</b> .....	91
<b>El Panegírico, Atenas como ciudad modelo</b> .....	98
<b>Areopágico y Sobre la Paz. El modelo del ciudadano ateniense</b> .....	114
<b>Capítulo V. Los individuos como modelos de comportamiento</b> .....	133
<b>Los estadistas atenienses del siglo V</b> .....	133
<b>El elogio de Timoteo</b> .....	139
<b>Conclusiones Generales</b> .....	145
<b>Bibliografía</b> .....	156

## **Abreviaturas de publicaciones.**

AEF	Anuario de estudios filológicos de la universidad de Extremadura.
AFC	Anales de filología clásica.
AJPh	American Journal of Philology.
AnSoc	Ancient Society.
G&R	Greece and Rome.
Hist. Educ. Q	History of Education Quarterly.
JRS	The Journal of Roman Studies.
MH	Museum Helveticum.
NT	Nova Tellus.
SHHA	Studia historica. Historia antigua.
RSQ.	Rhetoric Society Quarterly.
TAPhA	Transactions of the American Philological Association.

## Fuentes empleadas y sus abreviaturas.

Abreviatura.	Autor.	Obras.
Aeschin.	Esquines.	I. <i>Contra Timarco.</i> III. <i>Contra Ctesifonte.</i>
And.	Andócides.	I. <i>Sobre los Misterios.</i>
Arist.	Aristóteles.	<i>Ath. Constitución de los atenienses.</i> <i>Poet. La Poética.</i> <i>Pol. La Política.</i>
Aristoph.	Aristófanes.	<i>Nu. Las Nubes.</i>
Cic.	Cicerón.	<i>Orat. Sobre el orador.</i>
D.	Demóstenes.	XV. <i>Sobre la libertad de los rodios.</i> XVIII. <i>Sobre la corona.</i> XXIV. <i>Contra Timócrates.</i> LX. <i>Contra Boecio.</i>
D.H.	Dionisio de Halicarnaso.	<i>Isoc. Isócrates.</i> <i>Lys. Lisias.</i>
D.S	Diodoro de Sicilia.	<i>Biblioteca Histórica.</i>
Din.	Dinarco.	I. <i>Contra Demóstenes.</i>
Frg. DK.	Diels-Kranz.	<i>Fragmentos de los presocráticos.</i>
Hdt.	Heródoto.	<i>Historias.</i>
Hes.	Hesiodo.	<i>Op. Trabajos y días.</i>
Hom.	Homero.	<i>Il. Iliada.</i>
Hyp.	Hipérides.	V. <i>Contra Demóstenes.</i> <i>Epit. Discurso fúnebre.</i>
Isoc.	Isócrates.	I. <i>A Demónico.</i> II. <i>A Nicocles.</i> III. <i>Nicócles.</i> IV. <i>Panegírico.</i> V. <i>A Filipo.</i> VI. <i>Arquidamo.</i> VII. <i>Areopagítico</i> VIII. <i>Sobre la paz.</i> IX. <i>Evágoras.</i> X. <i>Helena.</i> XII. <i>Panatenaico.</i> XIII. <i>Contra los sofistas.</i> XV. <i>Sobre el cambio de fortunas.</i>  Ep. <i>Cartas.</i> <i>VI. A los hijos de Jasón.</i> <i>VIII. A los magistrados de Mitilene.</i>
Iul.	Juliano el Apóstata	<i>Gal. Contra los galileos.</i>
Lys.	Lisias.	II. <i>Discurso fúnebre.</i> VII. <i>Sobre el tocón de un olivo.</i> XII. <i>Contra Eratóstenes.</i> XVII. <i>Sobre los bienes de Eratón.</i>
Lycurg.	Licurgo.	I. <i>Contra Demóstenes.</i>
Nep.	Cornelio Nepote.	<i>Timoth. Timoteo.</i>
Paus.	Pausanias.	<i>Descripción de Grecia.</i>
Philoch.	Filócoro.	Fr. <i>Fragmentos.</i>
Pl.	Platón.	<i>Prot. Protágoras.</i> <i>Gorg. Gorgias.</i> <i>Phdr. Fedro.</i>
Plut.	Plutarco.	<i>Foc. Foción.</i> <i>Cim. Cimón.</i>
Ps. Plu.	Pseudo Plutarco.	IV. <i>Vida de Isócrates.</i>
Ps. X.	Pseudo Jenofonte.	<i>Ath. Constitución de los atenienses.</i>
Strab.	Estrabón.	<i>Geografía.</i>

Th.	Tucídides.	<i>Historia de la Guerra del Peloponeso.</i>
Quint.	Quintiliano.	<i>Inst. Institución oratoria.</i>
X.	Jenofonte.	<i>Cyn. Sobre la caza.</i> <i>HG. Helénicas.</i> <i>Oec. Económico.</i> <i>Vect. Sobre los ingresos.</i>

## Introducción

En una sociedad democrática como la de Atenas en los siglos V y IV<sup>1</sup>, la retórica, el arte de componer y comunicar discursos con un fin específico, era muy importante. Los atenienses hicieron uso del discurso para dirimir pleitos de carácter privado y público, en donde la palabra era el arma tanto de quien acusaba como de quien se defendía. El discurso fungía también como herramienta de interpelación ante la asamblea popular, a la que se buscaba convencer a fuerza de argumentos que, al menos en el contexto en cuestión, debían parecer sólidos. En Atenas, donde la selección por sorteo de los magistrados era un proceso que afectaba a las diversas instituciones que componían el engranaje democrático, la verdadera relevancia pública se obtenía mediante la habilidad para convencer a los conciudadanos de votar, ya fuese en la Asamblea o en los tribunales, por un curso de acción específico.<sup>2</sup>

Si bien todos los ciudadanos atenienses tenían el derecho de dirigirse por medio de la palabra al pueblo reunido en asamblea,<sup>3</sup> en la práctica el número de aquellos que lo hacían era reducido; la pericia demostrada a través del discurso era una forma en que las élites atenienses resguardaron su posición ante el resto de los ciudadanos<sup>4</sup> y fue también un factor que contribuyó al nacimiento y a la especialización de la enseñanza retórica, que corrió a cargo de aquellos individuos que la tradición platónica dio en llamar sofistas.<sup>5</sup> En efecto, los sofistas se encargaron de enseñar a los jóvenes de las clases dominantes a comportarse en el marco del sistema de gobierno de Atenas, la democracia, y, a su vez, de ejercer una hegemonía por medio del dominio de la persuasión.<sup>6</sup>

Después, para principios del siglo IV la retórica adquirió una relevancia cada vez más trascendente en su variante escrita, producto de esa tecnificación iniciada por los sofistas del

---

<sup>1</sup> Todas las fechas son tomadas como antes de la era cristiana, a menos de que se indique lo contrario.

<sup>2</sup> Michael Gagarin, "Introduction", en *The Oratory of Classical Greece*, v. 7, Austin, University of Texas Press, 2004, p. XX.

<sup>3</sup> Gabriel Livov y Pilar Spangenberg, "Condiciones del nacimiento de la retórica en la Grecia Antigua", en Gabriel Livov y Pilar Spangenberg (Coord.), *La Palabra y la Ciudad*, Buenos Aires, La Bestia Equilátera, 2012, p. 36.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>5</sup> Es preciso señalar que éstos no existieron como una escuela de pensamiento organizada. Más bien, fueron encasillados como tales por sus detractores, mismos que les otorgaron una identidad a la que no aspiraban, pero, además, que en la práctica no tuvieron. Cf. Laurent Pernot, *La retórica en Grecia y Roma*, 2º Edición, México, UNAM, 2016, p. 40 y en Gerardo Ramírez Vidal, *La invención de los sofistas*, México, UNAM, 2016, p. 37.

<sup>6</sup> Livov y Spangenberg, *op. cit.*, p. 38.

siglo anterior. Es importante señalar que, a finales de la quinta y principios de la cuarta centuria, Grecia se había convertido en una sociedad bastante letrada. Es importante no sobrestimar el alcance de la misma, pero tampoco puede ignorarse la existencia de un proceso de alfabetización que llevó a la escritura fuera del marco especializado de los artesanos o los escribas.<sup>7</sup> Así se explica la aparición de manuales de retórica que, mediante la escritura, consiguieron que el discurso quedase plasmado en un contenedor material, duradero, que le otorgó una dimensión nueva a la práctica oratoria. Otro nuevo rasgo importante en lo concerniente a la difusión de la palabra escrita fue que la participación política ya no se encontraba limitada, de forma exclusiva, a la presencia del individuo en la asamblea. Ahora la participación ciudadana podía beneficiarse de la circulación escrita y llegar a una audiencia más amplia, modificando a su vez la noción de educación cívica.<sup>8</sup>

Si alguien fue consciente de ello, a principios del siglo IV, fue Isócrates, orador ateniense que vivió un amplio arco de tiempo que cubre del año 436, a cinco años del inicio de la Guerra del Peloponeso, al 338, escasos días después, según indicaciones de la tradición biográfica, de la batalla de Queronea, en la que Filipo de Macedonia se colocó en una posición hegemónica con respecto a las polis griegas del continente y del mar. No es aquí el lugar para desarrollar los pormenores de la vida de Isócrates, basta con apuntar que tanto su vida como su obra se encuentran enmarcadas en el proceso de transición que llevó a Atenas de una posición preponderante como cabeza de la liga de Delos a una de potencia equivalente a otras del orbe griego. Isócrates hubo de vivir la hegemonía espartana (404-371), el nacimiento de la segunda confederación ateniense (378), la supremacía tebana 371-362), el auge macedonio (que empezó con la expansión del reino de Filipo II en el año 358) y el enfrentamiento de las polis griegas con ese mismo reino de Macedonia. Estos fueron los distintos contextos políticos interestatales en los que se desarrolló la labor educativa de Isócrates y, con ella, los textos en los que plasmó sus teorías, tanto políticas, como pedagógicas y filosóficas.

---

<sup>7</sup> William V. Harris, *Ancient Literacy*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, pp. 114-115 y Ellen Meiksins Wood, *De ciudadanos a señores feudales: historia social del pensamiento político de la Antigüedad a la Edad Media* (Trad. Ferran Meler Ortí), México, Espasa Libros, 2011, p. 33.

<sup>8</sup> Takis Poulakos y David Depew, "Introduction" en Takis Poulakos y David Depew (Editores), *Isocrates and civic education*, Austin, University of Texas Press, 2004, p. 6.

Una de las características más sobresalientes de los discursos del casi centenario orador es que no fueron presentados en público de forma oral. Una combinación de indisposición física y de amor por la vida pacífica y tranquila orillaron a Isócrates a que se dedicase únicamente a la composición de discursos escritos.<sup>9</sup> Tal consideración es importante para la presente investigación, puesto que las propuestas, los planteamientos y las diversas teorías sostenidas por Isócrates no pueden ir más lejos de su dimensión escrita y sus derivados.

Al parecer, el corpus de obras isocráticas que poseemos se encuentra completo: veintiún discursos y nueve cartas, todos con un alto grado de probabilidad de que sean auténticos. Señala George Norlin que, en la literatura antigua, se encuentran referencias a una sola obra perdida: *El arte retórica*,<sup>10</sup> aunque su misma existencia se ha puesto en duda.<sup>11</sup> Por supuesto, lo que no puede saberse con certeza es si los discursos fueron escritos necesariamente en la coyuntura histórica a que hacen referencia; por ejemplo, que el *Filipo* haya sido enviado, como apunta el discurso, al rey de Macedonia, o si fue utilizado como ejemplo de oratoria para los estudiantes de Isócrates, tiempo después. Tampoco debe descartarse la posibilidad de que hayan tenido una función meramente panfletaria. Lo que sí queda claro es que, en su contexto interno, están insertos en una situación concreta.<sup>12</sup> No obstante, quien escribe se inclina a creer que los discursos fueron redactados en la coyuntura histórica explícita e implícita en su composición y que fueron leídos y compartidos por una amplia gama de agentes interesados en los mismos.

Los discursos de Isócrates cumplen con una vasta escala de intenciones comunicativas. Las principales son generalmente enunciadas por el orador al principio de cada discurso; por ejemplo, en el *Panegírico*, el objetivo cardinal es persuadir al auditorio en favor de una expedición conjunta de polis griegas contra el Imperio Persa; en el *Areopagítico*, por otra parte, el primer motivo es convencer sobre los beneficios que implicaría para Atenas retomar la democracia de los antepasados, aquella anterior a los excesos del imperio y del dominio marítimo del siglo V. Por el contrario, existen textos, como *Contra los sofistas* y

---

<sup>9</sup> Isoc. XV, 151. Cf. George Norlin, "General Introduction", en *Discourses*, Londres, Heinemann, (Loeb Classical Library), 1928, v. 1., p. XIX.

<sup>10</sup> *Ibidem* p. XXX.

<sup>11</sup> Gerardo Ramírez Vidal, "Notas sobre la retórica de Isócrates," en *NT*, v. XXIV-I, 2006, pp. 167-170.

<sup>12</sup> Gagarin Michael y David Mihardy, *op. cit.* p. XX.

*Sobre el cambio de fortunas*, que están dedicados, sobre todo, a la exposición de los postulados teórico-educativos del orador. Sin embargo, ese constante desarrollo de su posición política y pedagógica puede encontrarse, en mayor o menor medida, en todos sus discursos, incluso en aquellos en donde la idea principal gira en torno a consideraciones de índole política.

Ese desarrollo de sus postulados pedagógicos es el tema que llama la atención de quien escribe. Me parece que detrás de sus consideraciones de índole formativa, Isócrates desarrolló una idea concreta de la identidad ateniense y griega y de cómo debían ser los ciudadanos ejemplares que tanto se afanaba por formar en su escuela.

Así, el objetivo de la presente investigación es comprender y situar en su contexto histórico la construcción ético-identitaria que hizo Isócrates de los atenienses en sus discursos mediante un análisis que se centre en la función que cumple en las alocuciones la representación de modelos deseables, presentados éstos a través del mito, la memoria histórica y la narración de hechos contemporáneos. El uso de dichos recursos retóricos y modos discursivos por parte del orador es abundante en su producción escrita y no son utilizados únicamente en los discursos políticos que tienen como eje central Atenas o que pretenden haber sido presentados en una de las instituciones de la democracia ateniense, como la Asamblea o las cortes; sin embargo, se analizarán principalmente éstos bajo la premisa de que forman parte de un conjunto temático específico, con objetivos particulares también específicos y que son diferenciables de los discursos forenses y de los diversos elogios a los que Isócrates se dedicó en su primera etapa como orador. Además, son precisamente éstos los textos en que, a mi juicio, el orador desarrolla la identidad del correcto ciudadano ateniense.

Lo anterior supone que la investigación se guiará a través del eje que marquen los siguientes cinco grandes discursos políticos del escritor: *Panegírico*, *Areopagítico*, *Sobre la paz*, *Sobre el cambio de fortunas* y *Panatenaico*. No obstante, se apelará constantemente al resto de los discursos isocráticos con el afán de comparar y comprobar la extensión de sus ideas en su corpus literario, pues, a pesar de la diversidad de composiciones escritas que el

retórico legó, me inclino a asumir que hay elementos que permiten entrever conexiones temáticas en la mayoría de los textos.<sup>13</sup>

La investigación se basa en la premisa que coloca a Isócrates como una figura relevante en la percepción social de su tiempo<sup>14</sup> y de la posteridad de la historia griega;<sup>15</sup> y que contribuyó a la proliferación escrita del arte retórica al plasmar sus discursos en texto y transmitirlos únicamente de tal forma, considerando que, como se decía arriba, con todo y que tuvo una prolífica producción literaria, Isócrates no pronunció uno solo de sus discursos en público. Debe tomarse en cuenta que había quienes lo leían de forma directa y quienes tenían contacto con la obra a través del circuito oral, mediante la lectura pública de los discursos o su posterior transmisión, tomando en cuenta que estamos hablando de una sociedad democrática sustentada en la igualdad de derecho y de expresión, caracterizadas en Atenas por el alto grado de participación política de sus ciudadanos. Asimismo, es bastante probable que los textos de Isócrates pasaran por las manos de otras comunidades griegas e incluso de elementos sociales excluidos de la participación política: metecos, extranjeros de paso, jóvenes que todavía no alcanzaban la edad para ser inducidos en la *efebía*, esclavos y mujeres.

---

<sup>13</sup> Yun Lee Too, *The rhetoric of identity in Isocrates: text, power, pedagogy*, Cambridge, University Press, 1995, p. 36.

<sup>14</sup> Takis Poulakos y David Depew, *op. cit.*, p. 2. Cf. George Norlin, *op. cit.* p. XLV: “Ejerció una fuerte influencia a través de su escuela; fue un importante propagandista, cuyos escritos fueron leídos y compartidos por toda Grecia; tuvo amistad con varios líderes de su tiempo y era la primera voz de la idea panhelénica y, por tanto, el vocero de un grupo de hombres que pensaban como él.” La traducción del inglés es mía. Norlin no ofrece fuentes para sostener sus afirmaciones, algunas de las cuales me parecen exageradas. Sin embargo, sería obtuso negarle a Isócrates un papel central en las diversas disputas y prácticas educativas y culturales de mediados del siglo IV. Su contacto con las élites del mundo griego se manifiesta en las numerosas amistades que cultivó y en los varios discípulos que recibió en su escuela. Prueba de ello es la relación epistolar que compartió con varios de estos personajes y los datos biográficos extraíbles de sus discursos y de la tradición biográfica que le sobrevivió.

<sup>15</sup> En el siglo I a.C. D.S. XII.1 menciona a Isócrates como uno de los representantes más importantes de la oratoria griega, junto con Pericles. Durante esa misma centuria, Cicerón llegó a llamar a Isócrates maestro de todos los oradores. Cf. Cic. *Orat.* II. 94. Quintiliano, maestro de retórica del siglo I d.C., considera a nuestro orador como el más reputado de los discípulos de Gorgias de Leontini, heredero directo de la retórica iniciada, según la tradición, por Tisias y Corax, en Siracusa. Cf. Quint. *Inst.* III. 1. 13. En Paus. I. 18. 8. el viajero y geógrafo griego de mediados del siglo II d.C. menciona, en sus descripciones de los monumentos del Ática, que Isócrates fue un personaje relevante de su tiempo; por su labor educativa hasta el final de sus noventa y ocho años de vida; por su retraimiento de la actividad política común en su patria y por su resolución de dejarse morir posteriormente a la derrota de Atenas en la batalla de Queronea de 338. Tan lejos como el siglo IV d.C., el emperador Juliano, conocido por la tradición cristiana como El Apostata, menciona a Isócrates como uno de los máximos representantes -a su juicio- de la sabiduría pagana en Iul. *Gal.* 224C-224D.

La hipótesis sugiere que, al construir los modelos deseables de comportamiento, Isócrates se expresaba por sí, congruente con los lineamientos pedagógicos que en su escuela transmitía, pero también estimulado por la representación que de sí mismo tenía e, incluso, a nombre de una facción conservadora -que no necesariamente antidemocrática- latente de mucho tiempo atrás en el engranaje de la democracia ateniense y, por supuesto, como parte de una cultura que, aunque imbuida de prácticas democráticas, aspiraba idealmente a rasgos de carácter aristocrático (en la medida en que se asignaba un importante peso al origen familiar), pero con connotaciones prácticas centradas en la idea del mérito y de la excelencia y a los que en realidad Isócrates, conscientemente o no, aplicaba fundamentos oligárquicos, es decir, con base a la riqueza que se poseía, independientemente del origen. De tal forma que la construcción identitaria en torno a lo ateniense, patente en los discursos antes mencionados, responde a dichos supuestos pedagógicos y sociales en los que el hombre virtuoso era aquel que era capaz de controlar sus pasiones, de hablar correctamente en público y de tomar las mejores decisiones a un nivel práctico, más que teórico, con base en un conocimiento relativo de la situación del momento y no, como sugería Platón, desde el ángulo de la verdad última de las cosas.

Así, Isócrates reinterpreto una serie de personajes, de sucesos y personalidades históricas y de tipos contemporáneos para adaptarlos como modelos de esa concepción deseable de lo que debía ser el correcto ciudadano ateniense, sujeto que se encontraba en contraposición a los males morales que el orador detectaba en la política interna de su polis y que, además, se veían reflejados en las relaciones interestatales que Atenas había desarrollado con otros estados griegos a lo largo de su historia, con especial énfasis en el periodo que va del final de las Guerras Médicas hasta sus propios días.

Por supuesto, la investigación no deja de tomar en cuenta que los discursos políticos de Isócrates cumplen un amplio espectro temporal que se inicia con la publicación del *Panegírico*, en el año 380, y que culmina con la redacción y posterior publicación del *Panatenaico*, en 338, el mismo año de su fallecimiento. Con todo, se da por supuesto que, aunque los objetivos políticos específicos de Isócrates y la forma en que los planteó variaron a lo largo de esos cuarenta y dos años en cada uno de los diferentes contextos en los que escribió, el orador ateniense no dejó de contemplar como meta un mismo fin: la reconciliación de las polis griegas y su unión para hacer frente al enemigo común, el Imperio

Persa. El análisis de la construcción identitaria ateniense y su razón de ser en cada uno de los discursos deben tomar en cuenta dicha situación.

Los capítulos de la investigación se han agrupado en ejes temáticos que, al ir concluyendo, funcionarán de forma orgánica, por lo que, a pesar de que tratan diferentes temas, todos se encuentran relacionados entre sí en la medida en que forman parte del objeto de estudio propuesto en esta introducción.

El primer capítulo pretende clarificar los conceptos y puntos de partida teóricos empleados a lo largo del análisis con el objetivo de que éstos beneficien la comprensión de las premisas y de las conclusiones al final de la tesis. A partir de su segundo capítulo, la presente tesis de investigación puede dividirse en dos partes, de dos capítulos cada una. La primera mitad, de la que forman parte los capítulos dos y tres, responde al análisis del contexto histórico, de la vida de Isócrates, del aparato político de la Atenas del siglo IV y de la educación en Grecia y el lugar que tuvo Isócrates y sus planteamientos teóricos-educativos en la misma; la segunda, formada por los capítulos cinco y seis, corresponde al análisis de los modelos de comportamiento explícitos e implícitos en los discursos del orador ático.

Siguiendo esa idea, la primera parte del segundo capítulo se dedicará a la exposición de la vida del orador y de las condiciones materiales en las que ésta se desarrolló; dado que Isócrates se refiere en sus discursos a la situación económica, política y social de su tiempo, se explorará el valor de la tierra como elemento principal de obtención de la riqueza en una sociedad preindustrial, como la griega de los siglos V y IV; pero también se abordarán otras formas de riqueza como aquella generada por los artesanos y por los comerciantes que intercambiaban el excedente producto de la tierra o de la mano de los diversos oficios que se desarrollaban en el artesanado ateniense. En su segunda parte, el primer capítulo también contiene un análisis de las relaciones políticas de la Atenas clásica mediante una exploración del sistema democrático basado en la premisa del sistema de la polis.

El tercer capítulo de la presente investigación comenzará a indagar sobre un elemento cultural importante para la comprensión de los discursos de Isócrates y de su labor como maestro de retórica y filosofía en Atenas: la educación. La cultura de la educación ateniense sólo se entiende a detalle cuando se han explorado las condiciones históricas en que ésta surgió, de ahí la importancia de efectuar un recorrido por las formas educativas de la antigua

Grecia y su evolución hasta la época de los sofistas y los maestros como Platón y el mismo Isócrates. En la medida en que son históricas, éstas no siempre fueron las mismas, por lo que vale la pena hacer un esfuerzo por enmarcar la pedagogía isócratica para evitar tomarla como un ente aislado. A fin de cuentas, muchas de las premisas del maestro de retórica tuvieron una amplia aceptación en su contexto porque ya eran parte del mismo.

Por último, la segunda parte de la presente tesis se divide en dos capítulos, el primero de los cuales inicia el análisis de los discursos del orador, centrándose, como se ha venido diciendo, en los modelos o paradigmas de comportamiento ateniense contruidos por Isócrates en las figuras de personajes históricos o míticos que cumplen una función persuasiva e identitaria en sus discursos. Este cuarto capítulo se centrará en los modelos políticos, considerados éstos no como individuos sino como comunidades ideales, como auténticas polis que hay que recuperar y de las cuales es factible imitar su comportamiento; el quinto y último apartado se centrará en los paradigmas de individuos atenienses de renombre.

## Capítulo I. Teoría y método.

Con el objetivo de hacer comprensible los postulados teóricos de Isócrates y su reflejo en la creación de modelos de comportamiento que se hace patente en los discursos analizados, en el presente apartado se procederá a clarificar una serie de conceptos que serán utilizados en el trabajo de investigación.

La premisa general de la tesis sostiene que Isócrates reprodujo, en los muchos discursos de su producción literaria, una serie de modelos de comportamiento que consideraba deseables según los postulados de su actividad educativa. Es decir que, aunque varios de sus discursos son de deliberación política y por tanto persiguen un fin políticamente específico, logró estructurar y definir, con base a los postulados teóricos-educativos por él mismo formulados y con base al entorno social y cultural al que pertenecía, una serie de rasgos característicos en torno a cómo debía ser un correcto ciudadano ateniense y griego en general. Es decir, que se dio a la tarea de moldear una serie de características o rasgos de identidad ética.

En ese sentido, debe tratarse con cuidado un posible concepto de identidad en la antigüedad griega. Como bien señala Álvaro Moreno Leoni, las diversas construcciones identitarias a las que se tiene acceso a través del estudio de los textos provienen, en su mayoría, de grupos que pertenecieron a la élite de la sociedad de la que formaban parte y eran, todos, masculinos.<sup>1</sup> Es indispensable entender que una posible reconstrucción de la identidad griega se encuentra en entredicho a raíz de esa condición bajo la cual fueron elaboradas las fuentes. Inmediatamente, esa representación de sí mismos que tuvieron los autores en la antigüedad nos encamina hacia otro problema, el de la representación que Isócrates pudiera haber tenido de sí mismo como miembro de la comunidad a la que perteneció. Dicha autorrepresentación se entiende, en pocas palabras, como el esfuerzo de un

---

<sup>1</sup> Álvaro Moreno Leoni, *Entre Roma y el Mundo Griego. Memoria, autorrepresentación y didáctica del poder en las Historias de Polibio*, Córdoba, Brujas, 2017 p. 93.

individuo dado en construir una percepción en torno a su obra y a cómo es que ésta lo presenta ante la comunidad ante la cual pretende comunicarse.<sup>2</sup>

Siguiendo con la tesis de Moreno Leoni, me parece que, al igual que dicho autor detecta en la construcción identitaria del historiador griego Polibio de Megalópolis tres diferentes niveles que operan de forma conjugada en la construcción narrativa de sus *Historias*, (cultural, étnica y política)<sup>3</sup> así se manifiestan en Isócrates tres diferentes niveles de autorrepresentación: uno individual, como *filósofo*/maestro de retórica; otro político como miembro de una comunidad ciudadana específica y única: la ateniense; y uno cultural, griego, en el entendido de que Isócrates se contemplaba como parte de un universo más amplio que el de los límites que establecía la polis. A lo largo de la investigación se irá haciendo notar cómo es que la imagen que el orador tenía de sí mismo y de su obra se manifiestan en la generación de los modelos de comportamiento que se desprenden de sus discursos.

Por su parte, entiendo como correcto modelo de comportamiento la delimitación narrativa, descriptiva y argumentativa de una serie de arquetipos o paradigmas que constituyen una forma específica de desenvolvimiento deseable en términos de lo político, lo social y lo cultural, elementos que -como ocurre también actualmente- se encuentran en una profunda relación de interdependencia en el ámbito de la práctica cotidiana de la Grecia antigua, correspondiente a los siglos V y IV, que enmarcan la época clásica.

A ese respecto, Claudia Ucello analiza de forma general el uso de los paradigmas como instrumentos de argumentación y persuasión en la retórica ática del siglo IV, considerando un número significativo de posibles utilidades que tenía su empleo en los diversos discursos de la época: como ejemplos que servían para ilustrar o evidenciar un principio teórico, para reforzar argumentos para los que ya se habían presentados pruebas y como modelos que podían ser imitados por los oyentes.<sup>4</sup> Las funciones en las que podía implicarse el uso de los ejemplos eran múltiples: argumentativas, explicativas, estéticas e incluso ornamentales.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> *Ibidem.*

<sup>3</sup> *Ibidem.* pp. 93-94

<sup>4</sup> Claudia Ucello, "Paradigma: l'esempio per l'argomentazione", tesis de doctorado, Universidad de Nápoles Federico II, Nápoles, 2013, pp. 3-6.

<sup>5</sup> *Ibidem.* p. 7.

Cuando se trata de Isócrates, la autora asume que el mismo hecho de que sus discursos no estén contemplados para una presentación pública y oral, sino únicamente escrita, permite que los paradigmas sean presentados de forma más extensa que, en su caso, pretende, sobre todo, exhortar, pues Ucello piensa que los discursos del orador de Erquía son sobre todo deliberativos.<sup>6</sup>

Con respecto al uso de los ejemplos, la autora cavila que éstos son usados por Isócrates de diferente forma y con diversos objetivos. Por ejemplo, como un “descanso” literario para textos que, como los de Isócrates, eran bastante extensos. Sin embargo, Ucello nota que el uso de los paradigmas en las obras de nuestro orador tiene el fin más importante de reforzar sus posiciones argumentativas y facilitar la persuasión a la que aspiran los textos, situación que, a su vez, explica la falta de escrúpulos de Isócrates para manipular los hechos históricos.<sup>7</sup>

A su vez, Ucello expone que los ejemplos, que podían ser o no históricos, no tenían un carácter exclusivamente retórico, sino que además interesaban a la filosofía y a la gnoseología. Recuerda que Platón y Aristóteles también los usaron y, además, teorizaron acerca de ellos. Los paradigmas eran utilizados como métodos inductivos de tipo analógico que consistían en la presentación de dos casos, uno de los cuales era más conocido que el otro y que, al mismo tiempo, servía para reforzar la argumentación de los discursos, aunque eso no significa que no pudieran tener un uso estético.<sup>8</sup> Aunque la autora menciona que los paradigmas también sirven para presentar valores sociales positivos o negativos, no se extiende en el uso pedagógico que éstos tuvieron, que es lo que esencialmente interesa a la presente investigación. Desde mi punto de vista, los paradigmas isocráticos cumplen con las funciones antes señaladas por Ucello, pero además responden a las premisas pedagógicas del orador y tienen una función educativa.

Otra premisa en la que se basa la investigación consiste en especular en torno a que Isócrates construyó tales paradigmas de comportamiento mediante el constante recurso al pasado en formas que no son necesariamente históricas ni racionalistas. La historiografía griega, que nació en la segunda mitad del siglo V con las obras de Heródoto y Tucídides, posee características bien definidas que la hacen parte de un género literario concreto al que

---

<sup>6</sup> *Ibidem* p. 45.

<sup>7</sup> *Ibidem*. p. 63

<sup>8</sup> *Ibidem*. pp. 157-158.

Isócrates no podía ser ajeno. Isócrates también recurre frecuentemente a la narración y descripción de mitos y de hechos históricos de los que él mismo y su público receptor fueron contemporáneos.

Aquí vale la pena recuperar una de las aportaciones más importantes con respecto a Isócrates y el papel que los mitos tienen en su obra. Terry L. Papillon, en un breve artículo publicado en 1996, denotaba lo importante que era para la metodología de Isócrates, aplicada a la composición escrita de sus discursos, el recurrente uso del mito. El mayor aporte de la obra radica en la conceptualización de los términos *μυθώδης* (mítico, fabuloso, legendario), por una parte, y *μῦθος*, (relato, cuento que no se concibe necesariamente como falso) por el otro, considerando que al inicio del Panatenaico<sup>9</sup> Isócrates declara no haberse dedicado a discursos míticos cuando es evidente el constante uso de éstos a lo largo de su obra.<sup>10</sup> El autor argumenta que, mientras que el sustantivo *μῦθος* en Isócrates implica cualidades positivas porque resulta útil para los objetivos perseguidos por la exposición retórica, el adjetivo *μυθώδης* aparece como negativo por su falta de provecho para los propósitos que persigue el discurso. De ahí que en Panatenaico 1 Isócrates rechazará enfáticamente haber utilizado relatos fantásticos (*μυθώδεις*, en el original griego) pues le parecen inútiles para alcanzar los objetivos que persiguen sus obras. En cambio, los mitos como relatos trascendentes e importantes son usados de forma sistemática en sus textos, independientemente de la veracidad que se suponga que tengan estos. En ese sentido Isócrates es ambiguo pues piensa que los mitos pueden no estar necesariamente en sintonía con la verdad, pero parece prestarle poca atención al hecho;<sup>11</sup> lo verdaderamente importante en el criterio de selección que utiliza el orador es la importancia que el mito tiene para alcanzar los objetivos del texto en que se inserta.<sup>12</sup>

Por otra parte, Papillon ya notaba que el uso de los mitos en Isócrates no sólo responde a un patrón consistente con los temas que le preocupaban al orador, sino que además poseen un carácter imitativo, porque pueden ser tomados como ejemplos susceptibles de ser imitados

---

<sup>9</sup> Isoc. XII.1

<sup>10</sup> Terry L. Papillon, "Isocrates and the use of myth" en *Hermathena*, no 61, 1996, pp. 10-11.

<sup>11</sup> Isoc. IX. 66. En IV 158 Isócrates llama a la guerra contra los persas (las Guerras Médicas) mitos, suceso del pretérito que en su época no era puesto en duda.

<sup>12</sup> Papillon, *op. cit.* pp. 14-15. A la misma conclusión se aproxima Elisabetta Bianco, "Isocrate e Teucro: alcune riflessioni sull'uso del mito" en Christian Bouchet y Pascale Giovanelli-Juanna (Edit.) *Isocrate: entre jeu rhétorique et enjeux politiques: actes du colloque de Lyon, 5-7 juin 2013*, Paris, De Boccard, 2013, pp 225. La autora, además, cuenta un total de 40 veces en los que Isócrates hizo uso del mito en sus discursos.

por los oyentes.<sup>13</sup> Quien ahora escribe está de acuerdo con dicha afirmación, puesto que se trata de un eje central en la hipótesis formulada. Lo que corresponde a la presente tesis es resolver cómo Isócrates presentó dichos paradigmas, la función que tuvieron dentro del discurso y los objetivos, tanto específicos como generales, de los modelos de comportamiento en la formación de su matrícula de estudiantes.

De tal forma es necesario aclarar lo que entiendo por mito, a pesar de que el mismo Isócrates no parece hacer una distinción clara entre el tiempo propiamente histórico y el mítico.<sup>14</sup> A saber, un relato de tipo explicativo que busca ordenar los varios datos que componen el pretérito en un marco de coherencia narrativa con el fin de hacer inteligible ese pasado al que en él se hace referencia. El pasado al que se apela en el mito es uno que carece de un intento de cronología exacta que, para el historiador, por el contrario, es indispensable; los mitos ocurrieron en un tiempo indeterminado que, como señalaba Moses Finley, pueden encuadrarse en un “érase una vez” lejano pero no claramente determinado.<sup>15</sup> Además, es importante resaltar que aunque los varios mitos formulados por los griegos podían encontrarse en la poesía épica y elegíaca y, también, en las obras dramáticas del siglo V y IV, estos eran de dominio público y era la forma en que la comunidad, incluidos los historiadores, identificaba su pasado remoto. Más adelante, en el desarrollo de la investigación, se irá aclarando el papel fundamental que tuvieron los mitos en la construcción de la identidad griega y ateniense, en particular, a través del influjo que tenían en el ámbito educativo de los sujetos, desde su primera edad hasta el fin de sus vidas.

En cambio, la historiografía, en el contexto histórico de la Grecia clásica, responde a un intento sistemático de ordenamiento cronológico y explicativo, en términos racionales, de los hechos protagonizados por el ser humano. El nacimiento de la historia fue producto del ambiente social de la democracia ateniense, que se caracterizó por la continua participación y el debate político, manifiesto en la proliferación de la enseñanza sofística y del teatro. Con todo, los historiadores no negaron los hechos míticos narrados por los *aedos*, ya que no ponían en duda su veracidad e incluso los discutieron y les dedicaron múltiples páginas en

---

<sup>13</sup> *Ibidem* p. 12.

<sup>14</sup> *Ibidem*. p. 15. Bianco, *op. cit.* pp. 233-234. Planteamiento que ya había sido enunciado de forma más general en Mario Untersteiner, *La fisiología del mito*, 2º edición, Folerencia, La Nueva Italia, 1972, p. 434.

<sup>15</sup> Moses I. Finley, “Mito, Memoria e Historia” en *Uso y Abuso de la Historia*, 2º edición, Barcelona, Crítica, 1979, p. 14 y 17.

sus respectivas obras. Sin embargo, los diferenciaron enfáticamente de los temas centrales a los que se dedicaban ellos mismos, que eran los hechos contemporáneos;<sup>16</sup> había un tiempo mítico o divino, al que pertenecían figuras como la del rey Minos o la de Teseo, y otro tiempo, humano, en donde cabían figuras como Polícrates<sup>17</sup> o Alcibíades.<sup>18</sup> Dicha dicotomía entre el mundo mítico heroico y el de los hombres había quedado patente tiempo atrás en la obra poética de Hesíodo,<sup>19</sup> que vivió en época arcaica.

Como se ha dicho, Isócrates y sus contemporáneos no podían ser ajenos a las nuevas formas narrativas construidas por el género historiográfico, pero hay que tener cuidado cuando se pretende encuadrar a Isócrates en el marco del ejercicio historiográfico debido al tradicional enlace que se ha hecho de los historiadores Éforo y Teopompo con la escuela isocrática.<sup>20</sup> John Marincola ha resaltado que el asunto debe verse desde una perspectiva escéptica, en tanto que el mismo Isócrates dice, en el discurso *Panatenáico*, que no hizo uso de sus habilidades para centrarse en reconstruir los grandes hechos del pasado protagonizados por los griegos.<sup>21</sup>

Sin embargo, eso no supone que Isócrates no pueda figurar en las diversas tradiciones de recuperación del pasado que se dieron en la Grecia de los siglos V y IV. Como bien se ha señalado, en la Antigüedad, como en todas las épocas humanas, existieron varias y diferentes maneras de recordar el pasado de los seres humanos,<sup>22</sup> y, en ese sentido, la historia no era ni el único género literario disponible ni el que contaba, necesariamente, con mayor autenticidad u oficialidad que otros. En la Atenas clásica el pasado se evocaba de manera recurrente de maneras que no eran necesariamente historiográficas; la poesía, el teatro, la épica, los discursos y las diversas maneras orales en que se presentaban los mitos y los hechos antiguos y contemporáneos son algunos ejemplos. Por supuesto, debe considerarse también los vehículos no verbales, como la pintura, la escultura y los ritos religiosos; y tomarse en

---

<sup>16</sup> Ricardo Martínez Lacy, *Historiadores e historiografía de la antigüedad clásica*, México, FCE, 2014, p. 43.

<sup>17</sup> Hdt. III. 122. 1-2.

<sup>18</sup> Arist. *Poet.* 1451b.

<sup>19</sup> Hes. *Op.* 110-200.

<sup>20</sup> D.S. XVI. 14.3; Str. 13.3; Ps. Plu. 10.

<sup>21</sup> John Marincola, "Rethinking Isocrates and historiography", en *Between Thucydides & Polybius: the golden age of Greek historiography*, Washington, Center for Hellenic Studies, 2014, p. 41. Cf. Isoc. XII. 1-2.

<sup>22</sup> *Ibidem.* p. 46.

cuenta que cada intento de traer el pasado al presente responde a intereses y objetivos distintos.<sup>23</sup>

Delimitar el género de Isócrates en una de las varias “formas narrativas del pasado”<sup>24</sup> no es en vano. Cuando Isócrates hace uso de ejemplos y propone modelos de comportamiento, lo hace desde una perspectiva contemporánea, pero aprovechando hechos del pasado más remoto, del pasado mítico y de la historia de los seres humanos para reinterpretarlos en consonancia con sus planteamientos políticos y pedagógicos. Isócrates no es un historiador y no tendría que considerársele como tal (aun asumiendo la posibilidad de que haya influido mediante su programa educativo en las personas de Éforo y Teopompo y que dicha influencia trascendiera el tiempo del mundo clásico hacia el helenístico y la época imperial romana),<sup>25</sup> pero sí hizo uso de temas y narrativas pertenecientes al pasado y las acompañó de su propia selección e interpretación,<sup>26</sup> interesado en alcanzar objetivos políticos particulares en cada discurso.

Por otra parte, aunque la presente tesis recurre a conceptos y teorizaciones de carácter filosófico y pedagógico, no debe perderse de vista que la metodología optada es estrictamente histórica. En efecto, quien escribe pretende explicar a Isócrates, sus planteamientos educativos y políticos, desde una perspectiva contextual a la que únicamente es posible brindar luz mediante la exposición de las circunstancias y los hechos históricos que marcaron los cambios y las permanencias en el amplio arco de tiempo en el que vivió el orador.

Es posible discutir si el análisis presente se enmarca en el ámbito de investigación de las ideas políticas. Desde mi punto de vista, encuadrar teóricamente dicho juicio resulta bastante complejo, y lo es aún más para el ámbito de estudio histórico al que se dedica la presente investigación que, valga recordarlo, es el de los estudios históricos en torno a la antigüedad griega y su relevancia en nuestro propio contexto histórico, el de los primeros veinte años del siglo XXI. En los autores de la antigüedad clásica, como se recordará a lo largo del cuerpo de la presente tesis, los espectros de lo social, lo cultural, lo ético (lo referente al análisis del comportamiento y sus diversas ramas y postulados) y lo educativo,

---

<sup>23</sup> Kurt A. Raaflaub, *Thinking, recording, and writing history in the Ancient World*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2014, p. 2.

<sup>24</sup> *Ibidem.* p. 3.

<sup>25</sup> Marincola, *op. cit.* p. 57

<sup>26</sup> *Ibidem.* p. 47.

se hallan intrínsecamente relacionados entre sí.<sup>27</sup> No obstante, me parece que la política es el eje central alrededor del cual giran las preocupaciones, de distinta índole, de los hombres griegos que vivieron y escribieron entre el siglo V y IV.

A fin de cuentas, la literatura escrita durante el periodo que nos ocupa es, ante todo, eminentemente política. El campo en el que germinaron es el de la polis, la moldura en la que confluían, confundiéndose, todas las ramas en las que actualmente dividimos nuestra sociedad. Es decir, no había una distancia teórica palpable entre el ambiente social, económico, educativo y cultural, y el político.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Juan Pablo Ramis, “¿Es posible una lectura de los pensadores políticos clásicos?” en Cecilia Ames y Marta Sagristani (Comp.) *Estudios interdisciplinarios de historia antigua I*, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2007, p. 292.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

## Capítulo II: Isócrates, vida y contexto histórico.

El presente capítulo plantea una exploración en torno a la vida del orador ateniense Isócrates y en torno a las condiciones materiales, políticas y sociales de la Atenas del siglo IV a.C. El objetivo contemplado es brindar luz sobre las circunstancias biográficas (y algunos problemas inherentes a ella) e históricas precisas que subyacen al contenido de los discursos isócraticos y cómo es que los modelos de comportamiento construidos en ellos responden a ese contexto material y a la formación intelectual del autor, bajo el entendido de que no puede comprenderse ninguna construcción pedagógica sin antes haber entendido las concretas formas históricas en las que se generó.

### Isócrates.

Aproximarnos a la vida de Isócrates desde una base narrativa cronológicamente organizada puede resultar difícil, considerando que las fuentes disponibles para hacerlo son escasas y que dependemos, casi exclusivamente, de la información que se desprende, manifiesta o implícitamente, de sus discursos. Se cuenta, además, con obras biográficas, pero éstas pertenecen a épocas muy posteriores al periodo de tiempo que abarcó la vida del orador. Por lo mismo, dichas fuentes deben ser manejadas con cuidado. Al cotejarlas se genera la impresión de que la distancia temporal y espacial puede haber contribuido a la confusión de hechos con simples rumores y que en ocasiones pueden resultar contradictorias. Por ello me apego a la recomendación de George Norlin, para quien las afirmaciones de dichas fuentes sólo pueden ser tomadas con certeza en la medida en que sean corroboradas por contemporáneos o por el mismo Isócrates.<sup>1</sup>

Isócrates nació en el demo ateniense de Erquía en el año 436, según indican el Pseudo Plutarco y Dionisio de Halicarnaso.<sup>2</sup> Fue hijo de Teodoro, que poseía una fábrica de *aulós*<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Norlin, *op. cit.* p. XI.

<sup>2</sup> Ps. Plu. IV 1; D.H. *Isoc.* I.1.

<sup>3</sup> Instrumento musical similar a una flauta o a un oboe.

en la que los esclavos eran la mano de obra.<sup>4</sup> Él mismo y el Pseudo Plutarco aseguran que recibió, costeada por la fortuna de su padre, una educación esmerada.<sup>5</sup> Es seguro que Isócrates haya pasado por la *efebía*<sup>6</sup> entre los años 418 y 416, cuando tenía entre 18 y 20 años.<sup>7</sup> Aunque puede resultar exagerado que se le haya relacionado con un buen número de grandes maestros de la época,<sup>8</sup> debe considerarse que la vida anónima menciona a Terámenes y Sócrates (aunque, en todo caso, no puede considerársele un socrático)<sup>9</sup> como sus maestros,<sup>10</sup> y el Pseudo Plutarco a Pródico de Ceos, a Tisias de Siracusa y a Gorgias.<sup>11</sup>

Isócrates estaba presente en Atenas cuando la rendición de la ciudad ante las tropas peloponesias encabezadas por Esparta en 404, y también lo estaba cuando se instauró el subsiguiente gobierno de los Treinta Tiranos. Como se ha dicho, las fuentes lo hacen discípulo de Terámenes,<sup>12</sup> y además hacen énfasis en ello al afirmar que fue testigo presencial de la acusación contra su maestro y de su posterior ejecución por el mismo gobierno oligárquico de los Treinta que el mismo Terámenes había ayudado a constituir.<sup>13</sup>

Sea eso cierta o no su relación con Terámenes, es verdad que la primera fortuna económica de Isócrates, con origen en la actividad artesanal de su padre,<sup>14</sup> se perdió al

<sup>4</sup> Ps. Plu. IV. 1 y *Vida anónima de Isócrates*, 1.

<sup>5</sup> Ps. Plu. IV. 2. Isoc. XV. 161.

<sup>6</sup> La *efebía* era una institución ateniense en la que los hijos de ciudadanos, al cumplir los 18 años, debían iniciar un proceso de preparación marcial que culminaba en su acceso a la vida de la plena ciudadanía, con todos sus derechos y obligaciones. Consistía en la preparación física del gimnasio y la práctica y el entrenamiento en las armas. Cf. Pierre Vidal Naquet “The Black Hunter and the Origin of Athenian Efebía” en *The Black Hunter. Forms of thought and forms of society in the Greek World*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1986, pp. 106-128; Carolina Olivares Chávez, *Jenofonte: su propuesta de paideia a partir de tres personajes atenienses*, México, UNAM-IIF, 2014, p. 64-66.

<sup>7</sup> Juan Miguel Guzmán Hermida, “Introducción”, en Isócrates, *Discursos* (Juan Miguel Guzmán Hermida, Trad.), v. 1, Madrid, Editorial Gredos, 1979, p. 9.

<sup>8</sup> Norlin, *op. cit.* p. XIII

<sup>9</sup> William L. Benoit, “Isocrates and Plato on rhetoric and rhetorical education, en *RSQ*, v. 21, no. 1, 1991, pp. 60-61.

<sup>10</sup> *Vida anónima de Isócrates*, 7. El papel de Terámenes como maestro de Isócrates aparece como ambiguo. No se especifica en qué sentido fue su maestro. Habría que tomar en consideración la aseveración de Dionisio de Halicarnaso que, al mencionar a Terámenes como maestro de Isócrates, lo califica como orador. (Θηραμένους τοῦ ῥήτορος) Cf. D.H. *Isoc.* 1.2.

<sup>11</sup> Ps. Plu. IV. 2.

<sup>12</sup> Según Jenofonte, Terámenes estuvo de acuerdo, como embajador de Atenas ante Esparta, en la instauración del gobierno de los Treinta. Cambió de opinión, con posterioridad, al hacerse consciente de los abusos que el nuevo régimen oligárquico imponía a los ciudadanos, por lo que fue acusado por Critias, uno de los Treinta, ante el consejo de Tres mil ciudadanos que conformaban la nueva y exclusiva ciudadanía activa ateniense del régimen oligarca. Cf. X. *HG.* II. 3. 11-56.

<sup>13</sup> Ps. Plu. IV. 3 y *Vida anónima de Isócrates*, 20-30.

<sup>14</sup> Isoc. XV. 161, en donde Isócrates se lamenta del estado actual de la sociedad ateniense (c.354), que desprecia a la gente rica por el simple hecho de serlo.

concluir la Guerra del Peloponeso en 404, posiblemente debido a las relaciones que tenía con Terámenes y su grupo, apenas enjuiciado y condenado,<sup>15</sup> por lo que tuvo que emplearse, en el afán de hacerse con un nuevo patrimonio, como redactor de discursos judiciales, es decir, como logógrafo, oficio del que posteriormente renegará.<sup>16</sup> Con todo, es improbable que en la escuela que fundó con posterioridad no dedicara alguna enseñanza a la composición de dichos discursos. Se verá en párrafos siguientes que algunos de sus renombrados discípulos compusieron discursos logográficos. No podía ser de otra manera en una sociedad en que el conocimiento para presentarse y defenderse en un juicio era indispensable y sumamente valioso.<sup>17</sup>

Entre ellas se encuentran, consideradas como auténticas: *Contra Eutino* (403 o 402), *Contra Calimaco* (402 o 401), *Contra Loquites* (ca. 400-396), *Sobre el tronco de caballos* (ca. 395-394), *Trapecítico* (ca. 393-391) y *Eginético* (ca. 391-390).<sup>18</sup> Irremediamente, surge la duda en torno a la conservación de los discursos logográficos de Isócrates, bajo el matiz de su pretendida negación por parte del maestro. Es probable, desde mi punto de vista, que los discursos hayan sido conservados y empleados como ejemplos de redacción jurídica y retórica en general, tanto por la misma escuela de Isócrates, como por otros elementos dedicados a la enseñanza de la retórica en la Atenas del siglo IV y posteriormente.

Entre 393 y 390<sup>19</sup> abrió escuela en Atenas, que con el paso de los años llegó a tener mucho éxito puesto que, según palabras del mismo orador, tuvo un número considerable de estudiantes;<sup>20</sup> por dicha actividad logró amasar una respetable fortuna, aunque gastaba mucho de ese dinero en liturgias<sup>21</sup> para la polis. Me parece sumamente probable que sus primeros estudiantes fueran atenienses pero que, con la publicación del *Panegírico*, que según él

---

<sup>15</sup> Juan Signes Codoñer, “Introducción” en Isócrates *Discursos*, (Trad. Juan Manuel Guzmán Hermida) Madrid, Editorial Gredos, 2015, p. 12.

<sup>16</sup> Isoc. XV. 36., D.H. *Isoc.* 18. 2-4. Respecto al tema de la actividad logográfica de Isócrates, Cf. Guzmán Hermida, *op. cit.* p. 9-10.

<sup>17</sup> Así piensa Francisco Cortés Gabaudán, “La oratoria judicial en la escuela de Isócrates”, en *AEF*, v.6, 1983, p. 59.

<sup>18</sup> Sigo la cronología de Paul Cloché, *Isócrates y su tiempo*, Barcelona, Punto de Vista Editores, 2019, p. 25.

<sup>19</sup> Guzmán Hermida, *op. cit.* p. 10-11.

<sup>20</sup> Isoc. XV. 87. Cf. Ps. Plu. *Vida de los diez oradores*, 9, que calcula en cien el número de sus alumnos.

<sup>21</sup> Se trataba de la obligación, por parte de ciertos miembros ricos de la comunidad ciudadana y meteca, de pagar con sus recursos servicios públicos demandados por la polis. Entre ellos podía encontrarse la trierarquía (el pago de los costos de una trireme), la coregía (el mantenimiento de los miembros pertenecientes al coro del teatro) y la gimnasiarquía (la obligación de sufragar el mantenimiento de un gimnasio o de competiciones atléticas).

mismo le trajo fama en toda Grecia,<sup>22</sup> su reputación se esparciese gradualmente y atrajese también a estudiantes de otras polis griegas, al grado de que llegó a presumir que su fortuna no había salido del presupuesto de sus conciudadanos atenienses, si no, más bien, de su matrícula extranjera.<sup>23</sup> Ese último punto debe reconsiderarse a la luz de lo que es posible inferir de la lectura de las fuentes.

Entre sus estudiantes se encontraron los oradores atenienses Licurgo, Iseo e Hipérides; los historiadores Éforo de Cime y Teopompo de Quíos; el dramaturgo Teodectes de Fasélide; el filósofo Espeusipo de Mirrunte y el general Timoteo,<sup>24</sup> ateniense, a quien Isócrates tenía en alta estima; lo mismo puede decirse del estratega, si se acepta como cierto el hecho de que le dedicó una estatua a su maestro en Eleusis.<sup>25</sup> Él mismo señala otros nombres en *Sobre el cambio de fortunas*: Eunomo, Lisístides, Calipo, Onétor, Anticles, Filóndies y Carmántides, todos ciudadanos atenienses de la época que ocuparon magistraturas en el sistema democrático.<sup>26</sup> Por otra parte, Isócrates mantuvo relaciones de distinto grado con los regímenes monárquicos de Chipre, con Dionisio de Siracusa, con los descendientes de Jasón de Feras, tirano de Tesalia y, posteriormente, con Filipo II de Macedonia y con su hijo Alejandro. En ese sentido es probable que su abundante matrícula, que provenía de distintos lugares del mundo griego, le permitiese al orador entablar lazos de amistad con diversos gobernantes y figuras influyentes de la época.<sup>27</sup>

A mí me parece del todo imposible calcular con exactitud el número total de sus estudiantes, aunque considero que nunca debieron ser demasiados, reflexionando que la mayoría de ellos provenían de un estrato social reducido que podía darse el lujo de permitirse, en tiempo y recursos, una educación como la ponderada por Isócrates. Siguiendo a Johnson

---

<sup>22</sup> Isoc. XV. 87-88.

<sup>23</sup> Norlin, *op. cit.* p. XXVIII. Reyes “Isócrates o de la prosa” en *La crítica en la edad ateniense: 600 a 300 a.C.*, México, El Colegio de México, 1941, p. 197 argumentaba que se trataba de los metecos, sin distinción de posición social. A mí me parece que sus estudiantes extranjeros debían pertenecer todos a una clase lo suficientemente acomodada como para permitirse el gasto de la educación que ofrecía Isócrates, fueran residentes en Atenas o no.

<sup>24</sup> Ps. Plu. IV. 10-11.

<sup>25</sup> En la estatua había una placa que decía: “Timoteo, honrando el placer de la amistad de Isócrates consagró esta estatua a las diosas”. Ps. Plu. IV. 27.

<sup>26</sup> Isoc. XV. 93-94.

<sup>27</sup> Signes Codoñer, *op. cit.*, p. XVIII.

—que toma como base las declaraciones del pseudo Plutarco<sup>28</sup>- me parece plausible que Isócrates haya tenido cerca de cien estudiantes a lo largo de su vida.<sup>29</sup>

El autor llega a dicha cifra basándose no sólo en el enunciado del pseudo Plutarco, sino también a partir de la comparación con el número de personas atentas a las discusiones de los sofistas que aparecen en los diálogos platónicos, en las declaraciones hechas por el mismo orador en XV. 93-94, en donde nombra a quienes lo acompañaron desde principio de su vocación como maestro, llamando por sus nombres primero a tres y luego a cinco de sus pupilos, dando un total de ocho; y en el probable costo de la matrícula. De considerarse que cada estudiante pagaba un monto de mil dracmas por el curso, suena bastante improbable que el orador tuviera cien alumnos al año, pues su riqueza habría sido extraordinariamente fabulosa y no hay constancia de ello en las fuentes, como se verá más adelante. La información podría inferirse todavía más considerando otro dato<sup>30</sup> que indica que en Quíos Isócrates llegó a tener nueve alumnos. Dichas consideraciones inducen a Johnson a pensar que, a lo largo de sus probables 52 años como maestro de retórica, Isócrates haya tenido un promedio de ocho a nueve alumnos por cada curso que duraba aproximadamente entre tres y cuatro años.

Por otra parte, me parece posible que sus estudiantes atenienses no tuvieran que pagar un costo específico por la educación obtenida de la escuela de Isócrates<sup>31</sup> -como sí tendrían que haber hecho sus estudiantes extranjeros- y que cubrieran ciertos gastos mediante donaciones o regalos, como lo hizo Timoteo cuando se dice que le obsequió al orador de Erquía un talento proveniente de la captura de Samos.<sup>32</sup> El mismo Pseudo Plutarco apunta que Isócrates recibió de Nicocles, rey de Chipre, veinte talentos por el discurso que le escribió

---

<sup>28</sup> Ps. Plu. IV. 9.

<sup>29</sup> R. Johnson, "A note on the number of Isocrates pupils", en *AJPh*, Vol.78, no. 3, 1957, p. 299.

<sup>30</sup> Ps. Plu. IV. 6

<sup>31</sup> Ps. Plu, IV. 33, dice que no exigía salario a los ciudadanos. El mismo orador (XV. 39.) decía que todas sus riquezas le habían venido de afuera, lo que en una línea interpretativa podría implicar la aseveración del Pseudo Plutarco.

<sup>32</sup> Ps. Plu. IV. 9. La información proveída al respecto por el Pseudo Plutarco bien podría ser falsa o, en todo caso, poco matizada. Se sabe que los generales podían disponer, en el campo de batalla, del botín de guerra para varias necesidades prácticas que se prestasen en las circunstancias de la guerra; con todo, el botín debía ir a parar a manos del Estado, por lo que Timoteo habría incumplido una de sus responsabilidades al ofrecerle a Isócrates un talento del asedio y captura de Samos, como se refiere en la fuente antes citada. De no ser así, la fuente continúa funcionando como dato que permite inferir la estrecha relación que se sospechaba desde antiguo que existía entre Isócrates y Timoteo, además de las posibles formas de "pago" a las que pudieron haber recurrido sus estudiantes. Cf. W. Kendrick Pritchett, *The Greek State at War*, v. 1., University of California, Berkeley pp. 85-92.

el orador y que fueron esos ingresos los que llevaron a Isócrates frente a los tribunales de Atenas cuando fue sometido al proceso de cambio de fortunas.<sup>33</sup> Ser sometido al proceso de cambio de fortunas (Antídosis) suponía la posibilidad de un intercambio de bienes entre el demandante y el acusado; el primero aducía no contar con los recursos suficientes para hacerse cargo de alguna de sus responsabilidades ciudadanas, como la trierarquía o la coregía. Si se comprobaba que el acusado sí poseía los bienes que le faltaban al demandante, entonces procedía un intercambio de fortunas entre el uno y el otro.<sup>34</sup>

En cualquier caso, parece improbable que los estudiantes atenienses de Isócrates no cubrieran algún gasto a cambio de la formación que el orador impartía en su escuela. Respecto a ello vale la pena tener en cuenta la noticia, a todas luces contradictoria, contenida también en el Pseudo Plutarco, según la cual Demóstenes no pudo estudiar con Isócrates porque no contaba con la suma de mil dracmas que éste le exigía.<sup>35</sup> No obstante, hay que insistir en que, al tratarse de una fuente posterior, el Pseudo Plutarco podría estar malinterpretando alguna tradición que tuviera como personaje central, más que a Isócrates, a Demóstenes, que ya se había convertido, para el siglo II d.C., en una figura lo suficientemente llamativa como para ganar algunos reflectores a la de Isócrates.

Sobre la duración del curso y la forma en que educaba, Isócrates mismo ofrece cierta información en el cuerpo de sus discursos. En Atenas, sus estudiantes de origen extranjero pasaban un promedio de entre tres y cuatro años antes de volver con sus familias.<sup>36</sup> Dicho testimonio refuerza la evidencia en torno a la condición social de sus pupilos, porque seguramente no todos los griegos podían permitirse una estancia de tantos años en Atenas antes de volver navegando a sus respectivas polis, con sus padres y amigos.<sup>37</sup> Con todo, es posible que algunos de ellos no permanecieran todo el tiempo al lado del maestro, sino que, según las distancias, y a causa de sus ocupaciones, pasaran tiempos intermitentes con él y con sus familias de sus lugares de origen. Sobre la edad que tenían sus estudiantes no se dice nada, pero se trata de una educación superior en la que me inclino a suponer que no había un

---

<sup>33</sup> Ps. Plu. IV. 17-19.

<sup>34</sup> Cf. Robert Cohen, *Atenas, una democracia*, Barcelona, Orbis, 1985, p 155.

<sup>35</sup> Ps. Plu. IV, 12-13.

<sup>36</sup> Isoc. XV. 87.

<sup>37</sup> Isoc. XV. 88. ἀλλ' ἐπὶ τελευτῆς, ὅτ' ἤδη μέλλοιεν ἀποπλεῖν ὡς τοὺς γονέας καὶ τοὺς φίλους τοὺς ἑαυτῶν.

límite de edad para la formación. Como se verá más adelante, la educación isocrática era una formación para la vida adulta.

Que tuvo cuantiosos ingresos como para vivir holgadamente no debe ponerse en duda, los haya obtenido de sus estudiantes conciudadanos o de los extranjeros; como se dijo, Isócrates tuvo que enfrentarse a procesos de cambios de fortuna o *antídosis*. Aunque quiere decir que el orador podía asumir la obligación de mantener una trirreme,<sup>38</sup> tampoco parece correcto asumir que su riqueza fuera abrumadora.<sup>39</sup> Cabe destacar, además, que el mismo Isócrates expone ese proceso en la introducción a su discurso *Sobre el cambio de fortunas*. Además, en el discurso *Panatenáico*, escrito en el ocaso de su vida, Isócrates se pone en perspectiva y no olvida mencionar que, a lo largo de su longeva vida, ha disfrutado de un bienestar económico que le ha permitido vivir sin negarse ninguno de los placeres que ofrece la existencia.<sup>40</sup>

Diez años después de fundada la escuela, en el 380, escribió el *Panegírico*, el primero de sus textos de propaganda política con miras panhelénicas y que, como ya se mencionó, se trata del discurso que le trajo fama dentro y fuera de Atenas. Después de 378 nuestro orador entabló amistad con Timoteo, hijo del general ateniense Conón, y con los monarcas de Chipre, Evágoras y su hijo Nicocles.<sup>41</sup> A ellos Isócrates dedicó tres sendos discursos en la década de los setenta de ese siglo, el *A Nicolces*, *Nicocles* y *Evágoras*. En 373 redactó el *Plateense*, que pone en boca de un refugiado de la polis de Platea luego de que ésta fuera tomada por Tebas al principio de su dominación en la década de los setenta, cuando Esparta decaía. En los años sesenta del siglo IV puede constatarse la simpatía de Isócrates con la situación por la que atravesaba Esparta en ese momento en *Arquidamo*, publicado en el año 366.<sup>42</sup> Presentó *Sobre la paz* en 356, en medio de la guerra de los confederados de la segunda liga marítima ateniense. Por su parte, el *Areopagítico*, texto relativo al desarrollo y al curso que seguía la política interior ateniense en ese momento se sitúa entre 357 y 354; *Sobre el cambio de fortunas* apareció en el año que corría entre 354 y 353. A mediados de la década de los cuarenta, en el 346, cuando se firmó la paz de Filócrates entre Atenas y Macedonia,

---

<sup>38</sup> Ps. Plu., IV. 9, 17-18, 43.

<sup>39</sup> Johnson, *op. cit.* pp. 298-299.

<sup>40</sup> Isoc. XII. 7-12.

<sup>41</sup> Michael Gagarin and David Miharby, "Introducción to Isocrates" en Gagarin, *op. cit.*

<sup>42</sup> Cloché, *op. cit.* p. 110.

publicó el discurso *Filipo*. El *Panatenaico*, último gran discurso político, apareció en 339, después de que el maestro pasase por un periodo de tres años de enfermedad que le imposibilitaron trabajar en la culminación de dicho discurso.<sup>43</sup> Murió un año después, en 338, pocos días después de la batalla de Queronea, cuando ocurrió el triunfo de Filipo II frente a la confederación de polis griegas que se le oponían, Atenas entre ellas.<sup>44</sup>

Las fuentes biográficas y el mismo Isócrates son enfáticos cuando se refieren a las dificultades que encontró para intervenir directamente ante la Asamblea; voz endeble, timidez y una predilección por la vida tranquila<sup>45</sup> inclinaron a Isócrates a desempeñar toda su actividad oratoria por escrito únicamente, situación que resulta importante en el análisis que propone la investigación, puesto que dichos elementos forman parte de la representación que Isócrates hizo de sí mismo y que buscó transmitir en sus discursos.<sup>46</sup> En ese sentido, Yun Lee Too intuye que esa falta de ánimo y aptitudes para ofrecer un discurso en público fueron insertados en la pedagogía y en los discursos de Isócrates como mecanismos de autorrepresentación que le permitieron al orador encajar en el marco social e ideológico de los grupos ciudadanos a los que se presentaba.<sup>47</sup>

También concuerdo en que la visión de Too es acertada cuando asume que, al mismo tiempo en que se presenta de una forma específica, Isócrates transgrede con elementos normativos en la cultura y en la política de Atenas y del mundo griego en general, pues la práctica del discurso público era indispensable para asegurarse una buena participación ciudadana en la polis.<sup>48</sup> Se entiende que los hechos y las palabras no eran elementos antitéticos sino correspondientes entre sí.<sup>49</sup> De ahí también puede entenderse el retraimiento de Isócrates con respecto a las instituciones democráticas –la Asamblea y las cortes- como la

---

<sup>43</sup> Isoc. XII. 266-270.

<sup>44</sup> Cf. Ps. Plu., IV. 14 y *Vida anónima de Isócrates*, 150.

<sup>45</sup> Isoc. XV, 151; Ps. Plut. IV. 4. (Donde añade el autor que Isócrates pudo alejarse de los asuntos públicos a raíz, también, de haber perdido el patrimonio paterno en la Guerra del Peloponeso. Me parece mera especulación, pero que vale la pena tomar en cuenta); D.H. *Isoc.* 1.3; Philostr. *VS.* I. 505.

<sup>46</sup> Isoc. XII. 9-10.

<sup>47</sup> Too, *op. cit.* p. 86; Ekaterina Haskins, “Logos and power in Sophistical and Isocratean Rhetoric”, en Poulakos y Depew, *op. cit.*, 2004, p. 91.

<sup>48</sup> Too, *op. cit.*, p. 87.

<sup>49</sup> Hom. *Il.* IX. 440-445, en donde Fénix le explica a Aquiles que su objetivo fue tanto hacerlo tanto “decidor de palabras como hacedor de hazañas.” Por su parte, Too no pierde de vista que durante el siglo V y IV los sofistas asumieron que la clave para el éxito en la vida ciudadana era el lenguaje oral. *Ibidem.*

intención por parte del orador por identificarse como uno de los quietistas (*apragmones*) que existían en la sociedad ateniense.<sup>50</sup>

Dichos *apragmones* eran individuos que habrían preferido la lectura y la escritura, así como la constante ausencia de los espacios del ejercicio público y político de la polis como una muestra de desencanto con la democracia y el deseo de una forma diferente de discurso político y social.<sup>51</sup> Haskins piensa, además, que la de estos quietistas, entre los que habría que incluir a Platón y otros socráticos, era una actitud adoptada para, de alguna forma, reinventar la práctica democrática.<sup>52</sup> Sin embargo, ve que en Isócrates el objetivo no es terminar con la democracia, sino reformarla, postura que me parece debe ser matizada.

A este respecto resulta llamativa la declaración contenida en *Panatenaico* -en donde Isócrates dice saberse inferior a otros en las cualidades naturales necesarias para dirigirse a los hombres reunidos en asamblea- porque, si bien reconoce enfáticamente su falta de aptitudes, también se dice más versado que el resto para observar la razón inherente a cada asunto.<sup>53</sup> De igual manera, en *Filipo*, el orador resalta sus habilidades relativas a la inteligencia y a la buena educación que se ha esmerado por obtener; afirma ponerse a lado de los que están más aventajados en ello.<sup>54</sup> Dichas afirmaciones resultan significativas si se las toma como una muestra de la conciencia de Isócrates de estar haciendo política de una forma muy diferente a como era practicada en el mundo griego de su tiempo, que no era otra que la participación directa en las instituciones de la polis, en este caso democráticas y, en el de *Filipo*, como consejero.

Es probable que el orador buscase mover, de alguna forma, el centro de la práctica retórica tal y como se vivía en la Atenas del siglo IV, buscando un espectro político mucho más amplio que era el que podía ofrecer la escritura.<sup>55</sup> Es cierto que con la escritura pueden conservarse las ideas por un tiempo extenso y éstas pueden ser llevadas a sitios mucho más lejanos que el solo perímetro de la Asamblea o la corte.<sup>56</sup> Me parece que Isócrates, en su afán

---

<sup>50</sup> Haskins, "Logos and power in Sophistical and Isocratean Rhetoric", p. 91.

<sup>51</sup> *Ibidem*. Cf. también en D.T. Steiner, *The Tyrant's writ: myths and images of writing in Ancient Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 187.

<sup>52</sup> Haskins, "Logos and power in Sophistical and Isocratean Rhetoric", p. 91. Dicha argumentación pierde peso a la luz de los planteamientos francamente antidemocráticos de Platón.

<sup>53</sup> Isoc. XII. 9.

<sup>54</sup> Isoc. V. 81-82.

<sup>55</sup> Haskins, *Logos and power in Isocrates and Aristotle*. p. 17.

<sup>56</sup> Isoc. IX. 73-74.

panhelénico, encontró en la escritura los medios para hacerse escuchar en los círculos elitistas tanto de Atenas como de otras partes del mundo griego, como se verá en los subsecuentes capítulos.

En todo caso, es verdad que cierta animadversión debió sentir hacia los procedimientos asambleístas de la polis si se toma en cuenta la afirmación del autor de la *Vida de los diez oradores*, en donde se explica que Isócrates pedía a sus amigos que acudieran a la Asamblea y que le refiriesen lo que en ella se trataba.<sup>57</sup> Que no pudiera o no quisiera hablar en ella no significa que no pudiera acudir a la misma y ser oyente de los asuntos tratados en ella. Puede, en todo caso, que se trate de una noticia falsa y, de no ser así, que dicha actitud se halle ligada a la naturaleza retraída que decía tener el orador. En consonancia, él mismo refiere que nunca fue un ciudadano activo en las diferentes instituciones de la democracia ateniense; ni en la Asamblea, ni en las cortes ni en las diversas magistraturas podía presenciarse la participación de Isócrates. Sí que fue, dice, comprometido, puesto que de sus ingresos siempre dedicó gastos al engrandecimiento de la polis, siendo trierarca, por ejemplo, en tres ocasiones diferentes.<sup>58</sup> Además, era conocedor de los procedimientos que se seguían tanto en la Asamblea como en las cortes; lo evidencia así su pasado como redactor de discursos judiciales y los contextos ficticios en los que introdujo los objetivos persuasivos de dos de sus discursos: *Sobre la paz* y *Areopagítico*, ambos imaginariamente presentados en la Asamblea popular ateniense.

Por eso Too insiste en que la *microphonia* (falta de voz) de Isócrates forma parte de una compleja manifestación de identidad cívica que tiene la intención de presentar al orador como una persona inexperta en los asuntos políticos directos, diferente al grupo que se ocupa constantemente en la Asamblea y las cortes. De esa forma bien pudo excusar Isócrates el rechazo que sentía por el ideal cívico de la *isegoria*, la igualdad de derechos para expresarse ante las instituciones de la democracia.<sup>59</sup> De esa forma, Isócrates podía presentarse ante sus potenciales estudiantes, y ante sus familias, como un maestro en consonancia con valores elitistas.

En efecto, como se ha señalado, su actividad retórica y educativa evidencian que Isócrates poseía el interés de hacerse visible en el ambiente de las discusiones políticas y

---

<sup>57</sup> Ps. Plu. IV. 34.

<sup>58</sup> Isoc. XV. 144-145.

<sup>59</sup> Too, *op. cit.* pp. 98-99.

pedagógicas de su entorno social y de su momento histórico. Por supuesto, intentó hacerlo de una forma diferente y que, en su momento, debió resultar novedosa e incluso extravagante y trasgresora. Su método consistió en componer discursos que funcionaron, entre otras cosas, como medios de manifestar sus impresiones y opiniones políticas personales. Me parece que, de ahí a considerarlo un estadista,<sup>60</sup> hay una gran distancia, lo que tampoco debería impedirnos observar la actividad del orador en toda su dimensión, a través de sus intenciones, implícitas o explícitas, en sus discursos.

Ahora bien, la vida de Isócrates no puede considerarse de forma aislada. Resulta evidente que se encuentra dentro de un contexto mucho más amplio, en donde las relaciones sociales se ven envueltas e intercaladas en el horizonte político y económico en que vivió. De ahí la importancia por detenernos a clarificar cómo era la sociedad histórica en la que vivió Isócrates sus noventa y ocho años de vida.

### **Las condiciones de Atenas en el siglo IV**

Una exposición de las condiciones materiales, políticas y sociales de Atenas en los siglos V y IV me parece necesaria para brindar luz en torno a las específicas circunstancias históricas en que se sucedió la producción de las obras de Isócrates. Además, ayudará a comprender el contexto en el que el orador estructuró su teoría pedagógica, en el sentido de que el entorno material funge de base para la preparación de sus discursos y de los objetivos planteados en ellos; y, por supuesto, de los modelos de comportamiento que la investigación sugiere que sirvieron como receptáculo concreto y ejemplar, didáctico, de la teoría educativa del maestro ateniense.

Además, el análisis servirá para entender uno de los objetivos particulares de la investigación: la manifiesta recuperación de la ciudad en la década inmediatamente posterior al fin del conflicto con Esparta en la guerra del Peloponeso y su papel, todavía protagónico, a lo largo de todo el siglo IV hasta la supresión de la democracia por el reino de Macedonia en 322-321. Dicha recuperación es una realidad que con frecuencia se encuentra velada en las fuentes literarias de la época y a la que el mismo Isócrates contribuyó, con sus

---

<sup>60</sup> Norlin, *op. cit.* p. XVIII.

percepciones, a poner en tela de juicio. Preguntarse y ofrecer una respuesta al por qué Isócrates ocultó conscientemente en sus textos la recuperación ateniense posterior a la Guerra del Peloponeso puede ayudar a entender la postura ideológica y, al mismo tiempo, pedagógica, del autor. Por otra parte, permite entrever cómo es que Atenas continuó funcionando como un centro comercial importante, pero a la vez cultural, en la época que la investigación ha delimitado.

El análisis abarca un periodo de tiempo que va del final de hostilidades de la Guerra del Peloponeso, en 404, hasta la batalla de Queronea, de 338, fecha en la cual se impuso el dominio de Filipo II de Macedonia sobre los estados griegos; asimismo, marca la fecha en la que Isócrates murió. Dicho periodo de tiempo abarca solamente una parte de la vida de Isócrates quien, como se dijo arriba, nació en el año 436. La razón estriba en que fue a lo largo de este siglo IV en el cual el orador llevó a cabo la mayor parte de su labor educativa, como maestro en la escuela que fundó en Atenas en 390 y como redactor de los discursos políticos que, como se verá, cumplían también una función de carácter pedagógico.

La última década del siglo V resultó muy difícil para los atenienses y su hegemonía sobre las polis del Mar Egeo que habían visto mermadas sus fuerzas y sus ánimos luego de la derrota que significó la expedición e invasión a Siracusa en el año 415 y la posterior toma de la fortaleza de Decelia (a aproximadamente 22 kilómetros al noreste de Atenas) por las fuerzas peloponesias en el 413. La Guerra del Peloponeso había enfrentado a Esparta y sus aliados contra Atenas y los suyos durante veintisiete años. No es de extrañar que Tucídides la considerase el conflicto bélico más importante de la historia griega y del mundo conocido hasta ese entonces.<sup>61</sup> En ese sentido, la derrota de la flota de guerra ateniense en Egospótamos, en 404, fue para Atenas el punto final de un conflicto que progresivamente la había dejado incapaz de continuar la guerra.<sup>62</sup> Por supuesto, el devenir histórico de la polis ateniense no termina al comenzar el siglo IV. La rendición de la polis, con la consecuente destrucción de sus Muros Largos, la pérdida de sus naves –excepto por 12– y la instauración de un régimen oligárquico bajo la férula de los Treinta Tiranos, durante ese mismo año,<sup>63</sup> son

---

<sup>61</sup> Th. I.1.1-3.

<sup>62</sup> X. *HG.* II.1.20-32.

<sup>63</sup> X. *HG.* II. 2. 10-24, 3. 1

el punto de partida de una serie de problemas a los que la polis tuvo que hacer frente en la naciente centuria.

A continuación, se expondrá la situación económica de Atenas en el siglo IV a partir de dos rubros: la tierra y el comercio.

### **La tierra.**

Desde el neolítico, a finales de la última glaciación, hasta antes de la revolución industrial de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX d.C., el modo de producción, la subsistencia, la obtención de la riqueza y el consecuente poder político que representaba, se basaba en la propiedad de la tierra. Era ésta la que determinaba el modo de vida de gran parte de la población. Es ese el caso de la Grecia Antigua y, por obviedad, la de Atenas en concreto.

La del Ática, como la del resto de Grecia, no era una tierra que permitiese la existencia de una agricultura de riego, sino de temporal,<sup>64</sup> lo que significa que, si bien su producción rendía al máximo, no estaba preparada para afrontar por sí sola la carga que representaba la numerosa población urbana de Atenas. Por otra parte, era propensa a una más acelerada recuperación en caso de desastres naturales<sup>65</sup> e incluso bélicos, como era precisamente la situación de Atenas al concluir la Guerra del Peloponeso.

Ha sido lugar común considerar que los atenienses dependían en demasía de las importaciones de trigo que adquirían mediante el comercio, tanto en el siglo V, en la época del dominio impuesto por la liga de Delos, como en el siglo IV, en que Atenas tuvo que adaptarse a mecanismos de obtención de recursos diferentes. Las embarcaciones atenienses surcaban el Mar Egeo, cruzándolo en todas direcciones, cargadas con el trigo que provenía de los confines del Mar Negro, del Helesponto o de las costas de Tracia y la Calcídica. Con todo, no debe dejarse de lado el análisis fundamentado que sobre este tópico desarrolló Peter Garnsey, quien considera que, aunque Atenas dependía en buena medida de los cargamentos de alimentos provenientes del exterior, la proporción de dependencia nunca superó la mitad del total. La otra parte era producida en la tierra del Ática.<sup>66</sup> Tal situación, aun considerando las diferentes variaciones demográficas que existieron en Atenas entre el siglo V y el IV,

<sup>64</sup> Moses I. Finley, *La economía de la antigüedad*, 2º Ed., México, FCE, 1986, p. 29.

<sup>65</sup> French, A. "Economic conditions in fourth century Athens", en *G&R.*, V.XXXVIII, No. 1, abril, 1991, pp. 24-25; Finley, *La economía de la antigüedad*, p. 30.

<sup>66</sup> Peter Garnsey, *Famine and food supply in the Graeco-Roman World: responses to risk and crisis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 105-106.

explicaría en parte la relativamente fácil adaptación de la economía ateniense a la situación posterior a la Guerra del Peloponeso, en que los habitantes de Atenas tuvieron que ingeniárselas para subsanar la pérdida de las ventajas y aportaciones, de muchos tipos, que representaba su dominio imperial sobre la liga de Delos.

Una circunstancia que a ese respecto debe tomarse en consideración al analizar la importancia que tenía la tierra cultivable en Atenas es la variabilidad de años buenos y malos para el cultivo en el Ática. Apunta José Pascual González que, en el caso específico de la tierra del Ática, ésta contaba con una media de 390 mm de precipitaciones pluviales que variaban, en una década, entre los 200 y los 550 mm. El problema planteado es que, por debajo de los 300 mm las cosechas de trigo se pierden y, por debajo de los 200, la de cebada,<sup>67</sup> lo que implica una mayor preferencia y producción de ésta última que del primero.<sup>68</sup> Siguiendo a Garnsey, Pascual González estima que en Atenas y su zona circundante, un año de cada cuatro era malo para la cosecha de trigo, mientras que uno de cada veinte sería deficiente para la producción de cebada y legumbres.<sup>69</sup>

Es cierto que durante las subsecuentes campañas de la Guerra del Peloponeso las tropas espartanas quemaron las tierras, lo mismo las granjas y buena parte de las cosechas, aunque otra parte de esa cosecha fue resguardada en Eubea al inicio del conflicto.<sup>70</sup> Aunque la situación al inicio del siglo IV no era nada fácil, como se dijo más arriba, hay que tener en cuenta que Atenas contaba ya de inicio, al concluir la guerra, con los recursos para dar comienzo a la recuperación agrícola y a la producción de alimentos, lo cual, como se ha dicho, no dependía enteramente de las importaciones de la polis.

Por ejemplo, de las colonias del Egeo, las *cleruquías* (colonias que los atenienses implantaron en territorios de otras polis durante el dominio imperialista de la liga de Delos, en el siglo V) eliminadas junto con el imperio, pudieron haber venido colonos que posiblemente llevaban a cuestras parte de su cosecha. Además, no debe olvidarse que las tropas del Peloponeso dominaron parte del Ática desde el 413, con la ocupación de la fortaleza de Decelia, y que, antes, en las subsecuentes incursiones anuales hacia el Ática que

---

<sup>67</sup> José Pascual González, *Grecia en el siglo IV a.C.: del imperialismo espartano a la muerte de Filipo de Macedonia*, Síntesis, Madrid, 1997, p. 227.

<sup>68</sup> Garnsey, *op. cit.*, pp. 102-103.

<sup>69</sup> Pascual González, *op. cit.* p. 227.

<sup>70</sup> Cf. Th. II.14.1 Véase también en González, *op. cit.* p. 40.

llevaron a cabo los espartanos desde el 431, éstos aprovecharon el fruto de la tierra ocupada para mantenerse;<sup>71</sup> por supuesto, resulta lógico suponer que producir comida en el territorio conquistado era mucho más rentable que traerla desde el Peloponeso o las ciudades aliadas a Esparta. Cuando las tierras fueron desocupadas por los ejércitos extranjeros, buena parte de éstas pudieron haber estado en condiciones propicias para el cultivo. Reconstruir las granjas no debió representar un problema insuperable una vez que los lacedemonios se retiraron y los colonos, obligados sin duda, volvieron de ultramar.<sup>72</sup> Las razones pudieron haber sido múltiples, pero lo que no deja de ser evidente es que la agricultura en el Ática estuvo en condiciones de crecimiento menos de una década después de concluida la contienda contra Esparta, en 404.

A todo ello es necesario añadir, también, el problema de la tierra desocupada; muchos de los pequeños propietarios que con anterioridad trabajaban el suelo del Ática tuvieron que abandonar sus propiedades cuando la guerra alcanzó las fronteras de Atenas, tan pronto como empezó el conflicto con Esparta y se puso en marcha la estrategia defensiva de Pericles. Como resultado, algunos lotes pudieron haber pasado a manos de hombres ricos que aprovecharon la coyuntura para expandir el espacio de sus posesiones. Por otra parte, las parcelas no eran necesariamente trabajadas por estos propietarios acaudalados, que seguramente tenían a su disposición la fuerza de trabajo suficiente para hacer producir algunos lotes y que además contaban con los recursos para arrendar otros.<sup>73</sup> Tal proceso pudo significar el resquebrajamiento de un sistema que procuraba la pertenencia de la tierra a una

---

<sup>71</sup> En Th. IV. 6. 1, se lee que, ante la toma y fortificación de Pilos por el estratega ateniense Demóstenes -en la costa del Peloponeso, a pocos kilómetros de Mesenia y de la misma Esparta-, el rey Agis, que comandaba la invasión de ese año al Ática, hubo de regresar luego de una corta ocupación del territorio ateniense de tan solo quince días. Entre los motivos que arguye Tucídides, además de la urgencia en el retiro que había ocasionado la presencia de tropas atenienses a una considerable cercanía de Esparta, se encuentra que la incursión de los espartanos se realizó en un momento en que el trigo del Ática no había madurado, debido a las condiciones climáticas de aquel año, por lo que los soldados tuvieron problemas para hacerse de víveres a través del saqueo sistemático de la tierra. Del pasaje antedicho se infiere que las tropas peloponesias saqueaban el Ática para obtener víveres. Es cierto que el aprovisionamiento en los ejércitos griegos se llevaba a cabo a través de líneas de suministro, del envío de vituallas desde la polis, a través del acceso a mercados en ciudades aliadas o neutrales y, por supuesto, del saqueo y la recolección. Cf. Pritchett, *op. cit.* p. 41. No obstante, me parece que la situación en Decelia era diferente, ya que las tropas peloponesias se hicieron con un puesto avanzado que no abandonaron sino hasta finalizar la guerra. Los espartanos bien pudieron haber hecho de la tierra capturada una de labranza, trabajada por los ilotas que se sabía que acompañaban al ejército lacedemonio o por esclavos capturados en el campo de batalla.

<sup>72</sup> French, *op. cit.*, p. 25. Hay que añadir, por lo demás, que la vuelta de los colonos debió contribuir, en cierta medida, a mitigar la considerable reducción de la población en Atenas al finalizar la guerra.

<sup>73</sup> *Ibidem* p. 26.

sola familia de generación en generación y que era parte sustancial de la conciencia y la tradición ciudadana y religiosa.<sup>74</sup> Eso, desde la perspectiva de French, no significa que dejaran de existir los pequeños propietarios, que no cesaron de ser importantes en la sociedad ateniense a lo largo de todo el siglo IV.<sup>75</sup>

Desde el punto de vista de quien escribe, dicha aproximación al problema de la tierra cultivable en el periodo de la Guerra del Peloponeso, y después, se sugiere como errónea. Conuerdo con French cuando sostiene que la tierra del Ática se encontraba generalmente en manos de pequeños y medianos propietarios, pero dudo que la última etapa de la guerra con Esparta significase, necesariamente, el aprovechamiento de los grupos más ricos de la sociedad ateniense sobre los derechos de propiedad del resto de la ciudadanía. Sencillamente porque habría resultado complicado en una sociedad en la que el poder político se encontraba realmente distribuido entre toda la población ciudadana y porque ello no explicaría la permanente presencia de los pequeños y medianos propietarios a lo largo del siglo IV.<sup>76</sup> El verdadero impacto de dicha problemática resulta, como suele suceder, imposible de cuantificar. En todo caso, si fue así en alguna medida, las tierras más afectadas fueron las más cercanas a la ciudad<sup>77</sup> porque, insisto, no hay noticias varias de propiedades desmesuradas y, como se dijo anteriormente, la pequeña propiedad continuó siendo el medio de vida estándar en los campos del Ática.<sup>78</sup>

En el afán de clarificar la distribución de la tierra, vale la pena remitir al modelo de distribución de la riqueza, tanto capital como inmobiliaria, elaborado por Julián Gallego y apoyado en el presente texto por el análisis de José Pascual González.<sup>79</sup>

---

<sup>74</sup> *Idem.*

<sup>75</sup> Cf. también en Marie-Claire Amoretti y Françoise Ruzé, “La economía en el siglo IV”, en *El mundo griego antiguo*, 3ª Ed., Madrid, Akal, 1992, p. 193.

<sup>76</sup> Moses Finley, *Studies in land and credit in ancient Athens, 500-200 B.C.*, New York, Arno Press, 1973, p. 58. Finley hace notar que no existen evidencias de grandes posesiones de tierra en el Ática en época clásica. Las propiedades excesivamente grandes estaban fuera de la norma, mientras que lo común era encontrar propiedades pequeñas o medianas. Por supuesto, también es cierto que los ricos podían poseer grandes propiedades inmuebles, muchas de ellas repartidas en diferentes lotes a lo largo y ancho de la polis. Me parece acertado, puesto que se está hablando de una sociedad en la que el poder político se encuentra realmente repartido entre grandes sectores de la población. Ciudadanía y posesión de tierra eran, en el mundo griego antiguo, inseparables.

<sup>77</sup> French, *op. cit.*, p. 27.

<sup>78</sup> Amoretti y Ruzé, *op. cit.*, pp. 193-194.

<sup>79</sup> Julián Gallego, “Riqueza y desigualdad en la Atenas del siglo IV a.C.” en Marcelo Campagno, Julián Gallego, et. al., *Capital, deuda y desigualdad: distribuciones de la riqueza en el Mediterráneo Antiguo*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores-PEFSCEA, 2017 pp. 79-101.

La población de ciudadanos atenienses rondó entre los 25 mil y los 30 mil habitantes a lo largo del siglo IV.<sup>80</sup> Lo anterior se deduce de los hechos que llevaron a la imposición de un gobierno oligárquico introducido en Atenas por los macedonios en el 322/21. Antípato, general y regente de Macedonia a la muerte de Alejandro Magno en 323, llevó a cabo un censo que excluyó a cerca de veintidós mil ciudadanos atenienses que no contaban con un ingreso superior a las dos mil dracmas; fueron alrededor de nueve mil los que sí podían presentar dicho capital monetario y los que pudieron conservar sus derechos políticos como ciudadanos activos en la nueva constitución.<sup>81</sup> La suma de ambas cifras, tanto de los que conservaron sus derechos de participación ciudadana, como de los excluidos, es de treinta y un mil ciudadanos.

Existe la noticia de que los excluidos fueron doce mil, según Plutarco,<sup>82</sup>(lo que reduciría la cifra de ciudadanos excluidos en poco más de diez mil habitantes) aunque, como enuncia Pascual González, es probable que la cifra, menor a la señalada por Diodoro, tuviera la intención de disculpar la participación de Foción en la oligarquía macedonia.<sup>83</sup> A la misma conclusión de que se trataban de treinta mil ciudadanos atenienses a lo largo del siglo IV llega Gallego.<sup>84</sup>

Según los cálculos de Gallego, los tres mil atenienses más ricos acapararon el 51% de la riqueza, mientras que los restantes veintisiete mil tenían que repartirse el 49% sobrante.<sup>85</sup> Las cifras son aproximativas, pero puede deducirse que de esos tres mil ciudadanos, mil doscientos eran los atenienses más ricos –con un ingreso anual cercano a los tres o cuatro talentos-<sup>86</sup> que debían afrontar el pago de ciertas liturgias, de la *eisphorá* (o impuesto directo extraordinario) y de la trierarquía,<sup>87</sup> por lo que tendríamos que incluir a Isócrates en este grupo. De ese número de mil doscientos, aproximadamente trescientos serían los más ricos entre los ricos, puesto que poseerían una riqueza que superaría la decena

---

<sup>80</sup> González, *op. cit.*, p. 41.

<sup>81</sup> D.S. XVIII.18.

<sup>82</sup> Plut. *Phoc.* XXVIII. 4.

<sup>83</sup> González, *op. cit.* p. 239.

<sup>84</sup> Gallego, *op. cit.* p. 83.

<sup>85</sup> *Ibid.* p. 88. Véase también Domingo Plácido, “El territorio de la polis. Explotación agrícola y organización política. La ocupación del espacio. La imagen del territorio” en Paola Miceli y Julián Gallego (coord.) *Habitar, producir, pensar el espacio rural: de la Antigüedad al Mundo Moderno*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2008, p. 51.

<sup>86</sup> Cada talento poseía un valor de seis mil dracmas.

<sup>87</sup> González, *op. cit.* p. 240.

de talentos y eran quienes estaban en la obligación de adelantar el pago de la *eisphorá*<sup>88</sup> en nombre del resto de contribuyentes.<sup>89</sup> Siguiendo a ese grupo de mil doscientos, estaría uno formado por alrededor de ocho mil ciudadanos con ingresos superiores a las dos mil dracmas pero que no alcanzarían a poseer los tres o cuatro talentos necesarios para formar parte de los mil doscientos. Seguidamente, un grupo de diez mil ciudadanos con rentas que estarían entre las mil y las dos mil dracmas. Por último, cerca de doce mil ciudadanos que tendrían ingresos inferiores a las mil dracmas.<sup>90</sup>

La distribución de la tierra debió ser similar a la riqueza expresada en líquido en el párrafo anterior. Señala Gallego que un *plethron*<sup>91</sup> de tierra habría tenido un costo de cincuenta dracmas, y que dicha unidad habría servido como patrón orientativo –no necesariamente como un precio real de mercado (en el supuesto de que existiese un mercado)- impulsado por la administración ateniense para tasar la riqueza monetaria en posesiones de tierra,<sup>92</sup> bajo el entendido de que se trataba de la principal forma de riqueza en la Antigüedad, por mucho que existieran otras formas de poseerla y por mucho que existiese un nutrido grupo de atenienses que no contaba con propiedades. Así, sobre una superficie total de noventa mil hectáreas, los trescientos hogares más ricos del Ática tendrían, cada uno, una posesión que pasaría necesariamente de treinta y dos hectáreas, con un promedio, más o menos fijo, de cuarenta y dos hectáreas para todo el grupo; se trata de un total de cerca de trece mil hectáreas para un grupo poblacional que representa al diez por ciento de la población total de ciudadanos atenienses. Para intentar clarificarlo, a continuación se agrega el cuadro del estudio de Gallego, al que da forma con base a las inferencias que permiten los escasos datos con los que se cuenta.<sup>93</sup>

---

<sup>88</sup> Se trataba de un impuesto extraordinario que recurría a la exacción de capital líquido, generalmente con el propósito de atender una emergencia militar inmediata. Debido a su carácter extraordinario, las clases ricas que lo pagaban en ocasiones tenían problemas para encontrar liquidés, por lo que es probable, como se dijo arriba, que recurrieran a préstamos, con la garantía de sus tierras. Cf. M.M Austin, “Society and economy” en D.M. Lewis y John Boardman, et. al. *The Cambridge Ancient History: The Fourth Century*, v. VI, Cambridge University Press, 2006, pp. 546-547.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> Unidad de medida de la tierra correspondiente a 100 pies cuadrados.

<sup>92</sup> Gallego, *op. cit.* p. 91, 93.

<sup>93</sup> *Ibid.* p. 94. Figura 2.

Sector	Cantidad de población	Cantidad de hogares	Tamaño de lotes.	Lote promedio.	Total de hectáreas.	Área. (%)
1	400	300	32,4 ha o más	43,2 ha.	12.960	14,4
2	1.200	900	16,2 – 32,4 ha	21,6 ha	19,440	21,6
3	1.400	1.050	8,1 – 16,2 ha	10,8 ha	11.340	12,6
4	3.000	2.250	4,5 – 8,1 ha	6,0 ha	13.500	15,0
5	3.000	2.250	3,6 – 4,5 ha	3,6 ha	8.100	9,0
6	12.000	9.000	1,8 – 3,6 ha	2,4 ha	21.510	23,9
7	4.000	3.000	0,1 – 1,8 ha	1,1 ha	3.150	3,5
8	5.000	3.750	0 ha	0 ha	0	0,0
Total	30.000	22.500	----	----	90.000	100

El cuadro es ilustrativo también porque muestra una sociedad ciudadana ateniense en la que, si bien existían grandes diferencias en la distribución de la riqueza, había una no excesiva diferencia de las propiedades en tierras, las cuales se encontraban bastante repartidas en el cuerpo de ciudadanos, a excepción de un grupo de cerca de cinco mil ciudadanos que carecerían de esas posesiones,<sup>94</sup> los *thetes*. Así, estaríamos hablando de una sociedad compuesta sobre todo por labriegos ciudadanos libres e independientes<sup>95</sup> que poseían propiedades de tierra generalmente no muy grandes pero suficientes (a veces al límite de la estrechez) y que estarían repartidas por buena parte del territorio del Ática.

Otro punto a discutir respecto a la posesión de la tierra tiene que ver con los *hóroi* o mojones en la tierra que señalaban la hipoteca de alguna propiedad como prenda de un préstamo de capital líquido. Se ha argumentado, como señala French, que los *hóroi* eran evidencias absolutas de la recesión económica y la pobreza acuciante que enfrentó el Ática durante buena parte del siglo IV, puesto que se pensaba que las propiedades eran comúnmente puestas en riesgo por pequeños campesinos que eran acosados por el hambre y que necesitaban el dinero para sobrevivir a la siguiente temporada. Es una posibilidad que no debe desestimarse sin más, pero es cierto que, probablemente, dicho recurso era una opción más factible para los ricos propietarios que necesitaban dinero para solventar los gastos que su posición económica demandaba para la sociedad: la contribución para el mantenimiento de la flota, (que se reconstruiría a lo largo de los años noventa y que ya no sería solventada

<sup>94</sup> Claude Mossé, *Historia de una democracia: Atenas*, Akal, Madrid, 1987, p. 85. Cf. D.H. Lys. 32-33. Dionisio de Halicarnaso sostiene que, al regreso de los demócratas exiliados y de la reinstauración de la democracia tras el breve periodo de gobierno de los Treinta, Formisio presentó ante la asamblea una iniciativa que proponía la restricción de la ciudadanía solamente para quienes poseyeran bienes raíces, lo que dejaría fuera del cuerpo cívico a cerca de cinco mil individuos.

<sup>95</sup> Julián Gallego, “La economía campesina en el mundo griego. Producción, intercambio y autarquía” en Miceli, *op. cit.*, p. 61.

por los recursos tributarios del exterior), liturgias, coregías<sup>96</sup> o la dote de una hija casadera.<sup>97</sup> Eso sin contar las necesidades fiscales que exigía la inversión en la manufactura y el comercio, que se verán más adelante.

También en ese sentido se explicaría la existencia de ciudadanos que se veían en la necesidad de arrendar algunas de sus propiedades. Según Paiaro, existen fuentes escasas, pero suficientes,<sup>98</sup> que permiten inferir que existía una dinámica de arriendo bastante normalizada en las relaciones ciudadanas.<sup>99</sup> Los propietarios ricos pudieron haber arrendado sus propiedades a ciudadanos de menores recursos con el afán de garantizar una entrada extra de caudales que eran empleados para cubrir sus compromisos económicos y sociales con la polis.<sup>100</sup> Por su parte, los campesinos pobres o sin tierras aceptaron dicha relación de trabajo –que en el mundo griego era percibida como humillante, pues se pensaba que el trabajo dependiente estaba en contraposición con el ideal ciudadano de independencia agrícola-<sup>101</sup> para subsanar el déficit de ingresos en ciertos periodos de su vida, situación que se infiere de la corta duración que tenían los arriendos.<sup>102</sup>

En resumen, la sociedad ciudadana de Atenas en el siglo IV era una sociedad de agricultores, que basaban su subsistencia y posibilidades de riqueza en la posesión de la tierra. Ésta se encontraba lo suficientemente repartida entre el cuerpo ciudadano, lo que explica, en parte, la estabilidad de la que disfrutó el sistema democrático después de la restauración del 403, cuando los oligarcas impuestos por Esparta al finalizar la Guerra del Peloponeso fueron expulsados. Añadido a ello, es evidente que, aunque la comunidad ateniense era deficitaria de la producción de grano, contaba a su vez con los medios suficientes para también hacer producir sus tierras de labranza.

---

<sup>96</sup> Una coregía era el servicio público en el que un ciudadano acaudalado se comprometía a pagar los costos que implicaban el mantenimiento de un coro para las festividades en que se presentaban obras teatrales, ya fueran estas líricas o dramáticas. Al ciudadano encargado del sostenimiento del coro se le llamaba corego.

<sup>97</sup> French, *op. cit.*, p. 29. Cf. también en Robin Osborne, “Orgullo, prejuicio, sensatez y subsistencia: intercambio y sociedad en la ciudad griega” en Julián Gallego, *El mundo rural en la Grecia antigua*, Madrid, Akal, 2003, p. 197; Moses I. Finley, “Tierra, deuda y hombre acaudalado en la Atenas clásica, en *La Grecia antigua: economía y sociedad*, Barcelona, Editorial Crítica, 1984, pp. 85-102.

<sup>98</sup> *Lys.* VII. 4, 9-11 y XVII. 5, 8.

<sup>99</sup> Diego Paiaro, “...tierras de labranza por rentas moderadas [*georgías epì metráis misthósesi*]’ (Isoc.7.32). Explotación y relaciones de trabajo rural entre los ciudadanos atenienses durante la democracia” en *Sociedades precapitalistas*, no. 10, 2020, pp. 6-9 en <https://doi.org/10.24215/22505121e043>

<sup>100</sup> *Ibidem.* p. 10.

<sup>101</sup> *X. Oec.* IV. 2.

<sup>102</sup> Paiaro, *op. cit.* p. 12.

Sin embargo, la tierra no era el único centro de las actividades económicas atenienses o de los griegos en general. Otro papel capital lo jugaba el intercambio comercial, centrado, sobre todo, en las manufacturas y artículos de lujo creados en Atenas.

### **El comercio.**

En lo referente al comercio, con frecuencia se creyó que éste se vio mermado de forma importante porque dependía de la presión que Atenas imprimía a sus aliados del Egeo durante el tiempo que el imperio duró, pero no debe pasarse por alto que Atenas, y su puerto, El Pireo, no dejaron de ser el punto de encuentro más importante para el comercio del Mediterráneo oriental durante todo el siglo IV, a pesar de la ausencia de los factores extra comerciales que representaba, por ejemplo, la flota de guerra ateniense. Lo anterior debido a los incentivos destinados por la polis ática para mejorar las ganancias de los navegantes que intercambiaban sus productos en el puerto de Atenas; la carga podía intercambiarse por muchas otras mercancías que fondeaban sobre las puertas de El Pireo, o por plata ateniense que resultaba válida como moneda de cambio en todo el Mediterráneo.<sup>103</sup>

Además, la existencia de una reglamentación que facilitaba las transacciones y que aceleraba los procedimientos judiciales buscó atraer a los comerciantes del mundo griego oriental para que intercambiasen sus productos, en especial el grano, en el puerto de Atenas, a pesar de la caída de la segunda liga marítima a mediados de la década de los años cincuenta del siglo IV que, en todo caso, habría hecho más patente aún la necesidad de una normatividad comercial para animar el comercio de El Pireo.<sup>104</sup> Por ejemplo, es probable que, entre el 390 y el 380, la tasa que habitualmente pagaban los extranjeros por concepto de exportación desapareciese,<sup>105</sup> al mismo tiempo que se presentaban mejores condiciones para adquirir financiamiento a través de la adquisición de créditos. Siguiendo a French, un síntoma de esa realidad se hizo evidente a raíz de la aparición de fortunas, como la de Pasión, basadas en el crédito bancario.<sup>106</sup>

---

<sup>103</sup> X., *Vect.*, III, 2. Aunque dicho texto de Jenofonte se presenta, en términos generales, como una propuesta a futuro, cuando habla de la exportación de plata lo hace en tiempo presente, remitiéndose a las bases con las que Atenas cuenta en ese momento y que, a futuro, le permitirían llevar a cabo los proyectos propuestos por el historiador.

<sup>104</sup> Edouard Will, y Claude Mossé, *El mundo griego y el oriente*, v. II, Akal, Madrid, p. 107; M.M Austin, *op. cit.* p. 562. Cf. D. XXXIV. 37, XXXV. 50-51; Lycurg. *Contra Leócrates*, 27.

<sup>105</sup> *Ibid.* p. 111.

<sup>106</sup> French, *op. cit.*, p. 34. Cf. D. XXXVI. 5-11.

Por otra parte, tampoco debe obviarse que Atenas dependía en buena medida del comercio para asegurar su subsistencia y que en ese sentido la conservación y la potenciación de las técnicas lucrativas de El Pireo cobraba una importancia suprema para los atenienses; se trataba, a fin de cuentas, de una gran urbe de consumidores que necesitaba importar grandes cantidades de productos diversos que eran necesarios para la vida. El déficit de grano en el Ática, del que se habló páginas arriba, por poner el ejemplo más importante, hizo a Atenas dependiente en cierto grado de las importaciones provenientes, sobre todo, del norte de Grecia y más allá, de regiones como la Calcídica, Tracia, el Ponto y, especialmente, el paso marítimo del Bósforo,<sup>107</sup> por donde navegaban las naves cargadas con los excedentes de granos provenientes del Mar Negro.<sup>108</sup> Pero Atenas necesitaba también madera, que venía de Macedonia o el sur de Italia, de Siria, de Chipre y del Ponto;<sup>109</sup> pescado, metales y diversos objetos de lujo, mientras que al mismo tiempo exportaba varios bienes manufacturados de diversos materiales, como metal, madera y sobre todo cerámica, sin olvidar productos tradicionales del Ática como lo eran el vino, el aceite, la plata y el mármol.<sup>110</sup>

Sin embargo, no debe pensarse que la producción ateniense estuviese enfocada, en primer término, para subsanar el mercado externo. Muy al contrario, la manufactura elaborada en Atenas estaba dirigida en primer lugar al autoconsumo, por lo que resultaría poco correcto argüir que la polis subsanaba el adeudo de las importaciones que necesitaba con sus propios productos,<sup>111</sup> si bien me parece que pudo haber sido así en algunos casos o que, al menos, pudo contribuir en alguna medida. Lo más probable es que Atenas pagara el grueso de sus importaciones con dinero de prestamistas, generalmente atenienses, que esperaban redituarse mediante el interés generado por los mismos.<sup>112</sup>

---

<sup>107</sup> La importancia estratégica del Bósforo para la política ateniense se encuentra atestiguada en una numerosa cantidad de fuentes literarias, epigráficas y arqueológicas, que confirman el profundo interés de la democracia ateniense, a lo largo del siglo IV, por mantener relaciones amistosas con los regímenes pónicos para asegurar un trato preferencial en el cruce de los estrechos con el afán de asegurar la llegada de productos tales como trigo, pescado salado y madera, entre otros. Cf. Will y Mossé, *op. cit.* p. 109.

<sup>108</sup> Pascual González, *op. cit.*, p. 234.

<sup>109</sup> La necesidad de madera a lo largo del siglo V y IV debió haberse incrementado por varias razones, además del auge y el mantenimiento de la flota de guerra ateniense: entre las razones aducidas por Russel Meiggs, *Trees and timber in the ancient Mediterranean World*, Oxford, University Press, 1982, p. 193 se encuentran el cambio en los estándares de construcción en los edificios públicos y el crecimiento tanto de la actividad artesanal como de la población en los centros urbanos de Atenas y El Pireo.

<sup>110</sup> *Ibid.* p. 235.

<sup>111</sup> Will y Mossé, *op. cit.*, p. 109.

<sup>112</sup> *Ibid.* p. 109-110. Cf. también en Léopold Migeotte *The Economy of the Greek Cities: to the Archaic Period to the Early Roman Empire*, (Trad. Janett Lloyd), Los Ángeles, University of California Press, 2009, pp. 139-

Hay que resaltar que el comercio de El Pireo se encontraba en manos de una multitud cosmopolita de extranjeros residentes -como los metecos- o de paso, pero que no por ello los ciudadanos atenienses eran totalmente ajenos a la participación comercial, como se refirió renglones arriba, ya que la polis reglamentaba con el objetivo de beneficiarse del comercio de importación y, también, pero particularmente, para beneficiar a los ciudadanos atenienses que habían desarrollado negocios de inversión en torno al intercambio de bienes del puerto.

Siguiendo la lógica anterior, resulta claro que el capital utilizado en las inversiones provenía, no de la posesión en sí de la tierra, sino de la producción agrícola que ésta implicaba y del excedente existente de la manufactura artesanal.<sup>113</sup> Ésta actividad en torno a la manufactura se encontraba, normalmente, también en manos de los metecos, pero había atenienses que podían destinar mano de obra esclava a actividades que ellos mismos no harían porque se escapaban del ideal del ciudadano campesino cuya labor principal y bien vista, aparte de la política, era la agricultura.

Me parece claro, en todo caso, que la fuerte presencia comercial del puerto de Atenas en el Mediterráneo oriental no se fundamentó en la fuerza naval ateniense que se formuló en las décadas siguientes a las guerras greco-persas, puesto que resulta claro que el intercambio en El Pireo no se vio afectado a lo largo del periodo clásico en el siglo IV. Al contrario, Atenas mantuvo una buena posición comercial en las rutas de intercambio del mar Egeo, situación que mantuvo gracias a una correcta legislación y no debido a la fuerza militar que podían representar sus naves.

En ese sentido, no puede sostenerse la idea de que la democracia Ateniense pasase por una crisis económica insalvable tras perder la Guerra del Peloponeso. Me parece mucho más prudente inferir que Atenas contaba, desde el principio, con los recursos suficientes para hacer frente a sus necesidades en el nuevo contexto político al que se enfrentaba al comenzar el siglo IV, tanto desde el espectro de las tierras cultivables como desde la repercusión que tenía el comercio en una polis que contaba con un puerto, como El Pireo, que siguió siendo el eje de las actividades comerciales del Mar Egeo durante buena parte del siglo IV, hasta la pérdida de ese papel dominante frente a Alejandría, en el periodo helenístico.

---

141. El autor se apoya, como ocurre con los textos anteriormente citados, en la documentación jurídica compuesta por los oradores del siglo IV. Cf. D. XXXV. 10-13.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 111.

### La política de Atenas en el siglo IV.

Uno de los puntos más importantes a tener en cuenta respecto a la reconstrucción contextual del siglo IV, con el fin de entender los discursos de Isócrates y la formulación de paradigmas de comportamiento pedagógico deseable en los mismos para la sociedad ateniense, es el del ámbito político, que, valga la pena recordarlo, en la Atenas de época clásica y en el mundo griego en general no se distingue del ámbito social, puesto que la polis, es decir, la comunidad de ciudadanos, es al mismo tiempo la sociedad y no un ente político ajeno o incluso contrario a la vida civil.<sup>114</sup>

Tampoco debe confundirse el vocablo griego *polis* con ciudad, en español, cuyas acepciones ponen énfasis, generalmente, en la idea del entorno urbano en oposición al rural. En la polis griega lo urbano funge únicamente como receptáculo de la comunidad política que ordena las relaciones económicas y sociales en un espacio físico dado;<sup>115</sup> ese espacio físico puede ser un gran núcleo urbano como es el caso de Atenas, o un conjunto diseminado de construcciones, sin amurallar, como Esparta. Además, dentro de la jurisdicción de la polis recae también un perímetro rural aldeaño, la *khora*; no debe olvidarse que la riqueza y el sustento de la población se basa en la agricultura y la ganadería mixta.<sup>116</sup> La polis debe entenderse, por tanto, como una unidad que abarca todo el espacio físico en el que residen los ciudadanos.<sup>117</sup> De ahí que Tucídides pudiese poner en boca del general Nicias la máxima: “Una ciudad son sus hombres y no unos muros ni unas naves vacías de hombres.”<sup>118</sup> Aristóteles lo enuncia a su manera cuando asegura, en su *Política*, que “la polis es la comunidad de ciudadanos en forma de gobierno”<sup>119</sup> y de ahí que se infiera que la polis puede variar de forma de gobierno.

<sup>114</sup> Gabriel Livov y Pilar Spangenberg, “Condiciones del nacimiento de la retórica en Grecia”, en Gabriel Livov y Pilar Spangenberg (Editores), *La palabra y la ciudad: retórica y política en la Grecia Antigua*, Buenos Aires, La Bestia Equilátera, 2012, pp. 27-28.

<sup>115</sup> Julián Gallego, “Ciudad y Campo”, en Miceli, *op. cit.* 40.

<sup>116</sup> Livov y Spangenberg, *op. cit.*, p. 27.

<sup>117</sup> Robin Osborne, *Demos: the discovery of classical Attika*, Cambridge University Press, 1985, p. 8.

<sup>118</sup> Th. VII, 77, 4 y 7. ἄνδρες γὰρ πόλις, καὶ οὐ τεῖχη οὐδὲ νῆες ἀνδρῶν κεναί. También Heródoto hace decir a Temístocles (ante los ataques del corintio Adimanto que acusaba a los atenienses de carecer de patria por estar ésta tomada por los persas), que mientras los atenienses tuvieran hombres y barcos, entonces tendrían una polis más grande que la de los corintios. Hdt. VIII. 62. 2.

<sup>119</sup> Arist. *Pol.* III, 1276b.

El sistema de gobierno bajo el que vivió Isócrates la mayor parte de su vida fue el democrático, con apenas dos interludios de régimen oligárquico en el 411-410 y en el 404-403. Sin embargo, es necesario indicar que la democracia bajo la que vivió el orador de Erquía en la segunda parte de su vida no es exactamente la misma que aquella bajo la que vivieron Pericles, Sócrates o Eurípides en el siglo V. Para explicarla, me parece oportuno señalar una serie de puntos en torno al sistema democrático ateniense desde su creación, a finales del siglo VI, hasta la época de los Treinta Tiranos, al finalizar la Guerra del Peloponeso. Después, se analizarán las diferencias entre dicho régimen y el que se desarrolló en la siguiente centuria, la cuarta, que cubre un periodo de tiempo que va del año 403, con la restauración democrática tras el intervalo de gobierno de los Treinta, impulsados por el caudillo lacedemonio Lisandro, hasta la disolución de la democracia a manos de los gobernantes macedónicos en el 321, después de la derrota ateniense en la guerra lamiaca.

### **De una democracia a otra.**

Es posible hilvanar el siglo VI de la historia de Atenas en tres acontecimientos importantes, a lo largo de la centuria, que tienen como trasfondo un mismo problema: la disputa entre el pueblo empobrecido y los aristócratas, controladores de los medios de producción.<sup>120</sup> Es así como deben entenderse las reformas de Solón (594)<sup>121</sup>, el gobierno tiránico de los Pisistrátidas (560-511) y la reforma constitucional de Clístenes (508-507).

Como resultado del triunfo contra los tiranos Pisistrátidas y posteriormente contra los oligarcas de Iságoras (apoyados por la injerencia espartana del rey Cleómenes) en 510-508, Clístenes y el pueblo ateniense implementaron una reestructuración del Estado que puede ya considerarse como de carácter democrático (508-507). Es decir que, si bien las reformas solonianas y el intervalo tiránico pusieron de manifiesto y fomentaron la capacidad del pueblo para intervenir en los asuntos de la polis,<sup>122</sup> la acción de Clístenes y del pueblo

---

<sup>120</sup> Meiksins Wood, *op. cit.* p. 35.

<sup>121</sup> Aristóteles lo consideraba como un legislador que hizo de árbitro entre los intereses de los ricos y los pobres para, finalmente, beneficiar a estos últimos mediante la abolición de la esclavitud por deudas. Arist. *Ath.*, 5. 1-6. Lo elogia, además, como el padre de la democracia ancestral ateniense al haber configurado la constitución de la ciudad de tal forma que hubiera una presencia de la oligarquía, en el Areópago; de la aristocracia, en las magistraturas electivas y del pueblo, en los tribunales judiciales. Arist. *Pol.* II. 35.

<sup>122</sup> Pedro Barceló y David Hernández de la Fuente, *Historia del pensamiento político griego: teoría y praxis*, Editorial Trotta, Madrid, 2014, p. 171.

materializó todo ello en instituciones que aseguraban dicha participación y le otorgaban al mismo tiempo un carácter legal y legítimo.

Aquí es indispensable hacer un paréntesis: no debe olvidarse que cuando nos referimos al *pueblo* en el contexto de la Atenas clásica hablamos de una proporción de ciudadanos específica que no debía pasar del 10 o el 12 % de la cantidad total de los habitantes del Ática, a los que se calcula en una cifra que debía rondar aproximadamente las 300.000 personas para mediados del siglo V.<sup>123</sup> El resto de la población -mujeres, niños, esclavos y metecos (extranjeros residentes en Atenas y, por ser extranjeros, carentes de ciudadanía)- no era partícipe de los derechos políticos implícitos en el concepto de *isonomía* (concepto griego que se entiende como igualdad ante la ley), instaurado por Clístenes. Cuando historiadores, filósofos, dramaturgos y oradores de la época clásica se refieren al pueblo (*demos*), están pensando en un grupo poblacional que varió —a lo largo de la época clásica- entre los 40 y 25 mil ciudadanos, todos hombres y mayores de 20 años. Cuando se expuso la situación agrícola de Atenas en el siglo IV, en el capítulo anterior, se calculó que la población ciudadana debió rondar, para esa época, los 30 mil ciudadanos.

La reestructuración del Estado que llevó a cabo Clístenes se basó en una división territorial del Ática en diez tribus que sustituyeron a las cuatro anteriores de carácter aristocrático, puesto que es probable que estuvieran basadas en una relación genealógica.<sup>124</sup> Cada tribu debía estar compuesta por un número de demos que desconocemos con exactitud.<sup>125</sup> Los demos eran la base de todo el sistema que se explicará a continuación. Eran unidades geográficas delimitadas, de diferente envergadura y número poblacional, que funcionaban como comunidades políticas que incluían a todos los ciudadanos que vivían en el demo.<sup>126</sup> Un símil aceptable, salvando la distancia temporal, geográfica e institucional, serían los actuales municipios. En el tiempo de Clístenes los demos eran sustancialmente geográficos, agrupando en su seno a quienes vivían dentro de sus límites y asistían a la

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>124</sup> Arist. *Ath.*, 21. 2. Hdt. VI. 131. 1. Las tribus anteriores a la reforma institucional de Clístenes no eran distritos territoriales, sino comunidades de personas. Según Denis Roussel, *Tribu et cite: etudes sur les groups sociaux dans les cités grecques aux époques Archaique et Classique*, Université de Besançon, Paris, 1976, p. 196, estas comunidades habrían propiciado la práctica de la *isonomía* (la igualdad de derechos y funciones políticas entre los participantes) aunque esto solo habría sido posible entre los aristócratas.

<sup>125</sup> Amoretti y Ruzé, *op. cit.* p. 117. Cf. Osborne, *Demos...* p. 14. M.H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Blackwell, Cambridge, 1991, p. 47, especula que hubo un total de 139 demos durante toda la época clásica.

<sup>126</sup> Hansen, *op. cit.* p. 47, 100. Cf. Arist. *Ath.* 21.4.

asamblea del demo. No obstante, al hacer de la pertenencia al demo una cuestión hereditaria,<sup>127</sup> la relación geográfica fue perdiéndose cuando sus miembros migraban entre las fronteras del Ática a otros demos.

La composición de las nuevas tribus se hizo de forma que los intereses particulares no interfirieran con la toma de decisiones de la comunidad en general; de tal manera que, para conformar una tribu, Clístenes dividió el Ática en tres zonas geográficas: el centro urbano (*asty*), el litoral (*paralia*) y el interior (*mesógeia*).<sup>128</sup> Cada una de estas zonas fue fraccionada a su vez en diez tritias para que, posteriormente, cada una pasara a componer las tribus en orden de tres tritias por cada tribu: una tritia del *asty*, una de la *paralia* y otra de la *mesógeia*. Al estar cada tribu conformada por entidades territoriales diferentes se estaba dando forma a una organización distrital en la que los intereses locales, de esa forma, debían difuminarse.

La división territorial funcionó como base para la constitución de las instituciones que darían forma al gobierno democrático de Atenas: la *Bulé* o consejo, las cortes o dicasterios y el Areópago. A continuación, presento una serie de apuntes en torno a esas instituciones específicas que configuraron la democracia de Clístenes y que permanecerían, con diferentes alteraciones que serán señaladas, hasta el fin del periodo democrático de Atenas en 322. Es decir, son las instituciones existentes en el contexto temporal en que vivió Isócrates.

El consejo de los Quinientos, la *Bulé*, se conformaba de cincuenta representantes de cada tribu, elegidos al azar cada año entre ciudadanos mayores de treinta años que habían sido preseleccionados en sus respectivas tribus; ninguno podía formar parte del consejo más de dos veces en su vida. Sería un error tratar de comparar las funciones del consejo de los Quinientos con las de los órganos parlamentarios de las modernas democracias representativas. La diferencia sustancial es que la *Bulé* ateniense no legislaba en representación de un pueblo que le entregase su soberanía, sino que se encargaba de revisar y preparar decretos y leyes para que la Asamblea –la reunión de todos los ciudadanos mayores de 20 años- los discutiese, votase y, en su caso, los aprobase o no. Nada podía votar

---

<sup>127</sup> *Ibidem*.

<sup>128</sup> Arist. *Ath.*, 21, 4.

la Asamblea si antes no lo había discutido y preparado el Consejo,<sup>129</sup> pero eso no quería decir que la Asamblea votase siguiendo una línea preestablecida por el Consejo.

En todo caso, las funciones del cuerpo de los Quinientos eran de tipo legislativo, pero solo en términos predeliberativos, ya que, repito, la preparación que hacía del orden del día a tomar en cuenta en la reunión de la Asamblea no suponía una previa toma de decisión que pasase por encima de la Asamblea misma, puesto que era ésta la institución de la comunidad ateniense en donde residía el poder soberano; era ella, en el fondo, la que daba o negaba el voto a un proyecto de ley o decreto.

En los tiempos en que Isócrates compuso la totalidad de sus obras políticas (el siglo IV) el Consejo también se encargaba de examinar a los arcontes y a los futuros miembros del Consejo antes de que éstos tomaran su cargo. Sin embargo, su decisión no era definitiva, pues existía la posibilidad de que los examinados apelaran el fallo de los miembros del Consejo ante los tribunales de la polis.<sup>130</sup> Dicho proceso de examen se denominaba *dokimasia*, procedimiento que para la mayoría de las magistraturas era conducido por un jurado presidido por un *tesmoteta*.<sup>131</sup>

El funcionamiento de la *Bulé* se organizaba mediante la división del año en diez periodos de tiempo denominados pritanías, durante los cuales una décima parte del Consejo –cincuenta consejeros pertenecientes todos a la misma tribu- ejercía la presidencia de éste y de la Asamblea durante un mes de treinta y seis o treinta y cinco días, puesto que el año ateniense era de trescientos cincuenta y cuatro días y se regía por el movimiento de la luna.<sup>132</sup> El presidente de la pritanía era sorteado y sustituido cada día del mes, de forma que ninguno pudiese acumular más prestigio o poder que los demás miembros. Tanto la pritanía como el presidente de la misma debían permanecer en un edificio del Ágora, al suroeste de la colina del Areópago, llamado Tholos. Era ante ellos que los embajadores y mensajeros de otras

---

<sup>129</sup> Arist. *Ath.* 45, 4.

<sup>130</sup> Arist. *Ath.* 45, 3.

<sup>131</sup> En Arist. *Ath.* 55, 3, se reproduce el cuestionario al que eran sujetos los potenciales magistrados sorteados o elegidos por el pueblo: “Cuando hacen el examen, preguntan, primeramente: ‘¿Quién es tu padre y de cuál de los demos, y quién el padre de tu padre, y quién tu madre, y quién el padre de tu madre y de cuál de los demos?’ Después de esto, si participa de algún culto a Apolo Paterno y a Zeus Herceo, y dónde están estos santuarios; luego si tiene tumbas y dónde están, después si trata bien a sus padres, si paga los impuestos, si ha incumplido el servicio militar.”

<sup>132</sup> Benita Benítez, *La ciudadanía de la democracia ateniense*, p. 13.

polis debían comparecer.<sup>133</sup> Respecto a la paga, la del Consejo, para el siglo IV, tuvo asignado un salario diario de cinco óbolos al día.

La presidencia de la Asamblea quedaba también en manos del Consejo. Durante el siglo V, la presidencia era operada por la pritanía que se encontrara haciendo las funciones de presidir el Consejo durante dicho mes. Después del año 404 aquello se modificó para que los responsables de dirigir los debates de la ciudadanía se supieran sólo hasta el último momento.<sup>134</sup> El presidente de la misma se sorteaba entre cada uno de los cincuenta miembros pertenecientes a la pritanía en turno, mientras que los otros nueve *proedros* (presidentes) eran sacados, a suertes, entre cada una de las otras diez pritanías,<sup>135</sup> de tal forma que todas las tribus tenían participación al moderar las reuniones de la Asamblea.

Como se dijo arriba, era en la Asamblea en donde residía el poder soberano de la comunidad de ciudadanos atenienses; todo ciudadano mayor de 20 años que se hubiera registrado correctamente en su demo y que hubiera cumplido con el proceso de *efebía* de dos años, podía participar en ella<sup>136</sup> y ejercer el derecho de *isegoría*, es decir, de libertad de palabra o de expresión ante el resto de ciudadanos.

La asamblea se reunía con cierta regularidad (con cuatro reuniones oficiales en cada pritanía, más aquéllas que se convocaban en calidad de urgentes para resolver asuntos inmediatos) y para los ciudadanos cuya forma de vida y trabajo se encontraba en el campo pudo haber sido difícil hacer el viaje de forma constante sin descuidar sus intereses y responsabilidades particulares. Sin embargo, coincido con José Pascual González cuando apunta que no es correcto definir al sistema democrático en Atenas como uno en el que el pueblo se encontraba dividido en dos polos opuestos: el urbano y el rural, con primacía del primero.<sup>137</sup> El quorum necesario en las asambleas principales era de seis mil ciudadanos, precisamente porque algunas votaciones requerían ese mínimo de participación. Los habitantes de la ciudad eran también campesinos y muchos otros vivían en poblaciones cercanas al centro urbano de Atenas, en localidades como Acarnas o el mismo demo de

---

<sup>133</sup> John A. Rothchild, *Introduction to Athenian Democracy of the Fifth and Fourth Centuries BCE* (October 9, 2007). Wayne State University Law School Research Paper No. 07-32. en línea: <https://ssrn.com/abstract=1020397> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1020397>.

<sup>134</sup> Laura Sancho Rocher, “¿Qué tipo de democracia? La *politeia* ateniense entre 403 y 322 a.C.” en SHHA, 23, 2005, p. 183.

<sup>135</sup> Arist. *Ath.* 9, 1.

<sup>136</sup> Carolina Olivares Chávez, *op. cit.* pp. 64-67.

<sup>137</sup> González, *op. cit.* p. 205. Cf. Hansen *op. cit.* p. 60.

Erquía, de donde eran Isócrates y Jenofonte. Seguramente, varios ciudadanos no reparaban en hacer el viaje cuando estaban en juego importantes decisiones que afectaban sus intereses inmediatos o de largo alcance. También debe considerarse la probabilidad de que varios miembros del cuerpo campesino, por no hablar de los terratenientes, contaban con el apoyo de mano de obra esclava,<sup>138</sup> en la que podían confiar los asuntos descuidados cuando acudían a la Asamblea.

Entre las funciones de la Asamblea se encontraban: la facultad de modificar el derecho, fuese público, privado, penal, civil o sagrado; crear o expulsar ciudadanos; instaurar gastos públicos; decidir negociaciones con otra polis o pueblo bárbaro o declararles la guerra. En ese ámbito, también definía estrategias (como la expedición a Sicilia del 415) y decidía la paz.<sup>139</sup> Como se dijo antes, la Asamblea era el cuerpo de la ciudadanía ateniense que tenía carácter soberano y, en el fondo, se consideraba que era el pueblo ateniense reunido en su totalidad.

Por último, pero no menos importante, se encuentran las funciones asociadas a lo que nosotros denominaríamos el poder judicial. Éste era ejercido por el Areópago, el Consejo, los tribunales populares de la ciudad y la misma Asamblea. Los tribunales estaban integrados por seis mil ciudadanos mayores de treinta años (seiscientos de cada tribu), elegidos al azar cada año y cuyas prerrogativas giraban en torno a la conservación de la legalidad en las transacciones ciudadanas y no ciudadanas; recibía los informes referentes a las acciones de los magistrados y demás funcionarios públicos, además de diversas acusaciones, que podían ser privadas o públicas.<sup>140</sup>

El funcionamiento de la justicia se veía impregnado del mismo principio de separación entre la iniciativa y la decisión que caracterizaban el funcionamiento del proceso de deliberación de la que el Consejo y la Asamblea eran protagonistas.<sup>141</sup> Los casos eran instruidos por los arcontes, magistrados de la polis que eran elegidos mediante el procedimiento de sorteo, mientras que de la sentencia y las penas eran responsables los jueces.

---

<sup>138</sup> Gallego, “La economía campesina en el mundo griego”, pp. 71-73.

<sup>139</sup> Edouard Will y Claude Mossé, *El mundo griego y el Oriente*, v. I, Akal, Madrid, p. 406.

<sup>140</sup> Barceló y Hernández de la Fuente, *op. cit.*, p. 188; Hansen *op. cit.* pp. 152-153.

<sup>141</sup> Sancho Rocher, “¿Qué tipo de democracia?...” p. 185.

Para juzgar las acusaciones, los tribunales eran seleccionados generalmente en número de doscientos y hasta quinientos y un miembros, pero si la causa era considerada más grave el número podía duplicarse e integrar un tribunal más, es decir, un conjunto total de mil y un miembros.<sup>142</sup> El objetivo era que los tribunales fueran impares para evitar el empate en la decisión.<sup>143</sup>

Sobre la selección de cada tribunal, se sabe que en el siglo IV el método era complejo, puesto que se realizaba con la ayuda de unas máquinas de sorteo el mismo día que iba a celebrarse el juicio.<sup>144</sup> Por supuesto, la intención de la comunidad ciudadana era evitar toda posibilidad de que los jueces fueran sobornados habiéndose conocido con exactitud quiénes participarían como tales en un proceso dado. La razón estriba en que, en el siglo V, lo más probable es que los seis mil jueces fuesen repartidos en números iguales por arconte en el momento de su elección, es decir, con antelación al comienzo del juicio.<sup>145</sup>

Por otra parte, ha de llamarse la atención sobre la realidad que implicaba el sistema judicial ateniense, en la medida en que los jueces no eran técnicos profesionales de las leyes. Juraban vigilarlas y hacerlas cumplir, pero seguramente no poseían una instrucción especializada de las mismas y probablemente no las sabían en su totalidad. Los jueces eran parte del cuerpo ciudadano y, en calidad de tales, hacían uso de uno de sus derechos consagrados por la democracia. Además, los procesos también eran incoados por los ciudadanos y en ello consistía la base sobre la cual giraba el sistema judicial ateniense; se esperaba que cualquier ciudadano iniciara un proceso contra quien hubiera quebrantado una ley o atacara los intereses de la polis o la salvaguarda de la democracia. El autor de la *Constitución de Atenas* indica que el responsable de tal principio no fue otro que Solón.<sup>146</sup>

La realidad de esa situación es de llamar la atención porque de cierta manera explica las duras críticas que Isócrates lanzó, en varios de sus discursos, a la falta de habilidad, preparación y conocimiento de los asuntos públicos de los ciudadanos que formaban parte de las instituciones políticas atenienses; para la concepción que tenía del sistema democrático, Isócrates asume que en éste las magistraturas y las responsabilidades políticas quedaban al

---

<sup>142</sup> Arst. Ath. 68.

<sup>143</sup> *Ibid.* p. 14.

<sup>144</sup> Arist. Ath. 63-66.

<sup>145</sup> Sancho Rocher, “¿Qué tipo de democracia?...” p. 185.

<sup>146</sup> Arist. Ath. 9.

alcance de todos, sin distinción de méritos o virtudes. No es raro leer, en *Nicocles* (ca. 366), un elogio del orador sobre la monarquía.<sup>147</sup> Por supuesto, se trata de un elemento contextual que responde a la necesidad de imprimir verosimilitud a las palabras que diría un príncipe, pues *Nicocles* es un discurso que pretende haber sido pronunciado por el heredero del trono de Chipre, Nicocles, pero tampoco deja de ser cierto que la disertación pone de manifiesto ideas políticas que Isócrates repetirá también en *Areopagítico*, discurso presentado cerca de diez años después que éste y en el que el elogio no va en dirección al gobierno de un solo hombre, sino que se dirige a la democracia, pero a una distinta a la que sus conciudadanos del siglo IV practicaban.

Volviendo a las cortes, se ha dicho que los procesos llevados ante los tribunales podían ser tanto públicos como privados. Entre los procesos políticos más importantes vale señalar la acusación de ilegalidad y las rendiciones de cuentas por parte de los magistrados. La *graphe paranomon* se trataba de una acusación escrita contra un decreto votado por la Asamblea que el instigador del proceso consideraba ilegal, pues podía ser perjudicial para la comunidad de ciudadanos. En el caso de las rendiciones de cuentas, se trata de un ejercicio en el que no era necesaria la figura del acusador ciudadano, puesto que eran procesos obligatorios en los que actuaban lo que nosotros denominaríamos abogados no profesionales que actuaban de oficio.<sup>148</sup>

Debe hacerse notar que en el modelo democrático de la antigua Atenas no existían conceptos tales como la división de poderes o la tajante línea moderna entre Estado e individuo y sus respectivos ámbitos de influencia y jurisdicción. Los tribunales no eran, como lo son hoy, parte sustancial de un poder distinto al legislativo o al ejecutivo, sencillamente porque esa división no existía en la antigüedad. Las cortes eran una expresión más del poder del pueblo, actuando en una forma distinta a la legislativa, pero no totalmente separada de la misma,<sup>149</sup> puesto que quienes se reunían en la colina de la Pnyx para discernir el orden del

---

<sup>147</sup> Isoc. III. 12-15. El orador, personificando a Nicócles, dice que la monarquía es “el mejor de todos los regímenes políticos que existe.” La virtud de la monarquía radica, para Isócrates, en que ésta garantiza que los individuos sean tratados de forma justa según sus cualidades, ya sean estas virtuosas o inadecuadas. En una monarquía se establece un orden jerarquizado en que el mérito determina la posición en la escala social y política, mientras que las democracias y las oligarquías pretenden homogeneizar los derechos y las actividades ciudadanas de todos sus miembros, sin considerar valores individuales, virtudes o negligencias, lo que, a ojos del orador, beneficia a los malvados.

<sup>148</sup> Sancho Rocher, “¿Qué tipo de democracia?...” p. 187.

<sup>149</sup> Moses I. Finley, *Vieja y nueva democracia*, Barcelona, Akal, 1980, p. 94.

día planteado a la Asamblea por el Consejo podían ser también convocados para litigar en los tribunales en torno a algún asunto de tipo público o privado.

A las primeras reformas de 508 que dieron forma al ensamblaje democrático mediante el cual los atenienses se gobernarían los siguientes doscientos años, siguió el establecimiento del juramento del consejo de los Quinientos, la elección de los estrategos por tribu (uno de cada una, a cuyo frente se encontraba la figura del polemenco, líder de todo el ejército) en el 501, el primer proceso de ostracismo<sup>150</sup> y la primera elección de los arcontes por sorteo en 488 y 487, respectivamente.<sup>151</sup> En 462, Efiates logró recortar los poderes del Areópago (de los que se hablará más adelante) y trasladar varias de sus atribuciones a la Asamblea. Además, en 458 los *zeugitas*, la tercera clase del censo establecido por Solón, pudieron acceder al ejercicio de la magistratura del arcontado, lo que además abría la posibilidad de éstos para acceder al Areópago.<sup>152</sup> Dicha reforma implicaba una mayor presencia de elementos de la ciudadanía en puestos políticos a los que antes no tenían acceso. Por último, en 452 se asignó por primera vez un salario para los miembros de los tribunales.<sup>153</sup> En resumen, se trata de medidas democráticas dirigidas a fortalecer la participación de toda la ciudadanía en las actividades políticas implícitas y explícitas en la constitución.

Otra cuestión importante de la nueva constitución de Clístenes se manifiesta en la inclusión de nuevos elementos al cuerpo ciudadano.<sup>154</sup> Como con todo lo anterior, no debe perderse la perspectiva del contexto en el que se ubicaron las reformas. Atenas salía de un gobierno tiránico que había mantenido bajo su férula la constitución soloniana con su división censataria en cuatro grupos, el consejo de los 400 miembros y el aristocrático consejo del Areópago con amplios poderes. La expansión de la ciudadanía puede explicarse porque fue el pueblo<sup>155</sup> el elemento en el que se apoyó Clístenes en su disputa política contra Iságoras,

---

<sup>150</sup> Proceso efectuado durante la presidencia de la sexta pritanía que facultaba a los ciudadanos atenienses para someter a votación a cualquier ciudadano de quien se sospechase peligroso para la polis. La votación debía cumplir con un quorum de seis mil votos –ya en la octava pritanía– para autorizar el exilio del candidato. Éste partía durante diez años, sus bienes no eran confiscados y no era castigado con la pérdida de la ciudadanía. Amoretti y Ruzé, *op. cit.*, pp. 120-121. Cf. Plut. *Arist.* 7.5; Philoch. FGH 328 f. 30.

<sup>151</sup> Arist. *Ath.*, 22. 2-23. 1

<sup>152</sup> *Ibidem*, 26. 2.

<sup>153</sup> *Ibidem* 27. 3.

<sup>154</sup> Arist. *Pol.* 3. 1. 10.

<sup>155</sup> La intervención de las masas en el cambio de régimen en Atenas entre 510 y 508 permite denominar a los hechos ocurridos como una revolución. Cf. León Trotsky, *Historia de la revolución rusa*, editorial Luarna, pp. 5-6.

el oligarca.<sup>156</sup> Con probabilidad, estamos hablando de un *demos* que debió disfrutar de ciertos derechos (de los que no disfrutó con anterioridad) mientras duró la bella época de la tiranía, antes de que Hipias sembrara el terror entre el cuerpo ciudadano tras la muerte de su hermano Hiparco a manos de Harmodio y Aristogitón, en el 514.<sup>157</sup>

El sistema de gobierno que se presenta ante nosotros buscaba incorporar no sólo a más ciudadanos en cantidad, sino en cualidad, es decir, que el cuerpo de hombres libres y derechos políticos participara activamente en las instituciones que administraba los asuntos de la vida en sociedad. Esto sólo fue posible debido a las reformas de Solón y al intervalo tiránico, que comenzaron a regular la participación política de estratos sociales que con anterioridad se limitaban a girar alrededor del núcleo aristocrático que tomaba las decisiones de facto y de iure.

Asimismo, debe tomarse a consideración que todas esas reformas que formularon el sistema democrático de la segunda mitad del siglo V no fueron modificadas en la restitución del sistema democrático tras la caída del gobierno de los Treinta, en 403. El sistema de gobierno ateniense del siglo IV, hasta el 322, siguió basándose en la participación política de todo el cuerpo ciudadano, sin importar su condición social o nivel de riqueza. Una vez más, tal elemento despunta en las críticas y ataques isocráticos a la democracia imperante en su época, la cual él asumía que debía modificarse y asemejarse más al sistema que, según Isócrates, había sido originariamente instituido por Clístenes en 508. Con todo y que puede suponerse que la democracia de Clístenes no es precisamente la del siglo IV -a pesar de que, sin duda, era su base estructural- lo que Isócrates pretende en sus discursos es una idealización de las épocas pretéritas con fines tanto persuasivos como pedagógicos, elementos que se irán apreciando en el análisis de los discursos en los posteriores capítulos.

Se ha hablado ya brevemente, al exponer las instituciones características de la democracia ateniense implantada por Clístenes en 508, sobre las continuidades y los cambios de éstas entre el siglo V y el IV. Habrá que añadir que, en la cuarta centuria, además de que la presidencia de la Asamblea se modificó en los términos ya expuestos, se instituyó el salario

---

<http://www.ataun.eus/BIBLIOTECAGRATUITA/C1%C3%A1sicos%20en%20Espa%C3%B1ol/Le%C3%B3n%20Trotsky/Historia%20de%20la%20revoluci%C3%B3n%20rusa.pdf> (consultado el 24 de enero de 2020)

<sup>156</sup> Para una aproximación a la cronología de las reformas y sus motivaciones, véase Roberto Rodríguez Guerra, “Las reformas de Clístenes: cuándo cómo y por qué (en torno a los orígenes de la democracia)” en *Revista Laguna*, Universidad de la Laguna, número 29, octubre de 2011, pp. 157-158.

<sup>157</sup> Hdt. V. 55; Th. VI.56.2. Arist. *Ath.* 18.2. Barceló y Hernández de la Fuente, *op. cit.*, p. 171.

por asistencia a la misma, con el objetivo de retribuir e incentivar la participación ciudadana; además, el siglo IV también fue testigo de la institución del procedimiento nomotético, para asegurar la conservación y estabilidad de la legislación compilada hasta ese momento.

Al concluir el gobierno oligárquico de los Treinta tiranos, uno de los primeros decretos emitidos por la Asamblea en 403 fue el de Tisámeno, que ordenaba a los atenienses regirse mediante las leyes establecidas por los arcaicos legisladores Solón y Dracón. Sin embargo, el texto prevé también la adición de leyes mediante un método en dos fases. En la primera, un grupo de *nomothetai* (*legisladores*), electos por el Consejo de los Quinientos, publicaría proyectos de ley en el monumento de los héroes Epónimos para que se sometieran a discusión pública; en una segunda etapa las propuestas de ley serían aprobadas por el Consejo y otro conjunto de quinientos *nomothetai* elegidos, esta vez, por la Asamblea. Cualquier ciudadano tendría permitido discutir, en esta segunda fase, con los legisladores. No obstante, una vez aprobadas las leyes, éstas serían inscritas en el muro de la *Stoa Basileios* donde, previamente, habían sido copiadas las leyes recopiladas entre los años 410 y 404, cuando una comisión fue encargada de dicha actividad luego de la caída del régimen, también de carácter oligárquico, de los Cuatrocientos. El decreto, al final, disponía que el Areópago fuese el encargado de vigilar la conservación y aplicación de dichas leyes.<sup>158</sup>

Por otra parte, es cierto, como señala Sancho Rocher, que el decreto de Tisameno se inserta en la coyuntura de la caída de los Treinta en 403, cuando los demócratas volvieron a la ciudad: era notorio que momentáneamente era necesario regirse por una legislación antigua (la de Solón y Dracón) mientras paulatinamente se reconstituía la democracia. De ahí que quedara especificado que las leyes que no habían quedado consignadas por escrito fueran consideradas como abolidas.<sup>159</sup>

Hay que añadir que posteriormente la democracia instituyó un procedimiento anual para la revisión de las leyes instituidas. El mecanismo se efectuaba en la primera Asamblea de la primera pritanía. El pueblo soberano debía ratificar, o no, el conjunto de leyes inscritas a consecuencia del decreto de Tisameno del 403. Las leyes se encontraban agrupadas en cuatro distintos ámbitos de competencia –por lo que se ratificaban en cuatro votaciones separadas- a saber: del Consejo de los Quinientos, leyes comunes, de los diez arcontes y del

---

<sup>158</sup> Andoc. I. 81-84.

<sup>159</sup> Sancho Rocher, “¿Qué tipo de democracia?...” p. 190; Andoc. I. 85.

resto de magistrados. Si alguna de las cuatro votaciones resultaba negativa, los prítanos se encargaban de convocar una nueva asamblea, esta vez la tercera de esa pritanía. El objetivo de esta nueva Asamblea consistía en reabrir el debate iniciado en la reunión anterior y en elegir a los legisladores (*nomothetai*) de entre el grupo de los seis mil jueces electos cada año para los tribunales. Además, entre la primera y la tercera Asamblea, todo ciudadano contaba con el derecho de presentar proyectos de ley de forma escrita y pública en el monumento de los héroes Epónimos, en el Ágora. Por último, la Asamblea se encargaría de limitar el tiempo encomendado a los legisladores en función de los proyectos de ley presentados y elegiría a cinco defensores de la ley puesta en controversia por la votación de la primer Asamblea.<sup>160</sup>

Es posible que el mecanismo se haya fijado recién en el año 403-402, cuando la democracia ya operaba con normalidad después del tránsito que significó el régimen de los Treinta y la restauración.<sup>161</sup> El hecho señalado es importante y se enmarca en un contexto en el que la democracia, recientemente restaurada, buscaba mecanismos para volver a operar, pero, al mismo tiempo, para hacerlo de una forma mucho más segura de lo que lo hacía con anterioridad. No debe perderse de vista que en menos de diez años la constitución ateniense había sido derogada dos veces en favor de una oligarquía. Me parece totalmente lógico suponer que la democracia restaurada tras el gobierno de los Treinta buscara las formas de salvaguardar el régimen ante posibles alteraciones.

Dicho procedimiento se trata de un mecanismo para reforzar lo ya instituido en el decreto de Tisameno y expresaría el compromiso ateniense para con el mismo.<sup>162</sup> Creo, además, que está en consonancia con el espíritu democrático imperante en la cuarta centuria de mantener un control mucho más férreo y eficiente de las leyes y de los cambios constitucionales que pudieran generarse. En efecto, con la votación instituida de forma anual se evitarían los cambios radicales en el aparato constitucional. A ello hay que añadir también que el voto se dividía en las cuatro partes en las que se hallaban divididas las leyes; ello implica que para modificar toda la constitución democrática se necesitarían cuatro votaciones para los cuatro diferentes ámbitos en que se repartía la ley.<sup>163</sup> Lo más sensato sería considerar

---

<sup>160</sup> D. XXIV, 20-23.

<sup>161</sup> Sancho Rocher, “¿Qué tipo de democracia?...” p. 193.

<sup>162</sup> *Idem.*

<sup>163</sup> *Ibidem.* p. 194.

que esta ley de revisión estaba encaminada a complementar la legislación ya existente más que a modificarla en su totalidad.<sup>164</sup>

El procedimiento anual no era el único mecanismo con el que se contaba en Atenas para formular nuevas leyes; era posible hacerlo en cualquier otro momento, siempre y cuando se respetase la elección de legisladores que discutirían la nueva propuesta de ley y de defensores de las leyes vigentes. En esta ley de legislación la iniciativa no pertenecía a la Asamblea, la cual actuaba de oficio en la revisión anual de las leyes, sino a cualquier ciudadano interesado en presentar una iniciativa de ley nueva o reforma de una existente.<sup>165</sup>

Por lo demás, hace falta revisar las funciones institucionales de un consejo de vital importancia para la constitución democrática bajo la cual vivió Isócrates buena parte de su vida: el Areópago. Se trata de uno de los consejos más antiguos de la ciudad, formado por exarcontes que tenían un puesto vitalicio. Recibe su nombre porque sesionaba en la colina de Ares, al este de la acrópolis. Sus atribuciones se vieron modificadas a lo largo de su existencia, desde tiempos de Solón. No obstante, he decidido dejar la exposición de las funciones del Areópago y su evolución para el tercer capítulo, en el que, entre otros, se analizará el discurso *Areopagítico* de Isócrates, dedicado, precisamente, a dicho tribunal. Su análisis tendrá más peso en esa parte de la investigación de lo que puede tenerlo aquí.

Insisto, el régimen democrático posterior al año 403 no es, en esencia, sustancialmente diferente al que estableció Clístenes 105 años atrás, pero sí posee características que le hacen contrastar con el sistema del siglo V. Analizarlo en la presente investigación vale la pena considerando que dicha forma democrática es aquella bajo la que vivió Isócrates en el tiempo en que desarrolló su actividad educativa como escritor y como maestro; además, no debe olvidarse que la actividad de Isócrates como educador no debe ni puede desprenderse de su dimensión política, en la que operó a través de sus discursos que, como él mismo manifiesta en ellos, eran, precisamente, de carácter político. Sus opiniones, puntos de vista, críticas y recomendaciones adquieren su total dimensión bajo la comprensión de los mecanismos, instituciones y procedimientos políticos que operaban en la democracia del siglo IV.

---

<sup>164</sup> *Ibidem.* p. 195.

<sup>165</sup> *Ibidem.* p. 197.

## Conclusiones preliminares

Hasta el momento, en este capítulo he buscado exponer los pormenores de la vida de Isócrates y de su entorno político, social y económico. Como puede apreciarse, esas tres facetas se encuentran íntimamente interrelacionadas entre sí en la Atenas de los siglos V y IV, centurias en las que se ha centrado el análisis con el afán de manifestar las continuidades y las rupturas entre ambos momentos.

Por supuesto, las diferencias entre esos dos tiempos históricos de la polis ateniense son manifiestas. Mientras en el siglo V Atenas contaba con los recursos económicos que podía imponer a través de su posición hegemónica en el Mar Egeo y del control explícito y directo que hacía de sus anteriores aliados, ya como vasallos, en la cuarta centuria los atenienses se vieron obligados a buscar mecanismos distintos, pero igual de eficientes, para recuperarse de la derrota en la Guerra del Peloponeso y para sostenerse, todavía como una de las principales potencias, durante buena parte de las coyunturas históricas que se dieron en Grecia entre 404 y 338.

La sociedad que se nos presenta a lo largo del análisis tenía características netamente pre capitalistas, en donde la posesión de la tierra es el elemento sin el cual no puede entenderse la adquisición y generación de riqueza. Sin embargo, se trata también de una comunidad política que busca las formas para abocarse, aunque sea de forma indirecta —a través de los metecos y extranjeros de paso—, hacia la actividad comercial. Mediante reglamentaciones y alianzas los atenienses encontraron el camino para continuar manteniendo una actividad lucrativa importante en su puerto, El Pireo, que no dejó de ser la escala económica más importante del mediterráneo oriental hasta el auge de Alejandría, en el periodo helenístico.

Por otra parte, es manifiesta la importante relación que existe entre la posesión de la tierra y el estatuto de ciudadanía que acarreaba, aunque paradójicamente no todos los ciudadanos contaran con tierra. De esos 30 mil hombres mayores de edad, hijos de padre y madre ateniense que, aproximadamente, componían el cuerpo cívico de Atenas en el siglo IV, al menos 25 mil de ellos contaban con bienes raíces. Se entiende que Atenas era una democracia en la medida en que, a comparación de otras polis del mundo griego de su época, la ciudadanía se encontraba extendida a un número considerable de personas y a que todas

ellas contaban, de alguna forma, con derechos legales y de participación política dentro del entramado que implicaban las instituciones del Estado.

De ahí la importancia de prestar atención a ese contexto que subyace a los discursos analizados en la presente investigación. Aunque Isócrates era un ciudadano que no participaba activamente en la política de Atenas, sí formó parte de un contexto caracterizado por la libertad de expresión y la posibilidad fehaciente de participación en los diversos mecanismos que componían la constitución ateniense, de la que se apreciaron sus permanencias y cambios a lo largo de 170 años de existencia. Por lo demás, ese contexto le brindó a Isócrates las herramientas para participar, sí, pero mediante la producción literaria de sus obras, lo que además forma parte de la representación que tenía de sí mismo como un agente político activo.

Además, es importante resaltar que, del 403 en adelante, Atenas no fue víctima de uno de los males que aquejaron a buena parte de Grecia en el siglo IV e incluso antes, en las vicisitudes de la Guerra del Peloponeso: la *stasis* o contienda civil entre facciones políticas de la comunidad ciudadana. Atenas permanecerá como una democracia hasta el año 322, en que la guerra contra el gobierno de Antípatro, regente de Macedonia, culmine en un fracaso.

La actividad retórica de Isócrates, a pesar de haberse mantenido en la esfera de lo ficticio, en la medida en que nunca pronunció uno de sus discursos en la Asamblea, solo se entiende en el contexto político expuesto en las páginas anteriores. No es motivo principal de la presente investigación, pero sería posible y de hecho es sano discutir las perspectivas políticas de Isócrates según se van desprendiendo del contenido de sus discursos; es probable que dichas interpretaciones repercutieran en la construcción de modelos de comportamiento que se aprecia en su obra. Si bien no puede asumirse que el orador de Erquía tuviese tendencias absolutamente antidemocráticas, sí es posible comprobar que varios de los planteamientos del orador son críticos y rupturistas contra el sistema democrático en el que vivía. Paradójico, pero tanto su crítica como la de otros pensadores de ese siglo eran posibles gracias a las mecánicas sociales inherentes al sistema democrático ateniense.

### **Capítulo III: La educación, la retórica y la teoría educativa de Isócrates.**

Hasta el momento, se han expuesto las circunstancias del contexto material y político de la antigua Atenas en época clásica, haciendo énfasis en el periodo de producción literaria de Isócrates, que es gran parte del siglo IV. Este capítulo plantea detallar no sólo la postura pedagógica de Isócrates sino también explicar el contexto cultural (en específico el educativo-formativo) en el que se dio, y los medios que utilizó el orador para ponerlos a disposición de sus lectores. Esta vez, el énfasis recaerá en la retórica, puesto que se trata de un elemento indispensable en la educación griega de la época clásica y que cobra mayor brío al adentrarnos a la cuarta centuria. Por otra parte, es Isócrates también quien confiere a la retórica una carga semántica que asemeja el concepto al de educación.

#### **La educación en Atenas en el siglo IV.**

El término griego *paideía*, que significa educación, cultura o formación<sup>1</sup> tiene una historia semántica cuyo origen se halla en la formación educativa, en concreto y específico, de los niños. Dicho vocablo, empleado así todavía a mediados del siglo V por Esquilo, pasó a significar también para el IV una formación de la actitud y el comportamiento humano en todas sus fases, desde la más temprana edad, hasta el confín de la vida.<sup>2</sup> Esto quiere decir que la *paideía* entendida como proceso educativo no se quedó enclaustrada en el ámbito de la niñez ni de lo que actualmente comprendemos como una formación académica y escolarizada, sino que trascendía para significar la formación educativa que estaba implícita en un desarrollo que duraba toda la existencia de una persona y que se materializaba mediante el entorno social en el que los sujetos se encontraban inmersos: “La familia, el banquete, el

---

<sup>1</sup> Cf. Henry George Liddell y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, en línea: [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aalphabetic+letter%3D\\*t%3Aentry+group%3D32%3Aentry%3Dte%2Fxn](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aalphabetic+letter%3D*t%3Aentry+group%3D32%3Aentry%3Dte%2Fxn) (consultado el 10 de enero de 2019)

<sup>2</sup> Olivares Chávez, *op. cit.* p. 34.

gimnasio, la Asamblea”<sup>3</sup> y las demás instituciones democráticas, en el específico caso ateniense. Se esperaba que el ciudadano se adaptase e hiciese suyas las tradiciones, hábitos y valores identitarios de la comunidad.<sup>4</sup> Por eso me parece también asequible el término *paideía* según lo entiende David Espinosa, como el medio a través del cual el ser humano se conecta con otros miembros de su especie en una sociedad determinada históricamente, como instrumento mediante el que es posible acercarse al modelo de comportamiento generado por la comunidad, en la que se adquieren costumbres, normas, conocimientos y técnicas propias de una coyuntura económica, política y social determinada.<sup>5</sup>

Según Henri Marrou, la educación, que en todo el mundo griego había tenido una fuerte marca aristocrático-militar desde la consolidación de la polis como forma estatal por excelencia en los siglos VIII y VII, comenzó a popularizarse y a adquirir un sentido mucho más diverso del militar a finales del siglo VI y a principios de la época clásica, en el siglo V.<sup>6</sup> Lo anterior con la paradigmática excepción de Esparta, en donde la educación militar no dejó de ser el pilar formativo del ideal ciudadano. En Atenas específicamente, que se trataba de una sociedad más compleja, la educación tuvo que diversificarse.<sup>7</sup> Eso no quiere decir que la formación militar, entendida ésta no sólo en el sentido físico del término, sino también en su umbral ideológico, haya sido descuidada. Por el contrario, como se dijo más arriba, a lo largo del siglo V Atenas se vio inmersa en una serie de conflictos bélicos como consecuencia del intervencionismo posterior a las guerras greco-persas de 490 y 480. Me parece lógico asumir que el ejercicio corporal y la disciplina militar no perdieron importancia, no sólo en Atenas, sino en todo el mundo griego, puesto que la guerra nunca dejó de ser una forma –bien vista, además- de acrecentar el poderío y la riqueza de una polis.<sup>8</sup> Además, se trataba de un tipo de vida que era emblema de las clases dominantes, aristocráticas, de la sociedad griega y, por tanto, de un instrumento de control al servicio de los intereses de dichos sectores de la comunidad que, seguramente, no estaban dispuestas a abandonar.<sup>9</sup>

---

<sup>3</sup> Finley, *Vieja y nueva democracia*, p. 40.

<sup>4</sup> *Idem*.

<sup>5</sup> David Espinosa, “La educación griega y sus fuentes: aproximación a las épocas clásica y helenística en Atenas, en *Espacio, tiempo y forma*, t. 19-20, 2006, pp. 121-122.

<sup>6</sup> Henri-Irénée Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid, Akal, 1985, pp. 58-59.

<sup>7</sup> Anibal Ponce, *Educación y lucha de clases*, México, 2ª Edición, Editores Mexicanos Unidos, 1978 p. 66.

<sup>8</sup> Arist. *Pol.* I, III, 20-25, 1256b. “De aquí también que el arte de la guerra sea un medio natural de adquisición[...] y debe ponerse en práctica contra los animales salvajes como contra los hombres que, habiendo nacido para obedecer, se rehúsan a ello, y esta guerra es justa por naturaleza.”

<sup>9</sup> Ponce, *op. cit.* pp. 48-49.

Marrou habla de una democratización de la educación a partir del siglo V, pero es difícil defender dicho argumento porque, a lo mucho, ésta solo puede entenderse como un proceso difícil y complejo que no dejó de estar sujeto a la posición en la escala social de cada uno de sus elementos.<sup>10</sup> Educarse, en la antigüedad, tanto como en otros estadios históricos, implicaba un costo que sólo las clases acaudaladas podían permitirse; los costos de la educación nunca bajaron. El carácter aristocrático de la educación griega sigue patente a lo largo del siglo V y del siglo IV, época en la que Isócrates será uno de sus protagonistas. Él mismo, además, será uno de los pilares de esa educación que no deja de estar dedicada, sobre todo y, en primer lugar, al colectivo que representaban las élites de la sociedad ateniense. Si bien la educación propuesta por Isócrates será sumamente diferente a aquella imperante en el siglo VI y V (de amplio carácter militarista, como acaba de mencionarse), será todavía una formación destinada a un grupo en concreto de la sociedad ateniense que puede costearlo, tanto en tiempo como en recursos materiales. Y es que no puede hablarse de un sistema de educación pública que existiera en la Antigüedad. En todo caso, la educación pública, costeada y controlada por el Estado, no nacerá sino hasta la revolución francesa, en la década final del siglo XVIII y principios del XIX, con la gestión napoleónica.

En ese sentido –el de la divulgación de la educación– puede decirse que la democracia ateniense fue responsable del nacimiento de la escuela, al crear los medios políticos para llevar la educación a otros grupos más allá de los cerrados círculos privilegiados de la aristocracia,<sup>11</sup> pero que a fin de cuentas eran, también, grupos económicamente favorecidos. La diferencia radicaba en los nuevos sectores sociales no pertenecían a familias de abolengo. En otras palabras, no existía reglamento que impidiese a las clases más bajas de la escala social inscribir a sus hijos en la escuela; sin embargo, eran las clases más ricas las mismas que podían permitírselo con mayor facilidad, fueran aristocráticas o no.<sup>12</sup>

La educación que nos importa aquí es la superior, a la que muy pocos ciudadanos atenienses podían acercarse por las dificultades económicas que podría significar pagarla. Sin embargo, me parece importante exponer las principales características del proceso

---

<sup>10</sup> Moses I. Finley, “El legado de Isócrates,” en *Uso y abuso de la historia*, 2º Ed. Barcelona, Crítica, 1979, p. 300. “[...] cada nueva generación dentro de esa clase ociosa tenía derecho a la educación superior en razón de su pertenencia a esa clase, y no a la inversa, o sea, que la educación constituyera la puerta de entrada en las filas de los virtuosos[...].”

<sup>11</sup> Marrou, *op. cit.*, p. 62.

<sup>12</sup> Pl. *Prot.* 326 c.

educativo por el que pasaban los ciudadanos atenienses desde la infancia, puesto que dicha formación es parte de un proceso que no excluye la preparación posterior de tipo superior, que era a la que se dedicaba un maestro como Isócrates. Además, son las relaciones sociales y educativas que se establecen desde la infancia y la adolescencia las que preparan el camino y las formas culturales que tendrán los futuros adultos. Su contexto cultural no puede entenderse sin un vistazo breve a las formas educativas anteriores a la de tipo superior que ofrecían profesores como Isócrates.

Por ejemplo, con respecto a la primera infancia, es de resaltar la importancia que tenía en la formación pedagógica griega el ejemplo que brindaban los hechos que se suponían del pasado, aquellos contenidos en la poesía y en los mitos que eran transmitidos de forma oral desde el seno de la familia. No obstante, los mitos y el recurso constante a los hechos pasados no son materia exclusiva de la educación infantil, puesto que volverán a aparecer en la formación superior, aunque de manera diferente y en distintos contextos.<sup>13</sup> Con todo, me parece resaltable el papel de la familia y, en primer lugar, el papel de la madre, que debió ser sumamente importante ya que los niños permanecían a su cuidado a lo largo de los primeros siete años de infancia. La madre (o la aya, según el caso) se encargaba de introducir a los niños en la tradición oral de la época, en la que abundaban mitos y narraciones que apelaban, directa o indirectamente, al moldeado de la conducta de los infantes.<sup>14</sup> Sobre la importancia del mito en la formación socio-cultural de los individuos, remito al texto de Carolina Olivares Sánchez.

En cuanto a la función educativa de los mitos, estos validan las costumbres, los pensamientos y las actitudes tradicionales. Gracias a ellos se codifican las creencias, se fundan las reglas morales, se determina cada una de las prácticas cotidianas, constituyen toda una forma de concebir, de analizar, de coordinar, de reaccionar, de pensar, de expresarse; son el soporte de la cultura, ya que en ellos se resguarda todo lo eminentemente significativo para ella: son portadores de significado y representan la memoria de la sociedad, son historias contadas que llevan mensajes importantes sobre

---

<sup>13</sup> Too, *op. cit.*, p. 58. “Como discurso arcaico, el mito también juega un aspecto importante que podría describirse como un contexto pedagógico. Los héroes representados en el mito ofrecen a la audiencia paradigmas de imitación que de cierta manera controlarán la identidad de futuras generaciones [...]”. La traducción es mía.

<sup>14</sup> Olivares Sánchez, *op. cit.*, p. 45.

la vida en común-unidad teniendo como función no sólo entretener sino también comunicar e instruir[...] Por medio del mito se transmite toda una serie de valores comunes, gracias a esto los relatos mitológicos le dan al individuo, en este caso al pequeño, un sentido de pertenencia.<sup>15</sup>

Que los griegos eran conscientes de la importancia del mito y de las narraciones heroicas contenidas en los poemas homéricos es algo que queda de manifiesto al leer el *Protágoras* de Platón. En el mismo, el sofista Protágoras le indica a Sócrates que, en el esmero de los padres por educar a sus hijos, los envían a un maestro para que éste los adiestre. Afirma entonces que cuando los niños dominan el alfabeto y aprenden a leer y a escribir, el profesor, priorizando su formación ética por sobre la artística y la física, obliga al alumno a aprender de memoria los poemas de los “virtuosos hombres de antaño”, con el afán de que el muchacho los imite mediante la emulación y sea como ellos.<sup>16</sup> En lo que respecta a la investigación, se hará notar en el análisis de los textos que Isócrates hizo un uso concienzudo y ordenado, apoyado en criterios de selección concretos, del pasado histórico y de los relatos míticos en sus discursos.

Isócrates no rechaza el medio de formación que representa la tradición mítica y poética.<sup>17</sup> Desde mi punto de vista, Isócrates logra conjugar la tradición contenida en los mitos y la poesía con la herencia sofística de la que se hablará más adelante. Sería obtuso dejar de ver que durante el siglo IV el mito y las expresiones orales, sobre todo aquéllas de carácter poético, siguieron teniendo una importancia capital en la educación y en las formas de expresión del pensamiento,<sup>18</sup> lo que, a fin de cuentas, repercutía en la consolidación de identidades que el entorno político-social y cultural, consideraba deseables.

Antes de pasar a otros estadios de la educación griega, es pertinente reflexionar brevemente sobre los puntos anteriores. Queda de manifiesto que la memoria juega un papel

---

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 46.

<sup>16</sup> Pl. *Prot.* 525c. En *Isoc.* XV, 267 también aparece un breve resumen de las actividades académicas que seguían los jóvenes en las escuelas: “Porque los muchachos, después de trabajar con empeño la gramática, la música y la restante educación, no progresan nunca en hablar o deliberar mejor sobre los asuntos, pero sí se hacen más capaces de aprender los estudios más importantes y serios.”

<sup>17</sup> Haskins, *Logos and power in Isocrates and Aristotle*. P. 56.

<sup>18</sup> Ekaterina Haskins, “Logos and power in sophistical and Isocratean Rhetoric”, p. 88. La autora añade, además, que Atenas creó sus propios mitos a lo largo del siglo V y del siglo IV (Atenas como salvadora protagonista y casi única de Grecia frente a los persas) que eran repetidos e institucionalizados en formas de expresión como la oración fúnebre o el teatro.

sumamente importante en la educación griega, no sólo en los discursos políticos de los oradores del siglo IV o en los diálogos platónicos; o en las referencias ideológicas que se aprecian en los análisis históricos de Tucídides o Heródoto (quien además usa el mito en un sentido didáctico), sino que también tienen fuerte importancia en el trasfondo de la vida cotidiana, en los primeros contactos que establecen los niños con el mundo material y cultural que les rodea. La investigación pretende demostrar que también es así en los discursos políticos de Isócrates, lo cual resulta claro en una primera lectura, pero el objetivo general aspira, también, a mostrar cómo fue que el orador de Erquía convirtió a los personajes, históricos o mitológicos de sus discursos, en vehículos a través de los cuales transmitir modelos de comportamiento implícitos en las relaciones sociales de su tiempo.

Como se dijo arriba, la educación física no dejó de ser trascendente en la formación de los ciudadanos atenienses de época clásica. Es más, se trata probablemente de la actividad más importante en la formación educativa de los jóvenes atenienses.<sup>19</sup> El cuidado del cuerpo y el ejercicio militar son características que se hallan implícitas en los poemas homéricos y en las narraciones mitológicas que los niños aprendían desde su primera infancia; se trata de uno de los elementos indispensables del deber ser. Uno de los instructores de las escuelas griegas eran los *paidotribai*, que se encargaban de brindar a los jóvenes una enseñanza atlética. Marrou ve en ellos un resabio de la educación aristocrática que imperaba exclusivamente antes de la democracia y que, ante todo, era de tipo militar. Con el *paidotribes*, los estudiantes hacían pruebas de velocidad, lanzamiento de jabalina y disco, salto, lucha y boxeo.<sup>20</sup>

Como colofón del ejercicio físico, los jóvenes atenienses de 18 años debían registrarse en sus respectivos demos para iniciar el servicio militar que implicaba la *efebía*. La formación tenía una duración de dos años. Al ingresar, los jóvenes comenzaban un año de ejercicios militares en los que se les instruía en el uso de la jabalina y del arco. El segundo año recibían entrenamiento de lanza y escudo hoplítico, pasaban revista y efectuaban marchas y atrincheramientos en las fortificaciones del Ática.<sup>21</sup> Cumplir los dos años de servicio militar que demandaba la institución de la *efebía* era requisito necesario para ser considerado ciudadano de pleno derecho en Atenas.

---

<sup>19</sup> Marrou, *op. cit.*, pp. 67-68.

<sup>20</sup> *Ibidem.* p. 64.

<sup>21</sup> Olivares Sánchez, *op. cit.* pp. 65-66.

No es baladí revisar la trascendencia que no dejó de tener para la educación griega la formación física y militar, no solo en la época clásica que nos concierne, sino también en épocas posteriores. En los siguientes capítulos se hará evidente que Isócrates siempre pone a la educación espiritual, filosófica, por encima de la física-atlética. Y eso no quiere decir que no sea importante para él, pero sí que se coloca en un segundo plano. Dicha aseveración es efectuada por el orador de forma explícita;<sup>22</sup> no obstante, la investigación pretende demostrar cómo es que ese planteamiento teórico pasó al ámbito de lo práctico cuando Isócrates construyó sus paradigmas de buen comportamiento.

Por lo demás, los futuros ciudadanos de Atenas eran también formados en el canto, la danza y la música por el citarista, puesto que se entendía que dicha educación formaba el espíritu y el carácter moderado de los jóvenes.<sup>23</sup>

Por último, el *gramatistés*, el maestro de lectura, escritura y aritmética, de quien Marrou afirma que progresivamente se convertirá en el *didáskalos* a secas, es decir, el maestro que enseña a leer y a escribir correctamente. El tránsito del mundo oral al mundo de las letras, en la Grecia antigua, fue un proceso sumamente largo y complejo, que no se asienta a grandes rasgos sino hasta bien entrado el siglo IV, pero que se aprecia con claridad ya en el siglo V.<sup>24</sup> Es probable que la importancia de una educación letrada, tanto en Atenas como en otras partes del mundo griego, se debiera en un primer momento a la importancia que con el tiempo llegó a tener el uso de la palabra escrita en la administración de la polis. En el siglo IV la escritura llegó a ser un instrumento lo suficientemente importante como para que los oradores empezaran a conservar sus discursos de esa forma. Un ejemplo es, por supuesto, Isócrates, que de hecho sólo escribía, pero también puede pensarse en Demóstenes, de quien sobreviven una enorme proporción de los discursos que pronunció en la Asamblea o en las cortes.

Esta sería la educación antigua a la que se refiere Aristófanes en *Las nubes*,<sup>25</sup> la que no pierde ese talante casi exclusivamente aristocrático, en la que prima la educación poética-musical, el ejercicio físico que se lleva a cabo primero en la palestra y luego en el gimnasio,

---

<sup>22</sup> Isoc. IV. 2.

<sup>23</sup> Olivares Sánchez. p. 65.

<sup>24</sup> *Ibidem*. p. 67. Cf. también en Leighton D. Reynolds y Nigel G. Wilson, *Copistas y Filólogos. Las vías de la transmisión de la literatura griega y latina*, Madrid, Editorial Gredos, 1986, p. 12.

<sup>25</sup> Aristoph. *Nu.*, 960.

-de donde salieron los vencedores de los persas en Maratón<sup>26</sup>, pero a la que también se va incorporando el aprendizaje de las letras.<sup>27</sup> En resumen, un ideal de educación que Marrou identifica con la *kalokagathía*, el arte de ser bueno, virtuoso, y físicamente bello. Sólo que aquí, la virtud (*areté*) trae consigo una carga semántica que implica el valor guerrero, la valentía, marca de la aristocracia.<sup>28</sup> Es la educación que precede al fenómeno de la sofística de mediados y finales del siglo V y principios del IV, fenómeno altamente influyente en la educación propuesta por Isócrates.

### Los sofistas.

En *Las nubes*, Aristófanes hace mofa de una nueva educación a la que caricaturiza, por medio de los cauces de la comedia, en la figura de Sócrates.<sup>29</sup> Una educación que está totalmente alejada de aquella antigua que acabamos de exponer, puesto que la primera se centra en el esfuerzo físico, el cuidado del cuerpo cimentado en las bases de la actividad gimnástica y musical que se complementa, en menor grado, con el aprendizaje de las primeras letras. La nueva educación sería aquella impartida por el grupo de los hoy denominados sofistas.

Lo sofistas nunca fueron un conjunto uniforme o una escuela de pensamiento único, como parece suponer su denominación general.<sup>30</sup> Es más, puede que solo hayan cobrado vida como grupo homogéneo gracias a la pluma de Platón, que más que reconstruir fielmente sus actividades y el punto de vista y la enseñanza de cada uno de los denominados sofistas, los simplificó y generalizó al convertirlos en víctimas de sus críticas.<sup>31</sup> Muestra de la influencia platónica es que varios de los nombres que hoy se conservan agrupados bajo el título de sofistas también dieron nombre a buen número de los diálogos del filósofo: Protágoras,

---

<sup>26</sup> Aristoph. *Nu.*, 980.

<sup>27</sup> Finley, *Vieja y Nueva democracia*, p. 110.

<sup>28</sup> Marrou, *op. cit.*, p. 72.

<sup>29</sup> Aristoph. *Nu.*, 1060. En este verso, el Argumento Inferior defiende que los jóvenes pasen el tiempo en el ágora y se entrenen en el uso de la lengua, puesto que es una actividad a la que se dedicaron hombres sabios, como Néstor, el héroe homérico. Es la educación moderna que se contraponen a la antigua y que se vislumbra desde el verso 930.

<sup>30</sup> Laurent Pernot, *La retórica en Grecia y Roma*, 2º edición, México, UNAM-IIF, 2016, pp. 40. Cf. también en Jaqueline de Romilly, *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, Madrid, Gredos, 2010, pp. 40 y 167.

<sup>31</sup> Gerardo Ramírez Vidal, *La invención de los Sofistas*, México, UNAM, 2016, p. 37.

Gorgias, Hippias, Critias. Los nombres de Trasímaco, Pródico, Corax y Tisias (estos dos como inventores de la retórica) también han sido considerados sofistas.

En realidad, se trató –el de los sofistas– de un grupo de maestros ambulantes que, aproximadamente desde mediados del siglo V, recorrían las varias polis de la antigua Grecia ofreciendo como mercancía un producto único que cada vez cobraba mayor importancia en la vida de las comunidades políticas, sobre todo de aquellas de carácter democrático, como la de Atenas: la educación. El papel de los sofistas en el desarrollo histórico de la educación griega es trascendental en el entendido de que fueron los primeros en tratar la enseñanza como una actividad sistemática a la que podía dedicarse la vida como profesión. Además, fueron un parteaguas en tanto que promotores de una nueva manera de pensar la formación educativa. Con ellos, el aprendizaje pasó de ser eminentemente físico a centrarse en un ángulo muy diferente, el de la necesidad en la participación política.<sup>32</sup> Se trata, a partir de ese momento, de formar a los jóvenes para su futura concurrencia política en las instituciones del Estado, a través de la retórica.

No debe hacerse una mala interpretación de lo anterior. La formación educativa propuesta por los sofistas no buscaba suplir a las clases sociales privilegiadas que hasta ese momento habían mantenido los primeros puestos dentro de la administración de la comunidad cívica.<sup>33</sup> De la aristocracia continuaron saliendo los líderes de la democracia en Atenas. Piénsese, sin ir más lejos, en el paradigmático caso de Pericles, que pertenecía a la reconocida familia de los Alcmeónidas –por parte de su madre, Agariste– y a la de los Bouzigas –por parte de su padre, Jantipo. Los alumnos de los sofistas provenían y continuaron saliendo, como había venido ocurriendo con la educación hasta este momento, de las clases sociales que podían costearlos.<sup>34</sup> El auge de la enseñanza vociferada por los sofistas debe entenderse en la medida en que nuevos grupos sociales se incorporaron al engranaje de élite de la sociedad, pero, que quede claro, nunca dejaron de ser de élite. Sus discípulos se componían de nuevos y viejos ricos que habían hecho su fortuna en el comercio, la artesanía

---

<sup>32</sup> Marrou, *op. cit.* p. 72.

<sup>33</sup> *Idem.*

<sup>34</sup> Espinosa, *op. cit.* p. 124. “[...] la finalidad del movimiento sofístico no fue la educación del pueblo, sino la educación de los dirigentes políticos.”

y el crédito productos del dominio marítimo ateniense y que estaban ansiosos por participar en los asuntos políticos de la polis.<sup>35</sup>

Además, era una realidad que la enseñanza elemental que se impartía en las escuelas (la educación física, los principios de música y las letras básicas) no eran ya suficientes para mitigar las nuevas necesidades que planteaba la participación política que implicaba la forma de gobierno de Atenas a mediados del siglo V.<sup>36</sup> De tal manera, los sofistas contribuyeron a impartir una educación de tipo superior que no era subsidiada por el Estado pero que era necesaria según las prácticas y la coyuntura política y social de ese momento histórico en concreto.

Los sofistas deben ser comprendidos como maestros de política desde el umbral de la técnica retórica, es decir, de la preparación para hablar correctamente ante un auditorio al que se pretende persuadir, y no necesariamente desde la luz de la teoría política;<sup>37</sup> precisamente porque su pensamiento teórico no tenía un carácter homogéneo o unitario. Lo que los hacía comunes era el oficio de profesores<sup>38</sup> y su interés por temas de índole político, si bien sus opiniones específicas a ese tópico podían ser variadas. La enseñanza que popularizaron estos maestros itinerantes a mediados y finales del siglo V no podía ser otra que la retórica, ocupación a la que se dedicó, entre otros maestros de ese siglo y los siguientes, Isócrates.

Por retórica entiendo un conjunto de disposiciones sistemáticas que están encaminadas a expresar un razonamiento, una emoción o un juicio de manera correcta y persuadir con él; pero, además, como señala Laurent Pernot, como un conocimiento teórico sobre el que es posible reflexionar, practicar y, además, enseñar.<sup>39</sup> Por supuesto, casi no hace falta mencionar que la retórica, al ser el resultado de la actividad cultural humana, tiene un carácter histórico que la hace estar ligada a las condiciones materiales, políticas, sociales y culturales de un tiempo histórico concreto. La retórica es de origen griego y su popularización a mediados del siglo V (pues la existencia de la retórica está testimoniada por los poemas homéricos, que retratan la época arcaica) en Atenas hunde sus raíces en las específicas

---

<sup>35</sup> Ponce, *op. cit.* p. 71.

<sup>36</sup> Espinosa, *op. cit.* p. 125.

<sup>37</sup> *Ibid.* p. 124.

<sup>38</sup> Marrou, *op. cit.*, p. 73.

<sup>39</sup> Pernot, *op. cit.*, p. 20.

circunstancias en que se desarrollaba la actividad cívica de la polis y también se encuentra emparentada con la actividad educativa de los sofistas. Así, el ambiente de discusión que se vivía en los juicios, en las reuniones de la Asamblea y en el ágora fueron propicios para el contraste de argumentos que proponía la retórica<sup>40</sup> y que impulsaban algunos de los sofistas, como Protágoras de Abdera o Gorgias de Leontini.<sup>41</sup>

Dicha actividad tuvo un impacto de largo plazo en la cultura grecorromana, pues se convirtió en la base de la educación de los antiguos hasta el final de la época imperial romana, en el siglo V, y continuó teniendo un papel de vital importancia en el periodo subsecuente, el del medioevo, al integrarse al *trivium* de las artes liberales, junto con la gramática y la dialéctica.<sup>42</sup>

A su vez, debe señalarse que la retórica antigua se distanciaba de la retórica en su conceptualización moderna porque la primera contenía una carga tanto teórica como práctica, con un énfasis mucho más marcado en la práctica,<sup>43</sup> mientras que la segunda tiende al rechazo precisamente de ese aspecto.<sup>44</sup>

En efecto, en la Atenas democrática no podía ser de otra manera que la retórica enseñada por los sofistas tuviese una dimensión profundamente práctica.<sup>45</sup> Como se dijo en el capítulo anterior, todo ciudadano ateniense tenía el derecho de participar en los diferentes mecanismos e instituciones que configuraban el engranaje gubernamental de la polis. Cualquiera, si lo deseaba, podía tomar la palabra en la Asamblea, en donde se podían reunir todos los ciudadanos que componían el cuerpo cívico. Una buena fracción de los ciudadanos atenienses debían participar, año con año, como jueces en los diversos procesos que se llevaban a cabo todos los días en la ciudad. Y, por supuesto, quienes se veían envueltos en algún tipo de acusación, ya fuese pública o privada, tenían que hacer uso de la palabra para defenderse, en el entendido de que el sistema judicial ateniense no permitía que el acusado

---

<sup>40</sup> *Ibid.* p. 41.

<sup>41</sup> Tanto Protágoras como Gorgias manifestaron puntos de vista relativistas en torno a las posibilidades que tenían los seres humanos para acercarse a un conocimiento objetivo de la realidad. Cuando el primero dice que “El hombre es la medida de todas las cosas”, pone en entredicho la inmutabilidad de los valores y de la realidad perceptible, lo cual se manifiesta, también, en *Discursos dobles y Antilogías*, breves tratados en los que Protágoras asume la posibilidad de expresar argumentos contrarios para situaciones idénticas de tipo político y moral.

<sup>42</sup> Finley, “El legado de Isócrates”, p. 304; Ramírez Vidal, “El *êthos* y la formación humanística en Isócrates”, pp. 103 y 106.

<sup>43</sup> Alfredo López Eire, “Retórica antigua y moderna”, en *Humanitas*, v. LXVII, p. 889

<sup>44</sup> *Ibid.* p. 871.

<sup>45</sup> De Romilly, *op. cit.* p. 197.

fuese suplido por otra persona para presentar su defensa. A lo mucho, se le permitía que alguien más, un logógrafo, confeccionase su discurso, pero en todo caso era la persona inmersa en el proceso la que debía pronunciarlo. El día a día en Atenas estaba plagado de discursos, y los atenienses, además, los disfrutaban; de otra manera Tucídides no habría podido tachar a los ciudadanos de Atenas, por medio de Cleón, de “expectantes de discursos”.<sup>46</sup>

Si bien es cierto que en Atenas todos los ciudadanos poseían el derecho de *isegoría*, por el cual podían expresarse en igualdad de condiciones ante todos los miembros de la comunidad política, en la práctica no todos hacían uso de la palabra como medio de participación política.<sup>47</sup> Ciertamente, se accedía a la gran mayoría de cargos públicos mediante el sorteo, y ya se hizo énfasis anteriormente en que dichos cargos no tenían una duración superior a un año de servicio, por lo que con mucha dificultad los titulares del puesto podrían servirse de él para acumular un poder superior al contemplado en la estructura de gobierno. Caso diferente era la magistratura de la *estrategia*, en tanto que se trataba de un puesto de elección popular desde el cual, quienes ocupaban los cargos, se permitían una influencia política superior. Con todo, dicha influencia debió estar enmarcada en el ejercicio de la palabra, campo en el que el aprendizaje de la retórica tenía un papel de primer orden.<sup>48</sup>

El uso constante de la palabra era la condición sin la cual el sistema democrático ateniense, en toda su magnitud, no habría podido funcionar de la forma en la que lo hacía en el siglo V. A lo largo del siglo IV, la situación no cambió. Lo atestiguan así la variada cantidad de fuentes literarias de origen discursivo que sobreviven de aquéllos años; Demóstenes, Lisias, Licurgo, Hipérides y, por supuesto, Isócrates, son nombres que pertenecen a la sociedad ateniense del siglo IV que continuó viviendo, hasta el año 322, bajo un sistema democrático en el cual la retórica era un recurso indispensable para expresarse en un contexto de argumentación sumamente competitivo en el que se hacía necesario buscar los causes para sobresalir y dejar en claro un punto de vista en concreto.

En Isócrates la diferencia radica en que el medio de comunicación que empleó para publicar sus discursos no fue, (como había venido siendo la norma, y como lo siguió siendo después de él), el oral. Isócrates prefirió transmitir sus discursos de forma escrita en una

---

<sup>46</sup> Th. III. 38. 5.

<sup>47</sup> Livov y Sapngenberg, *op. cit.* p. 36.

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 37.

sociedad que, aunque conocía la tecnología de la escritura, aún poseía características claramente orales.

Asimismo, el orador se distancia de los sofistas al contraponer un carácter sedentario al nomadismo que encarnaba la educación sofística, que iba de un lado a otro de Grecia. Al fundar su escuela en Atenas, de la misma forma en que lo hizo Platón y, posteriormente Aristóteles, Isócrates estaba añadiendo un carácter mucho más metódico y sistematizado a su enseñanza, a diferencia de los sofistas, a los que había que esperar o seguir en sus distintos viajes.<sup>49</sup>

Lo anterior representa una marca de individualidad en la actividad retórica de Isócrates. Por lo demás, no deja de ser paradójico que, en una sociedad basada en el ejercicio del discurso oral fuera precisamente un personaje como Isócrates, que por variadas circunstancias prefirió mantenerse alejado de las tribunas políticas, quien se encargara de educar a un sinnúmero de ciudadanos que tenían pretensiones políticas con respecto a la influencia que pudieran adquirir en su interacción con las instituciones de la polis.

### **El ideal educativo de Isócrates.**

Antes de entrar de lleno al análisis de los discursos políticos de Isócrates es necesario detenerse antes en los textos del orador que, en su conjunto, fundamentan con mayor precisión y desarrollan a cabalidad sus planteamientos pedagógicos. Un análisis de sus ideas en torno a la educación y a la importancia que tenía en ésta la actividad retórica es indispensable para comprender la representación de modelos de comportamiento que se hacen patentes en sus discursos. La hipótesis general de la investigación señala que los modelos de comportamiento personificados en las narraciones de hechos pasados y contemporáneos en los discursos están basados en los planteamientos teóricos-prácticos que moldeó Isócrates en torno a su labor como educador.

El método a seguir consiste en la lectura de los varios discursos escritos por Isócrates a lo largo de su carrera. A diferencia de otros personajes del siglo IV, como Platón,

---

<sup>49</sup> Benoit, *op. cit.* p. 66.

Aristóteles e incluso Jenofonte, no poseemos de Isócrates ningún tratado que tenga la intención declarada de mostrar su teoría y aproximación pedagógica o política. Sí poseemos, por el contrario, el conjunto de discursos isocráticos sobre los cuales se puede leer entre líneas, y algunas veces de forma muy directa, elementos de la teoría educativa que generó en su escuela.

Según nuestros estándares y clasificaciones, Isócrates cultivó a lo largo de su casi centenaria vida una prolífica variedad de formas del discurso: judicial, deliberativo, epidíctico, encomiástico, político e incluso autobiográfico.<sup>50</sup> Además, se conservan de él nueve cartas que se consideran, casi todas ellas, auténticas. Sumado a ello, en la Antigüedad existieron noticias de la probable existencia de un manual de arte retórica que habría compuesto el orador ateniense y en el que habría habido información concreta sobre su teoría y práctica de la educación.

Respecto a ese manual, la *Vida anónima de Isócrates*<sup>51</sup> lo menciona clasificado por Aristóteles en una obra de recopilación de tratados de retórica –que inicia con Tisias- llamada *Colección de artes*.<sup>52</sup> No obstante, vale la pena apuntar desde ahora que en la Antigüedad ya se dudaba de su existencia.<sup>53</sup> En pseudo Plutarco se lee: “Hay algunos que dicen que Isócrates compuso tratados de retórica, y otros, en cambio, afirman que no utilizaba el método, sino la práctica.”<sup>54</sup> Lo que significa que más que manuales o anotaciones teóricas, Isócrates recurría a la práctica directa de la confección del discurso. En *Panatenaico*, escrito cuando Isócrates estaba por cumplir 98 años, el orador se quejaba de que otros maestros de oratoria utilizaban sus discursos como medio para enseñar. No se trataba, a todas luces, de personas cercanas a él, puesto que la referencia se entiende como una crítica; quienes ocupaban sus obras como muestras no enseñaban lo dicho por Isócrates y, aún más, eran incapaces de mostrar algún tipo de agradecimiento. En realidad, era todo lo contrario, pues en ocasiones lo calumniaban,

---

<sup>50</sup> Sigo la interpretación de Haskins, *Logos and power in Isocrates and Aristotle*. p. 79, que considera que, conscientemente o no, Isócrates se oponía a la estrecha clasificación aristotélica basada en criterios de selección abstractos. Es evidente que Isócrates constantemente cruza la línea entre los tres géneros establecidos por el estagirita: epidíctico, deliberativo y forense. No obstante, eso no quiere decir que el de Erquíia no diferencia entre discursos. Lo hace con base a su importancia y repercusión con respecto a sus intereses y posturas políticas, teóricas y pedagógicas.

<sup>51</sup> *Vida anónima de Isócrates*, 140.

<sup>52</sup> Cic. *Inv.* II. 6-7. Gerardo Ramírez Vidal, “Notas sobre la retórica de Isócrates”, p. 167.

<sup>53</sup> *Ibid.* p. 168.

<sup>54</sup> Ps. Plu. *Vida de Isócrates*. 32.

siempre según el orador.<sup>55</sup> Es evidente, según lo expuesto, que no era una práctica aislada la de enseñar a partir de los discursos ya confeccionados, lo que haría, de cierta forma, inútiles a los manuales de retórica. No suena descabellado pensar que la aseveración del Pseudo Plutarco sea cierta, como tampoco es absurdo pensar que, si otros utilizaban los discursos del orador como ejemplo de lo que debía o no hacerse, éste no recurriera a la misma técnica, más aun considerando que, en un texto como *Sobre el cambio de fortunas*, Isócrates cita tres de sus anteriores discursos: *Contra los sofistas*, *Panegírico* y *Sobre la paz*, para mostrar con claridad el tipo de educación que plantea transmitir en su escuela. Por su parte, Quintiliano, maestro de retórica romano del siglo I d.C., no estaba seguro de que el manual de retórica que circulaba entre las manos de sus conciudadanos hubiese sido escrito, como se decía, por Isócrates.<sup>56</sup>

Ciertamente, lo único que se prueba es la existencia de una duda en torno a la autenticidad de la obra.<sup>57</sup> La duda es razonable, desde el punto de vista de lo expuesto por el mismo Isócrates, como se verá más adelante en su *Contra los sofistas*, en donde critica de forma cruda a los maestros de discursos políticos que basan sus enseñanzas en recetas técnicas prefabricadas.<sup>58</sup> Se refiere, con probabilidad, a manuales. Existe quien se inclina a creer que el manual fue una obra compuesta por la escuela del maestro –tal vez a la muerte de éste- y publicada por uno de sus discípulos; o una serie de apuntes que utilizaba el de Erquía en la elaboración de sus lecciones.<sup>59</sup> Es probable que la discusión pueda llegar a considerarse irrelevante en tanto que, como se dijo al principio de este capítulo, los discursos que perviven del orador ateniense contienen elementos suficientes para dar forma y explicación a una teoría ordenada de la retórica, entendida, como lo hacía Isócrates, en el sentido de una formación educativa completa, es decir, de una filosofía. A mí la discusión en torno al manual me parece relevante porque evidencia elementos del método que pudo haber

---

<sup>55</sup> Isoc. XII. 17-19. Es probable que la queja estuviera dirigida específicamente a Aristóteles y su escuela, pues Isócrates señala que los sofistas que lo calumniaban se reunían en el Liceo. Así piensa Haskins, *Logos and power in Isocrates and Aristotle*. p. 79. La queja de Isócrates es recurrente, pues se encuentra en Isoc. *Ep.* VI. 7. También es notorio que, en dicho pasaje, Isócrates dice ser acusado de rechazar la educación tradicional basada en la práctica poética. Puede que el objetivo de incluir la queja en el discurso, sea real o no, consista en alejar dichas acusaciones de la figura de Isócrates. Cf. Stanley Wilcox, “Criticism of Isocrates and his φιλοσοφία” en *TAPhA*, v.74, 1943, p. 130.

<sup>56</sup> Quint. *Inst.*, II. 15. 4.

<sup>57</sup> Ramírez Vidal, *Notas sobre la retórica de Isócrates*, p. 168.

<sup>58</sup> Isoc. XIII. 9-10.

<sup>59</sup> Ramírez Vidal, *Notas sobre la retórica de Isócrates*, p. 169.

seguido Isócrates en su proceso de enseñanza, procesos prácticos antes que teóricos o programáticos. Manual de retórica o no, Isócrates marca, de forma bastante clara, el camino a seguir para dilucidar y comprender la idea formativa que caracterizó su labor educativa.<sup>60</sup>

Como se dijo más arriba, Isócrates abrió su escuela de enseñanza retórica cerca del año 390, mismo en el que publicó el discurso *Contra los sofistas*, que funciona como una carta de presentación de la escuela y como una forma de definir su postura educativa frente a otras que surgían en Atenas, como la platónica. Que se trata de un texto proveniente de los primeros pasos de Isócrates como maestro de retórica lo menciona él mismo en *Sobre el cambio de fortunas*.<sup>61</sup> A este respecto, Too pone en duda la veracidad de dicha afirmación arguyendo que la cronología de *Sobre el cambio de fortunas* es exclusivamente interna, por lo que no sería fiable recurrir a ella como base para datar la secuencia en que aparecieron los discursos del maestro.<sup>62</sup> A mí me parece errónea esa aproximación. A pesar de que *Sobre el cambio de fortunas* representa un juicio ficticio, la base de la composición es el juicio real de cambio de fortunas que tuvo que enfrentar Isócrates con un tan Megacles y que perdió. Además, parte de la teoría pedagógica de Isócrates es que los textos sean tanto oportunos como verosímiles. Si el orador hubiera manipulado la cronología de sus obras para modificarlas en un contexto interno, esto habría restado verosimilitud para los lectores y alumnos que pudieran haber estado familiarizados de tiempo atrás con las obras del orador en el contexto externo.

El título de la obra –*Contra los sofistas*– puede resultar engañoso. Por ello debe aclararse que no fue titulada así por el orador ateniense, sino que recibió el nombre con posterioridad.<sup>63</sup> En *Contra los sofistas*, Isócrates encara y critica dos formas educativas diferentes a la suya: la de los denominados erísticos o disputadores, en quienes hay que ver

---

<sup>60</sup> A una conclusión similar han llegado, también Santiago Zamorano García, “El ideal educativo de Isócrates” tesis de licenciatura, UNAM, 1980, p. 55 y, de forma más breve por Luisa Medina, “El legado pedagógico de Isócrates”, diciembre de 2017, pp. 1-12.

<sup>61</sup> Isoc. XV. 193.

<sup>62</sup> Too, *op. cit.* p. 154.

<sup>63</sup> Gerardo Ramírez Vidal, *La invención de los Sofistas*, pp. 182-183, 188. El autor lleva a cabo un análisis exhaustivo del uso que hizo Isócrates, en sus textos, de la palabra *sofista* (σοφιστής). Concluye, y concuerdo, que el orador utiliza el término en cuatro sentidos: 1) no usa la palabra en el mismo sentido en que lo hace Platón, ni tampoco utiliza el término *sofística*, como si se tratase de una escuela homogénea de pensamiento, 2) con el término de sofista se refiere a los que en vida de Isócrates fueron maestros de política o de oratoria, 3) él mismo se llama, a sí mismo, sofista, pero distinguiéndose de aquellos contemporáneos suyos a los que les falta seriedad y 4) también llama así a los que hoy en día se conocen bajo el nombre de filósofos presocráticos.

al grupo de los socráticos -entre quienes destaca Platón por su teoría sistematizada-, y a los maestros de política.

A lo que Isócrates llama erística es a la dialéctica platónica que acababa de ser expuesta en *Protágoras*<sup>64</sup> y que vería otra de sus expresiones, un par de años más tarde, en *Gorgias*,<sup>65</sup> diálogo que pertenece a la época de la apertura de la Academia, en 387. Puede que el ataque de Platón a Gorgias, en el antedicho diálogo, cayese pesado en el ánimo de Isócrates, puesto que fue reconocido discípulo del sofista de Leontini.<sup>66</sup> Ciertamente o no, la realidad es que el ataque platónico se dirige contra lo que el filósofo denominaba, en general, sofística, y que la visible figura de Gorgias era, entre otras cosas, un instrumento para desarrollar el diálogo a través de las ideas expuestas por el mismo Gorgias. Al respecto, la respuesta de Isócrates es poner en tela de juicio la dialéctica socrática presentada teóricamente por Platón en las obras señaladas.<sup>67</sup> De lo que Isócrates duda es de la pretensión platónica que afirma acercar a los jóvenes a la virtud y a la felicidad mediante la disputa y lo que Isócrates llama mentira. En efecto, considera mentiroso que pueda ofrecerse tan altos valores a tan bajo costo.<sup>68</sup>

Aquí me parece pertinente enfatizar en que es evidente que el texto isocrático tiene fines introductorios sobre la enseñanza abanderada por el orador ateniense, pero que, al mismo tiempo, es también propagandístico. Isócrates no busca únicamente explicar la naturaleza de su enseñanza, sino, sobre todo, señalar que la educación impartida por otros no es lo suficientemente valiosa como para gastar cierta cantidad de dinero en ella. De ahí aduce que la suya sí vale la pena de ser considerada por la ciudadanía y los extranjeros como valiosa.<sup>69</sup> Se trata de una comparación con elementos negativos que le permite al retórico resaltar las cualidades positivas de su programa.

Por ello es cierto que Isócrates utiliza, en varias ocasiones a lo largo del breve discurso, la palabra sofista para referirse a aquellos individuos o grupos de personas a los que incluye en su crítica. Lo anterior es muestra de que el vocablo ya tenía una amplia aceptación

---

<sup>64</sup> Antonio Alegre Gorri, "Estudio introductorio", en Platón, *Diálogos*, v. I. Madrid, Gredos, 2010., p. LXXII.

<sup>65</sup> Pl. *Gorg.* 519 c-d, 520 a-b.

<sup>66</sup> Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, v. 4. México, FCE, p. 74.

<sup>67</sup> *Ibid.* p. 75.

<sup>68</sup> Isoc. XIII. 4.

<sup>69</sup> Analia V. Sapere, "La propuesta educativa de Isócrates: análisis del discurso contra los sofistas", en *Anales de filología clásica*, no. 25., 2012, p. 102.

en el público lector y en la ciudadanía interesada por la educación, como también lo demuestra el uso del término por Platón, Jenofonte y Aristófanes, escritores que también pertenecen al siglo IV. No obstante, su uso, más que resaltar que la palabra era de uso común al menos en ciertos círculos, evidencia que tampoco era propiedad única de un grupo de intelectuales, como podría suponerse a raíz de la fama que, a lo largo de los años, ha adquirido la crítica platónica contra la sofística. Aquí es patente que Isócrates recurre a un término que el mismo Platón emplea para referirse a quienes se dedican a la enseñanza del arte retórica, como Isócrates, pero que Isócrates lo utiliza de forma sustancialmente opuesta, para referirse a los disputadores, en los que seguramente hay que ver a Platón.

Sin embargo, la disimilitud entre ambas estrategias de enseñanza radica principalmente en dos conceptos que ayudan a entender la base epistemológica de cada postura, a saber, el concepto de ciencia o conocimiento bien fundado, (ἐπιστήμη) y el de opinión (δόξα). Isócrates prefiere, en *Contra los sofistas*, la opinión o el sentido común al conocimiento exacto que propone la formación platónica.<sup>70</sup> Repite lo mismo en el *Elogio de Helena*, cuando dice que “[...] es mucho más importante tener una opinión razonable sobre cosas útiles que saber con exactitud cosas inútiles.”<sup>71</sup> Para Isócrates, el conocimiento exacto es algo que se le escapa a la naturaleza humana,<sup>72</sup> ya que ésta es incapaz de abarcar todas las circunstancias acerca de un problema.<sup>73</sup> Las verdades generales y únicas que abanderaba Platón eran puestas en tela de juicio por una concepción de la verdad más contingente y mutable que profería Isócrates.<sup>74</sup> Por ello, me parece que la enseñanza que ofrecía el orador se dirigía a acertar, de la mejor manera posible, a las circunstancias existentes,<sup>75</sup> como en un

---

<sup>70</sup> Isoc. XIII. 8.

<sup>71</sup> Isoc. X. 5. Se refiere, con toda probabilidad, a la enseñanza de las matemáticas y la geometría, materias que eran impartidas por la escuela platónica como un requisito necesario para poder alcanzar las ideas o formas sobre las que teorizaba el filósofo de la Academia. Cf. Isoc. XII. 26., en donde el orador expresa que, aunque dichas actividades no permiten alcanzar ningún otro bien, al menos apartan a la juventud de otras acciones menos recomendables.

<sup>72</sup> Isoc. XIII. 2.

<sup>73</sup> Isoc. XV. 184 y VIII. 8-9, 35.

<sup>74</sup> Ramírez Vidal, *Notas sobre la retórica de Isócrates*, p. 163. Cf. también Roberto Nicolai “At the boundary of historiography: Xenophon and his corpus” en Giovanni Parmegiani, *Between Thucydides and Polybius: the Golden Age of Greek Historiography*, Washington, Center of Hellenic Studies, 2014, p. 79., en donde el autor compara la postura pedagógica de Jenofonte con la de Isócrates, concluyendo que ambas se asemejan lo suficiente como para poder argumentar que tanto uno como el otro se rehusaron a considerar la filosofía como una especulación abstracta. Prefirieron concebir a la filosofía como una actividad práctica que era capaz de formar ciudadanos buenos y competentes.

<sup>75</sup> Cf. Takis Poulakos, “Isocacates’ Civic Education and the Question of Doxa” en Takis Poulakos y David Depew *Isocrates and civic education*, Austin, University of Texas Press, 2004, p. 52. Me parece que el autor

juego de probabilidades al que se intenta dominar mediante la inteligencia. El sentido de dicha afirmación aparece con mayor claridad en dos pasajes de *Sobre la paz* que han sido analizados extensamente por Takis Poulakos.<sup>76</sup> En el primero, Isócrates afirma que si se delibera sobre algo es necesario tener presente que no se sabe lo que ocurrirá, pues en el fondo lo único que se maneja es una opinión y las cosas ocurrirán de acuerdo con el azar.<sup>77</sup> En el segundo, el orador asume que existen personas de juicio razonable que pueden inclinarse en la dirección correcta de acción, como apuntando hacia el camino que se debe seguir, pero dejando implícito que no se sabe con seguridad lo que ocurrirá.<sup>78</sup>

Asimismo, cuando Isócrates se refiere despectivamente a las “cosas inútiles”, probablemente esté pensando en la enseñanza de la geometría y la astronomía, que ve acompañadas, en otro discurso, de las “conversaciones dialécticas”,<sup>79</sup> propias éstas de la escuela de Platón. En dicho párrafo dice aplaudir dichas actividades porque fueron legadas por los antepasados de la polis; sin embargo, es evidente que las considera improductivas y útiles sólo en la medida en que alejan a los jóvenes de otras actividades poco deseables.<sup>80</sup> Aquí parece claro que para Isócrates ciertos conocimientos, si no resultan prácticos para el desenvolvimiento social y, por tanto, político, entonces no ameritan el conocimiento profundo que se pueda tener de ellos. Vale más, en todo caso, el conocimiento inexacto que se pueda tener de aquellas actividades que sí redundan en beneficios para la actividad política que caracteriza a la polis.

Por otra parte, mediante la opinión, Isócrates también se muestra capaz de conciliar su educación retórica con la moral tradicional propia de la sociedad de la época y que tan valiosa era para las élites, élites que, además, habían puesto en duda y en cierta medida rechazaban enfáticamente el ejercicio de la retórica por considerarla peligrosamente

---

acierta al señalar que el uso de Isócrates del vocablo griego *στοχάζεσθαι* no es arbitrario, porque denota la naturaleza que para el orador posee la *doxa*; una herramienta capaz de dirigir el juicio razonable en la dirección acertada, aunque no se tenga certeza sobre lo que depara el futuro. En ese sentido, el conocimiento no puede aspirar a ser absoluto. *Στοχάζεσθαι* es la forma en presente medio infinitivo del verbo *στοχάζομαι*, que significa apuntar y que, en el sentido en el que lo utiliza Isócrates, tiene un uso metafórico. Cf. LSJ en línea [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aalphabetic+letter%3D\\*s111%3Aentry+group%3D82%3Aentry%3Dstoxa%2Fzomai](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aalphabetic+letter%3D*s111%3Aentry+group%3D82%3Aentry%3Dstoxa%2Fzomai) (consultado el 1 de marzo de 2020)

<sup>76</sup> *Idem.*

<sup>77</sup> Isoc. VIII. 8.

<sup>78</sup> Isoc. VIII. 28.

<sup>79</sup> Isoc. XII. 26.

<sup>80</sup> Isoc. XII. 26-27.

amoral.<sup>81</sup> En ese sentido ya se habló, en el presente texto, de las inquietudes que provocaba la nueva educación patrocinada por los sofistas. La de Isócrates es una opinión acorde con la del prójimo, inmerso en un ambiente y una cultura social determinada. “Ahora bien, nosotros somos claramente más sinceros y útiles que quienes pretenden exhortar hacia la prudencia y la justicia. Pues éstos invitan a una virtud y sensatez desconocidas por los demás y discutidas por ellos mismos; yo, en cambio, a una virtud reconocida por todos.”<sup>82</sup> Es evidente, desde mi punto de vista, y concordando con el análisis de Analia Sapere,<sup>83</sup> que Isócrates apela a los ideales propios de las clases sociales a las que su educación se dirige, a saber, y valga la pena repetirlo, el ciudadano ateniense con las posibilidades económicas y las aspiraciones políticas ideales para acercarse a un proceso educativo como el ofrecido por el maestro de Erquía.

Dichos grupos de élite compartían una serie rasgos que reforzaban comunitariamente a través de un conjunto de actividades que comenzaban en el seno de la tradición familiar pero que más adelante eran llevadas al ámbito externo; “en el ejército, en las hermandades de los banquetes, en la actividad política.”<sup>84</sup> Isócrates parece identificarse sinceramente con esos grupos económicamente privilegiados. Éstos eran círculos que en el siglo IV no necesariamente pertenecían a la aristocracia, porque no descendían de una familia de renombre pero que, a fin de cuentas, contaban con los recursos económicos para poder sufragar los gastos que representaba una educación como la que proponía el orador.

El otro grupo atacado en *Contra los sofistas* es el de los maestros de oratoria política (πολιτικού λόγου), al que Isócrates crítica por aspirar a pasar el conocimiento de los discursos como si se tratara de una simple técnica,<sup>85</sup> similar al aprendizaje del alfabeto o de

---

<sup>81</sup> De Romilly, *op. cit.* p. 79-80.

<sup>82</sup> Isoc. XV. 84.

<sup>83</sup> Sapere, *op. cit.*, p. 109. Aquí es importante señalar que es imposible cuantificar de alguna manera lo extendido que se encontraba el debate público en torno a la educación en el resto de la ciudadanía. Sólo es posible inferir con base a los elementos disponibles y a las referencias literarias de la época, pero, aun así, resulta complicado entrever hasta dónde podía llegar el mensaje de Isócrates, Platón, Aristóteles o el mismo Jenofonte, que también fue una figura relevante en el intercambio de ideas que se daban en torno a la educación. El caso de Aristófanes es, por lo menos, diferente, porque se trata de un escritor de obras de teatro que eran presentadas frente a un público, por lo que se entiende que su impacto era de tipo oral y visual en una sociedad que, aunque conocía la escritura desde por lo menos el siglo VIII, seguía teniendo características eminentemente orales.

<sup>84</sup> Finley, “El legado de Isócrates,” p. 319.

<sup>85</sup> Existe una diferencia entre el uso que hace Isócrates de la palabra *techne* (τέχνη) en este contexto de acusación y el que define él para su labor. A la primera la comprende en el sentido de una actividad manual y repetitiva, desprovista de creatividad, contraria a su *techne*, a la que vislumbra como un arte creador, una forma para llegar a la construcción de discursos sobresalientes sobre temáticas importantes. Cf. LSJ en línea: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aalphabetic+letter%3D>

la escritura, sin detenerse en considerar la importancia que tiene la experiencia y la capacidad natural de los aprendices,<sup>86</sup> puntos que, como se verá más adelante, son imprescindibles para la correcta formación que propone el maestro Isócrates. Su desacuerdo contra este grupo en específico es pedagógico: no está de acuerdo con sus posiciones en torno a la enseñanza de la oratoria, pero también los acusa de ser los malos ejemplos por los que deben pagar todos quienes se dedican a la misma ocupación.<sup>87</sup>

Es probable, como señala Jaeger, que el rechazo de Isócrates contra este tipo de maestros de oratoria política se centre en la propensión de éstos por recurrir a la improvisación. La fuente a la que recurre Jäeger es Alcídamente, que se quejaban del método pulido y exageradamente trabajado de un Isócrates (que componía sus discursos en forma escrita y que no estaban pensados para ser pronunciados en público), pues, al contrario de éste, recurrían a una improvisación que, piensa Jaeger, debió basarse en esquemas repetitivos y frases hechas que ofrecían a la mano recursos para discurrir de forma práctica cuando fuese necesario, pero que Isócrates veía con malos ojos porque sacaba de la ecuación las dotes naturales y la experiencia adquirida del practicante asiduo<sup>88</sup> que no sólo formaba su capacidad discursiva, sino que al mismo tiempo moldeaba su inteligencia y su comportamiento.

En su contenido, *Contra los sofistas* no es solo es un ataque y una defensa que hace Isócrates de su arte retórica, a la que llama filosofía,<sup>89</sup> es también una declaración de principios en torno a su visión como educador. Aquí, es preciso dejar en claro que el término empleado por Isócrates no lleva la misma carga semántica que aquel empleado por Platón o los socráticos. Mientras que para Platón la filosofía es una actividad destinada a conseguir conocimiento bien fundado, comprobado y verdadero, ligado además a su teoría de las ideas,

---

\*t%3Aentry+group%3D32%3Aentry%3Dte%2Fxn, (14 de noviembre de 2018). En otro de sus textos, Isócrates vuelve a definir su actividad como una *techne*. Isoc. XV. 178.

<sup>86</sup> Isoc. XIII. 9-10.

<sup>87</sup> Isoc. XIII. 11.

<sup>88</sup> Jäeger, *op. cit.* p. 77. Isócrates y Alcídamente compartieron rasgos como maestros de retórica, como residentes de Atenas y como discípulos de Gorgias. No obstante, Alcídamente siguió una línea pedagógica muy diferente a la señalada por Isócrates. Alcídamente rechazaba el excesivo uso de la palabra escrita y se inclinaba por la improvisación basada en frases hechas o esquemas prefabricados que era fácil retener y utilizar en cualquier circunstancia. Cf. la traducción de La Rue Van Hook, "Alcidamas versus Isocrates: the spoken versus the written world" en *The Classical Weekly*, v. XII, no. 12, 20 de enero de 1919, pp. 89-91.

<sup>89</sup> Isoc. XIII. 11.

en Isócrates el concepto de filosofía se encuentra íntimamente ligado al de la actividad retórica, despreciada, como vimos, por el filósofo de la Academia en su diálogo *Gorgias*.

Sorprendentemente, Isócrates rechaza, en dos de sus escritos, el título de orador (*rhetor*).<sup>90</sup> Si así lo hizo no se debe a que siempre se mantuvo al margen de la acción política directa, circunstancia de la que se escudó aduciendo debilidad de voz y poco ánimo de presencia pública; y a que probablemente prefería evitar la connotación negativa y estrecha que la Academia había generado para el término *retórica*.<sup>91</sup> Prefiere el título de filósofo,<sup>92</sup> que podría resultar sorprendente si nos apegamos al significado que le dieron Platón y Aristóteles. De hecho, Isócrates rechaza enfáticamente el concepto platónico de filosofía; lo rechaza porque considera que se trata de un ejercicio intelectual que no ayuda ni a hablar ni a actuar, por lo que valdría sólo como una preparación propedéutica para la verdadera filosofía que él defendía<sup>93</sup> y que se basaba en la retórica.<sup>94</sup> Para Isócrates la filosofía es una ocupación<sup>95</sup> destinada a enseñar a hablar y actuar correctamente.<sup>96</sup> El mismo maestro lo manifiesta en el siguiente pasaje:

Puesto que la naturaleza humana no puede adquirir una ciencia con la que podamos saber lo que hay que hacer o decir, en el resto de los saberes considero sabios a quienes son capaces de alcanzar lo mejor con sus opiniones, y filósofos a los que se dedican a unas actividades con las que rápidamente conseguirán esta inteligencia.<sup>97</sup>

Hago referencia al análisis de Gerardo Ramírez Vidal para resaltar la importante diferencia que existe entre los vocablos σοφός y φιλόσοφος. El primer término refiere a quienes ya están capacitados para aconsejar lo mejor; los segundos, los que “se dedican al trabajo de aquello que los conducirá al conocimiento”.<sup>98</sup> La diferencia está implícita en el proceso de adquisición de ese conocimiento práctico, de esa prudencia o sabiduría política (φρόνησις)<sup>99</sup>

<sup>90</sup> Isoc. V. 81. y *Ep.*, VIII, 7.

<sup>91</sup> Haskins, *Logos and power in Isocrates and Aristotle*. p. 3.

<sup>92</sup> Isoc. XV. 270.

<sup>93</sup> Isoc. XV. 266.

<sup>94</sup> Beanoit, *op. cit.* p. 65.

<sup>95</sup> Isoc. XV. 50.

<sup>96</sup> Isoc. XV. 266.

<sup>97</sup> Isoc. XV. 271.

<sup>98</sup> Ramírez Vidal, *La invención de los sofistas*, p. 195.

<sup>99</sup> *Idem*.

que espera alcanzarse. El filósofo, según Isócrates, está inmerso en el camino que devendrá en el *sofós*.

Isócrates traza, en otros pasajes, los objetivos que persigue su filosofía: “Sin embargo, a quienes desean seguir los preceptos de esta filosofía, mucho más les podrán ser de utilidad para la honestidad [ἐπιείκεια] que para la elocuencia.”<sup>100</sup> Añade también en *A Demónico* una extensa justificación en torno a los propósitos de su discurso que al mismo tiempo devela el pensamiento de Isócrates sobre el uso del discurso como herramienta para formar filosóficamente a sus pupilos:

[...] cuantos escriben a sus amigos discursos de exhortación, intentan sin duda una obra hermosa, pero no se ocupan de lo más valioso de la filosofía; en cambio los que enseñan a los jóvenes no los medios con los que mejor adornarían sus discursos, sino cómo mostrarán con su manera de ser su bondad natural, éstos ayudan a sus oyentes mucho más que aquéllos, porque unos sólo fomentan el arte de hablar, y los otros mejoran también su carácter.<sup>101</sup>

La filosofía que propone el maestro ateniense debe entenderse en la medida de sus objetivos. Se trata, sobre todo, de una formación que aspira a formar ética y políticamente a sus educandos. El énfasis que hace Isócrates en la ἐπιείκεια (honestidad, razonabilidad, bondad)<sup>102</sup> en el primer párrafo me parece coherente con esa afirmación. Por ello, concuerdo en que no puede llamarse a Isócrates un simple maestro de retórica, puesto que ésta vendría a ser una herramienta que refuerza el objetivo primordial de formar ciudadanos honestos y prudentes respecto a las decisiones y consejos políticos que puedan brindar.<sup>103</sup> Se trata, a fin de cuentas, de una educación de tipo moral, que es el asunto que se enfatiza en el segundo párrafo citado. En *A Demónico*, aunque Isócrates reconoce la importancia de la estética del lenguaje en el discurso, la verdadera importancia de las disertaciones las

<sup>100</sup> Isoc. XIII. 21. En este pasaje he preferido la traducción de Gerardo Ramírez Vidal en el texto remitido, por parecerme más acorde al texto original que la de la edición Gredos. Reproduzco el pasaje en griego a continuación: καίτοι τοὺς βουλομένους πειθαρχεῖν τοῖς ὑπὸ τῆς φιλοσοφίας ταύτης προσταττομένοις πολὺ ἂν θᾶττον πρὸς ἐπιείκειαν ἢ πρὸς ῥητορείαν ὠφελήσειεν.

<sup>101</sup> Isoc. I. 3, 4.

<sup>102</sup> Cf. Liddell y Scott, *LSJ*, en línea: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=e%29piei%2Fkeian&la=greek&can=e%29piei%2Fkeian0&prior=pro\s&d=Perseus:text:1999.01.0143:speech=13:section=21&i=1#lexicon>

<sup>103</sup> Ramírez Vidal, *La invención de los sofistas*, p. 198.

encuentra no en los adornos de las mismas, sino en la capacidad que tienen para ayudar a formar un carácter adecuado. En otro discurso, el *Panatenaico*, Isócrates sintetiza las características que deben poseer las personas bien educadas. Como se verá, resaltan las cualidades antes mencionadas: la capacidad de decir y acertar según las posibilidades y el buen comportamiento moral.

Entonces ¿a quiénes llamo personas bien educadas, puesto que rechazo los oficios, las ciencias y el talento? En primer lugar, a los que se valen bien de las actividades que ocurren cada día y que tienen una opinión adecuada a las oportunidades y capaz de acertar muchas veces en lo que conviene. Después, a quienes tratan con dignidad y justicia a los que siempre están con ellos, soportan de buen humor y con facilidad los enojos y orgullos de los demás y se muestran muy dulces y comedidos con sus compañeros. También a los que siempre dominan los placeres y no se abaten en exceso por las desgracias, sino que en ellas se comportan con valentía y de forma adecuada a la naturaleza de la que participamos. En cuarto y principal lugar, a los que no se estropean con los éxitos, ni se ponen fuera de sí ni se vuelven arrogantes, sino que se mantienen en la categoría de hombres inteligentes, y no se alegran más con los bienes que les correspondieron por azar que con los que les vienen dados desde el principio por sus cualidades naturales e inteligencia. De quienes poseen una disposición de espíritu ajustada no sólo a una de estas cualidades sino a todas, de éstos afirmo que son hombres inteligentes, completos y que tienen todas las virtudes.<sup>104</sup>

He citado en extenso el discurso de Isócrates porque me parece que es uno de los lugares en los que manifiesta de forma completa y concienzuda el ideal de hombre que su formación educativa busca. Es patente que persigue una formación completa del ser humano, en donde tengan cabida una serie de características deseables que le permitan acertar en sus decisiones, tomando en cuenta las circunstancias. No obstante, no descuida, como se mencionó párrafos arriba, el aspecto moral relativo al comportamiento que debe tener, según él, la educación, y de ahí que sea tan prolijo en palabras cuando se trata de describir las cualidades éticas que debe tener un hombre bien educado. Así, el objetivo previsto consistía en moldear el *êthos*, en el sentido más probable en el que lo entendía Isócrates, es decir, como

---

<sup>104</sup> Isoc. XII. 30-33.

el carácter ético de los discípulos, lo que englobaba una serie de cualidades que eran idóneas a partir de las costumbres, aptitudes, condiciones físicas y de fortuna y que además eran previstas como parte de los prejuicios del ámbito social del que eran partícipes tanto el maestro como el alumno.<sup>105</sup> Dicho comportamiento o reputación es lo que en el fondo garantizaría la buena recepción de los futuros oradores y sus propuestas en la sociedad ateniense.

¿Cómo se alcanza, en el mundo de Isócrates, un comportamiento de ese tipo? Mediante la retórica y, como él mismo dice, con una naturaleza proclive al tipo de formación que propone.

A continuación, se explica el papel concreto que tiene la retórica, el arte de la composición de buenos discursos y del correcto empleo de la palabra, en la formación general que propone Isócrates y que acaba de ser expuesta en los párrafos anteriores.

Se trata una actividad que, para dominarla, es igualmente necesario tanto practicarla como haber nacido con cualidades naturales para desarrollarla.<sup>106</sup> Esa afirmación explica el rechazo de Isócrates por un tipo de instrucción como la señalada por Alcídamente, en donde la improvisación basada en técnicas preparadas de antemano restaba, según la perspectiva del orador de Erquía, importancia a la creatividad y a la habilidad particular del estudiante. No obstante, el no contar con las dotes naturales deseadas, afirma Isócrates, no es impedimento para recibir la filosofía retórica que propone. Ésta, en todo caso, puede ayudar al aprovechamiento del practicante y a mejorar su comportamiento al hacerlo más prudente.<sup>107</sup> Isócrates pone distancia y marca línea al enumerar los requisitos necesarios para alcanzar la perfección en la educación que propone:

Decimos que quienes quieran destacar en la oratoria, en la acción o en otras actividades precisan, en primer lugar, estar bien dotados para aquello que han elegido, en segundo lugar, ser educados y haber aprendido la ciencia precisa para cada cosa, y en tercer lugar, haberse dedicado y ejercitado en su uso y conocimiento. A partir de estas condiciones es como llegan a la perfección y a destacarse mucho de los demás en todas las actividades<sup>108</sup>

---

<sup>105</sup> Ramírez Vidal, "El *êthos* y la formación humanística en Isócrates", p. 110.

<sup>106</sup> Isoc. IV 48-49.

<sup>107</sup> Isoc. XIII. 15.

<sup>108</sup> Isoc. XV. 187.

No debe sorprendernos el peso que otorga Isócrates a las cualidades naturales que deben poseer los individuos para recibir la educación de la que habla. La ateniense era una sociedad que culturalmente encarnaba y realizaba cualidades aristocráticas, en donde la virtud innata tenía un papel primordial con respecto a la educación recibida.<sup>109</sup> En una comunidad así, los valores, tradiciones y modelos familiares son elementos de primer orden en la formación de los individuos. Sin embargo, es mérito de Isócrates conjugar la fortuna natural con una actividad pedagógica que permita potenciar esas cualidades naturales. Con todo, se hará evidente, conforme avance la investigación, que la educación esgrimida por Isócrates tiene un carácter oligárquico-elitista y no aristocrático, en la medida en que dicha educación solo podía ser pagada por quienes ostentaban recursos económicos suficientes que se los permitiera. Esos recursos, sin duda, no eran escasos y no estaban ligados necesariamente al linaje.

Por ello, en el mismo discurso *Sobre el cambio de fortunas*, el orador se pone a sí mismo como ejemplo, como modelo, al declarar que pudo haber sido el azar el responsable de sus cualidades innatas, pero que merece mayor reconocimiento por haber empleado esas características con belleza y medida.<sup>110</sup>

De aquí se desprende el objetivo que persigue la filosofía retórica de Isócrates que él mismo desarrolla con mayor amplitud en otros discursos de su producción a lo largo del siglo IV; queda de manifiesto que para Isócrates el arte retórica es una filosofía que se halla enfocada, mediante el ejercicio en la composición correcta de buenos discursos,<sup>111</sup> a mejorar el comportamiento político-moral y las relaciones con la comunidad de quienes los practican.<sup>112</sup>

En ese sentido, son varios los pasajes en los escritos isocráticos que revelan la importancia que tenía para el orador el buen empleo de la palabra, el ejercicio de la retórica. En concreto, son dos los lugares en los que el maestro de Erquía desarrolla una defensa clara y concisa del valor que tiene para su pedagogía el *logos*. El primero es el discurso *Nicócles*

---

<sup>109</sup> De Romilly, *op. cit.* p. 57.

<sup>110</sup> Isoc. XV. 36.

<sup>111</sup> Isoc. XIII. 16.

<sup>112</sup> Cf. Haskins, *op. cit.*, p. 97, que piensa que Isócrates busca introducir elementos de unidad en la sociedad ateniense, y griega en general, a partir de discursos que contienen elementos identitarios.

(ca. 366), y el segundo el discurso *Sobre el cambio de fortunas* (354). Aunque entre ambos discursos median doce años, las palabras que usa Isócrates para conceptualizar el poder de la palabra y sus características son casi las mismas. En ambos pasajes constantemente señala al *logos*/palabra-razón como la característica primordial que separa al hombre del resto de los animales<sup>113</sup> y que, además, le hace superior a éstos.<sup>114</sup> El uso correcto y sabio de la palabra y del razonamiento hace a los hombres poderosos, tanto en sus ciudades como en el resto de Grecia y, en el caso específico de Atenas, ha convertido a sus habitantes en los maestros de otros griegos.<sup>115</sup> Más aún, Isócrates vislumbra al *logos*, eje central del discurso, de la oratoria, como la generadora de la cultura y la civilización humana, creadora de la comunidad política;<sup>116</sup> le achaca la creación de las leyes, la distinción de lo justo y lo injusto, de lo bueno y lo malo.<sup>117</sup> Para Isócrates ninguna acción prudente ha sido posible sin la intervención del *logos*.<sup>118</sup>

Un punto a resaltar con mayor profundidad es el valor que tiene para el educador la palabra como generadora, como motor primero de la inteligencia. Lo explicita, aunque no de forma sistemática, en *Nicócles*: “Con la palabra discutimos lo dudoso y examinamos lo desconocido, pues los argumentos con que convencemos a otros al hablar con ellos son los mismos que utilizamos al deliberar [...]”<sup>119</sup> Y más adelante: “[...] la palabra es guía de las acciones como de todos los pensamientos y la usan sobre todo los más inteligentes”.<sup>120</sup> En *Sobre el cambio de fortunas* vuelve a la carga en el mismo sentido, al decir: “Porque el hablar con propiedad es para nosotros la mayor prueba de una buena inteligencia, y una palabra sincera, legítima y justa es imagen de un alma buena y fiel [...] las pruebas con las que

---

<sup>113</sup> Isoc. XV. 254.

<sup>114</sup> Isoc. IV. 48.

<sup>115</sup> Isoc. IV. 50. “Nuestra ciudad aventajó tanto a los demás hombres en el pensamiento y oratoria que sus discípulos han llegado a ser maestros de otros, y ha conseguido que el nombre de griegos se aplique no a la raza, sino a la inteligencia, y que se llame griegos más a los partícipes de nuestra educación que a los de nuestra misma sangre”. El pasaje sugiere una interpretación sesgada e idealista del papel de Atenas en el desarrollo cultural de Grecia. Es lógico, porque se encuentra en un discurso dirigido, principalmente, a los atenienses, pero además es importante porque señala una característica identitaria que ve Isócrates en los atenienses y que, seguramente, no era idea aislada en la polis ática, puesto que debió haber tenido cierta recepción. Ya la señalaba también Tucídides en el elogio fúnebre de Pericles. Th. II. 41. 1.

<sup>116</sup> Isoc. XV. 255.

<sup>117</sup> Isoc. III. 7 y XV. 255.

<sup>118</sup> Isoc. III. 9 y XV. 257. En ambos pasajes Isócrates utiliza exactamente las mismas palabras: “en nada de lo que se hace con inteligencia deja de aparecer la palabra.” (οὐδὲν τῶν φρονίμως πραττομένων εὐρήσομεν ἀλόγως γιγνόμενον.) Seguramente, Isócrates recurría a sus textos anteriores para confeccionar nuevos discursos.

<sup>119</sup> Isoc. III. 8.

<sup>120</sup> Isoc. III. 9

convencemos a los demás al hablar son las mismas que utilizamos en nuestras reflexiones[...].<sup>121</sup>

Para la presente investigación dicha teorización del orador es importante, porque puede ayudar a comprender los valores y cualidades que asignó a los modelos que fue construyendo en las distintas formas discursivas que empleó en sus obras; en el entendido de que el valor de la oratoria en los paradigmas generados va más allá de la estética del lenguaje, puesto que éste es a su vez muestra de una inteligencia y de un comportamiento, de una actitud, superiores.

Al respecto del papel trascendental que tiene el *logos* en la pedagogía de Isócrates, John Poulakos diferencia entre el uso que hace Gorgias del término *logos* como δυνάστης (dinástes) y el que utiliza Isócrates como ἡγεμόν (hegemón). El primero traducido como señor, maestro y gobernante, mientras que el segundo es traducido como guía, líder, comandante o jefe, y considera que ambos son caracterizados de forma distinta. El *logos* de Gorgias en *El encomio de Helena*<sup>122</sup> sirve, con un énfasis en lo psicológico, para imponer, violar, engañar y distorsionar, en tanto que el de Isócrates apunta a la capacidad que tiene el *logos* para unir, dirigir, moldear y facilitar.<sup>123</sup> Me parece que se trata de una distinción acorde a lo que exhibe una lectura detenida de las obras del orador ateniense al compararlos con los del orador de Leontini.

Si bien Poulakos insiste y acierta en que la diferenciación de términos tiene su origen en los distintos contextos históricos, sociales, políticos e intelectuales del siglo V y del siglo IV,<sup>124</sup> creo que se trata de una marca en el lenguaje que no es aleatoria y que fue utilizada por Isócrates como una forma de hacer clara distinción entre su concepción de la práctica oratoria y la de los sofistas anteriores a él, entre quienes se encontraba su propio maestro, Gorgias. Mientras que Gorgias caracteriza la utilización de la palabra en el arte retórica como un medio para imponer, incluso con connotaciones violentas, Isócrates la define como un medio para persuadir y dirigir apelando a nociones morales que Gorgias parece relativizar,

---

<sup>121</sup> Isoc. XV. 255-256.

<sup>122</sup> Gorg. *Hel.* 8-14.

<sup>123</sup> John Poulakos, "Rhetoric and civic education: from Sophist to Isocrates", en Takis Poulakos y David Depew *op. cit.* p. 70. Cf. También en Haskins, *Logos and power in Isocrates and Aristotle.* p. 122.

<sup>124</sup> John Poulakos, *op. cit.* pp. 72-73.

lo cual es importante para un orador como Isócrates que busca distanciarse de las acusaciones hechas a la práctica sofista.

Aquí sobre todo me interesa la metáfora subyacente del *logos* como molde producto de la *mimēsis*, pues el *logos* actuaría como la herramienta que permite moldear a través de un proceso de imitación. Isócrates es un maestro de oratoria que, en todo caso, intenta *formar* mediante la palabra a sus alumnos basándose en el concepto de retórica que ha estructurado. Tal interpretación no es aislada. Yun Lee Too detecta que en los escritos de Isócrates pueden contabilizarse 38 sentidos distintos del verbo *mimeomai* y del nombre sustantivo *mimetes*,<sup>125</sup> circunstancia que retrataría la importancia de tal método en la pedagogía del orador. Por ejemplo, en *Contra los sofistas* el orador espera que el estudiante, en su momento, llegue a ser como el maestro,<sup>126</sup> parágrafo que el mismo Isócrates repite en *Sobre el cambio de fortunas*.<sup>127</sup> En ese mismo texto, como nota Too,<sup>128</sup> el orador afirma que el maestro debe presentarse como modelo para el estudiante que busque superarlo.<sup>129</sup>

Así, en el parágrafo 18 de *Contra los sofistas*, Isócrates dice que “[el maestro] se presente a sí mismo como un ejemplo de tal calidad, que los *formados* por él y capaces de *imitarle*, aparezcan pronto como oradores más floridos y gratos que los demás.” Too enfatiza que el uso del verbo ἐκτυπωθέντας (ser formados) y μιμήσασθαι (ser imitado) sugieren que el estudiante puede ser moldeado por el maestro. En *Sobre el cambio de fortunas* también pueden apreciarse metáforas en ese sentido cuando Isócrates afirma que, así como ocurre en las técnicas y oficios manuales, en donde los maestros enseñan a sus discípulos a trabajar de la misma manera en que lo hacen ellos, debe ocurrir en la filosofía.<sup>130</sup> Con base en dichos ejemplos, Too asume que la fraseología de Isócrates demuestra que la intención de su filosofía es moldear o dejar una marca,<sup>131</sup> ya que Isócrates mismo considera que la filosofía es propensa a marcar o imprimir,<sup>132</sup> lo que está en consonancia con el papel asignado al *logos* como líder o guía, contrario al término más autoritario de Gorgias.

---

<sup>125</sup> Too, *op. cit.* p. 185.

<sup>126</sup> Isoc. XIII. 18.

<sup>127</sup> Isoc. XV. 194.

<sup>128</sup> Too, *op. cit.* p. 185.

<sup>129</sup> Isoc. XV. 185.

<sup>130</sup> Isoc. XV. 205.

<sup>131</sup> Too, *op. cit.* p. 186.

<sup>132</sup> Isoc. XV. 186.

Siguiendo esa interpretación, no estaría fuera de lugar pensar que el método pedagógico seguido dentro de la escuela del mismo Isócrates consistiera, precisamente, en la repetición. Como se dijo en el primer capítulo, es bastante probable que los alumnos del orador y maestro de Erquía no fueran demasiados en ningún momento, por lo cual habría tenido la capacidad de enseñarles a esos pocos estudiantes de forma personal, mediante la repetición en la confección de los discursos.<sup>133</sup> Hay que añadir, además, que el mismo Isócrates parece indicar ese procedimiento en *Sobre el cambio de fortunas*, donde asegura que cuando los maestros de filosofía reciben a sus discípulos les enseñan todos los procedimientos del discurso “y tras examinarles minuciosamente, de nuevo les adiestran en ellos y les obligan a acostumbrarse al trabajo y a repetir cada cosa de las que aprendieron, para que las retengan con más firmeza y sus conocimientos se ajusten mejor a las circunstancias”.<sup>134</sup>

Además, el mismo Isócrates reconocía, en varios de sus discursos, la fuerza que tenía la emulación y la imitación en la formación de una virtud adecuada. Suzanne Said nota en varios discursos del orador una tendencia a reforzar el peso de la imitación en la formación educativa de los educandos.<sup>135</sup> En *Demónico*,<sup>136</sup> *A Nicócles*,<sup>137</sup> y *Nicócles*,<sup>138</sup> el orador ofrece palabras que elogian la fuerza de la imitación.

Por mi parte intento demostrar que -además de que la práctica educativa de Isócrates tiene la intención general de formar- ese molde teórico fue la base para la construcción de los modelos, personajes míticos e históricos, que aparecen de forma reconstruida en sus discursos. Por supuesto, esos alumnos a los que busca formar Isócrates serán líderes en el porvenir de sus respectivas polis, ya que los diferencia explícitamente de la masa del pueblo, a la que critica en varios lugares de sus discursos;<sup>139</sup> y se espera que esos líderes sean capaces de distinguirse imitando las acciones ejemplares de los hombres de antaño.

---

<sup>133</sup> Edward J. Power, “Class size and pedagogy in Isocrates’ school”, en *Hist. Educ. Q.*, v.6, no. 4, 1966, p. 29.

<sup>134</sup> *Isoc.* XV. 184-185.

<sup>135</sup> Suzanne Said, “Envy and Emulation in Isocrates” en David Konstan, y N. Keith Rutter (Ed.) *Envy, spite and jealousy: the rivalrous emotions in ancient Greece*, Edinburgh University Press, 2003, p. 220.

<sup>136</sup> *Isoc.* I. 11. “Sería, en efecto, una vergüenza que las pinturas reprodujeran la belleza de los seres vivos y los hijos, en cambio, no imitasen a los buenos padres.”

<sup>137</sup> *Isoc.* II. 38. “Si hay hombres de quienes envidies su reputación, imita sus actos”.

<sup>138</sup> *Isoc.* III. 60-61. “No odiéis a quienes tienen el primer puesto junto a mí, sino emuladlos; intentad igualar a los que destacan mostrando vuestro propio valer[...] No solo aplaudáis a los buenos, imitadlos”.

<sup>139</sup> *Isoc.* IV. 16.

En cuanto a los tipos de discurso, el orador de Erquía dice aceptar todos, incluso aquellos que ayudan menos, pero se inclina por los que versan sobre política.<sup>140</sup> A pesar de la dificultad que presentan para su creación,<sup>141</sup> son estos discursos -los que tratan sobre los asuntos de más alta estima e importancia- los que mejor muestran las capacidades de aquellos que los pronuncian y los que mayores beneficios entregan para los que los escuchan.<sup>142</sup> Aquí se entiende un deseo de Isócrates por utilizar el discurso político como una herramienta que conlleve beneficios a la comunidad que escucha y que, en su caso particular, lee y transmite.

Es esta otra de las cualidades de la educación que buscaba impartir Isócrates desde su escuela y que esperaba que los atenienses reconocieran: la idea de que trataba de formar hombres que mirasen más allá de sus intereses concretos para servir a Atenas en particular y a Grecia en general.<sup>143</sup> Por eso mismo la retórica de Isócrates, en su dimensión educativa, no puede distanciarse demasiado de la concepción política de los asuntos de su polis, Atenas, y del mundo griego en general. El famoso panhelenismo de Isócrates, patente en los discursos políticos que escribió y publicó a lo largo de la cuarta centuria, desde el *Panegírico* en 380 hasta el *Panatenaico* en 339, presupone una educación, una filosofía retórica que plantea darle un sustento no sólo teórico sino también práctico a sus postulados.

No obstante, no debe perderse de vista que el uso de la retórica, en Isócrates, aunque sumamente importante e incluso elogiado en varias ocasiones por la prosa del orador no es más que una herramienta, un vehículo dirigido a formar ciudadanos ejemplares que sobresalgan por su buen comportamiento, sus obras y sus acciones de vida más que por los discursos que sean capaces de pronunciar.<sup>144</sup> El trasfondo educativo de Isócrates, su verdadera meta, es el obrar bien. De ahí que se insista, en la presente investigación, en las formas de comportamiento que aparecen pinceladas en sus discursos a través de la narración y las descripciones que se desprenden de la incesante llamada que hace Isócrates a los atenienses del pasado, asunto que se analizará en el siguiente capítulo.

---

<sup>140</sup> Isoc. III. 10.

<sup>141</sup> Isoc. X. 12.

<sup>142</sup> Isoc. IV. 4.

<sup>143</sup> John Poulakos, *op. cit.*, p. 77.

<sup>144</sup> Isoc. XII. 87-88.

### Conclusiones preliminares.

La formación educativa en la antigua Grecia y específicamente en Atenas era un asunto de suma importancia para la sociedad de la polis. La necesidad de educar a los jóvenes y de mantener una constante formación de los estratos adultos de la sociedad aparece mucho tiempo antes de la quinta y cuarta centuria y lo hizo también en otras civilizaciones. En el fondo, su origen es tan antiguo como el de la especie humana; sin embargo, es en este periodo referido en el que la formación del individuo adquiere un talante del cual había carecido con anterioridad en la antigua Grecia. Las nuevas instituciones y dinámicas democráticas instituidas en Atenas al finalizar el siglo VI fungieron como catalizadoras de nuevas propuestas educativas que iban más allá de la tradición pedagógica centrada en la preparación física y militar, la música y las primeras letras. Aunque estas actividades no dejaron de ser de primer orden en la formación griega, a partir del siglo V y con mayor fuerza en el IV tuvieron que convivir con niveles pedagógicos más altos iniciados por los sofistas de la Atenas de Pericles y continuada, desde diferentes prácticas y teorías, por maestros como Isócrates, Platón y Aristóteles.

Es patente que la educación anterior a la revolución sofística del siglo V era de carácter eminentemente aristocrática, puesto que intrínsecamente componía un conjunto de hábitos y valores que resultaban deseables y despertaban aspiración en las élites griegas de la época que eran, todas ellas, aristocráticas. Se trataba, además, de la élite social que, por el conjunto de sus riquezas y por el modo de vida (que les salvaba de participar en el trabajo directo e indirecto) producto de un sistema basado en la esclavitud,<sup>145</sup> podía permitirse invertir una considerable cantidad de tiempo y recursos en una actividad que, para llevarse a cabo, necesitaba de tiempo libre y la capacidad de disfrutar de cierto ocio.

La educación propuesta por los sofistas no vino a cambiar ese estado de cosas. Es cierto que los procesos históricos seguidos por Atenas y por el mundo griego en general a lo largo del siglo V permitieron el acceso al poder político de grupos sociales que anteriormente se encontraban excluidos. El ejercicio de la democracia, seguido por un incremento de la riqueza en Atenas a raíz de su posición hegemónica en la liga de Delos después de las guerras greco-persas -con el subsecuente incremento, además, de la actividad comercial en El Pireo-

---

<sup>145</sup> Finley, "El legado de Isócrates" p. 300.

, facilitaron la aparición de nuevos ricos que desearon competir, en el ámbito político y social, con las grandes familias aristocráticas que, hasta ese momento, habían mantenido el monopolio de la alta influencia política dentro del aparato democrático ateniense. La educación de los sofistas se encontraba dirigida precisamente a ese grupo de personas (tanto las familias de origen aristocrático como las recién incluidas en el espectro de la élite económica) que buscaban hacerse un lugar en el debate público cotidiano de la polis. Pero, ha de insistirse otra vez en ello, se trataba, como venía ocurriendo con la primera educación griega, de actividades reservadas a personas que podían contar con los recursos para pagarlas y con el tiempo para disfrutarlas. Casi no hace falta decir que los esclavos, las mujeres y los hombres libres dedicados en cuerpo y alma al trabajo directo, tanto el del campo como el de las actividades técnicas, carecían de la posibilidad de ingresar a una pedagogía superior como la que pregonaban los sofistas. Una vez más, la educación no pasaba de ser una esfera de acción exclusiva para las élites, ya sean estas familias aristocráticas poseedoras de bienes raíces superiormente cuantitativos o cualitativos, o nuevos grupos de origen comercial y artesanal.

Que Isócrates no descendía de una familia perteneciente a la aristocracia ateniense es manifiesto, puesto que la fortuna de su padre, misma que se perdió en la Guerra del Peloponeso, se había originado en una actividad artesanal: la manufactura de *aulós*. Además, la riqueza particular de Isócrates, como se aclaró en el primer capítulo, vino de su vocación y labor pedagógica. En otras palabras, es necesario excluir al orador de la sociedad aristocrática debido a su bajo origen familiar y a su actividad laboral, como logógrafo y como maestro, pero eso no quiere decir que el maestro Isócrates no se percibiera a sí mismo como el educador de las élites que, por su mérito y bagaje pedagógico, debían ejercer el gobierno de forma directa, o que no haya empleado dichos principios educativos como escudo ante las acusaciones de oligarca que le fueron hechas a raíz de sus opiniones políticas.

Por otra parte, si bien la escuela de Isócrates se fundó hasta los años finales de la década de 390, su propuesta educativa hunde sus raíces en aquella patrocinada por los sofistas en el siglo anterior, aunque es cierto que no pierde conexión con la tradicional educación griega para la cual los mitos y la imitación de los comportamientos era central. Con respecto a los sofistas, como se vio en el primer capítulo, Isócrates tuvo como maestros a Gorgias de Leontini y a Pródico de Ceos. El ambiente cultural en el que se desarrolló su primera infancia

y su juventud estaba inmerso en las ideas de los sofistas y lo más seguro es que su educación guardara ese talante, como indican las fuentes biográficas y como él mismo da a entender en sus discursos. Además, los objetivos de su educación sólo adquieren total dimensión si se los entiende en ese contexto intelectual del cual surgió. Por ello no deja de ser de capital importancia mencionar su desacuerdo con Platón, pues a fin de cuentas sus escuelas competieron a lo largo de buena parte del siglo IV.

¿Cuáles son los objetivos de la educación isocrática? Se trata en el fondo, como la de los sofistas, de una educación dirigida a perfeccionar las aptitudes necesarias para fungir como un ciudadano activo. Isócrates agrega a esa tendencia una preocupación moral, ligada al comportamiento deseable que deben desempeñar los ciudadanos en su práctica política. A esa formación pedagógica Isócrates pone el nombre de filosofía, concepto que en el campo semántico del maestro de Erquía se diferencia profundamente de aquel manejado por la escuela de Platón. Se llega a esa filosofía mediante el ejercicio correcto en la composición y declamación de discursos, es decir, la retórica. Sin embargo, es pertinente considerar que la retórica no sólo funciona como un medio, sino también como un fin, en la medida en que la educación isocrática planteaba formar ciudadanos competentes que fueran capaces de expresarse oralmente de forma correcta frente a un auditorio y, al mismo tiempo, generar una específica identidad ética tanto en el orador como en el oyente.<sup>146</sup>

Para finalizar, vale mencionar que la educación propuesta por Isócrates triunfó, desde la Antigüedad, por encima de aquella formulada y expuesta por Platón. Isócrates creó uno de los moldes –por supuesto no el único- de lo que, a la postre, se denominarían artes liberales. Liberales en la medida en que eran privativas de las capas sociales que se encontraban libres de trabajo y presiones para poder practicarlas. Resulta curioso en el sentido en que hoy vemos a la educación como una de las claves que permiten mejorar la vida de los individuos y de las sociedades, pues el ideal moderno consiste en ver a la formación pedagógica como un mecanismo que facilita la inserción en capas superiores del esquema social. No era así en la antigüedad, pues, como ya notaba Finley “cada nueva generación dentro de esa clase ociosa tenía derecho a la educación superior en razón de su pertenencia a esa clase, y no a la inversa, o sea, que la educación constituyera la puerta de entrada en las filas de los virtuosos”.<sup>147</sup> Tal

---

<sup>146</sup> Haskins, *Logos and power in Isocrates and Aristotle* p. 11.

<sup>147</sup> Finley, “El legado de Isócrates”, p. 300.

pedagogía, fundada en la composición literaria y de la que Isócrates no es más que uno de sus representantes, trascendió a la Edad Media y todavía funcionó como la base de la educación universitaria y especializada de principios del siglo XX.<sup>148</sup>

---

<sup>148</sup>*Ibidem*, p. 319. Cfr. también en

## Capítulo IV: ¿Cómo debe ser el correcto ciudadano ateniense?

*Al reflexionar, toma el pasado como ejemplo del futuro; pues lo oscuro se conoce rápidamente por lo claro.<sup>1</sup>*

### El Panegírico en contexto.

En el capítulo anterior se exploraron las características sustanciales de la educación planteada por Isócrates a lo largo de su vida, como redactor de discursos y como maestro de retórica y filosofía en la escuela que fundó desde el año 390, en Atenas. El presente capítulo plantea el análisis de los discursos políticos de Isócrates para ir develando, en cada uno de ellos, los elementos identitarios de carácter ético que perfiló en las figuras históricas de su tiempo y de la tradición mitológica, en el entendido de que la hipótesis de la presente investigación plantea que dichos modelos fungieron como contenedores vívidos de sus teorías educativas; como ejemplos de lo que se supone que tenía que ser el correcto ciudadano ateniense.

El primero de esos discursos políticos es el *Panegírico*, que probablemente fue presentado al público en el año 380. El año de publicación no es seguro, pero en el párrafo 126 Isócrates habla de los sitios de Olinto y Fliunte por parte de las fuerzas lacedemonias como algo que está ocurriendo en ese momento. Se sabe que tales hechos comenzaron en el verano del año 381 y culminaron en el del año 379.

¿Cuál es el contexto específico en el que Isócrates presentó dicho discurso? Como se dijo más arriba, el año 404 marcó el fin de la Guerra del Peloponeso, de la que Atenas resultó perdedora y Esparta, al contrario, como la potencia triunfante y, a partir de ese momento, también como polis hegemónica, que no necesariamente imperialista en los mismos términos que el ateniense del siglo V.<sup>2</sup> La hegemonía espartana sobre la Grecia continental duraría, a partir de ahí, treinta y tres años, hasta el 371, año en que la batalla de Leuctra modificó las relaciones interestatales y colocó a Tebas como potencia dominante durante casi diez años, hasta el 362. Las dos décadas que median entre el inicio del siglo IV y el año 380 se

---

<sup>1</sup> Isoc. I. 34., qu

<sup>2</sup> A. Andrews, "Spartan imperialism?" en Garnsey y Whittaker, *op. cit.*, pp. 101-102.

encuentran enmarcadas en una serie de enfrentamientos entre Esparta y otras polis griegas, como Corinto, Tebas, Argos y Atenas, que buscaban los medios para librarse de la opresión del dominio lacedemonio.

En lo que respecta a la Atenas de Isócrates, ésta tuvo que vivir, en un primer momento, bajo la férula de los Treinta tiranos, régimen impuesto por Esparta y su caudillo Lisandro y patrocinado y protagonizado por grupos oligárquicos atenienses (que debían la repatriación a Lisandro) que habían participado a su vez en la suplantación oligárquica del 411-10, cuando Atenas se encontraba débil tras la derrota sufrida por sus ejércitos en la invasión de Sicilia. Los años finales del siglo V marcaron un momento de transición entre la hegemonía marítima de Atenas y la dominación espartana de los primeros treinta años del siglo IV.

El gobierno de los Treinta, apoyado directamente por la política imperialista de Lisandro,<sup>3</sup> estratego influyente en las relaciones de poder que al momento se daban en Esparta, subsistió únicamente por el lapso de un año, aunque su gobierno dejó una huella imborrable en la memoria pública de los atenienses. Por lo mismo, se trata de un suceso que es recurrentemente evocado en los discursos de Isócrates.<sup>4</sup> Los Treinta gobernaron con puño de hierro, encarcelando y asesinando a quienes se opusieron a su gobierno y a quienes contaban con riquezas de las que los oligarcas deseaban apropiarse para pagar los costos que implicaba mantenerse en el poder.<sup>5</sup> En el año 403 la facción espartana contraria a las políticas del general Lisandro, liderada por el rey Pausanias, se vio en la necesidad de intermediar entre los oligarcas que gobernaban la ciudad y los demócratas exiliados liderados por el estratego Trasíbulo. Estos, después de tomar la fortaleza de File, en la frontera entre Ática y Beocia,<sup>6</sup> bajando desde Tebas, en donde se habían refugiado después de haber sido expulsados por los Treinta,<sup>7</sup> se habían hecho con el control de El Pireo, el puerto comercial

---

<sup>3</sup> Laura Sancho Rocher defiende la tesis según la cual Lisandro se había convertido, al final de la Guerra del Peloponeso, en un personaje controvertido que era mal visto por alguna facción en Esparta que temía al carisma que el caudillo se había ganado entre las oligarquías griegas que patrocinó al final del enfrentamiento con Atenas. Cf. Laura Sancho Rocher, "Los moderados atenienses y la implantación de la oligarquía. Corrientes políticas en Atenas entre 411 y 403 a.C." en Veleía, v. 21., 2004, pp. 93-94.

<sup>4</sup> Isoc. VII. 62, 66.

<sup>5</sup> X. *HG.* II. 3. 21.

<sup>6</sup> Eran setenta los que acompañaron a Trasíbulo desde Tebas a la toma de la fortaleza de File. Se trataban, probablemente, de ciudadanos de rango elevado. Cf. Laura Sancho Rocher, *op. cit.* p. 77. Al movimiento contra los treinta se habrían integrado, posteriormente, aquellos ciudadanos de baja categoría residentes en El Pireo y, también, los metecos.

<sup>7</sup> Los ciudadanos que habían sido excluidos del nuevo censo que habían realizado los Treinta tiranos, censo que sólo otorgaba la ciudadanía a tres mil ciudadanos, fueron impedidos de entrar al centro urbano de Atenas.

de Atenas y una de sus principales arterias económicas,<sup>8</sup> lo que puso en peligro la estabilidad financiera del gobierno de los tiranos.

Los acuerdos permitieron que la democracia fuera restaurada, que los oligarcas que habían participado en crímenes de sangre –los Treinta, los Once que fungían como verdugos oficiales y los diez magistrados oligarcas de El Pireo- fueran perseguidos, encarcelados y juzgados y que aquellos que hubiesen participado del régimen pero que no hubieran cometido ningún asesinato pudiesen permanecer en libertad y concordia con el nuevo gobierno democrático. Incluso se determinó que pudiesen, si querían, marchar en paz hacia Eleusis,<sup>9</sup> a 18 kilómetros al noroeste de Atenas. Por otra parte, aquéllos que habían acompañado a los exiliados demócratas en su trayecto de Tebas a File y de File al Pireo, (en su mayoría metecos que, por definición, carecían de la ciudadanía) fueron recompensados por el gobierno democrático, en un primer momento, con la ciudadanía y la exención de impuestos,<sup>10</sup> aunque posteriormente dicho decreto fue derogado por Arquino.<sup>11</sup> A partir de aquí, como se mencionó en el primer capítulo, dio inicio la recuperación económica de la polis ateniense que, para mediados de la década de los noventa, se vio en condiciones de afrontar, aliada a otros estados griegos, una nueva guerra contra Esparta.

La polis de los lacedemonios había aprovechado la muerte de Darío II, en 404, la subsiguiente sucesión de Artajerjes II como rey de los persas y el fallido levantamiento de su hermano Ciro (con ayuda lacedemonia) con un contingente de diez mil mercenarios griegos, en 401-399, para declararse defensora de las polis griegas de Asia Menor y llevar la guerra de Europa a Asia en una intervención evidente en la guerra civil que se desarrollaba en Persia, hasta el año 395.<sup>12</sup> Se trataba, seguramente, de un movimiento propiciado por la facción expansionista latente en Esparta.<sup>13</sup>

En la década de los noventa del entrante siglo IV, los conflictos se vieron multiplicados e intensificados. Las ciudades jónicas, que rechazaban el gobierno del nuevo

---

Muchos de ellos decidieron refugiarse en Tebas, pero también en Megara; otros prefirieron no ir muy lejos, quedándose en El Pireo. Cf. Mossé, *Historia de una democracia*, p. 82.

<sup>8</sup> X. *HG.* II. 4. 28.

<sup>9</sup> Arist. *Ath.* 39.

<sup>10</sup> IG II<sup>2</sup> 10

<sup>11</sup> Arist. *Ath.* 40. 2; Aeschin., III. 195. Pl. *Phdr.* 257c.

<sup>12</sup> X. *HG.* III. 1. 3-7.

<sup>13</sup> Pascual González, *op. cit.* p. 18.

sátrapa persa, Tisafernes, solicitaron la intervención de Esparta<sup>14</sup>. Prestar ayuda a las polis griegas del Asia menor significaba para Esparta enemistarse con el aliado que le había ayudado a sostener con recursos económicos la Guerra del Peloponeso y romper con los tratados estipulados bajo el mandato de Darío II,<sup>15</sup> (que aseguraban la posesión de las costas del Asia Menor para los persas) pero, al mismo tiempo, era una oportunidad para la facción espartana que miraba con buenos ojos la apertura de la polis con miras a consolidar el dominio hegemónico del mar, mismo que Atenas había dejado vacante al perder la Guerra del Peloponeso.

Sean cuales fueran las varias razones que el estado espartano tomara en cuenta, Agesilao,<sup>16</sup> uno de los dos reyes lacedemonios, de la familia de los Euripóntidas, recién coronado en 398 y Lisandro, artífice de muchos de los triunfos de Esparta en el último periodo de la guerra contra Atenas, desembarcaron en Asia Menor en el año 396. Sin embargo, los planes no salieron como los espartanos probablemente los habían concebido; el oro persa que con anterioridad había encausado en dirección de las arcas lacedemonias no tardó en ser destinado a las ciudades griegas del continente que no se encontraban a gusto con el nuevo papel que imponía Esparta como potencia hegemónica e imperialista<sup>17</sup>.

La razón estribaba en que en Grecia comenzaba a resentirse lo que se perfilaba como un sistema interestatal dominado por un imperialismo espartano que en un primer momento se basó en los vestigios estructurales del dominio ateniense. Tal situación cobró relevancia entre los años 405 y 395 con la constitución de un dominio terrestre y marítimo de Grecia, del Egeo y de la costa de Asia Menor.<sup>18</sup> Sigo la interpretación de José Pascual González, quien apunta que el imperialismo espartano se basó en cinco pilares fundamentales: “el incremento de aliados propios a través de tratados bilaterales, el establecimiento de regímenes políticos filolaconios [asegurados por decarquías oligárquicas], la introducción de

---

<sup>14</sup> X. *HG.* III. 1. 3

<sup>15</sup> Th. VIII. 58. 1.

<sup>16</sup> Paul Cartledge no deja de lado una suerte de elemento personal que explicaría la decisión de Esparta de entrar en guerra contra Persia, a pesar de las dificultades políticas y técnicas (con respecto a los recursos estratégicos necesarios) que acarrearía. Agesilao habría visto una oportunidad para ganar la gloria y el respeto necesarios a su nueva condición de rey de Esparta y Lisandro seguramente albergaba la esperanza de recuperar el poder que había perdido paulatinamente después de su protagónico papel en la derrota de Atenas en 404. Cf. Paul Cartledge, *Agesilaos and the crisis of Sparta*, Londres, Duckworth, 1987, p. 354.

<sup>17</sup> *Idem.* Al respecto, en X. *HG.* III. 5. 8-15, Jenofonte pone en boca de la embajada tebana en Atenas una lista de inconformidades ante el actuar de Esparta luego de la Guerra del Peloponeso.

<sup>18</sup> Pascual González *op. cit.* p. 18.

*harmostas* (comandantes militares espartanos) y guarniciones, la movilización bajo cualquier pretexto de contingentes militares y las exigencias financieras que tenían como finalidad sostener el esfuerzo imperial y, especialmente, la flota”.<sup>19</sup>

La guerra de Corinto (en la que se aliaron Atenas, Tebas, Corinto y Argos contra Esparta y que recibe ese nombre debido a las numerosas operaciones militares que se llevaron a cabo en el Istmo de Corinto) estalló en Grecia continental debido a un conflicto fronterizo entre Fócide y Lócride, la primera respaldada por Esparta y la segunda por Tebas. El conflicto tuvo sus choques en las batallas de Nemea, Cnido y Coronea, durante el 394. La primera fue un triunfo espartano; la de Cnido, que fue una confrontación entre la flota espartana y la persa, que además contaba con la inclusión de mercenarios griegos a las órdenes de Conón, exiliado ateniense de la guerra peloponesiaca, fue un triunfo para los aliados. En Coronea, en cambio, aunque el diarca lacedemonio Agesilao consiguió la victoria, el resultado terminó en un punto muerto que se prolongó hasta bien entrada la siguiente década<sup>20</sup>. Siguiendo la línea discursiva de Michael Scott, no podía ser de otra manera:<sup>21</sup> el empeño militar en que se habían sumergido las ciudades griegas en los últimos veinte años era difícil de intensificar, por mucho que la guerra en el mundo antiguo funcionara como una válvula de escape para los problemas económicos y políticos de las polis<sup>22</sup>. Después de la batalla de Cnido, resultó imposible para Esparta continuar en su intento por asegurarse el control de las ciudades jónicas del Asia Menor, pero tampoco resultó viable para las ciudades griegas aliadas romper con la hegemonía lacedemonia que imperaba sobre gran parte de Grecia.

Aunque hubo intentos por parte de Esparta, Atenas y Persia por pactar la paz en 392 y 391<sup>23</sup>, ésta no pudo lograrse hasta el 386, con la intervención del general espartano Antálcidas ante la corte del rey persa Artajerjes. Al respecto, no debió ser complicado convencer al monarca persa sobre la peligrosidad de una Atenas dominante en el mar Egeo por sobre la hegemonía de Esparta, sobre todo luego de la alianza que contrajo la ciudad ática con el faraón egipcio Acoris, en rebelión contra los persas, en 389.<sup>24</sup> De tal manera, la llamada Paz

---

<sup>19</sup> *Ibidem.* p. 19.

<sup>20</sup> Michael Scott, *op. cit.* p. 67.

<sup>21</sup> *Ibidem.*

<sup>22</sup> Martínez Lacy, *op. cit.*, p. 54; Graham Shipley, “Introduction: the limits of war”, en John Rich y Graham Shipley (Edit.) *War and Society in the Greek World*, London, Routledge, 2003, p. 10; Pomeroy, *Op. cit.* p. 314.

<sup>23</sup> Rhodes, *op. cit.* p. 192.

<sup>24</sup> Robin Osborne, “El siglo IV, narraciones políticas y militares” en *la Grecia Clásica: 500-323 a.C.*, Barcelona, Crítica, 2002 p. 225.

de Antáclidas del 386, dejaba al monarca persa como dominador, tanto de sus territorios como de los territorios griegos de Asia Menor, aunque de estos últimos lo fuera de forma indirecta. El texto por medio del cual se firmó la paz nos es transmitido por Jenofonte:

Artajerjes, el rey, considera justo que sean tuyas las ciudades de Asia y las islas de Clazómenas<sup>25</sup> y Chipre, que queden libres las otras ciudades griegas, pequeñas o grandes, excepto Lemnos, Imbros y Esciros; que éstas sean de los atenienses como antaño. A cuantos no acepten esta paz, a éstos yo les declararé la guerra, junto con quienes la acepten, por tierra y mar con naves y dinero.<sup>26</sup>

Esparta, como puede entreverse, volvía a convertirse en aliada de los persas<sup>27</sup>. Los términos de la paz podían ser ambivalentes, y seguramente a varios estados griegos no les gustaba la idea de continuar bajo la férula de una Esparta hegemónica respaldada, una vez más, por la intervención persa; pero tantos años de guerra intermitente eran más que suficientes para agotar los recursos económicos, sociales y morales de las polis griegas involucradas al punto de efectuar un alto, aunque fuera momentáneo, a las hostilidades. Desde mi punto de vista, después de años continuos de guerra que se habían originado desde las hostilidades de la Guerra del Peloponeso, existía la necesidad imperante de paz, por mucho que ésta fuera sumamente complicada de alcanzar y resultase, al paso de los años, efímera.

Aunque ya en proceso de decadencia<sup>28</sup>, Esparta tenía ante sí, una vez más, la oportunidad de consolidar su dominio sobre la Grecia continental, aun cuando el tratado, además de no dejar lugar a dudas sobre la pertenencia del Asia Menor a los persas, era

---

<sup>25</sup> Actualmente Clazómenas no es una isla. En la antigüedad el asentamiento fue fundado en el continente, en las costas jonias de la actual Turquía. Sin embargo, en el siglo V la polis fue reubicada en una isla cercana a la costa por temor a los persas que dominaban el territorio. Fue Alejandro III de Macedonia (el Grande) quien la conectó, ya en el siglo IV, por medio de un dique artificial, convirtiéndola en una península. Ver Paus. VII. 3. 9. Por otra parte, el texto griego de Jenofonte denomina, tanto a Clazómenas como a Chipre, como νήσων (islas), en nominativo plural.

<sup>26</sup> X. *HG.* V. 1. 31.

<sup>27</sup> Michael Scott, *op. cit.*, p. 76.

<sup>28</sup> Cf. M. Rostovtzeff, *Greece*, New York, Oxford University Press, 1963, pp. 205-206: El coste que en vidas humanas suponían los constantes enfrentamientos bélicos dejó a Esparta, literalmente, sin espartanos, es decir, sin hombres con completo derecho político, esos que podían tener tierras y participar en el ejército. Cualquier intento por incrementar el número fue considerado como revolucionario. Prefirieron dejar el mantenimiento de la tierra a sus mujeres que aceptar la incorporación a la ciudadanía de periecos e ilotas. Por tanto, subraya el autor, como las mujeres poseían la tierra, pero no podían participar en el ejército, no había espartanos suficientes para defender Esparta. Cf. también, al respecto, Michael Scott, *op. cit.* pp. 78-81. Sobre la propiedad de la tierra espartana en manos de las mujeres, Cf. Arist. *Pol.* 1269b-1270a.

bastante específico en lo que refiere a la autonomía de las polis. Parece que los lacedemonios entendieron con prontitud que el tratado de paz, en lugar de resultarles pernicioso, les era más que conveniente. Hábiles, se aprovecharon del hecho de que el tratado demandaba la autonomía de todas las polis griegas. No tardaron en demandar la disolución de la Confederación Beocia, a la cabeza de la cual se hallaba Tebas y que tanto daño había infligido al poderío lacedemonio sobre Grecia durante la guerra de Corinto<sup>29</sup>. Además, los argivos, que dominaban Corinto, debieron abandonar la ciudad<sup>30</sup>. Por eso no dudó Jenofonte en afirmar que la Paz de Antálcidas les había traído más influencia a los lacedemonios que su triunfo en la Guerra del Peloponeso<sup>31</sup>, lo que a fin de cuentas bien pudo haber sido uno de los objetivos planteados desde el momento en que Antálcidas se embarcó al Asia para pactar con los persas.

Aunque la también llamada paz del rey significaba una restricción del campo de acción espartano -puesto que se limitaba ahora únicamente a la Grecia continental, abandonando las islas y las costas minorasiáticas del Egeo al arbitrio de los persas-, eso no mitigó el intervencionismo y la preponderancia que la polis lacedemonia ejerció sobre otros estados de Grecia.<sup>32</sup> Los espartanos obligaron a Megara a contribuir militarmente en las expediciones espartanas; intervinieron en Mantinea, a la que obligaron a separarse en cinco polis distintas, en 385; y entre 381 y 379 pusieron sitio a Fliunte, polis a la que se le obligó a aceptar a sus residentes exiliados de carácter filolaconio; la Confederación Calcídica, que se había formado en torno a la polis de Olinto fue invadida en los mismos años que Fliunte. Entre los motivos se encuentran la alianza que se planeaba entre Olinto, Atenas y Tebas, que sin duda perjudicaba los intereses de otras ciudades de la Calcídica, del reino de Macedonia, con Amintas III a la cabeza, y de los espartanos.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> X. *HG.* V. 1. 33.

<sup>30</sup> *Ibidem.* V. 1. 35.

<sup>31</sup> *Ibidem.*

<sup>32</sup> Pascual González, *op. cit.* p. 81.

<sup>33</sup> *Ibidem.* p. 82.

### **El Panegírico: Atenas como ciudad modelo.**

Como se ve por lo expuesto, el texto de Isócrates aparece en un momento específico en el ámbito de la política y las relaciones interestatales de la historia griega. Aunque se dice que Isócrates tardó en componer el discurso *Panegírico* quince años,<sup>34</sup> me parece que dicha referencia podría no ser más que una exageración retórica para resaltar que el texto fue minuciosamente preparado por el orador ateniense. La razón se halla en que el discurso se encuentra situado en las específicas condiciones políticas y sociales en las que se encontraba Grecia en el año 380 o, al menos, en los seis años transcurridos entre el 386 (año que marca la Paz del Rey) y el 380. Isócrates no habría podido empezar la redacción del *Panegírico* en el 395, como señala el autor identificado como Pseudo Plutarco, porque el contexto histórico de esos años era otro.

Puede tomarse en cuenta la aportación de Jaqueline De Romilly que sitúa los preparativos del *Panegírico* cerca del año 392, en que Gorgias pronunció su *Discurso Olímpico*,<sup>35</sup> puesto que éste y el discurso de Lisias en el mismo sentido, pronunciado en la olimpiada del 388, habrían servido como punto de partida o inspiración para los propósitos de Isócrates. Con todo, lo anterior no puede ir más lejos que una hipótesis imposible de comprobar, aunque me inclino por la argumentación que señala los años inmediatos a la publicación del discurso como los más seguros para su redacción final.

Su contenido puede ser analizado con base en los argumentos que va desarrollando el orador a lo largo del escrito. Aquí presento los siguientes puntos que se apoyan en los de la introducción al discurso de Juan Miguel Guzmán Hermida, de la traducción de Gredos: primero, una introducción en donde plantea y justifica la finalidad de la obra; segundo, hace una contraposición entre las que él considera como dos de las potencias griegas de la época, Esparta y Atenas, con el objetivo de discernir quién podría ser merecedora de una posible hegemonía sobre Grecia; tercero, es Atenas, por su repercusión política y cultural, quien merece la hegemonía. Por tanto, Isócrates argumenta en favor de dicha supremacía, en donde incluye, además, una defensa del actuar ateniense en tiempos de la liga de Delos; cuarto, critica la actitud de Esparta ante las adversidades griegas al ponerse de lado de los persas; y

---

<sup>34</sup> Ps. Plut. 15.

<sup>35</sup> De Romilly, *op. cit.* p. 211.

finaliza enfatizando en las necesidades de la guerra contra los bárbaros, resaltando las ventajas de llevarla a cabo en ese preciso momento, debido a las aceptables consecuencias que traería para toda Grecia.

En primer lugar, me parece relevante la decisión de Isócrates de situar el discurso en una fiesta solemne de carácter panhelénico, como lo eran los Juegos Olímpicos, en donde, como ya había notado Jaeger, impera la paz de los dioses y, por tanto, la tregua, aunque sea momentánea, entre todos los griegos; la tribuna conlleva un carácter piadoso al que no puede aspirar la asamblea popular corriente,<sup>36</sup> circunstancia que habría que tomar en cuenta debido a la distancia que mantuvo Isócrates con las instituciones políticas atenienses. Podría sugerirse que la tribuna panhelénica, desde la perspectiva de Isócrates, comporta una dignidad de la cual carece la Asamblea democrática y popular de Atenas. Asimismo, en la elección de la presentación del discurso entraría en juego el concepto de oportunidad que es de suma relevancia en la filosofía de Isócrates, como él mismo deja patente en *Contra los Sofistas*.<sup>37</sup> Según esto, para construir un discurso es necesario tomar en cuenta las circunstancias temporales a las que apela la obra; si estas son adecuadas, entonces el discurso tendrá más oportunidades de cumplir su función persuasiva. A fin de cuentas, según los preceptos isocráticos, el momento para tocar el tema central en *Panegírico* no podía ser mejor, considerando tanto la tribuna como el contexto histórico que acabamos de exponer en el apartado anterior.

Isócrates comienza la obra mediante una introducción justificando la existencia del discurso y advirtiendo de inmediato que su objetivo es “aconsejar la guerra contra los bárbaros y la concordia entre nosotros [los griegos]”<sup>38</sup>. El orador asume ser consciente de que se adentra en un tema de suma importancia que ha sido tratado por otros<sup>39</sup>, pero que, según él, no ha sido abordado de la mejor manera, pues, si bien ya se ha hablado en el pasado de las desventajas que conlleva la guerra entre griegos y las conveniencias de una hipotética invasión a Persia, no han fundamentado cómo habría de lograrse aquello; más aún, no puede dejar de hablarse del tema mientras éste tenga actualidad y sea sumamente importante para

---

<sup>36</sup> Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, v. III (Traducción de Wenceslao Roces) 2ª ed. FCE, México, 1949, p. 98-99.

<sup>37</sup> Isoc. XIII. 13, 16.

<sup>38</sup> Isoc. IV. 3.

<sup>39</sup> Gorgias y Lisis en sus respectivos discursos olímpicos. El primero del 392 y el segundo del 388.

la polis<sup>40</sup>. Es decir, el tema es oportuno en la medida en que la coyuntura presente invita a reflexionar sobre el tema seleccionado como una posible salida a los males a los que se habían venido enfrentando las polis griegas, a saber, las guerras intermitentes y las consecuencias negativas que éstas generaban.<sup>41</sup>

Es evidente que para Isócrates los males de Grecia están sujetos a la falta de concordia y a las numerosas guerras que las polis han peleado entre sí. Sin embargo, el orador considera que es posible detener el ciclo de destrucción siempre y cuando Esparta y Atenas acuerden la paz; a su entender, sólo así podrán obtenerse de los bárbaros las “ventajas que buscan sacarse de los griegos”<sup>42</sup>.

En ese sentido, es natural, desde mi punto de vista, que Isócrates considere que solo una alianza entre Atenas y Esparta podría poner fin a la situación convulsa por la cual atravesaba Grecia en la segunda década del siglo IV. Era evidente que Esparta era la potencia hegemónica del momento, sobre todo a raíz del renovado expansionismo militar que había movilizado en el continente después de la paz del rey. Por otra parte, Isócrates, seguramente por razones de sentido común, no podía dejar de lado a su propia comunidad política, tanto por su papel central en el engranaje interestatal en Grecia (puesto que se había recuperado lo suficiente de la debacle de la Guerra del Peloponeso como para aspirar una vez más a enfrentarse a Esparta por el dominio de Grecia), como por ser la patria de Isócrates. No debe olvidarse que fue el *Panegírico* el escrito que reveló a nuestro orador como un personaje importante en el escenario de ofertas educativas de la época y que, por más que el discurso pretendiera presentarse en la tribuna de las olimpiadas, en realidad fue creado como un texto de propaganda que, en primer lugar, debió circular en Atenas.

Pero el plan, aparentemente sencillo, no es tan simple. Isócrates busca hacernos creer que es relativamente fácil convencer a los atenienses de esta propuesta, pero no a los espartanos, lo cual -si bien responde a una iniciativa de sentido común- refuerza la idea de que el texto fue pensado, en primer término, para que pasase por las manos y los oídos de los ciudadanos atenienses a quienes les habría gustado escuchar un “sutil” halago, como ese; en

---

<sup>40</sup> Isoc. IV. 5-6, 15. Sobre los fines que ha de alcanzar la *política* mediante el ejercicio de la retórica, Cf. Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 95.

<sup>41</sup> Isoc. XV. 279.

<sup>42</sup> Isoc. IV. 17.

el fondo, todo el discurso es un elogio de Atenas como polis paradigmática. No obstante, vale la pena detenerse en dicha suposición.

Una vez más, no debe olvidarse que los discursos del de Erquía no fueron pronunciados en público sino escritos y puestos en circulación, lo que, a mi modo de ver, implica un alcance diferente de comunicación en el que se pretendía que las obras resistieran el paso del tiempo y las ideas no fueran modificadas excesivamente por el lenguaje oral; en otras palabras, el texto está pensado para llegar a lugares a los que la palabra hablada no puede y para perdurar un tiempo para el cual la oralidad no está preparada para subsistir sin grandes cambios. De tal forma, por mencionar únicamente el *Panegírico*, éste seguramente circuló entre las manos de los conciudadanos de Isócrates, pero nada impedía que el texto fuera leído en otros lugares a lo largo y ancho de Grecia. Es cierto, efectivamente, que los griegos prefirieron siempre el circuito oral por encima del escrito,<sup>43</sup> pero eso no significa que, al pasar el tiempo, la escritura cobrara cierta relevancia por la utilidad que tenía su uso, ya que permitía que las obras perduraran y fueran consultadas con distintos fines.<sup>44</sup> No creo que mediante la escritura Isócrates necesariamente llegara a más individuos de lo que podían hacerlo quienes usaban como principal medio de comunicación la oralidad, pero sí que supo utilizar las vías de la escritura para transmitir sus ideas entre los griegos y para que éstas perduraran, como en realidad lo hicieron.<sup>45</sup>

El mismo contexto ficticio creado para el discurso tiene de por sí un talante panhelénico. Si bien el texto pudo haber estado dirigido, en primer término, a la comunidad de ciudadanos atenienses, su intención comunicativa es, con base al tema mismo del discurso, mucho más amplia,<sup>46</sup> puesto que a fin de cuentas el relato que se construye alrededor de Atenas está dirigido tanto para los atenienses como para el resto de la comunidad griega, misma a la que se busca convencer de las cualidades que hacen de la polis ática el paradigma de estado hegemónico. De tal manera, no sólo los atenienses, como individuos, a los que hace

---

<sup>43</sup> Martínez Lacy, *op. cit.*, p. 74.

<sup>44</sup> Harris, *op. cit.* p. 86; Reynolds y Wilson, *op. cit.*, pp. 16-17; Alfonso Reyes, *Libros y libreros de la antigüedad*, Madrid, Fórcola, 2011, pp. 33-37.

<sup>45</sup> Otro importante ejemplo puede encontrarse en Th. I. 22., donde el historiador asume que su obra no está hecha para ser leída en público (lo que no evita que pudiera haberse leído) sino como una adquisición duradera. El enunciado parece insinuar que la obra estaba destinada a ser leída en privado y, como dice Lacy, *op. cit.* p. 79, su conservación luego de dos mil años de historia es prueba de su éxito y de lo popular que debió ser el texto.

<sup>46</sup> Nicole Loraux, *La invención de Atenas: historia de la oración fúnebre en la ciudad clásica*, Buenos Aires, Katz Editores, 2012, p. 113.

mención el discurso, se erigen como un modelo del deber ser, también lo es la polis y su historia.

A su vez, no debe olvidarse que la escuela de Isócrates tuvo alcances panhelénicos, en la medida en que su matrícula se compuso, como se explicó en el primer capítulo, por personas que provenían de múltiples regiones de Grecia. Por último, sería sensato considerar que Isócrates entabló relaciones de amistad -o al menos de vínculos de comunicación- con algunos de los personajes más influyentes del mundo griego, como los reyes de Chipre (Evágoras y su hijo Nicocles), Macedonia (Filipo II y su hijo Alejandro), Esparta (Arquidamo) y el tirano de Siracusa (Dionisio I).

Es a partir de esa parte del discurso que el orador recurre al pasado remoto en forma de mito y la historia cercana como plataforma desde la cual, desde el párrafo 21 al 99, argumentar a favor de la hegemonía ática sobre la de Esparta. Es así como en el *Panegírico* Atenas es descrita por Isócrates como precursora en varios de los campos que definen la cultura griega y, por tanto, como polis modelo que merece la hegemonía sobre las otras polis que conforman el orbe griego. Lo anterior es importante y merece un análisis, pues a lo largo de la obra de Isócrates es posible entrever que los modelos de comportamiento que va generando, a partir de las bases teórico-pedagógicas que se expusieron en el capítulo anterior, son extrapolados al ámbito de lo panhelénico. Dicho de otra forma, varios de los modelos generados aspiran a mostrarse ante el ateniense, pero van más lejos y a su vez pretenden lo ampliamente griego, en la medida en que el orador considera -de forma claramente tendenciosa- como también Tucídides por boca de Pericles, que Atenas es escuela de toda Grecia.<sup>47</sup>

Los varios párrafos que serán resumidos, además, señalan el papel que asigna el orador a la memoria histórica en la confección de su discurso, pues, temeroso de que pueda dudarse de lo que afirma, Isócrates arguye:

[...] en primer lugar, si alguien despreciase la tradición histórica por tratarse de algo antiguo, por eso mismo tendría que considerar que se han producido los hechos; en

---

<sup>47</sup> Isoc. IV. 50.

efecto, debido a que muchos los han contado y todos los han oído, conviene dar crédito a lo que se ha dicho sobre estas cosas, aunque no sean recientes.<sup>48</sup>

De tal manera, el pasado al que hace referencia el orador cobra peso debido a su antigüedad, pues de no ser ciertos tales hechos, ocurridos en un tiempo tan alejado al presente en el que escribe, no tendrían el sustento de muchos que los han contado y otros tantos que los han escuchado. La trascendencia e interpretación de los hechos históricos es crucial en la retórica de Isócrates y es relevante que para él los hechos lejanos tengan de facto, por su lejanía y tradición, una marca de veracidad, como ocurría seguramente para la mayoría de los griegos de la época. Con todo, se trata de una falacia, como muchos de los argumentos esgrimidos por el orador en la mayoría de sus discursos, pero no deja de ser un criterio de selección que, en los términos del maestro, resulta totalmente válido.

Por otra parte, su concepción de la tradición histórica es la que imperaba en la época; el peso que tenía la oralidad<sup>49</sup> durante el siglo V y IV resulta extravagante para nosotros, acostumbrados a sustentar el valor de los acontecimientos casi únicamente en la palabra escrita.<sup>50</sup> La diferencia evidente y explícita entre Isócrates y los historiadores de la época clásica, como Heródoto, Tucídides y Jenofonte, radica en que para el orador los hechos pasados no son más que una herramienta que sirve para justificar, abiertamente y sin tapujos, los objetivos planteados en el discurso, entre los que destaca lo deseable que sería que Atenas asumiera un papel hegemónico por sobre las demás polis griegas.<sup>51</sup> Para quienes se dedicaron al género de la historia, el conocimiento y la preservación de la memoria histórica eran valiosos en sí mismos. La literatura griega, y eso incluye al género de la historia, se

---

<sup>48</sup> Isoc. IV. 30.

<sup>49</sup> En *Panatenaico*, Isócrates vuelve a subrayar el valor que tiene la información que se ha obtenido mediante su transmisión oral: “[...] si empleara la demostración y el razonamiento, podría señalar que todos los hombres tienen más conocimientos por lo que han oído que por lo que han visto y que, de los sucesos que saben, son mayores y más hermosos los que han oído de otros que aquellos a los que han asistido personalmente.” Isoc. XII. 150.

<sup>50</sup> Martínez Lacy, *op. cit.* p. 74; Marincola, *op. cit.*, p. 53.

<sup>51</sup> Sin embargo, vale la pena considerar que la construcción y los objetivos de la historiografía griega y romana son sumamente diferentes a los de la historia científica que nació en el siglo XIX. Para los griegos, el género histórico sí que tenía fines políticos y didácticos que, como los discursos de Isócrates, generaban paradigmas éticos. Cf. Roberto Nicolai, “The Place of History in the Ancient World” en John Marincola (Edit.) *A companion to Greek and Roman historiography*, v.1, Oxford, Blackwell, 2007, p. 14.

encontraba llena de referencias al pasado. Ésta, dependiendo de las intenciones de quien la invocara, podía ser defendida o atacada,<sup>52</sup> pero no dejada de largo.

Podría argüirse que los historiadores son también propensos, tanto en la antigüedad como en cualquier otra época histórica, a manifestar ideologías que pretenden defender mediante los argumentos que esgrimen en sus discursos; que muchas veces esas ideologías funcionan como sustento teórico y que las explicaciones ofrecidas refuerzan posturas a priori y prejuicios. Es cierto. La diferencia es que, en el caso de Isócrates, los argumentos varían radicalmente entre un discurso y otro, en la medida en que los mismos objetivos, argumentos y métodos de los discursos se modifican según las circunstancias históricas, políticas, sociales y económicas en que se generan y según los intereses particulares del orador que los enuncia o del grupo al que pretende representar. Es precisamente ese principio el que puede ayudarnos a explicar las diferencias argumentativas que existen entre los varios discursos políticos de Isócrates.

Más adelante, en el mismo *Panegírico*, cuando llegue el momento de tocar el tema de la importancia bélica de Atenas, Isócrates añadirá, en referencia a los sucesos acontecidos antes de las Guerras Médicas, que difícilmente habrían pervivido tanto tiempo los relatos de dichos sucesos si no fuesen más trascendentes que otros.<sup>53</sup> Ello, además, podría darnos una idea, aunque vaga, de hasta qué punto llegaba la credulidad ateniense respecto a los sucesos históricos en el tiempo. Se nos obliga a preguntarnos si los hechos anteriores a las guerras contra los persas parecían menos confiables para los atenienses del siglo IV que aquellos hechos posteriores.

Por lo demás, debe resaltarse el valor educativo que otorga Isócrates al conocimiento del pasado; de tal manera, vale la pena hacer mención del discurso *A Nicocles*, cercano al año 370, en donde, como parte de la perorata en torno a cómo debe ser un buen gobernante, el ateniense declara: “Contempla los acontecimientos y sus consecuencias para los particulares tanto como para los soberanos; si recuerdas el pasado, mejor resolverás el futuro”.<sup>54</sup> La enseñanza, aunque dirigida en el papel a un monarca, me parece aplicable al contexto del *Panegírico*, en donde el orador ateniense expone la historia de la ciudad como

---

<sup>52</sup> Marincola, *Rethinking Isocrates and Historiography*, p. 53-54.

<sup>53</sup> Isoc. IV. 69-70.

<sup>54</sup> Isoc. II. 35.

sustento y posterior solución a la cuestión que representa la hegemonía en una hipotética alianza de ciudades griegas contra el enemigo persa.

En el segundo capítulo quedó de manifiesto lo importante que era para la educación de los ciudadanos atenienses de los siglos V y IV la tradición mitológica. Se aprendía desde la primera infancia y era un tema recurrente en las demás etapas de la vida. No debe olvidarse que para los griegos el término mito no significaba un relato falso, puesto que eran parte de los recursos memorísticos a los que apelaban para reconstruir su pasado y explicar su presente. El mismo Isócrates no concibe el relato mítico como necesariamente falso,<sup>55</sup> aunque, en una dinámica bastante compleja, tampoco lo identifica como esencialmente verdadero.<sup>56</sup> Papillon nota que, en realidad, lo importante para Isócrates con respecto a los mitos era si éstos eran o no susceptibles de ser usados en la confección del discurso,<sup>57</sup> pues, verdaderos o no, los mitos eran relatos que habían alcanzado una categoría de fama y reverencia cultural trascendente en la cultura griega.<sup>58</sup>

Es manifiesto que en el discurso *Panegírico* el recurso tanto a la memoria mítica como a la histórica tiene fines argumentativos, enfocados en el objetivo final del discurso que es, como se ha venido repitiendo, convocar a una invasión conjunta de los griegos a territorio persa. Es decir, en realidad, no importa, desde el punto de vista isocrático, qué tan ciertos sean o no los relatos que dan fuerza e impulsan sus argumentos, lo importante es el peso que tienen para, precisamente, reforzar sus explicaciones y puntos de vista. En ese sentido, además, me parece que es posible detectar, en los ejemplos aducidos por el orador en su discurso, ciertos elementos que cuadran con la teoría educativa que generó de manera explícita en otros de sus discursos, ya analizados en el segundo capítulo y que en el *Panegírico* y otros discursos representan un elogio de la comunidad ciudadana, idealizada, de tiempos míticos e históricos.

---

<sup>55</sup> Papillon, *op. cit.* pp. 14-15, en donde hace notar que en *Panegírico* 158 Isócrates considera mitos tanto a los relatos de la guerra troyana como a los de la persica. οὕτω δὲ φύσει πολεμικῶς πρὸς αὐτοὺς ἔχομεν, ὥστε καὶ τῶν μύθων ἥδιστα συνδιατρίβομεν τοῖς Τρωικοῖς καὶ Περσικοῖς[...] “Somos por naturaleza tan enemigos suyos, que los mitos que más nos distraen son los troyanos y persicos[...].”

<sup>56</sup> Isoc. IX. 66. Refiriéndose a Evágoras, monarca de Chipre, dice: “Si dejamos los mitos y observamos la verdad, ¿a qué hombre de los que vivieron en su época encontraremos que haya ejecutado cosas parecidas, o a quién que haya sido causante de cambios tan grandes en la situación política.” Las cursivas son mías.

<sup>57</sup> Papillón, *op. cit.* p. 15.

<sup>58</sup> *Ibidem.*

Lo que en realidad desarrolla Isócrates a partir de este punto del discurso es un elogio de su polis, Atenas, a la que presenta como modelo de ciudad ante las otras polis que componen el complejo y vasto mundo de Grecia. Atenas es presentada en el *Panegírico* por la pluma de Isócrates como la más grande, la más antigua y la más renombrada entre las polis griegas.<sup>59</sup> Además, el orador se encarga de recordar a sus lectores que los habitantes de la polis ática no tuvieron nunca la necesidad de expulsar a otros pueblos para hacerse del territorio del que disponen, puesto que los atenienses son autóctonos, nacidos de la tierra en que habitan,<sup>60</sup> situación que, según la lógica de Isócrates, hace a Atenas merecedora de la hegemonía.<sup>61</sup>

Luego, deja en claro que, aunque beneficiada por Démeter en la obtención de las cosechas, la polis no fue egoísta con los bienes de los cuales disponía, sino que, por el contrario, los compartió con los demás griegos.<sup>62</sup> Aunado a ello, por la misma época Atenas se encargó de organizar expediciones militares a territorio bárbaro con el objetivo de colonizar territorios allende el mar y terminar así con las disputas existentes entre los griegos del continente a causa de la falta de tierras. En el entender de Isócrates, Atenas se hizo así de una primera hegemonía, marcando el camino que debían seguir otras polis griegas en el proceso de colonización.<sup>63</sup>

No sólo alimentó a los necesitados, sino que además fue la primera de las polis en promulgar leyes y una constitución que, bienhechora como ella sola, compartió con otros pueblos griegos, liberándolos del yugo de la tiranía o de la falta de gobierno, convirtiéndose en “señora de unos y modelo para otros.”<sup>64</sup> En la antedicha cita resulta evidente que para Isócrates Atenas se alza como el modelo de polis prudente, que se rige mediante leyes y un gobierno constituido y no apelando a la arbitrariedad o la sinrazón, propia de la falta de

---

<sup>59</sup> Isoc. IV. 23.

<sup>60</sup> Isoc. IV. 24. La autoctonía de los atenienses también se menciona en Th. II. 36, en el elogio fúnebre que Pericles pronuncia por los caídos en el primer año de la Guerra del Peloponeso, y en el diálogo platónico *Menexeno*, 237b, que es también, aunque bajo los fines planteados por el filósofo, un discurso fúnebre. De hecho, la evocación a la autoctonía es un lugar común en el género de la oración fúnebre, como bien ha puesto de manifiesto Nicole Loraux en su libro *La invención de Atenas*. Cf. D. LX. 4., Lys. II. 17., Hyp. *Epit.* 7.

<sup>61</sup> Isoc. IV. 25.

<sup>62</sup> Isoc. IV. 29.

<sup>63</sup> Isoc. IV. 34-37. El movimiento de colonización de las islas egeas y de la costa anatolia, en las que se asentaron los Jonios comenzó alrededor del año 1050. En la antigüedad se creía que sus ocupantes eran grupos aqueos que habían huido del Peloponeso ante la invasión doria, no sin antes haberse refugiado en el Ática. Cf. Pomeroy, *op. cit.* p. 72. Isócrates repite la idea en XII, 190.

<sup>64</sup> Isoc. IV. 38-39.

discernimiento que caracteriza a los tiranos o a los pueblos que carecen de normas. Tales premisas van de la mano con las teorías pedagógicas de Isócrates, en donde la palabra se enmarca como generadora de un comportamiento inteligente y mesurado.

Más adelante Isócrates hace de Atenas la polis que desarrolló por primera vez las artes y el intercambio comercial para todos los griegos.<sup>65</sup> Asimismo, aunque el orador no las menciona por su nombre, reconoce la importancia de las celebraciones panhelénicas que se llevan a cabo cada cuatro años en Olimpia, en Nemea y en el Istmo;<sup>66</sup> no obstante, parece aducir que dichas festividades tienen su vivo reflejo en Atenas, polis que celebra durante todo el año y en donde se pueden encontrar actividades recreativas encaminadas a fortalecer los lazos de amistad entre todos los griegos.<sup>67</sup>

A continuación, Isócrates ve en su polis una cualidad fundamental: el hecho de que dio a conocer la filosofía al resto de los griegos.<sup>68</sup> En el capítulo anterior ya se exploró el significado que Isócrates asignó al término *filosofía*, muy distinto al que elaboraron los socráticos, especialmente Platón. En el *Panegírico*, el orador ateniense desarrolla de nuevo su pensamiento en torno a los bienes que ha generado la práctica de la filosofía, aduciendo que es debido a ésta que se ha alcanzado el patrimonio del que se hizo mención en los párrafos anteriormente citados, es decir, como generadora de las artes y como educadora de las acciones de los hombres, a los que apacigua y les permite diferenciar entre las calamidades que vienen de la ignorancia y aquellas que son producto de la necesidad.<sup>69</sup>

No sólo honró Atenas a la filosofía, sino también a la oratoria, el ejercicio de la palabra, al darse cuenta de que es la característica natural que distingue a los hombres del resto de los animales, a los que con dicha ventaja se les supera en todo lo demás.<sup>70</sup> También se ha hecho mención, páginas arriba, del papel central que tiene para Isócrates el dominio de la palabra en su formación educativa, en su filosofía. En el discurso *Panegírico* vuelve a la carga y asegura que la diferencia entre sabios e ignorantes se manifiesta sobre todo en que los primeros destacan en la composición de discursos y los segundos no. Enfático, asegura que la condición de origen libre no se aprecia por el valor, la riqueza y los caudales a los que se

---

<sup>65</sup> *Ibidem.* 40, 42.

<sup>66</sup> *Ibidem.* 43.

<sup>67</sup> *Ibidem.* 44-45.

<sup>68</sup> *Ibidem.* 47.

<sup>69</sup> *Ibidem.* 47.

<sup>70</sup> *Ibidem.* 48.

tiene acceso, sino por los discursos, que son señal de la educación que posea cada uno y del poder que se tiene tanto en la propia polis como en las demás.<sup>71</sup> Aunque Isócrates pretende hacernos olvidar que el nivel educativo de cada griego dependía, precisamente, de la riqueza y de los caudales, dicha afirmación es un testimonio que expresa lo importante que era la formación educativa para un personaje como Isócrates, que se dedicaba a ello.

El orador remata dicho argumento de forma hiperbólica al enunciar que a tal grado ha llegado Atenas que sus discípulos llegaron a ser maestros de otros y ha conseguido que el nombre de griegos se aplique no tanto a la raza sino a la cultura, de tal forma que vendrían a ser griegos los partícipes de la cultura y no tanto aquéllos que compartan la misma sangre.<sup>72</sup> La exageración no radica en el papel protagónico que Isócrates observa en el aspecto cultural, pues es cierto que los griegos compartían rasgos culturales que, a pesar de encontrarse fraccionados políticamente, los hermanaban. Tampoco es falso el papel central que tuvo Atenas como centro intelectual del mundo griego en época clásica, pero el orador enfatiza el hecho para apuntalar el pretendido lugar hegemónico de Atenas sobre otras polis. En otras palabras, aduce elementos que corresponden a la realidad para reforzar la propaganda política en favor de su polis.

Asimismo, Isócrates también pretende reforzar los objetivos de su discurso y el elogio de Atenas exaltando las acciones bélicas de las que la polis ha sido protagonista. Dicha argumentación puede dividirse, a mi entender, en dos partes, a saber: la mítica y la histórica. En la primera, Isócrates recuerda el actuar de los antepasados atenienses que vivieron antes de la guerra de Troya,<sup>73</sup> que respondieron positivamente en nombre de Adrasto, rey de Argos, cuando la expedición de éste fracasara a las puertas de Cadmea y se viera incapaz de recuperar los cuerpos de los caídos, a causa de la negativa tebana. Estando así las cosas, los atenienses obligaron a los tebanos a regresar los cuerpos de los argivos.<sup>74</sup> En el discurso, la referencia sirve para dejar en claro que Atenas es una polis piadosa que se preocupa por que las tradiciones ancestrales se cumplan<sup>75</sup> pero, sobre todo, para reafirmar el papel de polis hegemónica que interviene en favor de los necesitados y los perseguidos.<sup>76</sup>

---

<sup>71</sup> *Ibidem.* 49.

<sup>72</sup> *Ibidem.* 50.

<sup>73</sup> *Ibidem.* 54.

<sup>74</sup> *Ibidem.* 54-55.

<sup>75</sup> *Ibidem.* 56.

<sup>76</sup> *Ibidem.* 54.

Lo mismo ocurre unas cuantas líneas más adelante, pero esta vez con el papel que jugó Atenas en la defensa de los hijos de Heracles contra Euristeo, que los había expulsado del Peloponeso. Esta segunda referencia tiene todavía más peso en los objetivos del *Panegírico*, pues a fin de cuentas fueron los hijos de Heracles quienes, según el mito, ocuparon Mesenia, Argos y Lacedemonia.<sup>77</sup> De tal manera, los espartanos le deben a los atenienses la salvación de los antepasados que fundaron su país. Si los lacedemonios hubieran sido agradecidos por ello, jamás habrían atacado Atenas, en clara referencia a los sucesos de la Guerra del Peloponeso.<sup>78</sup> Por otra parte, me parece que Isócrates usa la historia para reforzar su argumento de la autoctonía ateniense, aduciendo que, por lo demás, era un lugar común de los discursos fúnebres atenienses, en los cuales se basa el *Panegírico*.<sup>79</sup>

Sin embargo, los atenienses, dice Isócrates, sobresalen también a causa de las guerras que en el pasado han sostenido contra los bárbaros. Los dos ejemplos míticos que inserta en el *Panegírico* son los del conflicto contra los tracios, comandados por Eumolpo, y contra las amazonas escitas.<sup>80</sup> Según la lógica hegemónica de Isócrates, ambos grupos lanzaron reproches e hicieron la guerra contra Atenas porque suponían que, de esa manera, al vencer a los atenienses, gobernarían sobre los demás griegos. Ambos enemigos, por supuesto, fueron vencidos por la fuerza.<sup>81</sup> Aquí, todo el argumento gira alrededor de reforzar la idea en torno a la cual Atenas aparece como polis ejemplar y hegemónica del mundo griego, que, además, merece el liderazgo y la situación de cabecilla de las demás polis.

En este punto vale la pena tomar en cuenta las consideraciones de Nicole Loraux en *La invención de Atenas*. Según la autora, en su primera parte, el *Panegírico* de Isócrates no es otra cosa que un discurso fúnebre (ἐπιτάφιος λόγος) adaptado a las necesidades discursivas que el orador se ha impuesto a sí mismo, a saber, convencer a sus lectores de que una hipotética invasión de Persia, comandada por Atenas, funcionaría como la solución ideal para los conflictos que han venido arrastrando las polis griegas desde la Guerra del Peloponeso.<sup>82</sup>

---

<sup>77</sup> *Ibidem.* 61.

<sup>78</sup> *Ibidem.* 62.

<sup>79</sup> David Depew y Takis Poulakos, "Introduction", en *op. cit.* p. 5.

<sup>80</sup> Isoc. IV. 68.

<sup>81</sup> *Ibidem.* 69-70.

<sup>82</sup> Loraux, *op. cit.* p. 108, 113.

Si esto es así, insiste la autora, se debe a que para el siglo IV el género de los *epitáphioi* ya había adquirido una connotación hegemónica<sup>83</sup> y, desde mi punto de vista, propagandística.

La sugerencia me parece válida y acorde con lo que muestran las fuentes. Una lectura atenta de los *epitáphioi* que llegaron hasta nuestras manos muestra que el género del mismo estaba lo suficientemente elaborado como para responder a una estructura, a un tema y a un lenguaje específico. Por ejemplo, el discurso fúnebre de Lisias, escrito entre los años 390 y 386, contiene partes que son casi exactamente iguales a las de Isócrates. Podría bien suponerse que se trata de un plagio del orador de Erquía, como sugiere Loraux,<sup>84</sup> no obstante, no debe perderse de vista que, tratándose de un género bien delimitado, Isócrates era consciente de que reproducía un texto específicamente ateniense combinado con una perorata panhelénica que fungía, en el fondo, como forma propagandística que pretendía defender los intereses hegemónicos de Atenas,<sup>85</sup> lo cual va en consonancia con los objetivos políticos que plantea el orador. Además, la alocución de Isócrates puso en contacto al discurso fúnebre con una dimensión política de carácter deliberativo que no tenía antes, lo que le permitió ligar el pasado de la polis con el presente desde el que enuncia sus propuestas, otorgándoles una justificación histórica que debió haber resonado con familiaridad entre los atenienses que tuviesen vivo el recuerdo de alguno de los *epitáphioi* que se pronunciaban año con año en un funeral para los caídos en la guerra.<sup>86</sup>

A partir del párrafo 71, Isócrates recurre a la memoria histórica para reseñar los triunfos de los antepasados atenienses en sus guerras contra los bárbaros persas, sobre todo, dice el orador, porque ha hecho girar su arenga en torno a la guerra contra éstos.<sup>87</sup> En la guerra contra los persas pintada por Isócrates, Atenas sobresale en todos los campos, tanto en la expedición militar de Darío, del 490, como en la de su hijo Jerjes, del 480-79. Y la razón por la que es así, asume el orador, es debido a que, en dicha época, la polis tuvo la fortuna de contar con hombres que estaban hechos a la altura de las circunstancias de ese momento.<sup>88</sup> Así, su comportamiento en torno a los asuntos bélicos es especialmente relevante porque, para Isócrates, en el pasado la Atenas modelo hizo la guerra en defensa no de sus

---

<sup>83</sup> *Ibidem.* p. 108.

<sup>84</sup> *Ibidem.* p. 107.

<sup>85</sup> *Ibidem.* p. 113.

<sup>86</sup> David Depew y Takis Poulakos, *op. cit.*, p. 5.

<sup>87</sup> Isoc. IV. 66.

<sup>88</sup> *Ibidem.* 75.

intereses particulares, sino en defensa de sus fronteras y de los griegos más necesitados y agraviados por otros más poderosos, a pesar de que dicha línea de pensamiento había sido tachado como incorrecta.<sup>89</sup>

El énfasis en los antepasados no debe resultarnos sorprendente, siempre que no se olvide que para los griegos la polis era una comunidad de ciudadanos y que éstos encarnaban ese ideal político, por lo que cuando Isócrates enaltece a la polis del pasado, en el fondo se refiere a los ciudadanos de ese tiempo pretérito. Todo lo hecho por Atenas es lo hecho por sus ciudadanos, pues son ellos quienes, a fin de cuentas, son la ciudad.

Isócrates es muy explícito a ese respecto cuando menciona que la polis de leyenda que construye en *Panegírico*, y que fue capaz de frenar los intentos de conquista del poderoso imperio persa, era producto de la educación de quienes vivieron antes de la guerra contra los bárbaros.

El maestro describe una comunidad sobresaliente que no despreciaba los asuntos públicos, ni se aprovechaba de ellos o los dejaba de lado; se trataba de ciudadanos verdaderamente comprometidos con la actividad política que demanda la polis, al grado de que trataban los asuntos de la ciudad como si fueran asuntos privados pertenecientes a la familia. Tampoco estaban obsesionados con el dinero, en la creencia de que la verdadera riqueza se encontraba en las hazañas que proporcionaban una fama y una gloria heredable a los hijos.<sup>90</sup> No envidiaban sus respectivas audacias, o eran temerarios entre ellos, sino que consideraban más deshonroso que sus conciudadanos les criticaran que morir de forma noble por la patria, afectándoles más las faltas públicas que las privadas, a diferencia del tiempo presente desde el que habla el orador.<sup>91</sup>

Con respecto a las leyes, Isócrates piensa que entre finales del siglo VI y V, los atenienses no necesitaron ordenamientos legales compuestos por multitud de leyes, sino que, como se trataba de hombres nobles y buenos (*kaloskagathoi*), estos únicamente requerían pocas indicaciones para ponerse de acuerdo en disputas públicas y privadas.<sup>92</sup> Tenían, además, un civismo ejemplar, ya que no peleaban entre sí sólo con el afán de eliminarse entre ellos y así gobernar a los restantes ciudadanos, sino con el fin de hacerle bien a la polis.

---

<sup>89</sup> *Ibidem*. 52-53.

<sup>90</sup> *Ibidem* 76.

<sup>91</sup> *Ibidem* 77.

<sup>92</sup> *Ibidem* 78.

Además, se organizaban en sociedades políticas, las famosas *heterías*<sup>93</sup>, pero no con el fin de favorecer sus intereses personales, sino para beneficiar al pueblo en su conjunto.<sup>94</sup>

En lo tocante a los asuntos externos, el orador insiste en que los atenienses no se aprovechaban de otros griegos, sino que, al contrario, los ayudaban. A fin de cuentas, las ciudades eran atraídas a la esfera de control ateniense por el buen obrar de Atenas, no por la fuerza.<sup>95</sup> A este respecto, pensaban que era preferible la prudencia a la fuerza, guardando consideraciones para los inferiores de la misma manera en que se la guarda a los superiores. Así, gobernaban las ciudades de Grecia según sus respectivas particularidades, considerando a Grecia una patria común.<sup>96</sup>

Es cierto que en *Panegírico* Isócrates no se muestra demasiado discrepante con respecto a Esparta. Ya se mencionó que una de las finalidades del discurso es reconciliar ambas ciudades para que cesen su enemistad y dirijan sus ambiciones contra los persas. Por ello, en el extenso discurso del año 380, la descripción de la ciudadanía modelo en la que repara el orador implica tanto a los atenienses como a los espartanos,<sup>97</sup> pero no por eso deja de ser cierto que lo que el orador construye es una idealización basada en sus preceptos pedagógicos y en su idea de lo que debía ser un buen ciudadano. Asimismo, no debe perderse de vista que, a pesar de que Isócrates engloba a Esparta y Atenas en la descripción de los antepasados que engendraron a la generación de las guerras médicas, el *Panegírico* asigna más peso al papel jugado por los atenienses en el conflicto que a cualquiera otra polis, entre ellas la misma Esparta.

Es significativo apuntar que Isócrates no abandonó las ideas vertidas en el *Panegírico*. Las retoma constantemente a lo largo de los discursos escritos y publicados a lo largo de la centuria. Aquí basta señalar que, en *Panatenáico*, escrito en 338, Isócrates vuelve a plantear a Atenas como tema central de su disertación y, una vez más, apunta que la ciudad se alza como polis modelo en contraposición a Esparta. El argumento isocrático estriba en que los atenienses han sido la causa de muchos bienes para Grecia entera y en que en su trato con

---

<sup>93</sup> Sociedades o clubes políticos integrados por aristócratas y que fueron, al menos algunos de ellos, contrarios al orden democrático establecido en Atenas. Cf. Th. 3.82; 8.54 y Arist. *Ath.* 34.

<sup>94</sup> Isoc. IV. 79.

<sup>95</sup> *Ibidem.* 80.

<sup>96</sup> *Ibidem.* 81.

<sup>97</sup> “Creo que los causantes de los mayores bienes y dignos de los mayores aplausos son los que arriesgaron su vida por Grecia; pero no es justo echar en olvido a los que vivieron antes de esta guerra [contra los persas] y gobernaron en cada una de las dos ciudades [Esparta y Atenas]. Isoc. IV. 75.

otras comunidades griegas siempre buscaron ser, al menos en tiempos remotos, recíprocos y justos, no belicosos y hostiles como los lacedemonios.<sup>98</sup> Con esa idea en mente, en el siguiente subcapítulo la investigación procederá a analizar los alegatos del orador de la década de los cincuenta, en los cuales el principal público receptor que presupone el discurso sigue siendo el ciudadano ateniense interesado en los temas de actualidad a los que se enfrenta Atenas, tanto desde una perspectiva de política interna como externa.

A mi manera de ver, el de Erquía atribuye a Atenas las cualidades que he señalado en el capítulo anterior para aquellos individuos que considera bien educados. Hay que recordar que una de esas características es el bueno, dulce y digno trato con los compañeros, el dominio de los excesos y el control de la arrogancia.<sup>99</sup> Me parece que Atenas cumple, desde la perspectiva de Isócrates, con dichas cualidades tanto en los pasajes expuestos en *Panegírico* como en *Panatenaico*. Dicha premisa no debe perderse de vista a la luz de lo que Isócrates continúa apuntalando, tanto en *Panegírico* como en otros de sus discursos.

Por supuesto, una cosa es la visión de Isócrates y otra muy distinta la realidad histórica que es posible percibir y comprobar a través del análisis de fuentes y la interpretación crítica de los hechos. El dominio hegemónico de Atenas durante el siglo V fue una pesada carga para sus aliados, a los que terminó dominando de forma tiránica, explotando sus recursos materiales y humanos. Lo que desarrolla Isócrates mediante su retórica no es otra cosa que una propaganda que pretende ocultar deliberadamente los abusos atenienses del pasado para hacerlos concordar con su visión política y pedagógica de la realidad.

Por lo demás, no será ésta la única ocasión en que Isócrates apelará a los antepasados que vivieron y combatieron antes y en el momento en que se desarrollaron las guerras Médicas.<sup>100</sup> Si la polis aparece como un modelo del deber ser es porque ésta se encontraba compuesta por individuos que eran, en la lógica del orador ateniense, modelos que debían imitarse. A fin de cuentas, insiste Isócrates en un discurso posterior al *Panegírico*, dichos antepasados procuraban con los griegos la armonía, mientras que para los bárbaros dedicaban la enemistad, heredada desde la guerra de Troya.<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> Isoc. XII. 48.

<sup>99</sup> Isoc. XII. 30-33.

<sup>100</sup> Isoc. VII. 75. En donde, para reforzar el argumento de que la mejor constitución política es la que existía en época de los antepasados, antes de la Guerra del Peloponeso, vuelve a enumerar Isócrates las batallas a las que hicieron frente los atenienses de la época de Clístenes, las guerras médicas y de los tiempos míticos.

<sup>101</sup> Isoc. XII. 42.

### **Areopagítico y Sobre la Paz. El modelo del ciudadano ateniense.**

Antes de iniciar el análisis de los tres grandes discursos que escribió y publicó Isócrates en la década que transcurrió entre 360 y 350, será necesario detenerse momentáneamente en el contexto histórico de Grecia y de Atenas en los que se enmarcan dichas obras. En el discurso del 380 Isócrates podía, sin faltar a la oportunidad presente, recomendar una alianza entre Atenas y Esparta. Ésta última era la potencia dominante de la época y Atenas se hallaba, como se mencionó en el primer capítulo, en un acelerado proceso de recuperación después de la debacle que significó para dicha polis perder la Guerra del Peloponeso.<sup>102</sup> Por lo demás, dos años más tarde, Atenas concretaría la formación de una segunda liga de polis en el Mar Egeo, a semejanza de la primera, que surgió como resultado de su relevante participación en las guerras médicas.

Puede que la idea de concretar una nueva liga ateniense en el Egeo saliera de la reciente experiencia de la nueva Confederación Beocia, resultado de la expulsión de los espartanos de Tebas en el año 379.<sup>103</sup> Por otra parte, las razones de su existencia también se fundamentan en la situación que en ese momento estaban viviendo las relaciones interestatales de Grecia. Los atenienses bien pudieron aducir que la existencia de la liga se justificaba en la actitud imperialista de Esparta. Por otra parte, para Atenas era de primera importancia enfatizar que la alianza convocada no interferiría con la autonomía de las polis pactantes; de ahí la necesidad de específicamente prohibir acciones como el cobro de tributos obligatorios, la instauración de guarniciones militares y gobernadores y la prohibición de asignarle a ciudadanos atenienses propiedades fuera de Atenas, en los territorios pertenecientes a las polis aliadas.<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> Sobre la recuperación ateniense en las décadas que siguieron a la Guerra del Peloponeso, véase el capítulo II de este texto. Dicha situación es apreciada por Isócrates en XII. 58.

<sup>103</sup> Jack Cargill, *The second Athenian League. Empire or free alliance*. Berkley, University of California Press, 1981, p. 190. Sin embargo, la primera de las alianzas atenienses se concretó en 384, dos años después de la imposición de la Paz del Rey de 386, con Quíos; la fuente utilizada por Cargill es la inscripción compuesta (por los fragmentos IG 11<sup>2</sup> 34 y 35) SV 248, que expone las cláusulas del tratado bajo las que se firmaba la alianza entre Atenas y Quíos. p. 52. A esta alianza siguieron otras, hasta que en 378 se formalizó la liga con la creación de una asamblea de aliados que funcionaría junto con la Asamblea ateniense, compartiendo la toma de decisiones.

<sup>104</sup> Elementos que quedaron puestos de manifiesto en el decreto de Aristóteles de 377. *Ibidem*. Cf. Scott, *op. cit.* pp. 121-123 y en G.T. Griffith, "Athens in the four century", en P.D.A. Garnsey y C.R. Whittaker (Ed.), *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge, University Press, 1978, p. 133

El objetivo del decreto de Aristóteles -contenido en una estela que originalmente reposaba a un costado de una estatua de Zeus Eleuterio, en el pórtico de Zeus al noroeste del ágora y en donde se explicitaban las reglas de juego bajo las que se sancionaba la creación de la nueva liga-<sup>105</sup> era impedir el temor de los nuevos aliados a las políticas imperialistas atenienses del siglo V. En la década de los setenta se unieron a la liga un número creciente de polis griegas del mar Egeo, incrementadas a causa de la victoria naval del estratego Cabrias, en Naxos, en 376.<sup>106</sup> La guerra entre Tebas y Esparta de 379 y el intento de Esfodrias, comandante espartano, por tomar El Pireo en ese mismo año, llevaron a Atenas y a su nueva liga a una alianza con los tebanos y a enfrentarse en guerra contra Esparta; pero la victoria en Naxos y el subsecuente alineamiento de más polis del Egeo y del noroeste de Grecia propiciaron una momentánea paz con Lacedemonia entre 375 y 374. La paz no duraría por culpa de la presión ateniense sobre Esparta, a consecuencia de consolidar tratados con facciones democráticas en polis aliadas con los lacedemonios.

Otro intento de terminar con la guerra se dio en el año 371, pero se hizo infructuoso por culpa de la iniciativa tebana de firmar la paz en nombre de todos los beocios, lo que despertó la ira del rey espartano Agesilao y propició la batalla de Leuctra, en la misma Beocia, y en la que los espartanos sufrieron una humillante derrota a costa de Tebas que, a partir de ese momento, se alzó como la polis hegemónica en la Grecia continental.<sup>107</sup> Desde ahí, la segunda liga tuvo problemas para mantener su hegemonía sobre las polis aliadas, en la medida en que la Confederación Beocia atrajo tanto a aliados de Atenas como a los de Esparta en la década de los sesenta. De hecho, la paz firmada en Atenas poco después de la derrota espartana en Leuctra reconocía la salida de Tebas de la alianza con Atenas y marcaba la enemistad que ambas polis mantendrían en los años siguientes.<sup>108</sup>

Las razones por las que la liga fue desintegrándose, con la progresiva salida de varios de los estados que la habían compuesto, son múltiples y no siempre claras. En este punto, vale la pena preguntarse si la segunda liga cayó en los excesos imperialistas de la primera, abusos que figuraron entre las causas que arrastraron al mundo griego a la Guerra del Peloponeso. Sin embargo, por muchas razones, el punto de comparación es desigual. Es

---

<sup>105</sup> IG II2 43.

<sup>106</sup> Cargill, *op. cit.* p. 190.

<sup>107</sup> Xen. *H.G.* VI.3.18-20 y VI.4.4-15

<sup>108</sup> Cargill, *op. cit.* p. 192.

probable que los atenienses hicieran todo lo posible por respetar las cláusulas manifiestas en el decreto de Aristóteles, pero eso no necesariamente implica que la liga no funcionase, desde el punto de vista ateniense, como lugar de apoyo para desarrollar los objetivos particulares de Atenas y no necesariamente los de sus aliados. Por otra parte, la perspectiva de los aliados pudo ser similar, siempre que éstos vieran la hegemonía ateniense como un beneficio antes que como una situación que les perjudicara.

Al respecto, no existen pruebas que aseguren que Atenas se hizo de propiedades inmuebles en los diversos territorios aliados durante el siglo IV. Sobre las cleruquías, las evidencias muestran que éstas fueron implantadas únicamente en polis que no eran parte de la segunda liga: Samos, Potidea y el Quersoneso.<sup>109</sup> Tampoco hay fuentes suficientes para asegurar que los procesos judiciales se volvieron arbitrarios y controlados exclusivamente por Atenas. Al parecer, la Asamblea no dejó de funcionar en consonancia con el sinedrio de los aliados, lo que les garantizaba a éstos procesos judiciales que eran, o al menos parecían, equitativos.<sup>110</sup>

Contrariamente, para cuando el orador ateniense expuso las ideas contenidas en *Sobre la Paz* y en el *Areopagítico*, las relaciones interestatales de Atenas con el resto del mundo griego, incluidos sus aliados, se veían ensombrecidas por la reciente guerra de los aliados que enfrentó a la polis de Isócrates con las polis que se habían aliado en la liga desde 378. Las motivaciones por las cuales los atenienses se enfrentaron a un número considerable, e importante (cualitativamente hablando), de sus antiguos aliados, bien pueden ser, más que internos a la liga, externos.

Como se ha dicho, no parece haber razones de fondo para sospechar que los aliados de Atenas se sintieran oprimidos de la misma forma en que lo fueron aquéllos del imperio del siglo V. Mucho más evidentes parece haber sido la existencia de las múltiples presiones que resintieron varios de los aliados a causa de los intereses de potencias como Beocia, Caria y la Macedonia de Filipo II. Al respecto, Demóstenes afirmaba de forma expresa: “Quíos,

---

<sup>109</sup> Pascual Gonzáles, *op. cit.* p. 168. Y esto en respuesta de la injerencia persa en connivencia con Tebas y los intereses recíprocos, entre persas y tebanos, que se habían pactado en la conferencia de Susa de 367. Cargill *op. cit.* p. 192. Cargill piensa, y concuerdo, en que en esta época fueron borrados del decreto de Aristóteles las cláusulas que respetaban los mandatos de la paz del Rey; Griffiths, *op. cit.* p. 135, piensa que las guarniciones y cleruquías tenían su justificación en el estado de guerra constante que hubo en los años de funcionamiento de la segunda liga.

<sup>110</sup> *Ibidem.*

Rodas y Bizancio nos han acusado de albergar malas intenciones contra ellas. Se verá con toda evidencia que fue Mausolo [sátrapa de Caria] el instigador de este movimiento y que, haciéndose llamar amigo de los rodios, les ha quitado la libertad; por otra parte, a Quíos y Bizancio, que se han declarado sus aliados, no les ha prestado ninguna ayuda.”<sup>111</sup>

Evidentemente, no debe aceptarse el testimonio de Demóstenes como argumento determinante para la comprensión del fraccionamiento de la segunda liga ateniense, pero sí como un componente aportador que permite percibir que los problemas que aquejaron a la alianza fueron tanto internos como externos.

La guerra de los aliados concluyó con una dolorosa derrota para los atenienses en 355. Además, a diferencia de la década de los 380, para ese entonces Esparta había perdido importancia a causa de la mencionada derrota sufrida contra Tebas en la batalla de Leuctra del 371. Asimismo, la dominación tebana de Grecia había sido efímera, en la medida en que solamente se extendió nueve años, hasta la batalla de Mantinea de 362. A partir de 359 fue el poder macedonio el que comenzó a levantarse en el norte de Grecia.

En un entorno político de tal calibre, no es de sorprender que Isócrates dedique sus discursos de la década de los cincuenta a recordar un pasado que, a su entender, era mucho mejor que el presente en el que vivía. Debe tomarse en consideración, además, como se ha venido diciendo, que para Isócrates el pasado tiene un fuerte peso didáctico y ejemplar en la confección de su pedagogía.

Por ello, al concluir su discurso *Areopágico*, escrito alrededor de 25 años después que su discurso *Panegírico* (la fecha de publicación se sitúa entre 357 y 354), Isócrates enuncia que Atenas puede librarse de muchos males (como la guerra y la pobreza) si imita a los atenienses de antaño<sup>112</sup> y restituye la democracia legislada por Solón y restaurada por Clístenes.<sup>113</sup> Los historiadores modernos no podrían estar de acuerdo con dicha aseveración. Es una realidad que Solón no estableció el sistema democrático en Atenas.<sup>114</sup> A lo mucho puede decirse que, retrospectivamente, se trata de un eslabón en la paulatina consecución de

---

<sup>111</sup> D. XV. 3.

<sup>112</sup> Isoc. VII. 84.

<sup>113</sup> *Ibidem*. 16.

<sup>114</sup> Arist. *Ath.* 22.1. En donde el autor de la *Constitución de los atenienses* aduce que la constitución establecida por Clístenes era más democrática que la de Solón, lo que implica que consideraba a Solón como padre fundador de la democracia en Atenas. También en Arist. *Pol.* 1273b-1274a.

derechos del demos frente a los aristócratas terratenientes.<sup>115</sup> En todo caso, el nombre de padre de la democracia le quedaría mejor a Clístenes, quien –como se vio en el primer capítulo- pasa por ser el autor de la legislación que instituyó la forma de gobierno democrática que, con diversos matices adquiridos a lo largo del siglo V y IV, pervivió hasta el año 322.

Que Isócrates evoque las figuras de Solón y Clístenes en el *Areopagítico* no es arbitrario y ayuda a explicar los posibles antecedentes relativos al contenido del texto. El debate público en Atenas en torno a la constitución ancestral o a las leyes tradicionales que regían o debían regir a la polis se encuentra, en primer lugar, en los años de la revolución oligárquica de los Cuatrocientos que siguió a la derrota de los ejércitos atenienses en Sicilia, en el año 413, todavía en el periodo de la Guerra del Peloponeso. En efecto, al iniciar el año 411 un grupo de oligarcas logró imprimir la presión suficiente sobre la Asamblea como para subvertir el orden democrático y decretar un régimen oligárquico. Por Aristóteles sabemos que un tal Clitofonte propuso ante la asamblea que había instituido la nueva forma de gobierno una enmienda para que los treinta comisionados nombrados para instaurar el nuevo régimen se abocasen a la búsqueda de las leyes ancestrales que habían sido establecidas por Clístenes cuando éste había instituido la democracia, cien años atrás.<sup>116</sup>

Clitofonte es un personaje mencionado dos veces en los diálogos platónicos y, como señala Finley, en ambas ocasiones aparece como compañero y seguidor del sofista Trasímaco,<sup>117</sup> de quien ha subsistido el fragmento de un discurso que, como en el caso de Isócrates, simula haber sido presentado ante la Asamblea ateniense. Solamente que la razón por la cual Trasímaco no habría podido presentar el discurso es que no era ciudadano de Atenas. El paralelismo con Isócrates no termina ahí, puesto que el discurso habla, precisamente, sobre la constitución ancestral,<sup>118</sup> tema que nuestro orador retomará, con sus respectivos matices, sesenta años después de la puesta en escena del discurso del sofista.

---

<sup>115</sup> Julián Gallego, “Zeugítai atenienses: ¿ciudadanos activos?” en Julián Gallego, *Campesinos en la ciudad: bases agrarias de las polis griega y la infantería hoplita*, Buenos Aires, Ediciones Signo, 2005, pp. 99-100.

<sup>116</sup> Arist. *Ath.* 29.3

<sup>117</sup> Moses Finley, “La Constitución Ancestral” en *Uso y abuso de la historia*, 2ª edición, Barcelona, Crítica, 1979, p. 49.

<sup>118</sup> Frg. DK. 85 B 1. Thras D. 9, D. 16 y R4 en André Laks y Glenn W. Most, *Les debuts de la philosophie. Des premier penseurs grecs a Socrate*, Paris, Fayard, 2017, p. 1654.

Sería absurdo considerar, sin más, a Isócrates como continuador del pensamiento político de Trasímaco,<sup>119</sup> siendo evidente además la inexistencia de fuentes para corroborar una hipótesis así. Vale, en todo caso, especular, en la medida en que la tradición biográfica considera a Isócrates como discípulo, o al menos como continuador, del pensamiento político de Terámenes<sup>120</sup> quien, al parecer, se encontraba también comprometido con un modelo constitucional moderado, basado éste en las fuerzas hoplíticas y posiblemente inspirado en la idea de la constitución ancestral.<sup>121</sup> Lo importante es hacer notar, siguiendo a Finley, que el debate no estaba aislado ni se limitaba únicamente a los círculos intelectuales de la sociedad ateniense, sino que era público y que se comentaba entre buena parte de la ciudadanía.<sup>122</sup>

Por otro lado, tampoco es correcto encasillar el concepto de constitución ancestral y entenderlo únicamente como el conjunto de leyes y normativas instauradas -desde el punto de vista del imaginario ateniense- por Solón o por Clístenes. El concepto fue central en el enfrentamiento ideológico de la última década del siglo V, en que Atenas tambaleó entre la democracia y la oligarquía en dos ocasiones. Al restaurarse por segunda vez la democracia en 403, tras la derrota de los Treinta tiranos, se decidió terminar una codificación de leyes que había sido propuesta ya desde el 410, cuando fue derrocado el régimen de los Cuatrocientos oligarcas. El decreto, citado por Andócides, empieza así: “Pareció bien al pueblo que los atenienses se rijan según las costumbres de nuestros mayores, y que se sirvan de las leyes de Solón, así como de sus pesos y medidas, y que se sirvan también de las ordenanzas de Dracon, que ya utilizábamos en épocas anteriores.”<sup>123</sup> Finley hace notar que aquí el vocablo *patrios*, que significa ancestral y que en la edición de Gredos se ha traducido por “de nuestros mayores”, refiere al modo en que se gobernaba Atenas antes de la implantación del régimen de los Treinta y no a una legislación anterior.<sup>124</sup> Es decir, se refería a la democracia del siglo V -misma que habían derrocado los oligarcas de 411 y 403- emparentándola con aquella instituida por Solón.

---

<sup>119</sup> De Romilly, *op. cit.* p. 207.

<sup>120</sup> Ps. Plu. IV.2; *Vida anónima de Isócrates*, 7; D.H. Isoc. 2.

<sup>121</sup> Sobre el papel de Terámenes en la revolución de los 400, Cf. Th. VIII. 89; Arist. *Ath.* 33-34

<sup>122</sup> Finley, “La Constitución Ancestral” p. 49.

<sup>123</sup> And. *Myst.* 83. La traducción es de Jordi Redondo Sánchez, como parte de la biblioteca clásica de Gredos. La oración comienza con ἔδοξε τῷ δήμῳ, que bien puede traducirse como “decretó el pueblo”.

<sup>124</sup> Finley, “La Constitución Ancestral” p. 53.

Es evidente que existía una disputa sobre la pretendida pertenencia de la constitución o normas ancestrales a un pasado remoto o no. Isócrates, en todo caso, se coloca de lado de quienes se encuentran profundamente descontentos con la democracia tal y como funcionaba a mediados del siglo IV, puesto que su alocución gira en torno a un pretérito distante en el que las cosas fueron mejores, y de ahí su interés por desarrollar, a lo largo del *Areopagítico*, las cualidades de la constitución y la ciudadanía en tiempos de Clístenes.

El pensamiento político de Isócrates a ese respecto se vuelve evidente al analizar los elementos centrales del discurso *Areopagítico*. En el contenido del discurso, el orador propone reformas a la constitución ateniense. Asume que la constitución que rige los destinos de su polis en ese momento no es eficiente para solucionar los problemas a los que debe hacer frente la comunidad. No debe olvidarse que el escrito en cuestión fue probablemente presentado a los lectores poco después de la derrota de Atenas ante sus aliados de la liga en la guerra de 357-354; el ánimo y las consecuencias de dicha derrota debieron introducir el descontento en algunos grupos de la ciudad, como bien pudo haber sido el caso de nuestro orador y la facción política de la que era parte.

Los cambios que propone Isócrates, si bien se basan en la constitución democrática ateniense, tienen a primera vista un matiz moderado que, en el fondo, es rupturista. De ahí su rechazo a la elección de las magistraturas por sorteo, argumentando que mediante ese sistema no son electos los mejores ni los más capaces para hacerse cargo de los asuntos de la ciudad; prefiere, dice, la elección por votación, en donde el pueblo, amo de las instituciones, posea la facultad de elegir a los gobernantes por sus méritos.<sup>125</sup> El orador parte del supuesto de que existen dos tipos de igualdades, una que asigna a todos por igual, y otra que otorga a cada uno lo conveniente. Isócrates piensa que, mediante el sorteo, que corresponde al primer tipo de igualdad, pueden ser elegidos como magistrados individuos de tendencias oligárquicas.<sup>126</sup> Claramente, se trata de una proposición que sirve como defensa ante la percepción de que el mismo Isócrates expone ideas que podrían considerarse oligárquicas. Sin embargo, más adelante, la contradicción es evidente porque no omite mencionar que la elección no es sólo

---

<sup>125</sup> Isoc. VII. 20-23, II. 14 y III, 14.

<sup>126</sup> Una suposición que también aparece en los *Dissoi Logoi* (DK. 90 B 7.5-6/Diss. 43 en Laks y Most, *op.cit.* p. 1655) de un desconocido sofista del siglo V. Cf. Matthew Simonton, *Classical Greek Oligarchy: A Political History*, Princeton, University Press, 2017 p. 31.

por los méritos de los seleccionados, sino también por sus medios de vida,<sup>127</sup> lo que añade un elemento que más que perfilarse como meritocrático (el gobierno de los más capaces) o aristocrático (el gobierno de los que por su linaje y sus antepasados de renombre se consideran mejores) aparece ante nosotros como oligárquico (el gobierno de quienes poseen determinadas rentas que les permitan formar parte del cuerpo político activo).<sup>128</sup>

En su discurso, Isócrates -en el afán de demostrar las razones por las cuales las reformas a las que se refiere eran las mejores para gobernarse- se vuelca en una descripción de los ciudadanos de antes. Entiéndase de nuevo, la polis es la ciudadanía que la conforma, el conjunto de hombres mayores de edad, libres, propietarios de bienes raíces que tienen la facultad (según el sistema político que hayan adoptado) de reunirse en asamblea, de ser elegidos como magistrados y de tener libre expresión de opinión en los asuntos que tienen que ver con la comunidad. Cuando el orador de Erquía elogia a Atenas, como hiciera en *Panegírico*, está elogiando a los atenienses, pero, en específico, a un grupo de atenienses que vivieron en el pasado y que ostentan características ideales sobre cómo se debe ser en el presente. Son los hombres que vivieron antes y combatieron en las guerras médicas,<sup>129</sup> los mismos que protagonizaron los hechos relatados en el discurso de 380.

La distinción entre la generación de Maratón y la de su tiempo es expuesta con suma claridad en *Sobre la Paz*, discurso contemporáneo del *Areopagítico* porque ambos pertenecen a la mitad de la década de los años 350. En el caso del primero, éste se ha fechado en el año 356, lo que me parece correcto, puesto que el contenido está en consonancia con la situación interestatal que vive Atenas en dicho periodo, dado que se encuentra en medio de la guerra de los aliados. En dicho discurso, Isócrates asume que los antepasados a los que hay que imitar es a los que pertenecieron a la generación de las guerras médicas.<sup>130</sup> El orador se muestra enfático en su rechazo de las políticas seguidas, a su entender, por la generación de la Guerra del Peloponeso y, todavía con mayor hincapié, en aquéllas de sus conciudadanos, a los que reprocha su falta de parecido con quienes combatieron contra Darío y Jerjes.<sup>131</sup>

---

<sup>127</sup> Isoc. VII. 26.

<sup>128</sup> Arist. Pol. 1283a, 1293a.

<sup>129</sup> Isoc. IV. 75.

<sup>130</sup> Isoc. VIII. 37-38.

<sup>131</sup> *Ibidem*. 41-48.

A fin de cuentas –repetiendo lo antes dicho en *Panegírico* para Atenas y Esparta- dichos antepasados eran personas que, según Isócrates, ponían los asuntos públicos por encima de los privados, puesto que no se aprovechaban de ellos ni los dejaban de lado, como Isócrates da a entender que ocurre en sus días.<sup>132</sup> Ya en el *Panegírico*, como se vio páginas arriba, el orador ateniense comenzaba a enumerar las características que poseían los antepasados: el dinero no era el motivo de su felicidad, lo eran las acciones que proporcionaban una gran fama y un legado de gloria para sus hijos.<sup>133</sup> La mayor preocupación de hombres así no era otra cosa que la percepción que de ellos pudieran tener sus conciudadanos, puesto que, siempre según Isócrates, se preocupaban más por quedar bien con respecto a los asuntos públicos que por los privados.<sup>134</sup> Siguiendo con la dinámica hiperbólica, el orador exagera el civismo de los antepasados atenienses al continuar realzando sus cualidades políticas, pues hombres de tal categoría, nobles y buenos, no necesitaban de leyes específicas para todos los asuntos, sino que les bastaban unas cuantas indicaciones para ponerse de acuerdo.<sup>135</sup>

No sólo en los asuntos internos de Atenas eran hombres resaltables, sino también en la administración de los asuntos externos, puesto que guiaban a los griegos, no los tiranizaban, atrayendo a las ciudades por su buen comportamiento y no por la fuerza,<sup>136</sup> prefiriendo el nombre de guías o líderes (*hegemones*) más que el de déspotas, y el de salvadores más que los de destructores o corruptores de los griegos.<sup>137</sup> Para Isócrates, sus juramentos eran más válidos y preferían vivir con prudencia que ufanarse del poder que poseían, comportándose con sus inferiores de la misma manera en que lo hacían sus superiores con ellos, pero sin dejar de considerar que toda Grecia era su patria.<sup>138</sup>

En *Areopagítico* las características de los buenos ciudadanos de los tiempos de Clístenes y de las guerras médicas se asemejan mucho a aquéllas recordadas por Isócrates en el *Panegírico*, aunque el tono del discurso y sus objetivos son diferentes a los planteados en el año 380. Mientras que en el primer texto el motivo del discurso es convencer a los griegos sobre una posible expedición contra los persas para terminar con los males que aquejan a los

---

<sup>132</sup> *Ibidem.* 41-48.

<sup>133</sup> Isoc. IV. 76.

<sup>134</sup> *Ibidem.* 77.

<sup>135</sup> *Ibidem.* 78.

<sup>136</sup> *Ibidem.* 80.

<sup>137</sup> *Ibidem.* 80.

<sup>138</sup> *Ibidem.* 81.

griegos en sus relaciones interestatales,<sup>139</sup> en el discurso que media la década de los 350 el objetivo principal, insisto, es persuadir a una hipotética Asamblea ateniense sobre lo conveniente que resultaría para la polis mudar su constitución política por aquella que, según el orador, imperaba en tiempos de los antepasados gloriosos que vivieron antes de la Guerra del Peloponeso.<sup>140</sup>

La razón estriba en que para Isócrates el alma de la polis es la constitución,<sup>141</sup> es decir, la forma en que la comunidad de ciudadanos se organiza para resolver los asuntos de la vida pública, para legislar y para guardar el orden entre ciudadanos y magistrados.<sup>142</sup> Al entender del orador de Erquía, la constitución democrática de su tiempo se encuentra corrupta y debe ser sustituida por aquella que tenían los antepasados.<sup>143</sup>

A fin de cuentas, éstos eran individuos que habían aprendido a no disputar los cargos públicos, en la creencia de que no debían descuidar sus asuntos domésticos ni sentir deseo por los ajenos; al contrario, contribuían al erario con sus propios bienes.<sup>144</sup> Conocían tan bien sus riquezas como las que pertenecían a la comunidad y no deseaban lucrar con el patrimonio común, pues consideraban que “el cuidado de los asuntos públicos no era un negocio sino una carga”.<sup>145</sup> Además, eran seres comprometidos con la piedad hacia los dioses, pues guardaban los ritos que habían dejado los antepasados y los cumplían al pie de la letra, sin cambiar nada de ellos.<sup>146</sup>

Con respecto al trato que tenían entre ellos, tenían el mismo parecer en los negocios comunes a todos y actuaban de forma sensata e inteligente con respecto a los asuntos de la vida privada.<sup>147</sup> Isócrates afirma que los ciudadanos pobres no envidiaban los recursos de sus compatriotas más ricos, puesto que estos se avergonzaban y preocupaban de tal manera por el bienestar de aquéllos que les arrendaban tierras a un “alquiler moderado”, mientras que a otros los mandaban a comerciar o les prestaban capital.<sup>148</sup> Remata:

---

<sup>139</sup> *Ibidem.* 173.

<sup>140</sup> Isoc. VII. 16-17.

<sup>141</sup> *Ibidem* 14; XII. 138.

<sup>142</sup> Isoc. VII. 14.

<sup>143</sup> *Ibidem.* 15.

<sup>144</sup> *Ibidem.* 24.

<sup>145</sup> *Ibidem.* 25.

<sup>146</sup> *Ibidem.* 29-30.

<sup>147</sup> *Ibidem.* 31.

<sup>148</sup> *Ibidem.* 32.

Con esta manera de pensar, ninguno escondía su hacienda ni vacilaba en prestar, pues veía con más agrado a quienes le pedían préstamos que a quienes se los devolvían. Les ocurría las dos cosas que desean los hombres inteligentes: ayudaban a los ciudadanos y al mismo tiempo hacían productivo su dinero. Y lo más importante de un buen trato mutuo: las adquisiciones eran seguras porque se poseían con justicia y su disfrute era común a todos los ciudadanos necesitados.<sup>149</sup>

El párrafo anterior el orador resalta y ve con buenos ojos las acciones de los ricos que, mediante sus donativos y dádivas, formaban a su alrededor una clientela ciudadana que, por lo que es posible inferir en el relato del orador, se hallaba dispuesta a apoyar a su benefactor en cualquier aventura política que éste emprendiese. Como, en la visión de Isócrates, los ciudadanos pobres se encuentran alejados de las prácticas políticas directas de la Asamblea y los juicios, el rico da sin esperar nada que no sea un apoyo que se sospecha como implícito en las relaciones de poder.

Y no es que no existieran las relaciones de arriendo en la sociedad ateniense. De hecho, existían, pero en la democracia éstas dinámicas económicas no otorgaban al arrendatario facultades para disminuir o privar al campesino-ciudadano de sus derechos políticos,<sup>150</sup> lo que sí parece proponer Isócrates en su idea de reforma de la constitución democrática, dado que el orador asume que solo un grupo privilegiado de ciudadanos de mérito resaltable debería ejercer el poder político en el Estado, mientras que el resto debía permanecer pasivo, interviniendo únicamente como electores.

En el segmento dedicado a la tierra en la presente investigación se ha explicado que ésta, aunque de forma desigual, se encontraba lo suficientemente repartida entre la ciudadanía como para evitar enfrentamientos civiles que tuvieran como objetivo la repartición de la tierra; y que los campesinos que recurrían a esa forma de trabajo lo hacían pensando en cubrir los medios indispensables de vida cuando fuera necesario, no porque necesariamente carecieran de tierra o dependieran exclusivamente de los recursos agrícolas de otros. Aunque es verdad que existía un nutrido grupo de cerca de cinco mil ciudadanos que no tenían tierra y que, probablemente, podrían haber recurrido al arrendamiento cuando no ofrecían sus

---

<sup>149</sup> *Ibidem.* 35.

<sup>150</sup> Paiaro, 58. \_\_\_\_\_, “...tierras de labranza por rentas moderadas [georgías epì metríaìs misthósesi]’ (Isoc.7.32). Explotación y relaciones de trabajo rural entre los ciudadanos atenienses durante la democracia”, pp. 12-13.

servicios en la flota naval ateniense o en actividades artesanales, éstos no estaban excluidos de la participación en la Asamblea, en las magistraturas y en las cortes de la polis. Esa es la diferencia sustancial entre el sistema político democrático de Atenas de mediados del siglo IV y la idealización y consiguiente propuesta de Isócrates: para el orador los derechos políticos deben restringirse con base a los ingresos de los ciudadanos.

Tampoco debe olvidarse que Isócrates fue sometido a un proceso de intercambio de bienes (*antídosis*) por la riqueza que había amasado durante su actividad como docente. No está de más suponer que la visión de un pasado en el que los ricos y los pobres conviven armónicamente y en donde los primeros son respetados antes que atacados, responda a una percepción muy personal por parte del orador.

Con todo, Isócrates se ve en la necesidad de justificar políticamente las razones por las cuales era posible una convivencia de tal tipo en tiempos antiguos; porque el pueblo, actuando casi como un tirano, establecía los cargos públicos, castigaba a los criminales y se encargaba de solucionar las disputas. Dado que gobernaban los más capaces, instituidos por el pueblo, no podía encontrarse una democracia mejor ni más justa.<sup>151</sup> Aquí el papel del pueblo no es otro que el de supervisar el actuar de los gobernantes, pero no el de ejercer la soberanía como se hacía en la democracia.

No debe sorprendernos la intención del orador por esgrimir razones meritocráticas a conclusiones que, de llevarse a su conclusión lógica, son oligárquicas. Los ciudadanos que pueden acceder a las magistraturas deben contar con medios de vida holgados que les permitan dedicarse de tiempo completo a la administración del Estado. Isócrates disfraza sus conclusiones y niega su perspectiva oligárquica por temor; estaba muy interesado en no ser confundido o relacionado, en sus ideas políticas, con grupos que pudieran tener una potencial inclinación oligarca: algunos de los ricos, entre los que se encontraba él mismo. Si bien la sociedad ateniense del siglo IV seguía moviéndose en un entorno en el que la cultura y la educación continuaban partiendo de premisas arcaicas, un contexto en el que ciertas familias tenían una posición privilegiada sólo por su pertenencia a un estrato social determinado, la Atenas de Isócrates y sus contemporáneos era una democracia basada en la igualdad de derechos de la comunidad ciudadana, en donde el poder soberano radicaba en la Asamblea a la que cualquier ciudadano podía acudir a votar y expresar su opinión. Además, no era una

---

<sup>151</sup> Isoc. VII. 26-27.

sociedad en donde no hubiera clases o éstas no estuvieran enfrentadas entre sí. Insisto, Isócrates mismo sufrió un proceso de cambio de fortunas por el cual tuvo que intercambiar su riqueza con la de otro ciudadano que alegaba no contar con los recursos necesarios para mantener una trirreme, obligación inherente a los hombres más ricos de la sociedad ateniense.<sup>152</sup>

Por su parte, *Sobre la paz*, es, en el fondo, una perorata destinada a disuadir la decisión ateniense de continuar la guerra contra sus antiguos aliados. Isócrates dice que Atenas debe ahora perseguir la paz. La razón estriba en que el conflicto ha afectado los intereses económicos y las formas de vida de Atenas en general, pero en particular de los grupos más ricos de la estructura social.<sup>153</sup>

He de añadir que, cuando hablamos de formas de gobierno, la polis, independientemente de su organización política específica (sea ya una democracia, una monarquía o una oligarquía), se basa en la premisa de que es el cuerpo de ciudadanos en conjunto el que debe tomar las decisiones que determinarán el rumbo de las acciones a seguir. La diferencia es que, en los regímenes oligárquicos, había ciudadanos que eran activos y otros que eran pasivos. Eran activos quienes contaban con ciertos recursos, ingresos o rentas; es decir, era el cúmulo de riquezas económicas las que garantizaban o no que un individuo pudiera fungir como un ciudadano activo que participara en la asamblea, el consejo y las magistraturas de su respectiva comunidad.<sup>154</sup> Por otra parte, la aristocracia no se define necesariamente por la cantidad de riquezas que se posean, sino por el origen y el prestigio de la familia del individuo. Se es aristócrata habiendo nacido en una familia aristocrática.<sup>155</sup> Una familia de renombre, los eupátridas en Atenas, difícilmente habrían carecido de tierra,<sup>156</sup> pero si nos atenemos a tales definiciones, es posible que hubiera aristócratas muy pobres y, por otra parte, ricos que no pertenecieran a ninguna familia reconocida por su abolengo. Pero

---

<sup>152</sup> En Isoc. XV. 4-5 el orador expone como parte de las razones que lo llevaron a redactar *Sobre el cambio de fortunas* el verdadero proceso de *Antídosis* que había enfrentado recientemente y que, según él, había tenido que pagar luego de que sus acusadores magnificaran el monto de sus riquezas. Asimismo, en Ps. Plu. 17-19 se lee que la riqueza de Isócrates, en especial la parte que se asocia a los posibles regalos que el orador pudo haber recibido de la monarquía chipriota (en concreto 20 talentos), provocó que fuera considerado para la trierarquía en tres ocasiones; la fuente afirma que se rehusó dos veces alegando problemas de enfermedad, pero la tercera tuvo que hacerse cargo.

<sup>153</sup> Isoc. VIII. 4. En donde el orador se queja de que varias y grandes familias han sido arruinadas por los consejos perniciosos de quienes adulan al pueblo en la Asamblea.

<sup>154</sup> Simonton, *op. cit.* p. 40.

<sup>155</sup> Chester G. Starr, *The aristocratic temper of Greek civilization*, New York, Oxford University Press, p. 11.

<sup>156</sup> *Ibidem* p. 12.

Isócrates no habla de un régimen aristocrático, en la medida en que el nacimiento no tiene un peso considerable en su teoría pedagógica ni en su ética política. Para él deben gobernar aquellos que se encuentren mejor capacitados para hacerlo porque han recibido una educación adecuada.<sup>157</sup>

Volviendo a las cualidades que Isócrates asignó a sus modelos históricos, en *Sobre la paz* Isócrates añade, como en *Panegírico*, que los atenienses de la época de Arístides, Temístocles y Milcíades, combatientes de las guerras contra los persas, carecían de “pereza, indecisión y de esperanzas vacías”, pues podían vencer en combate a cualquiera que se atreviera a invadir el territorio griego, generando tal confianza que la multitud de polis griegas se entregaban al pueblo ateniense por voluntad propia,<sup>158</sup> dejando implícito que no lo hacían por temor a la violencia que pudiera ejercer Atenas sobre ellas.<sup>159</sup> A fin de cuentas, los antepasados no tiranizaban a sus aliados, sino que los mandaban.<sup>160</sup> La diferencia entre unos y otros es que los que mandan procuran la felicidad de sus conciudadanos y aliados, mientras que los tiranos se afanan únicamente por asegurarse sus propios placeres.<sup>161</sup>

Aquí se vislumbra una fuerte crítica de Isócrates a lo que él considera una serie de políticas erróneas seguidas en tiempos de la liga de Delos, de la que Atenas fungió como cabeza y como potencia hegemónica con tintes imperialistas.<sup>162</sup> Manifiestamente, Isócrates prefiere la hegemonía otorgada a aquella que se produce bajo el influjo de la violencia y el mal trato. Habla mucho de su posición política y arroja más luz sobre sus planteamientos pedagógicos, puesto que, como se ha venido diciendo desde el capítulo anterior, la palabra en Isócrates, que es el arma fundamental con la que cuenta el filósofo que aspira a un día convertirse en sabio, debe fungir como una guía más que como una potencia dañina de cualidades tiránicas.

---

<sup>157</sup> Simonton, *op. cit.* p. 31. El autor asume que no debía ser extraño que los oligarcas se consideraran a sí mismos los mejores. Por ejemplo, hace notar que así llama Megabizo a los oligarcas que proponían que ejercieran el poder del imperio persa en el famoso debate de los nobles que aparece en Hdt. 3. 81 y posteriormente en Ps. X. *Ath.* 1. 5 en donde El Viejo Oligarca enuncia que “en toda la tierra, el mejor elemento es opuesto a la democracia”. ἔστι δὲ πάση γῆ τὸ βέλτιστον ἐναντίον τῆ δημοκρατία.

<sup>158</sup> Isoc. VIII. 75-76.

<sup>159</sup> Isoc. XII. 67.

<sup>160</sup> Isoc. VIII. 91

<sup>161</sup> *Ibidem.* 91.

<sup>162</sup> Moses Finley, “The Athenian Empire: a balance sheet” en *Economy and Society in Ancient Greece*, Londres, Chato & Windus, 1981, p. 45.

Dentro de este engranaje constitucional que Isócrates vislumbra como un todo en el *Areopagítico* y por extensión en *Sobre la paz*, cumple un papel central la figura del Areópago –de donde el primer discurso toma su nombre- tribunal de carácter aristocrático al que pertenecían los ciudadanos que habían pasado por el arcontado y que, en tiempos de las guerras médicas, disfrutaba de poderes que lo colocaban a la cabeza del gobierno ateniense. Es esa al menos la interpretación que ofrece Aristóteles<sup>163</sup> y que en este sentido sigue Isócrates, quien además añade que al tribunal únicamente podían pertenecer hombres que hubieran demostrado mucha virtud y prudencia en la vida.<sup>164</sup>

Se debate mucho acerca de las atribuciones que tenía el Areópago a mediados del siglo IV. Siguiendo la línea de interpretación del autor aristotélico en la *Constitución de los atenienses*, el Areópago fue despojado por Efiálfes de varias de sus funciones como guardián constitucional entre 464 y 462.<sup>165</sup> En 457 se permitió el acceso al arcontado a los zeugitas, lo que nosotros denominaríamos una clase intermedia dentro del escalafón jerárquico en Atenas.<sup>166</sup> El permiso para que los zeugitas pudieran participar como arcontes hizo que al terminar su función anual pasaran a formar parte, inmediatamente, del cuerpo de los areopagitas, de tal manera que la institución perdía, de esa forma, su carácter aristocrático. Hay noticias de que sus funciones fueron ampliadas con la restauración democrática de 403 y pruebas que podrían inclinarnos a pensar que tuvo influencia en la política ateniense de mitad del siguiente siglo, aproximadamente en la época en que Isócrates escribía *Areopagítico*.<sup>167</sup> Con todo, eso no debe dar pie a suponer que el texto de Isócrates haya podido

---

<sup>163</sup> Arist. *Ath.* 23.

<sup>164</sup> Isoc. VII. 37.

<sup>165</sup> Arist. *Ath.* 25; Philoch., FGH 328 f. 141b; Plut., *Pericles* 7,9; Plut. *Cim.* 10, 15.

<sup>166</sup> Se trata de quienes contaban los recursos para participar como hoplitas en el ejército de la polis. Cf. Julián Gallego, “Zeugítai atenienses: ¿ciudadanos activos?” p. 124.

<sup>167</sup> Laura Sancho Rocher, “Entre ‘tradición’ y ‘revolución’: la ‘fundación’ de la democracia”, pp. 38-39. En “¿Qué tipo de democracia?... pp. 207-208, la historiadora contempla fuentes retóricas como elementos que podrían indicar que la influencia del Areópago en la política de la polis era reconocida por la mayoría de la ciudadanía como algo normal (Din. I.6.) y que además contaba con una fuerte reputación (Aeschin I. 92; Lycurg. I. 12.). También afirma que entre 350 y 322 el Areópago hizo informes tanto por encargo de la Asamblea como por cuenta propia (Din. I. 50), lo que -aunado a que al parecer el tribunal no necesitaba justificar su sentencia (Hyp. V. Frag. 3.)- a juicio de Sancho Rocher implica una independencia institucional que marca un rompimiento con los “criterios democráticos tradicionales”. Otras intervenciones políticas del Areópago (*Ibidem* p. 210) en el periodo de tiempo remitido, según Sancho Rocher, serían las siguientes: el rechazo a la propuesta de Timarco de reconstruir un grupo de edificaciones abandonadas en la colina de la Pnyx (Aeschin. I. 81-84); el sustituir a Esquines como embajador en Delos por Hipérides (D. XVIII. 134-135); el castigo impuesto a quienes desertaron tras la derrota de Atenas en Queronea, frente a Filipo de Macedonia (Aeschin. III. 252) y la preferencia del Areópago por Foción como estratega en lugar de Caridemo (Plu. Phoc. 16, 4).

tener alguna influencia en el papel que tuvo el Areópago en el periodo de los últimos treinta años de la democracia ateniense. Como bien señala Sancho Rocher, las propuestas de Isócrates con respecto al tribunal de la colina de Ares no se corresponden con la realidad de las intervenciones que el tribunal tuvo entre la década de los 350 y la de los 320.<sup>168</sup>

A decir verdad, como ya habían notado Alfonso Reyes y Paul Cloché, Isócrates vio fracasar la gran mayoría de las propuestas políticas que expuso en sus diversos discursos; Atenas no consiguió alcanzar la hegemonía del mundo griego y mucho menos fungió como cabeza de una expedición para someter a los persas; tampoco se mantuvo la independencia de la mayoría de las polis griegas, pues éstas, al final, cayeron bajo control del reino de Macedonia y fue éste, al comando de una liga de polis griegas, quien se lanzó a la conquista del imperio persa. En términos de política interna, las propuestas de Isócrates también fueron ignoradas por una Atenas que siguió manteniendo su régimen político democrático hasta el año 322.<sup>169</sup>

En la perspectiva de Isócrates, resulta evidente que cree que el Areópago puede reestructurarse mediante el sistema de votaciones. Según su lógica, si en Atenas se deja a un lado el método de la elección por sorteos por el del voto, entonces al Areópago sólo accederán, a la postre, los ciudadanos más capacitados, virtuosos y honrados. Esa es, en el fondo, su propuesta.

La razón por la que Isócrates guardaba tanta consideración a la institución areopagita es porque creía que ésta no se preocupaba tanto por la multitud de leyes que pudiera tener la polis, sino que más bien se encargaba de la observancia del buen comportamiento y de las costumbres cotidianas. La base de su argumentación es moral. Desde la óptica de Isócrates, una comunidad ciudadana que recurre a un gran número de leyes escritas es una entidad que se halla mal gobernada.<sup>170</sup> La mejor salvaguarda para el buen comportamiento se encuentra

---

La interpretación que ofrece la autora (*Ibidem* p. 212) es que las atribuciones del Areópago antes señaladas estaban aletargadas, por lo que no cree que no existieran con anterioridad. No obstante, la facultad del tribunal para llevar a cabo informes se habría vuelto ley cerca de 345, a raíz de la facultad que para ello ya tenía la Asamblea y cualquier ciudadano. Sin embargo, los informes presentados por el Areópago por iniciativa propia estarían impulsados por una situación de emergencia en la que se viera comprometida la integridad política de Atenas. Así se explicarían las intervenciones en los ajusticiamientos de los traidores después de la Batalla de Queronea y la preferencia por Foción como estratega en lugar de Caridemo.

<sup>168</sup> *Ibidem* p. 211.

<sup>169</sup> Alfonso Reyes, *op. cit.* pp. 191-192; Cloché, *op. cit.*, pp. 231-232.

<sup>170</sup> Isoc. VII. 40.

en la educación, que es capaz de sembrar la justicia en los espíritus de los ciudadanos.<sup>171</sup> En la lógica del orador, la solución no está en el castigo, sino en los medios que puedan establecerse para evitar que se lleven a cabo acciones que merezcan ser juzgadas como punibles.<sup>172</sup>

En todo caso, aunque el consejo aristocrático cuidaba de todos los ciudadanos, las miras del Areópago se enfocaban, sobre todo y en primer lugar, a los jóvenes, a quienes, en su tiempo, Isócrates considera “confundidos y llenos de muchas pasiones.”<sup>173</sup>

El análisis de los pasajes del *Areopagítico* también ofrecen una serie de elementos como para poder entender y juzgar el pensamiento político de Isócrates a mayor profundidad, lo que devela información importante sobre sus ideas pedagógicas y, en consecuencia, sobre los modelos que representa en sus discursos. El orador afirma que, en los tiempos de la antigua constitución, a la que apela en todo el escrito, la organización social se hacía de acuerdo con la fortuna de cada cual; los pobres, por ejemplo, se dedicaban a las actividades de la agricultura y el comercio, puesto que, a entender del orador de Erquía, eran conscientes de que la pobreza era producto de la pereza y que ésta generaba maldad.<sup>174</sup> Por su parte, a quienes contaban con medios de vida más elevados se les inclinaba a la gimnasia, la caza, los ejercicios a caballo y, por supuesto, a la filosofía.<sup>175</sup> Lo anterior resulta contradictorio, porque la descripción que elabora Isócrates concuerda con las realidades de vida materiales y sociales del siglo IV. Las cosas no habían cambiado demasiado como para suponer que las actividades que asigna, tanto a ricos como pobres, en el siglo V y IV, fueran radicalmente diferentes.

Lo que sí llama la atención, una vez más, es la certeza con la que considera que la filosofía es propia únicamente de las clases acomodadas, delegando a las clases pobres actividades laborales que no dejan espacio para una vida de contemplación o de aprendizaje retórico y, por tanto, excluyéndolos de la actividad política directa.

---

<sup>171</sup> *Ibidem.* 41.

<sup>172</sup> *Ibidem.* 42.

<sup>173</sup> *Ibidem.* 43.

<sup>174</sup> *Ibidem.* 44-45

<sup>175</sup> *Ibidem.* 45.

Surge la disputa acerca de la categorización que podría explicar con mayor claridad la postura política de Isócrates. Aquí retomo dos posturas recientes que me ayudaran a clarificar la que he seguido hasta aquí.

Sancho Rocher ha presentado las inclinaciones políticas del orador como no rupturistas frente a la democracia ateniense, específicamente la de la década de los cincuenta del siglo IV, sino, más bien, como reformistas. La historiadora entiende a Isócrates como un personaje deseoso de salvar los principios más importantes del sistema democrático, a saber, la libertad de deliberación y la benevolencia en las relaciones cívicas. No obstante, se muestra consciente de la pertenencia de Isócrates a la élite ateniense, como educador y reivindicador de la misma en un sistema que, según la autora, excluía a esa élite. Concluye afirmando que el orador de Erquía solamente perseguía la institucionalización de una democracia que se inclinara por la preminencia del mérito sobre el sorteo, para, así, eliminar la influencia que tenían los políticos demagogos –que perseguían únicamente intereses particulares- en la toma de decisiones del pueblo.<sup>176</sup> En otras palabras, Rocher argumenta que la democracia institucional propuesta por Isócrates pretendía poner freno al populismo que guiaba la política ateniense del siglo IV.

Desde otra perspectiva, Mariano Requena discrepa con algunas de las aseveraciones alcanzadas por Rocher, pues piensa que el pensamiento de Isócrates es disidente, pero democrático en el fondo, por lo que no podría ser calificado de rupturista, calificativo que Rocher rehúye pero que Requena de todas formas entrevé en la argumentación de la historiadora. Asume que la línea de pensamiento seguida por Rocher imprime sobre Isócrates un matiz antidemocrático, que para Requena no existe. “No se trataría en definitiva de una visión opositora sino de alguien que buscaba resaltar sus errores [los de la democracia] con la finalidad de corregirlos”<sup>177</sup> A mí me parece que, a pesar de que las perspectivas desde las que escriben son diferentes, en el fondo llegan a una misma conclusión: que Isócrates no pretendía romper con el molde democrático, sino que únicamente pensaba reformarlo. No es esa la visión que seguiré en la presente investigación. El análisis anteriormente expuesto de los textos del orador, de sus bases epistemológicas, políticas y pedagógicas, permiten

---

<sup>176</sup> Laura Sancho Rocher, “Democracia frente a populismo en Isócrates”, en *Klio*, v.90, 2008, p. 60.

<sup>177</sup> Mariano J. Requena, “Isócrates, Areopagítico: ¿Un pensamiento crítico de la democracia o una democracia pensada críticamente?” en *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, v. 9, 2013, p.5.

argumentar que sus planteamientos sí pretendían modificar sustancialmente la democracia ateniense del siglo IV al negarle a una buena parte de la ciudadanía la participación política directa, elemento indispensable para la democracia ateniense, real y concreta, no idealizada como la que presenta Isócrates, del siglo V y IV.

Ciertamente, los párrafos anteriormente analizados de los discursos de Isócrates muestran un pensamiento que considera que la sociedad sólo puede funcionar de forma armónica mientras sus partes se comprometan a fungir en determinados roles que les son impuestos por su condición social; y, por otra parte, que es la condición social y el lugar que se juega en la sociedad el elemento que establece la educación que puede y debe recibir un ciudadano. La educación -a diferencia de lo que pensamos y esperamos de ella en nuestro mundo contemporáneo- no funciona nunca como un medio para acceder a estratos sociales diferentes a los que ya se pertenece. Además, el argumento funciona de forma circular en la medida en que el trabajo y la educación sirven para mantener a la sociedad estable y en armonía, pero dichas actividades sólo son posibles si la sociedad guarda un orden preestablecido. Pero no es así. Sus discursos, en el fondo, evidencian la pretensión de una parte de la sociedad ateniense, a la que representa como propagandista y a la que él mismo pertenece como uno de sus educadores, que aspira a ocupar puestos de importancia política con base, únicamente, en la posición en la jerarquía social que se tiene, posición que además es producto de los bienes materiales que poseen a su alcance. Por ello no debe resultarnos extraño que, sin ningún tipo de escrúpulo, el retórico reserve actividades específicas a los pobres y otras diferentes a los ricos. Desde su perspectiva, la filosofía, la educación que imparte, se reserva únicamente a quienes sobresalen en ese espectro económico, el de la ciudadanía acaudalada.

## Capítulo V. Los individuos como modelos de comportamiento.

### Los estadistas atenienses del siglo V.

Hasta aquí el análisis de los discursos de Isócrates nos ha permitido observar cómo el orador construye características pedagógicas al presentar a las comunidades políticas, en específico a la de Atenas, como paradigmas de buen comportamiento según la lógica seguida por la pedagogía y retórica de su escuela. No obstante, a lo largo de sus discursos Isócrates también recurre a la representación de modelos de tipo individual, personajes relevantes de la historia ateniense y griega en general a los que el orador asigna características, hechos y cualidades que los habilitan para formar parte de sus modelos de correcto comportamiento político y social.

La parte final de la presente investigación se aboca al análisis de las figuras atenienses expuestas y reinterpretadas por Isócrates. En *Sobre el cambio de fortunas*, Isócrates, al defender su sistema educativo y su actuar dentro de la sociedad ateniense, presenta a Clístenes, Milcíades, Temístocles y Pericles como posibles ejemplos de lo que una educación como la suya propone.

Acordaos de la belleza y la magnitud de las hazañas realizadas por la ciudad y los antepasados, tratad entre vosotros y observad cómo era tanto por su nacimiento como por la forma en que fue educado el que expulsó a los tiranos, trajo de nuevo al pueblo y restauró la democracia. Y cómo era el que venció a los bárbaros en la batalla de Maratón y adquirió para la ciudad la fama que de ella se derivó. Cómo era también el que, tras aquél, liberó a los griegos, empujó a los antepasados a la hegemonía y poderío que tuvieron, se dio cuenta de las condiciones naturales de El Pireo y ciñó la ciudad con una muralla a pesar de los lacedemonios; cómo era, por último, el que después de éste llenó la Acrópolis de plata y oro y consiguió que las casas privadas estuvieran repletas de prosperidad y riqueza.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Isoc. XV. 306-308

Resulta significativo señalar que para Isócrates la democracia comienza no con Clístenes, sino con Solón,<sup>2</sup> opinión bastante extendida, como se dijo arriba, entre otros griegos de la cuarta centuria. De lo contrario no habría podido decir que Clístenes, a quien se señala como el responsable del exilio de los tiranos, trajera al pueblo *de nuevo y restaurase* la democracia. Menciona después a Milcíades, vencedor en Maratón, para seguir con Temístocles, artífice del triunfo de los griegos en Salamina y responsable de haber convencido a sus conciudadanos sobre la pertinencia de construir los muros largos que terminaron conectando la urbe ateniense con El Pireo. El último reseñado no es otro que Pericles, quien trajo a Atenas riquezas nunca antes contempladas, con las cuales se financió el embellecimiento de la ciudad y, en especial, de la Acrópolis.

A continuación, Isócrates señala las razones por las cuales él considera que dichos antepasados fueron capaces de llevar a cabo acciones de tanto renombre e importancia. En el fondo se trata de la educación que recibieron, porque, si bien es importante en el pensamiento del maestro de Erquía el hecho de que estos personajes hayan pertenecido de nacimiento a una familia noble, en realidad asume que llegaron a sobresalir por la calidad de su pensamiento y oratoria. Recordemos que en el pensamiento isocrático, la oratoria, la habilidad de crear y pronunciar discursos de manera correcta, se encuentra íntimamente ligada con la capacidad de elaborar pensamientos y de discernir de manera adecuada ante problemas reales y prácticos.<sup>3</sup>

No obstante, es pertinente recordar que en Isócrates siempre estuvo vivo el conflicto en torno a la primacía o no de las cualidades naturales por sobre aquellas que son aprendidas en un proceso educativo. Dicho argumento ya fue señalado con mayor profundidad en el segundo capítulo de la presente investigación, pero vale la pena retomarlo aquí puesto que es precisamente Isócrates quien argumenta, en *Sobre el cambio de fortunas*, que valen mucho más las habilidades oratorias adquiridas mediante el esfuerzo que aquellas que vienen de la naturaleza y la herencia de los antepasados. La razón estriba, según el orador, en que aquellos que adquirieron sus habilidades por medio del azar y la naturaleza hacen y pronuncian discursos en torno a cualquier tema y en el fondo hacen lo que les place, sin detenerse a considerar si los discursos y sus acciones son buenos o no para la comunidad. Sin embargo,

---

<sup>2</sup> *Ibidem*. 231. Vide supra p. 117.

<sup>3</sup> Isoc. XV. 308.

quienes se dedican a la filosofía y buscan el razonamiento, no dicen nada sin antes haberlo reflexionado, cuidándose de sus acciones y de su comportamiento.<sup>4</sup>

No debe perderse de vista que el discurso *Sobre el cambio de fortunas*, escrito por Isócrates en 354 y 353, es un texto que pretende ser un alegato de defensa frente a un tribunal ateniense. Ficticiamente, Isócrates está siendo acusado de corromper a los jóvenes mediante sus propuestas educativas. Hay que hacer hincapié en el hecho de que el texto es, a fin de cuentas, ficticio, como la gran mayoría de las obras de Isócrates, en la medida en que nunca fue presentado ante un auditorio. Tiene su origen, en todo caso, en un proceso de cambio de fortunas por el que realmente tuvo que pasar Isócrates, proceso que perdió contra un tal Megáclides y que, a fin de cuentas, lo movió a redactar el mencionado discurso bajo la premisa de que, si el jurado ha votado en su contra, es porque no es bien visto, ni él ni sus actividades, por la ciudadanía ateniense.<sup>5</sup> Por lo demás, en el caso particular de este discurso, todo el contexto exterior al mismo está pensado como una ficción, con el único motivo de insertar los argumentos del autor en un contexto apropiado. ¿Cuáles son esos argumentos? En el fondo, giran en torno a la defensa de la pedagogía abanderada por Isócrates, aunque también hay párrafos enteros dedicados a la defensa de sus posturas políticas y a su actuar como individuo particular.

No debe llamarnos a engaño el argumento ficticio, porque en realidad Isócrates nunca se encontró en peligro de ser condenado a muerte por la justicia ateniense. El proceso verdadero, por el cual Isócrates tuvo que intercambiar su fortuna, era eso, nada más; como perdedor, debía otorgarle al demandante sus bienes mientras que el otro hacía lo mismo con él. El texto es un intento por justificar la vida del orador y sus planteamientos educativos. En ese sentido, la aparición de personajes históricos para ejemplificar ciertas características pedagógicas y sociales no me parece arbitraria. Están ahí para reforzar el argumento de que el sistema pedagógico enarbolado por Isócrates es válido e, incluso, efectivo, puesto que asume que hombres de la categoría citada debieron haber participado de un aprendizaje al menos similar al que el orador propone. ¿Cómo es que lo hicieron? Para eso Isócrates no tiene respuesta y la verdad es que no está interesado en ofrecerla. Lo que se sobreentiende, a

---

<sup>4</sup> *Ibidem* 291-292. No debe olvidarse que, para Isócrates, el pensamiento y la acción son dos elementos simbióticos en el proceso de educación.

<sup>5</sup> *Ibidem*. 4-7.

fin de cuentas, es que la pedagogía de Isócrates pertenece al mundo de los antepasados que espera que funcionen como paradigmas de comportamiento para su propia época histórica.

En un párrafo anterior al antes citado, Isócrates arriba a las mismas conclusiones. Defiende el maestro de Erquía que la oratoria no consiste en una habilidad que necesariamente incline a quienes la conocen o dominan a obrar mal.<sup>6</sup> Como ejemplo de ello coloca, una vez más, a Solón, a Clístenes, a Temístocles y a Pericles. Los cuatro poseen cualidades retóricas sobresalientes y sus actos son prueba de ello, lo cual implica que, en el pensamiento isócratico, tanto en la pedagogía como en la reconstrucción de modelos de comportamiento concretos, el pensamiento y la acción están íntimamente conectadas bajo la simple premisa de que las buenas acciones y el buen comportamiento son resultado de una correcta educación retórica.

En el caso de Solón, su habilidad retórica se muestra en sus cualidades como estadista, puesto que, tras hacerse jefe del partido popular, legisló y organizó la polis de tal manera que, según Isócrates, su gobierno puede apreciarse todavía en su propio tiempo.<sup>7</sup> En términos reales, eso no es cierto. Ya se dijo antes que Solón no puede ser considerado el padre de la democracia ateniense como la practicaban los ciudadanos del siglo IV. A lo mucho, vale considerarlo como un eslabón en el paulatino ascenso del pueblo y su toma de consciencia y de posesión de derechos políticos. No obstante, me parece que Isócrates era, en algún sentido, consciente de ello. La crítica en el *Areopagítico*, escrito, como se ha visto, en fecha cercana a *Sobre el cambio de fortunas*, hace evidente la creencia en Isócrates de que la democracia en la que vive no es la misma de principios del siglo V que, precisamente, restauró Clístenes, según las palabras del mismo orador. La habilidad de Clístenes como orador se manifiesta en su calidad de líder del pueblo y en que convenció a la anficiónía para que pagaran al dios Apolo el dinero que le era debido, dinero con el cual pagó los gastos necesarios para exiliar a los tiranos y a los espartanos cuando estos tomaron el control de Atenas antes del establecimiento de la democracia.<sup>8</sup>

A Temístocles lo elogia por su participación en la guerra contra los persas y por la habilidad retórica de que hizo gala para convencer al pueblo ateniense de que era necesario abandonar la urbe ática para refugiarse del avance de los persas y, posteriormente, presentar

---

<sup>6</sup> *Ibidem.* 230.

<sup>7</sup> *Ibidem.* 231.

<sup>8</sup> *Ibidem.* 232.

batalla, batalla que, desde el punto de vista de nuestro orador, les ofreció a los atenienses una posición hegemónica por sobre el resto de los otros griegos.<sup>9</sup>

Al final viene Pericles, de quien Isócrates, menos prolífico en palabras y explicaciones, ensalza su cualidad de partidario del pueblo y gran orador, que gracias a sus acciones subió a la Acrópolis cerca de diez mil talentos.<sup>10</sup> Es probable, desde mi punto de vista, que Isócrates se muestre más escueto con Pericles porque, a pesar de su carrera, de sus cualidades innatas y su habilidad retórica, éste perteneció al tiempo, tan criticado por el orador de Erquía, en el que la constitución ancestral de Clístenes fue “abandonada” por la constitución que llevó a Atenas a la guerra del Peloponeso. Además, seguramente era evidente para algunos escuchas reconocer que en parte fueron las acciones de Pericles las que encaminaron a Atenas y su liga al enfrentamiento con Esparta y la liga del Peloponeso. Desde la perspectiva y el pensamiento retórico de nuestro orador, habría sido poco oportuno hablar de más sobre las actividades del Alcmeónida.

La conclusión a la que llega el orador después de presentar a los antedichos próceres atenienses es que todos los hombres considerados no descuidaron la oratoria, sino que, al contrario, pusieron más atención en ella que otros individuos. Tácitamente asume que su actuar va acompañado de la práctica retórica, de esa filosofía que Isócrates defiende como su pedagogía. Su postura se vuelve más evidente cuando afirma que, en el pasado, el título de sofista, del cual gozó Solón, no era mal visto, como en los días del siglo IV. Para Isócrates no hay mejor manera de argumentar que la oratoria no hace a los hombres malvados ni intrigantes que ésta, la de haber revisado la carrera de las figuras históricas de hombres sumamente relevantes en el pasado ateniense.

Aquí, me parece, es más que innegable el uso que hace Isócrates del paradigma para reforzar uno de los argumentos particulares de su discurso. Al trasladar las cualidades deseables generadas por su perspectiva pedagógica a sujetos de carne y hueso, hombres históricos reales, Isócrates hace más patente los objetivos perseguidos por sus argumentos y, además, intenta que el lector o el escucha relacione los beneficios del sistema educativo propuesto por el orador con casos concretos y que al público debieron parecerle más cercanos a lo real que la teoría esgrimida, aunque esta no fuera sumamente complicada o profunda.

---

<sup>9</sup> *Ibidem.* 233.

<sup>10</sup> *Ibidem.* 234.

Además, Isócrates aprovecha para defender su postura política y los posibles señalamientos que pudieron haber recibido algunas de sus propuestas, como las ya vistas en *Areopagítico* y *Sobre la Paz*. No está demás considerar que el orador haya sido acusado, no sin razón, de haber postulado premisas oligárquicas. Al invocar las figuras paradigmáticas de cuatro estadistas democráticos del pasado ateniense, Isócrates aprovecha para colocarse como un simpatizante, al menos en este discurso, de la democracia, aunque, en efecto, no es la democracia del siglo IV que tan vehementemente criticó en varios de sus escritos.

### El elogio de Timoteo.

Como parte de su defensa en *Sobre el cambio de fortunas*, en un recurso lleno de sentimentalismo y de exageración, Isócrates arguye que, de comprobársele alguna falta, ésta sería perdonada por el hecho de haber sido amigo de Timoteo.<sup>11</sup> Añade que si se atreve a hablar largamente de Timoteo en su discurso es porque Lisímaco, el acusador ficticio del mismo, se ha aplicado con mayor vehemencia en su acusación, precisamente, mediante reproches a la figura de Timoteo. No resultan extraños ese tipo de recursos falaces en los discursos del siglo IV, mucho menos en los de carácter judicial. Era común lanzar ataques contra las amistades y relaciones de las personas puestas a juicio, o presentar a la familia del acusado para generar simpatía por parte del jurado. Muchas veces las pruebas quedaban de lado en detrimento de recursos emocionales y la construcción retórica de caracteres que debían tener cierto efecto en los jueces.<sup>12</sup> Asimismo, tampoco debe perderse de vista que *Sobre el cambio de fortunas* es, en todo caso, un texto que, en su pretendida ficción, intenta representar un proceso jurídico en la corte. Para terminar de excusarse por su digresión en torno al actuar del general ateniense, el orador asume que, como maestro y por haber sido acusado de corromper a sus alumnos, está en la obligación de defender a Timoteo, que lo fue.<sup>13</sup>

Si hemos de analizar el elogio que el orador de Erquía compuso, en *Sobre el cambio de fortunas*, sobre el general ateniense, es porque su análisis ofrece herramientas para vislumbrar cómo Isócrates traspasó a la narrativa y descripción de sus personajes, históricos en todo caso, cualidades que coincidían con sus postulados teórico pedagógicos. Además, en Timoteo Isócrates es mucho más profuso de lo que lo es con la inserción de los estadistas atenienses de los siglos VI y V, anteriormente citados.

Isócrates procede, en primer lugar, a enumerar las hazañas militares de Timoteo: conquista de un número de ciudades que, según el orador, ningún otro había logrado. Como ejemplo del carácter ahorrativo de Timoteo como general, Isócrates menciona que éste

---

<sup>11</sup> *Ibidem.* 102.

<sup>12</sup> George Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, v. 1, Princeton, University Press, 1963, p. 28. Cf. Th. V. 85 y Arist. *Rh.* 1414 a8. Ejemplos en Lys. XII. 70;

<sup>13</sup> Isoc. XV. 104.

circunnavegó el Peloponeso, en el año 375, al mando de únicamente cincuenta naves<sup>14</sup> y con el apoyo financiero de solo trece talentos. Con esos recursos tomó Corcira;<sup>15</sup> Samos, en el año 366 con sólo treinta trirremes y ocho mil peltastas, pagando al ejército con los recursos expoliados al enemigo. Aquí Isócrates aprovecha para introducir, en el afán de engrandecer la figura de Timoteo, una comparación con Pericles, que también había capturado Samos en 440 y 439 pero que lo había hecho con doscientos barcos de guerra y mil talentos gastados por la polis.<sup>16</sup>

De ahí pasó a sitiar Sesto y Critota, que logró tomar en 365; fue al Quersoneso<sup>17</sup> y contra Potidea, que Isócrates recalca que, anteriormente, había costado a la polis dos mil cuatrocientos talentos y que Timoteo hizo suya con el dinero que él mismo consiguió de los saqueos de Tracia. No contento con ello venció también a todos los calcídicos, en 365 y 364. Remata el orador indicando que Timoteo logró conquistar veinticuatro ciudades<sup>18</sup> con menos gastos de lo que costó capturar Melos en la Guerra del Peloponeso, que según Tucídides fueron muchos.<sup>19</sup>

El de Erquía es enfático en señalar que las ciudades tomadas lo fueron sin gran costo,<sup>20</sup> con el uso de pocos recursos provenientes de la polis y sin maltratar a los aliados.<sup>21</sup> Como se ha visto, para Isócrates la hegemonía a la que debe aspirar Atenas es aquella que sea obtenida voluntariamente y en la que se cuide respetuosamente de los aliados.<sup>22</sup> Timoteo cumple con ese requisito en la ideología política de Isócrates. La educación de Timoteo le permite contar con opinión propia, elemento indispensable desde la perspectiva de nuestro orador, lo que le permitió distanciarse de la manera de pensar de la mayoría, que prefería líderes dispuestos a sojuzgar y provocar temor en los aliados.<sup>23</sup> Por el contrario, Timoteo actuó de tal manera que las ciudades griegas aliadas confiaban en él, evitando el miedo. “Pensando en ello, sometía con el poder de la ciudad a los enemigos, pero con su carácter se

---

<sup>14</sup> X. *HG.*, V. 4, 63-65 menciona que fueron sesenta las naves con las que Timoteo dio vuelta al Peloponeso y con las que, por añadidura, capturo Corcira, en el mar Jónico. *Cf.* también en D.S. XV.36.5-6.

<sup>15</sup> Isoc. XV. 109.

<sup>16</sup> *Ibidem.* 111.

<sup>17</sup> *Ibidem.* 112.

<sup>18</sup> *Ibidem.* 113.

<sup>19</sup> Th. V. 84-116. La misma información es dada por Nep. Timoth. 1. 2.

<sup>20</sup> Isoc. XV. 120.

<sup>21</sup> *Ibidem.* 108.

<sup>22</sup> *Ibidem.* 67.

<sup>23</sup> *Ibidem.* 121.

ganaba el afecto de los demás, y creía que esto era una estratagema mayor y más hermosa que conquistar muchas ciudades y vencerlas muchas veces en batalla”.<sup>24</sup> Según Isócrates, la hegemonía ateniense de antaño había sido obtenida por los lazos de amistad que había entablado con las polis aliadas. Los asuntos de Atenas empezaron a ir mal cuando éstas polis cambiaron la amistad por el odio, a causa de la mala actitud de Atenas.<sup>25</sup>

A tal grado llegaba la consideración de Timoteo, que, según Isócrates, cuando iba a navegar hacia las polis que por alguna razón no habían pagado la contribución, enviaba delante de sí un heraldo para avisar de su llegada y no provocar tumultos en los puertos.<sup>26</sup> Contradiciéndose con el párrafo 113, en donde afirma que Timoteo capturó Potidea con los recursos que se había granjeado en la campaña, Isócrates asegura que el general no consentía el saqueo, aunque eso le hubiera granjeado la amistad y el cariño de sus soldados, porque prefería que fuera Atenas la que se ganara la buena opinión de las ciudades aliadas e, incluso, de las que habían sido derrotadas en la guerra. Éstas eran tratadas con legalidad y dulzura.<sup>27</sup>

Para Isócrates, antes de Timoteo podían hacerse a Atenas muchos reproches. “Antes eran habituales entre los griegos muchas desgracias, pero, después de su mando militar, nadie descubriría que se hayan producido devastaciones, ni cambios de constituciones, ni asesinatos, ni destierros, ni ningún daño irreparable, sino que entonces tales desastres tanto remitieron que él fue el único, de los que nosotros recordamos, que hizo a nuestra ciudad irreprochable ante los griegos.”<sup>28</sup>

Se ha visto que para Isócrates es mucho más importante la formación intelectual que la física. Una de las razones a la que recurre para explicar los buenos resultados obtenidos por Timoteo como general es, precisamente, su habilidad estratégica que, se sobreentiende, viene de su educación más que de su constitución física, que el orador añade que no era fuerte ni robusta. Lo señala, en todo caso, como un simple ciudadano, un hombre que no había pasado su vida en ejércitos mercenarios, a quienes el pueblo había elegido anteriormente

---

<sup>24</sup> *Ibidem.* 122.

<sup>25</sup> *Ibidem.* 122.

<sup>26</sup> *Ibidem.* 123.

<sup>27</sup> *Ibidem.* 124-125.

<sup>28</sup> *Ibidem.* 127.

como estrategos.<sup>29</sup> Se nota el desprecio del orador por este tipo de actividad que formaba soldados casi profesionales pero carentes de toda identidad cívica y que, además, realizaban un trabajo asalariado, mal visto por los griegos a lo largo de toda la antigüedad. Es una muestra de que la pedagogía isocrática es al mismo tiempo política. Si Timoteo superó a los otros generales, se debía, en buena medida, a que sus opiniones no eran como las del resto, pues Timoteo era capaz de contradecir la manera de pensar de la mayoría y, así, mostrar opinión propia.<sup>30</sup> Era un maestro de la contingencia: sabía a quiénes hacer la guerra y con quienes aliarse estando en el campo de batalla. Además, sabía servirse de lugartenientes dignos de mención y útiles para la ciudad, que en todo caso sí contaban con el físico adecuado.<sup>31</sup>

Al ir concluyendo la perorata en torno a las cualidades de Timoteo, el orador se excusa porque supone que dicha exposición podría parecer un reproche en contra de la comunidad ciudadana, ya que fueron éstos quienes condenaron<sup>32</sup> a Timoteo después de su actuar en la guerra que enfrentó a Atenas con sus antiguos aliados de la segunda confederación. De todas formas, la disculpa parece irónica y hasta cierto punto mordaz, pues es cierto que todo el elogio de Timoteo puede entenderse, analógicamente, como un elogio al propio Isócrates. Las similitudes entre maestro y alumno son suficientes como para considerarlas una simple coincidencia: tanto Timoteo como Isócrates carecen de cualidades supuestamente deseadas para sus respectivas actividades; la fortaleza física para Timoteo, y voz y ánimos adecuados para Isócrates; como el maestro en el ficticio *Sobre el cambio de fortunas*, el alumno también

---

<sup>29</sup> *Ibidem*. 116. Es probable que Isócrates buscara imputar a Cares esta acusación, ya que se enemistó con Timoteo en las campañas durante los tres años que duró la guerra de los aliados. Cf. D.S. XVI. 7. 3-4; XVI. 21. 3; Nep. Timoth. 3.4. No puede decirse que Cares fuera un general mercenario. Puede que la mención de Isócrates no corresponda a este general ateniense o que el orador se base en las acusaciones contra Cares por haber recibido del sátrapa persa Artabazo un pago por haberse unido a su revuelta contra el rey persa de ese entonces, Artajerjes III. La acción de Cares, primero aprobada por la Asamblea, luego fue repudiada ante la ayuda prestada por el monarca aqueménida a los otrora aliados de Atenas. Cf. D.S. XVI. 22. 1-2.

<sup>30</sup> Isoc. XV. 115-116, 121.

<sup>31</sup> *Ibidem*. 116.

<sup>32</sup> Según Nep. Timoth. 3.5, Timoteo fue condenado a una multa de cien talentos. Diodoro únicamente menciona que fueron “muchos talentos” en D.S. XVI. 21. 4. Después –según Cornelio Nepote– Timoteo decidió retirarse a Calcis, presumiblemente molesto por el veredicto de sus conciudadanos. El mismo autor informa que, tras su muerte, los atenienses, arrepentidos, redujeron la multa a una décima parte, por lo que el hijo de Timoteo, Conón, solamente tuvo que pagar diez talentos, mismos que fueron usados para mejorar las murallas de Atenas que, irónicamente, había reconstruido Conón, padre de Timoteo y abuelo de este segundo Conón. Cf. Nep. Timoth. 4.1.

fue llevado a juicio; para finalizar, desde la perspectiva de Isócrates, ambos prestaron servicios de importancia a Atenas.<sup>33</sup>

Una vez más, Isócrates podía asegurar que, según los hechos relatados, Timoteo era un general sobresaliente, tanto para el arte de hacer la guerra como para también llevar relaciones diplomáticas adecuadas con las otras polis del orbe griego y siempre en provecho de los intereses de Atenas, no de los suyos como ciudadano particular. Sea cierto o no, es verdad que aquí, como en otras partes y en otras disertaciones, Isócrates pretende convencer a su auditorio de que la pedagogía que imparte es, por mucho, la mejor que puede haber. Y, una vez más, para demostrarlo, recurre a la exposición de la vida de un individuo sobresaliente que funciona como paradigma que otros pueden seguir con el fin de entender su pedagogía o de ponerla en práctica.

Por último, Isócrates pretende que su pedagogía sea eminentemente práctica, generadora de un trasfondo moral y cívico. Isócrates mismo recuerda que Timoteo carecía de las habilidades necesarias para hacerse de popularidad en la Asamblea. No critica Isócrates su sinceridad y justicia en la composición de discursos, sino su escasa habilidad para presentarse de forma atractiva y amable entre sus conciudadanos.<sup>34</sup> Esa actitud no hizo otra cosa que restarle popularidad a Timoteo y que fuera fácil para los demás asumir que el general despreciaba la democracia y era orgulloso con respecto a su mando militar.<sup>35</sup> Por eso es que Timoteo cayó en desgracia y fue condenado después de la fallida campaña contra los ex aliados de Atenas.<sup>36</sup> Isócrates afirma que hizo lo posible por convencer a Timoteo de que sus hazañas debían estar acompañados de discursos a la par, pero que el mismo general, reconociendo la sabiduría de su maestro, se mostraba incapaz de cambiar su forma de ser.<sup>37</sup>

Si he expuesto esta parte final del elogio de Timoteo en *Sobre el cambio de fortunas*, es porque me parece que, mediante análisis, se demuestra claramente que para Isócrates ambos elementos, el buen comportamiento y la buena composición de discursos, son indispensables, pero que son todavía más valiosas las hazañas que las palabras. Aquí Isócrates hace énfasis constantemente en las actividades políticas y militares de Timoteo, lo

---

<sup>33</sup> Too, *op. cit.* pp. 131-132.

<sup>34</sup> Isoc. XV. 132.

<sup>35</sup> *Ibidem.* 131 y 139.

<sup>36</sup> *Ibidem.*

<sup>37</sup> Isoc. XV. 137-138.

cual me parece acorde con un sistema pedagógico que persigue, ante todo, formar ciudadanos correctos y aptos para desarrollarse en el ámbito cívico. El argumento cobra todavía más fuerza, me parece, si se considera que el mismo Isócrates no era hábil para presentar los discursos en público, como se esperaba que ocurriera en el sistema democrático de Atenas y en una cultura, como la griega, que valoraba como muy importante la expresión oral; sin embargo, Isócrates se siente respaldado por su actividad como docente y como compositor de obras retóricas de importancia.

## Conclusiones Generales

Los discursos de Isócrates pretendieron funcionar como medios de educación política de su tiempo y, en ese sentido, sus paradigmas de comportamiento sirven como mecanismos internos a sus discursos para reforzar ese objetivo general que subyace a toda su actividad retórica. Si bien los textos analizados abarcan un arco de tiempo muy amplio y cada uno de ellos aborda contextos, coyunturas y temáticas diferentes, en todos es posible percibir las líneas que convergen en la teoría pedagógica que construyó explícitamente en discursos como *Contra los sofistas* y *Sobre el cambio de fortunas*. Así, los paradigmas que construye a través de figuras míticas e históricas responden al doble objetivo de reforzar los argumentos contenidos en un discurso específico y de dimensionar, en un sentido práctico, las enseñanzas de la filosofía retórica que practicaba y enseñaba.

Lo antes dicho no pretende sugerir que Isócrates no valorara las cualidades morales y los valores que asignó a sus representaciones, tanto míticas como históricas, pero sí que hizo uso de dichos elementos para transmitir de una forma más eficaz sus argumentos políticos. Tanto uno como otro elemento, el práctico-pedagógico y el moral, no están distanciados. En mi opinión, si el orador exhortaba a los atenienses del siglo IV a ser como lo que él creía que eran los antepasados de una centuria atrás es porque pensaba que de esa forma el público encontraría ejemplos concretos de que lo que el orador proponía tenía validez y podía hacerse.

Para Isócrates la educación no consistía exclusivamente en el desarrollo de las habilidades necesarias para confeccionar discursos elocuentes, que versaban sobre temas importantes para la comunidad política, sino que también imprimió un fuerte énfasis en el aspecto práctico, aquél que pertenece al ámbito del comportamiento en los asuntos públicos. Existe una evidente relación entre la palabra y los hechos, y por ello el énfasis del orador en la constante exposición de modelos que encarnan las virtudes de comportamiento de un ciudadano adecuado.<sup>1</sup> Asimismo, puede decirse que los modelos son tanto medios como fines, pues una de sus funciones consiste en imitarlos y crear identidades y formas de

---

<sup>1</sup> Ramírez Vidal, *La invención de los sofistas*, p. 190.

comportamiento que, en los casos mencionados, resultan todos positivos. Por el contrario, aunque no fueron analizados en el presente texto, existen paradigmas en el repertorio isocrático que tienen una función disuasoria, como ya notaba Thomas Blank.<sup>2</sup> En otras palabras, se trata de ejemplos de un comportamiento que debe evitarse.

El papel de la educación y de las formas de comportamiento que ésta imprime cobra un significado mayor en los discursos anteriormente analizados. A fin de cuentas, es la educación retórica que propone, como se dijo en el segundo capítulo, la que, desde la perspectiva del orador, es capaz de formar ciudadanos virtuosos, honestos, prudentes e inteligentes, cualidades que en el pensamiento de Isócrates son claramente deseables y que además aparecen caracterizadas en los ejemplos a los que recurre en la construcción del pasado remoto al que se remite.

Me parece que los discursos de Isócrates se insertan en una discusión que tiene como eje central la formación de la identidad o virtud ciudadana, respondiendo a una serie de interrogantes que se desprenden implícitamente de las líneas de pensamiento que se desarrollan a lo largo de las obras analizadas. Al respecto, Josiah Ober asume que las cuestiones inherentes al proceso de estructuración de la identidad ciudadana son al menos las siguientes: ¿quiénes somos realmente? Si no lo somos aún -y asumiendo que debemos ser algo- entonces ¿cómo podemos convertirnos en eso que debemos ser? Por supuesto, Ober es enfático cuando señala que el problema de la identidad no aparecía todos los días en las discusiones políticas ciudadanas de la antigua Grecia, pero que inevitablemente salía a la luz cada tanto tiempo,<sup>3</sup> consciente o inconscientemente, añadiría yo. Me parece que Isócrates, en varios aspectos de su obra retórica, pretende dar respuesta a la segunda pregunta, aunque es probable que no la haya formulado así en ninguna ocasión. La respuesta de Isócrates es que, para ser un correcto ciudadano ateniense, hay que ser como los antepasados de un remoto pretérito idealizado.

---

<sup>2</sup> Blank, *Logos und Praxis Sparta als politisches Exemplum in den Schriften des Isokrates*, Berlin, De Gruyter, 2014, 600-601. El autor nota que los ejemplos espartanos expuestos por Isócrates están estrechamente conectados con los principios pedagógicos y epistemológicos del orador y que, al mismo tiempo, sirven para propagar esos principios, mediante un procedimiento de imitación que ya había sido notado –pero no desarrollado– por Jean Lombard en *Isocrate Rhéorique et éducation*, Paris, Klincksieck, 1990, p. 75-77.

<sup>3</sup> Josiah Ober, “I, Isocrates... The Performative Audacity of Isocrates’ *Antidosis*” en Takis Poulakos y David Depew, *op. cit.*, p. 22.

A su vez, es importante no perder de vista que la imitación en Isócrates no es una simple repetición mecánica de los modelos o paradigmas.<sup>4</sup> En todo caso, los modelos funcionan como guías de posibles elecciones a seguir pues éstas, en el fondo, están reguladas por la *doxa*, la habilidad para saber comprender los sucesos y opinar lo mejor según las circunstancias presentes. Pensar en una imitación autómatas de los modelos sería negar el peso importante que para Isócrates debía tener el pensamiento independiente. Por supuesto, como vimos, ese pensamiento independiente era, en muchas de sus expresiones, contrario a la democracia ateniense que se practicaba en el siglo IV, con la que Isócrates tuvo una relación ambigua.

Por una parte, su actividad como escritor de discursos políticos y como maestro de retórica no habría sido posible en un sistema que no respetara la libertad de expresión, mientras que, por otra, su pedagogía contenía elementos eminentemente elitistas y oligárquicos, por mucho que Isócrates quisiera hacerlos pasar simplemente por meritocráticos y, en menor medida, por el resultado de las condiciones naturales de nacimiento. Es cierto que Isócrates no participaba directamente en la mecánica de gobierno democrática, pero las condiciones de posibilidad para la redacción y circulación de sus discursos –que contenían expresiones que podían y pueden considerarse como antidemocráticas e incluso pro oligárquicas-<sup>5</sup> solo fueron posibles en un régimen que permitía la libre circulación de las ideas.

Esa inclinación elitista apoyada en el mérito forma parte, a mi entender, de un proceso de construcción de una representación propia que Isócrates creó a través de su habilidad literaria y del rescate de elementos propios de la tradición mítica y poética que pervivían en la cultura oral del mundo griego.<sup>6</sup> En medio de la dinámica democrática, el orador no podía presentarse abiertamente como contrario a ésta, por lo que recurrió a elementos de la narrativa del pretérito para justificar sus percepciones políticas y, al mismo tiempo, reforzarlas con los paradigmas de comportamiento en los que transformó a los antepasados de la polis y a ciertos individuos de renombre para la historia de Atenas.

---

<sup>4</sup> Too, *op. cit.* p. 191.

<sup>5</sup> Circunstancia que ya observaba Albin Lesky en *Historia de la literatura griega*, Madrid, Editorial Gredos, 1989, p. 620.

<sup>6</sup> Haskins, *Logos and power in Isocrates and Aristotle*, p. 5.

Por eso es que a Isócrates no puede considerársele como una fuente certera para la reconstrucción de hechos de un pasado remoto. Si bien es verdad que todo discurso histórico está apuntalado por bases ideológicas, la retórica del orador de Erquía funciona de forma desnuda como propaganda política y como apología de la pedagogía que impartía. En otras palabras, Isócrates no estaba especialmente interesado en investigar el pasado desde una postura crítica, imparcial y objetiva de los hechos, sino en construir uno que respondiera a sus intereses específicos como maestro de retórica, como ciudadano ateniense de tendencias políticas concretas y como parte de una estructura más amplia que era Grecia, en su totalidad, como una cultura de la que se sabía parte y que, para su pensamiento político, era de importancia trascendental. De tal manera, mientras es cierto que los escritos de Isócrates no deben entenderse como fuentes objetivas del pasado idealizado al que remiten, también es cierto que sí ayudan a la comprensión del contexto histórico (específicamente, a mi entender, político y cultural) en el que gestó sus discursos.

Debe insistirse en que los modelos creados por Isócrates, desde su perspectiva, responden a esa doble dimensión espacial, política y cultural: la de Atenas y la de Grecia. Si bien los paradigmas analizados en la presente investigación responden exclusivamente a aquéllos que son propios de la polis ática, es natural asumir que no estaban concebidos pensando, exclusivamente, en la ciudadanía ateniense. Las relaciones sociales que entabló Isócrates y su fama interestatal hacen suponer que los modelos cumplían con características de identidad que iban más allá del Ática. Esas características eran, desde la perspectiva del orador, elementos de una forma de ser producto de la educación recibida, en el sentido de que eran los mejores –adestrados en el arte de la filosofía retórica que proponía Isócrates– quienes debían ejercer las prerrogativas de gobierno en el Estado. De tal forma, el orador reservaba un lugar de importancia cardinal al buen comportamiento propio de la prudencia y la medida que –a pesar del valor que asignaba a la educación– el orador consideraba innatas.<sup>7</sup> Su educación prometía, simplemente, desarrollar cualidades que ya se poseían. Como se hizo notar a lo largo de la investigación, este punto es conflictivo y contradictorio.

Cuando se analiza su pensamiento político en textos como *Areopagítico* y *Sobre la paz*, es evidente que Isócrates pretende configurar un sistema social en donde los pobres y los ricos se dediquen a actividades diferentes –lo cual, de todas formas, ya ocurría en el siglo IV–

---

<sup>7</sup> Isoc. XV. 186.

y que los primeros dependan de los segundos en términos no solo económicos, sino también políticos, situación que sí representaba un elemento incompatible con el régimen democrático que existía en Atenas. La filosofía, esa actividad que educaba ética y políticamente y de la que el maestro Isócrates se enorgullecía tanto, estaba exclusivamente reservada para las capas sociales que podían permitirse y de ahí que su pretendida visión meritocrática de la educación política pierda peso en favor de una estrictamente oligárquica.

Esta es una razón de peso para no idealizar a Isócrates como un sujeto aislado de su entorno social y cultural. Su vida y sus discursos<sup>8</sup> también muestran sus tendencias políticas y sus prejuicios, en la medida en que pertenece a una clase específica de la ciudadanía ateniense con los recursos suficientes como para formar parte del grupo de los acaudalados y que probablemente se ve a sí misma como una élite que se siente perjudicada por las políticas de una ciudad democrática que se rehúsa a permanecer inactiva militarmente y en sus relaciones -muchas veces conflictivas- con otros estados. Como se ha visto, Isócrates sufrió un proceso de *antídosis*, por el cual tuvo que intercambiar su fortuna con la de otro particular con el fin de que éste pudiera pagar la *trierarquía*. De sus discursos no debe ni puede descartarse su condición social como individuo dentro del engranaje supremo que significaba la polis, puesto que finalmente brinda luz sobre varios de sus planteamientos educativos y de la autorrepresentación que construyó alrededor de su labor pedagógica.

Por ello, me parece incorrecto suponer que Isócrates sólo perseguía un reordenamiento de la democracia existente con el objetivo de mejorarla.<sup>9</sup> En los hechos, tomando en cuenta las ideas propuestas en sus discursos, Isócrates propone la suplantación del sistema democrático del siglo IV por uno en el que los ciudadanos pobres tengan únicamente un papel electivo pero secundario, mientras que las élites, por contar con recursos, tiempo y una educación correspondiente a su estatuto social, se encargarían de la dirección del Estado.

Esa exaltación de ciertas capas sociales permite entrever otro elemento dialéctico en la construcción de los modelos de comportamiento, a saber: la de la comunidad política y la del

---

<sup>8</sup> Isoc VIII. 128-129. En donde Isócrates se lamenta de las excesivas cargas que deben pagar algunos ciudadanos por el estado de guerra en el que se encuentra Atenas. Seguramente está pensando en él y en un grupo de ciudadanos ricos que pagan las *simmorías* y hacen frente a procesos de cambio de fortunas.

<sup>9</sup> Haskins, "Logos and power in Sophistical and Isocratean Rhetoric", p. 91-92; Sancho Rocher, "Democracia frente a populismo en Isócrates", p. 37, 42-43, 60-61; Ober, *Political Dissent in Democratic Athens*, p. 249; José Fernández Santillán, "Isócrates y los orígenes de la educación cívica. Actualidad de un pensador clásico" en *Convergencia*, México, UAEM, no. 71, 2016, p. 64.

individuo. Por una parte, los modelos reconstruyen a la polis-ciudadanía en su totalidad; tanto en *Panegírico* como en *Areopagítico* y *Sobre la Paz*, Isócrates enlaza las virtudes de los ciudadanos que vivieron antes y en el periodo de las guerras médicas. Para él, ese momento específico corresponde a una edad de oro para Atenas como comunidad. Por otra parte, también es proclive a presentar a individuos de renombre como personajes que empatan con las cualidades deseables en un ciudadano bien educado, según la filosofía pedagógica del orador. Solón, Clístenes, Temístocles, Milcíades, Pericles, Conón y Timoteo pertenecieron todos a la élite de la sociedad ateniense y eran reconocidos individuos por la ciudadanía. Su uso como modelos adquiere importancia en un discurso como *Sobre el cambio de fortunas*, en el que el orador pretende defender su filosofía de las diversas acusaciones de las que, según él, fue víctima. Dichos estadistas se asemejan entre sí, desde la perspectiva del orador de Erquía, en la medida en que todos compartieron una educación retórica como la que él promovía y de ahí su peso sustancial como modelos proclives a ser imitados y que, al mismo tiempo, funcionan como emblemas y al mismo tiempo herramientas apologéticas para la actividad pedagógica del maestro, su modo de vida y relaciones. Empero, no debe perderse de vista que estos personajes resaltados pertenecían a la élite ateniense, un elemento de análisis que, desde mi punto de vista, evidencia lo certeramente dirigida que se encontraba la educación de Isócrates hacia esa capa social en concreto.

El elogio de Timoteo, también contenido en las páginas de *Sobre el cambio de fortunas*, funciona también en ese sentido, pero en una dimensión más cercana, tanto por tratarse de un contemporáneo del orador y de quienes lo leen, como por haber sido uno de sus más destacados discípulos. Era necesaria la defensa del general ateniense caído en desgracia para evitar cualquier daño colateral que ello pudiera haber traído a la escuela de Isócrates y a sus teorías y métodos de enseñanza. Así, el elogio defiende la educación isocrática y al mismo tiempo, mediante el elogio de su antiguo discípulo, pone en alto la figura personal de Isócrates, a quien el mismo Timoteo parece asemejarse, aunque cada uno en sus respectivos campos; el primero como general, el segundo como orador y maestro.

A su vez, ese pasaje del elogio de Timoteo, conjugado con las constantes referencias del propio Isócrates y de la tradición biográfica a su falta de voz (*microfonía*) y a su papel como ciudadano activo –desde la trinchera educativa y literaria– pero ausente de los procedimientos democráticos de Atenas, permiten reconstruir la visión que de sí mismo tenía

Isócrates, como individuo, como político y como parte de la cultura griega. En el primer punto, Isócrates se muestra orgulloso de su actividad como maestro de filosofía que durante años educó a más alumnos que otros de sus colegas; en el segundo, como parte de una comunidad ciudadana, la ateniense, que debe reformarse y voltear la vista a un pasado idealizado por el sesgo ideológico propio de la educación planteada por el orador; en tercero, como un individuo interesado por los asuntos no sólo de Atenas, en particular, sino de Grecia en general, pues considera a Atenas como escuela de los griegos y a la educación que imparte como un elemento cultural que hermana más allá de la sangre.

Con todo, el énfasis está puesto siempre en la cohesión ciudadana. En palabras de Isócrates, vale más que la polis en su totalidad cultive las virtudes reseñadas a que lo hagan únicamente los individuos.<sup>10</sup> Los individuos, en el fondo, no adquieren su plena importancia más que como ente social y comunitario, gestor activo de la política que es el centro de la vida de los ciudadanos. Dicha aseveración además sirve para mitigar la idea, errónea, de que el siglo IV se caracterizó por la decadencia de la polis como la institución política central bajo la que se administraba y dirigía la vida de la población en general y, específicamente, la de los ciudadanos. No dejó de hacerlo en ese siglo IV y tampoco en época helenística o en tiempos del Imperio romano.

Uno de los grandes aportes de la enseñanza de Isócrates consiste en su insistencia en el cultivo de la oratoria deliberativa y la repercusión política que podían tener sus practicantes<sup>11</sup>, es decir, sus estudiantes. Más allá de que eso evidencie el desprecio que sentía Isócrates por la oratoria practicada en las cortes, es significativo porque con su educación el orador de Erquía aspiraba a repercutir de forma evidente en la vida política de Atenas, elemento que nos permite apreciar que la política, incluso desde la perspectiva de un personaje como Isócrates -que se muestra claramente descontento con las medidas tomadas por sus conciudadanos- se hallaba muy activa en el siglo IV. De ahí la importancia que representa para Isócrates reconstruir, a través del mito y de la historia, a una ciudadanía modelo que debe ser imitada por aquélla contemporánea al orador ateniense. Dicho de otra forma, los discursos de Isócrates y los modelos de comportamiento correcto que va generando en ellos son muestra de que, en Atenas, y seguramente en otras polis del orbe griego, la discusión

---

<sup>10</sup> Isoc. VIII. 120.

<sup>11</sup> Cortés Gabaudán *op. cit.* p. 60.

política estaba viva, tanto en las reuniones asamblearias a las que pretende Isócrates aludir, como en los textos panhelénicos que debieron circular en la época.

Para finalizar, ¿debe tomarse la pedagogía retórica de Isócrates, propuesta hace más de dos mil años, como base sólida para comprender la relación entre ciudadanía y educación cívica en nuestro tiempo, como parecen pretender textos relativamente recientes?<sup>12</sup> Desde mi punto de vista, no. Es cierto que la historia ayuda a la comprensión racional y crítica de los hechos humanos acaecidos en el pasado a partir de la inquietud por comprender el presente. Sin embargo, eso no significa que el pasado deba entenderse como una mina de recetas susceptibles de ser aplicadas, sin más, al presente.

Para acompañar mi argumentación, remito a Moses Finley,<sup>13</sup> quien ya se había formulado la pregunta. Según Finley, la antigua educación abanderada por Isócrates -y que trascendió su tiempo para tornarse en uno de los paradigmas de la educación liberal que se impartió durante el resto de la antigüedad, la Edad Media (enmarcada en las artes liberales) y el Renacimiento<sup>14</sup> para incluso llegar a nuestros días- se basaba en tres puntos: 1) la idea de que es posible entrenar la mente mediante ejercicios formales, tanto de lo que hoy denominamos ciencias naturales como de las humanidades; 2) la creencia de que una educación eminentemente literaria –en la que se incluye no sólo a la retórica sino también a la historia, la filosofía y la literatura- es indispensable, por sí sola, para la vida política y ciudadana plena y 3) la idea de que esa educación superior sólo es accesible a una minoría.<sup>15</sup>

No me adentraré en el primer punto, para el que me faltarían argumentos específicamente psicológicos con los cuales debatir, pero sí en los últimos dos, ya que son de carácter histórico y además están en profunda consonancia con los temas tratados en la presente tesis; también porque, como se ha visto, son parte central de las premisas pedagógicas y políticas elaboradas por Isócrates.

Finley lleva razón al aseverar que dicha tradición antigua no se modificó durante tanto tiempo, a pesar de que las estructuras y las necesidades sociales sí lo hicieron.<sup>16</sup> También

---

<sup>12</sup> Takis Poulakos y David Depew, *op. cit.* p. 2; Haskins, *op. cit.* pp. 2-3; Gerardo Ramírez Vidal, “El ethos y la formación humanística en Isócrates”, NT, México, V.1, 2013, pp. 103-105.

<sup>13</sup> Finley, “El legado de Isócrates” pp. 309-310.

<sup>14</sup> Argumento recientemente ampliado por James R. Muir, *The Legacy of Isocrates and a Platonic Alternative: History, Political Philosophy and the Value of Education*, New York, Routledge, 2019, pp. 63-91.

<sup>15</sup> *Ibidem* p. 310.

<sup>16</sup> *Ibidem* p. 311.

aduce que a lo largo del siglo XX –y yo añadiría también lo que va del XXI- el molde pedagógico fue alterándose debido a la cada vez más necesaria instrucción que debían recibir las personas con motivo de las actualizaciones tecnológicas, a causa también de la sustitución de la tradicional clase gobernante en los regímenes democráticos y al acceso, cada vez más franco, de diversos grupos sociales a la educación superior.<sup>17</sup> Con todo, insiste en que, aunque ahora grupos socialmente heterogéneos comparten la misma pedagogía (la que se imparte en los centros educativos formales: preparatorias y universidades públicas y privadas) éstos no comparten la misma educación, refiriéndose por este último término a las condiciones culturales previas. En ese sentido, el desarrollo humano sigue operando a través de premisas elitistas porque los individuos y las comunidades no parten de las mismas condiciones económicas, políticas, sociales y culturales.<sup>18</sup>

La solución, según el autor, no debe encontrarse, como ya mencionaba yo más arriba, en un abuso del pasado con miras a resolver el presente;<sup>19</sup> tampoco en asumir sin más que no es posible, por lo costoso que podría resultar en tiempo y recursos, compaginar la cultura con las expresiones culturales de las masas;<sup>20</sup> tampoco ayuda la cerrazón de las instituciones académicas que se niegan a liberar el conocimiento que se genera en sus recintos y aulas, o el objetivismo recalcitrante que le exige al humanista o al científico social neutralidad absoluta con respecto a su objeto de estudio, inhibiéndole la emisión de juicios de valor.<sup>21</sup>

Para el historiador anglosajón, la única forma de dejar de lado la milenaria tradición elitista de la formación humana, tanto cultural como pedagógica, es mediante una correlación racional y crítica de los campos de estudio a la vida práctica de la sociedad democrática moderna, lo cual sólo es posible aumentando la satisfacción material y, por ende, el tiempo libre. A su vez, habría que extender el periodo de enseñanza más allá de los estándares de tiempo en que actualmente se inicia la educación superior. Finalmente, y muy importante

---

<sup>17</sup> *Ibidem* p. 320.

<sup>18</sup> *Ibidem* p. 321.

<sup>19</sup> *Ibidem* pp. 322-323.

<sup>20</sup> *Ibidem* p. 322. Para Finley, las obras dramáticas del siglo V ofrecen un buen ejemplo de la relación que puede existir entre las grandes expresiones artísticas y las masas populares. Si bien es cierto que la mayoría de los ciudadanos atenienses no contaban con el conocimiento gramatical o retórico para confeccionar una obra teatral, también es verdad que el material mítico y poético con el que se componían las presentaciones era de todos conocido.

<sup>21</sup> *Ibidem* p. 326.

para estas conclusiones, el pasado debe quedar libre de sacralizaciones y cultos para convertirlo en un pasado vivo que es susceptible de interpretaciones y cambios.

Independientemente de la eficacia que puedan tener o no las posibles soluciones planteadas por Finley, me parece adecuado reconocer que no es posible atenerse a una educación como la planteada por Isócrates ni tampoco a sus respectivas ramificaciones, producto de las modificaciones sociales acaecidas en los últimos dos mil cuatrocientos años. De mantener una pedagogía de tal índole estaríamos cayendo en el mismo vicio en el que cayó el orador ateniense, el de asumir que todas las respuestas para los problemas de nuestro presente se encuentran en un pasado que no se cuestiona críticamente y, por tanto, consideraríamos que es efectivo y correcto –a un grado de simpleza exagerada- imitar a los antepasados, convertidos éstos en modelos o en estatuas bronceas de una historia petrificada.

Sirva mencionar que la extensa discusión con el texto de Finley vale como colofón para la presente investigación, misma que solamente ha pretendido revalorizar el uso de modelos y paradigmas en los discursos de Isócrates como una forma de comprender a mayor profundidad tanto al autor -que tuvo una importante centralidad en el debate educativo de su tiempo y, como se ha expuesto, en épocas posteriores- como a la práctica retórica y política de la Atenas del siglo IV de la época clásica griega.

Empero, todo ejercicio de investigación histórica parte de un presente y, generalmente, nuestros temas son un reflejo interpretativo de los juicios que el investigador genera acerca de su propia coyuntura histórica. Si bien no existe una intención de postular a Isócrates como un modelo pedagógico para nuestro ejercicio educativo o para nuestras reflexiones en torno a la educación cívica y la participación política contemporánea, sí creo que la comprensión que generamos del pasado, así sea a una distancia remota en tiempo y en espacio geográfico -como es el caso de este trabajo- nos permite repensar y entender mejor nuestras propias situaciones y conflictos sociales.

Así, los análisis y dinámicas pedagógicas, de formularse hoy en día, tienen que nacer de nuestra propia experiencia comunitaria como entes históricamente determinados que viven en circunstancias políticas, sociales y económicas sumamente diferentes a aquéllas en las que vivió y escribió Isócrates y su generación. En ese sentido es indispensable reconocer que, aunque mucho de nuestro presente bagaje cultural hunde sus primeras raíces en la cultura

grecorromana, nuestro contexto actual es producto de procesos históricos no solo más recientes y más cercanos, sino también más complejos y particulares.

Me suscribo, sin embargo, a la tendencia de pensamiento (que, evidentemente, no es reciente y de la cual el mismo Finley es solo un ejemplo de muchos) que sostiene que toda modificación o reforma en los procesos de enseñanza en un sistema verdaderamente democrático tiene que partir acompañada de una significativa transformación en los mecanismos de redistribución de la riqueza que genera la comunidad, riqueza que, lamentablemente, es apropiada por una minoría. La base de todo desarrollo humano, y del ejercicio político al que, en buena medida, debe dirigirnos cualquier pedagogía, son los medios materiales de subsistencia con los que cada grupo humano y cada individuo cuentan. Por su contexto, la educación de Isócrates representa una antítesis radical con respecto a esta premisa.

## Bibliografía:

- ~ Ames, Cecilia y Marta Sagristani (Comp.) *Estudios interdisciplinarios de historia antigua*, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2007, 546 pp.
- ~ Aquino López, Silvia, “Los tres primeros discursos judiciales de Isócrates (*Contra Calímaco, Contra Eutino, Contra Loquites*), tesis de maestría, UNAM, 1998, en línea: <http://132.248.9.195/pdbis/261713/Index.html>
- ~ Austin, Micle y Pierre Vidal-Naquet, *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1986, 332 pp.
- ~ Barceló, Pedro y David Hernández de la Fuente, *Historia del pensamiento político griego*, Madrid, Trotta, 2014, 367 pp.
- ~ Benítez, Benita, *La ciudadanía de la democracia ateniense*, en <https://es.scribd.com/document/259262494/Ciudadania-democracia-Ateniense>.
- ~ Benoit, William L., “Isocrates and Plato on rhetoric and rhetorical education”, en *RSQ*, v. 21, no. 1, 1991, pp. 60-71.
- ~ Bianchi Bandinelli, Ranuccio, *Historia y civilización de los griegos*, v. V “La crisis de la polis”, Barcelona, Icaria, 1979, 352 pp.
- ~ Bianco, Elisabetta “Isocrate e Teucro: alcune riflessioni sull’uso del mito” en Christian Bouchet y Pascale Giovanelli-Juanna (Edit.) *Isocrate: entre jeu rhétorique et enjeux politiques: actes du colloque de Lyon, 5-7 juin 2013*, Paris, De Boccard, 2013, pp. 225-234.
- ~ Blank, Thomas, *Logos und Praxis Sparta als politisches Exemplum in den Schriften des Isokrates*, Berlin, De Gruyter, 2014, 692 pp.
- ~ Bowra, Cecil Maurice, *La Atenas de Pericles*, Madrid, Alianza Editorial, 1974, 253 pp.
- ~ Campagno Marcelo y Julián Gallego (comps.), *Capital, deuda y desigualdad: distribuciones de la riqueza en el Mediterráneo Antiguo*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores-PEFSCEA, 2017, 206 pp.
- ~ Cargill, Jack, *The second Athenian League. Empire or free alliance*, Berkeley, University of California Press, 1981, 215 pp.
- ~ Cartledge, *Agésilao and the crisis of Sparta*, London, Duckworth, 1987, 508 pp.

- ~ Cloché, Paul, *Isócrates y su tiempo*, Barcelona, Punto de Vista Editores, 2019, 243 pp.
- ~ Cohen, Robert, *Atenas, una democracia: desde su nacimiento a su muerte*, Barcelona, Orbis, 1985, 211 pp.
- ~ Cortés Gabaudan, Francisco, “La oratoria judicial en la escuela de Isócrates”, en *AEF*, Extremadura, v.6, 1983, pp. 57-62.
- ~ Espinosa, David, “La educación griega y sus fuentes: aproximación a las épocas clásica y helenística en Atenas, en *Espacio, tiempo y forma*, t. 19-20, 2006, pp. 117-134.
- ~ Finley, Moses I., *Economy and Society in Ancient Greece*, Londres, Chatto & Windus, 1981, 326 pp.
- ~ \_\_\_\_\_, *La economía de la antigüedad*, 2º Ed, México, FCE, 1986, 261 pp.
- ~ \_\_\_\_\_, *La Grecia antigua: economía y sociedad*, Barcelona, Editorial Crítica, 1984, 368 pp.
- ~ \_\_\_\_\_, *Los griegos de la antigüedad*, 4ª Ed. Barcelona, Labor, 1973, 194 pp.
- ~ \_\_\_\_\_, *Studies in land and credit in ancient Athens*, New York, Arno Press, 1973, 332 pp.
- ~ \_\_\_\_\_, *Vieja y nueva democracia y otros ensayos*, Barcelona, Ariel, 1980, 206 pp.
- ~ \_\_\_\_\_, *Uso y abuso de la historia*, 2º Ed. Barcelona, Crítica, 1979, 336 pp.
- ~ French, A., “Economic Conditions in Fourth Century Athens” *G&R*, Oxford, v. XXXVIII, No. 1, April, 1991, pp. 24-40.
- ~ Fuks, Alexander, *Social Conflict in Ancient Greece*, en *AnSoc*, v. 3, 1972, pp. 17-44.
- ~ Gabba, Emilio, “True History and False History in Classical Antiquity”, *JRS*, Londres, v.71, 1981, pp. 50-62.
- ~ Gagarin, Michael, *The Oratory of Classical Greece. Isocrates*, v.7 Austin, University of Texas Press, 2004, 302 pp.
- ~ Gallego, Julián, *Campesinos en la ciudad: bases agrarias de la polis griega y la infantería hoplita*, Buenos Aires, Ediciones El Signo, 2005, 216 pp.
- ~ \_\_\_\_\_, *El Mundo rural en la Grecia Antigua*, Madrid, Akal, 2003.

- ~ Garnsey, Peter, *Famine and food supply in the Graeco-Roman World: responses to risk and crisis*, Cambridge University Press, 1993, pp. 102-103.
- ~ Garnsey, Peter y C.R. Whittaker (Ed.), *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge University Press, 1978, pp. 392.
- ~ Gómez Pantoja, Joaquín (Coord.) *Historia Antigua (Grecia y Roma)*, Barcelona, Ariel, 2003, 914 pp.
- ~ González Pascual, José, *Grecia en el siglo IV a.C. Del imperialismo espartano a la muerte de Filipo de Macedonia*, Madrid, Síntesis, 1997, 284 pp.
- ~ Grammat, Georges, *La ciudad griega bajo Pericles*, Bilbao, Mensajero, 64 pp.
- ~ Gruen, Eric S. *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton University Press, 2011, 415 pp.
- ~ Hansen, M.H., *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Blackwell, Cambridge, 1991, 410 pp.
- ~ Harris, William V., *Ancient Literacy*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, 383 pp.
- ~ Haskins, Ekaterina, *Logos and power in Isocrates and Aristotle*, Columbia, University of South Carolina Press, 2004, 177 pp.
- ~ Jacoby, Felix, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leiden, E.J. Brill, 1986, 506 pp.
- ~ Jaeger, Werner, *Paideía: los ideales de la cultura griega*, v. IV, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, 389 pp.
- ~ Johnson, R., "A note on the number of Isocrates pupils", en *AJPh*, Baltimore, v.78, no. 3, 1957, pp. 297-300.
- ~ Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, v. 1, Princeton, University Press, 1963, 351 pp.
- ~ Larran, Francis, "Pisistrate à l'heure d'Isocrate ou les vertus de l'histoire pseudologique" en *MH.*, no. 75, 2015, pp 1-19.
- ~ Lask André y Glenn W. Most. *Les débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs a Socrate*, Paris, Fayard, 2017, 1674 pp.
- ~ Lee Too, Yun, *The rhetoric of identity in Isocrates: text, power, pedagogy*, Cambridge, University Press, 1995, 273 pp.

- ~ Leskin, Albin, *Historia de la literatura griega*, Madrid, Editorial Gredos, 1989, 1003 pp.
- ~ Lewis, D.M y John Boardman, *The Cambridge Ancient History*, v. 6, Cambridge, University Press, 2008, 1026 pp.
- ~ Livov Gabriel, y Pilar Spangenberg (Editores), *La palabra y la ciudad: retórica y política en la Grecia antigua*, Buenos Aires, La Bestia Equilátera, 2012, 350 pp.
- ~ Lombard, Jean, *Isocrate Rhéorique et éducation*, Paris, Klincksieck, 1990, 150 pp.
- ~ López Eire, Alfredo, “Retórica antigua y moderna”, en *Humanitas*, Coimbra, v. LXVII, 1995, pp. 871-907.
- ~ Loraux, Nicole, *La invención de Atenas: historia de la oración fúnebre en la ciudad clásica*, Madrid, Katz, 2012, 360 pp.
- ~ Marincola, John, (Edit.) *A companion to Greek and Roman historiography*, 2 volúmenes, Oxford, Blackwell, 2007, 705 pp.
- ~ Marincola, John, “Rethinking Isocrates and historiography”, en Giovanni Parmeggiani, (Edit.) *Between Thucydides & Polybius: the golden age of Greek historiography*, Washington, Center for Hellenic Studies, 2014, pp. 40-61.
- ~ Marrou, Henri-Irénée, *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid, Akal, 1985, 541 pp.
- ~ Martínez Lacy, Ricardo, *Historiadores e historiografía de la antigüedad clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 315 pp.
- ~ \_\_\_\_\_, “La constitución mixta de Polibio como modelo político” en *Stud. hist. Hª antig.* no. 23, 2005, pp. 373-383.
- ~ Matyszak, Philip, *La antigua Atenas por cinco dracmas al día*, Madrid, Akal, 2012, 136 pp.
- ~ Medina, Luisa “El legado pedagógico de Isócrates”, diciembre de 2017, en línea: [https://www.researchgate.net/publication/321934322\\_El\\_legado\\_pedagogico\\_de\\_Isocrates](https://www.researchgate.net/publication/321934322_El_legado_pedagogico_de_Isocrates)
- ~ Meigs, *Trees and timber in the ancient Mediterranean World*, Oxford University Press, 1982, 556 pp.

- ~ Miceli, Paola y Julián Gallego, (coord.) *Habitar, producir, pensar el espacio rural: de la Antigüedad al Mundo Moderno*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2008, 379 pp.
- ~ Migeotte, Léopold, *The Economy of the Greek Cities: to the Archaic Period to the Early Roman Empire*, (Trad. Janett Lloyd), Los Ángeles, University of California Press, 2009, 200 pp.
- ~ Moreno Leoni, Álvaro, *Entre Roma y el Mundo Griego. Memoria, autorrepresentación y didáctica del poder en las Historias de Polibio*. Córdoba, Brujas, 323 pp.
- ~ Mossé, Claude, *El trabajo en Grecia y Roma*, Madrid, Akal, 1980, 178 pp.
- ~ \_\_\_\_\_, *Historia de una democracia: Atenas desde sus orígenes hasta la conquista de macedonia*, Madrid, Akal, 1987, 147 pp.
- ~ \_\_\_\_\_, *Historia de una democracia: Atenas desde sus orígenes a la conquista macedonia*, Madrid, Akal, 1987, 148 pp.
- ~ Muir, James R., *The Legacy of Isocrates and a Platonic Alternative: History, Political Philosophy and the Value of Education*, New York, Routledge, 2019, 292 pp.
- ~ Norlin, George, *Isocrates*, 3 v., Londres, Heinemann, 1928 (Loeb Classical Library).
- ~ Olivares Chávez Carolina, *Jefonofonte: su propuesta de paidea a partir de tres personajes atenienses*, México, UNAM-IIF, 2014, 337 pp.
- ~ Ong, Walter J. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, FCE, 1987, 190 pp.
- ~ Osborne Robin, *Demos: the discovery of classical Attika*, Cambridge University Press, 1985, 284 pp.
- ~ \_\_\_\_\_, “El siglo IV, narraciones políticas y militares” en *la Grecia Clásica: 500-323 a.C.*, Barcelona, Crítica, 2002, 328 pp.
- ~ Paiaro, Diego, “La ‘invención de la tradición en Atenas’: algunas reflexiones en torno a The Athenian Experiment de Greg Anderson” *Ordia Prima*, no. 6, 2007, 173-196 pp.
- ~ \_\_\_\_\_, “‘...tierras de labranza por rentas moderadas [*georgías epì metráiais misthósesi*]’ (Isoc.7.32). Explotación y relaciones de trabajo rural entre los

- ciudadanos atenienses durante la democracia” en *Sociedades precapitalistas*, no. 10, 2020, en <https://doi.org/10.24215/22505121e043>
- ~ Papiilon, Terry L. “Isocrates and the use of myth” en *Hermathena*, Trinity College Dublin, no 161, 1996, pp. 9-21.
- ~ Pernot, Laurent, *La retórica en Grecia y Roma*, México, UNAM-IIF, 2ª Edición, 2016, 305 pp.
- ~ Pomeroy, Sarah B, Stanley Burnstein, *et. al.*, *La antigua Grecia: historia política, social y cultural*, Barcelona, Crítica, 2011, 554 pp.
- ~ Ponce, Anibal, *Educación y lucha de clases*, México, 2ª Edición, Editores Mexicanos Unidos, 1978, 245 pp.
- ~ Poulakos, Takis and David Depew (Edit.) *Isocrates and civic education*, Austin, University of Texas Press, 2004, 277 pp.
- ~ Power, Edward J. “Class size and pedagogy in Isocrates’ school”, en *Hist. Educ. Q.*, v.6, no. 4, 1966, pp. 22-33.
- ~ Pritchett, W. Kendrick, *The Greek State at War*, v. 1., University of California, Los Angeles, 1974 169 pp.
- ~ Raafliub, Kurt A. (Editor), *Thinking, Recording and Writing History in the Ancient World*, Oxford, Blackwell, 2014, 425 pp.
- ~ Ramírez Vidal, Gerardo, “El ethos y la formación humanística en Isócrates”, *NT*, México, V.1, 2013, pp. 103-120.
- ~ \_\_\_\_\_, *La invención de los sofistas*, México, UNAM, 2016, 431 pp.
- ~ \_\_\_\_\_, “Notas sobre la retórica de Isócrates”, en *NT*, México, 2006, no. 24-1, pp. 157-178.
- ~ Requena, Mariano J. “Isócrates, Areopagítico: ¿Un pensamiento crítico de la democracia o una democracia pensada críticamente?” en *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, v. 9, 2013, pp. 1-16.
- ~ Reyes, Alfonso, *La crítica en la edad ateniense: 600 a 300 a.C.*, México, El Colegio de México, 1941, 379 pp.
- ~ \_\_\_\_\_, *Libros y libreros en la antigüedad*, Madrid, Editorial Fórcola, 2011, 75 pp.

- ~ Reynolds, Leighton D. y Nigel G. Wilson, *Copistas y filólogos. Las vías de transmisión de las literaturas griega y latina*, Madrid, Editorial Gredos, 1986, 309 pp.
- ~ Rhodes, P.J., *A history of the classical greek world*, Oxford, Blackwell, 2006, 407 pp.
- ~ Rostovtzeff M., *Greece*, New York, Oxford University Press, 1963, 325 pp.
- ~ Rich, John y Graham Shipley (Edit.) *War and Society in the Greek World*, London, Routledge, 2003, 263 pp.
- ~ Rodríguez Adrados, Francisco, *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1975, 467 pp.
- ~ Rodríguez Guerra, Roberto, “Las reformas de Clístenes: cuándo cómo y por qué (en torno a los orígenes de la democracia)” *Revista Laguna*, No. 29, 2011, pp. 149-165.
- ~ Romilly, Jaqueline de, *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, Madrid, Gredos, 2010, 239 pp.
- ~ Rothchild, John, *Introduction to Athenian Democracy of the Fifth and Fourth Centuries BCE* (October 9, 2007). Wayne State University Law School Research Paper No. 07-32. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1020397> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1020397>
- ~ Roussel, Denis, *Tribu et cite: etudes sur les groups sociaux dans les cités grecques aux époques Archaique et Classique*, Université de Besançon, Paris, 1976, 347 pp.
- ~ Said, Suzanne, “Envy and Emulation in Isocrates” en David Konstan, y N. Keith Rutter (Ed.) *Envy, spite and jealousy: the rivalrous emotions in ancient Greece*, Edinburgh University Press, 2003, pp. 217-234.
- ~ Sancho Rocher, Laura, “Democracia frente a populismo en Isócrates”, *Klío*, Berlín, 2008, no. 1., pp. 36-61.
- ~ \_\_\_\_\_, “Los moderados atenienses y la implantación de la oligarquía: corrientes políticas en Atenas entre 411 y 403 a.C.”, *Veleía*, No. 21, 2004, pp. 73-98.
- ~ \_\_\_\_\_, (coord.) *Filosofía y democracia en la Grecia antigua*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2009, 285 pp.
- ~ \_\_\_\_\_, “¿Qué tipo de democracia? La *politeia* ateniense entre 403 y 322 a.C. en *SHHA*, Universidad de Salamanca, no. 23, 2005, pp. 177-229.

- ~ Sapere, Analía V. “La propuesta educativa de Isócrates: análisis del discurso Contra los sofistas”, en *AFC*, Buenos Aires, no. 25, 2012, pp. 101-111.
- ~ Scott, Michael, *Un siglo decisivo: del declive de Atenas al auge de Alejandro Magno*, Barcelona, Ediciones B, 2010, 346 pp.
- ~ Sierra, Ángela, *Los orígenes de la ciencia de gobierno en la Atenas clásica*, Barcelona, Lerna, 1989, 122 pp.
- ~ Simonton, Matthew, *Classical Greek Oligarchy: A Political History*, New Jersey, Princeton University Press, 2017, 355 pp.
- ~ Starr, Chester, G. *The aristocratic temper of Greek civilization*, New York, Oxford University Press, 1992, 99 pp.
- ~ Steiner, D.T. *The Tyrant's writ: myths and images of writing in Ancient Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1994. 297 pp.
- ~ Sulimani, Iris, *Didorus' Mythistory and the pagan mission: Historiography and culture-heroes in the first Pentad of the Bibliotheca*, Leiden, Brill, 2011, 412 pp.
- ~ Trotsky, León, *Historia de la revolución rusa*, editorial Luarna, En línea en: <http://www.ataun.eus/BIBLIOTECAGRATUITA/C1%C3%A1sicos%20en%20Espa%C3%B1ol/Le%C3%B3n%20Trotsky/Historia%20de%20la%20revoluci%C3%B3n%20rusa.pdf>, 1126 pp.
- ~ Ucello, Claudia, “Paradeigma: l’esempio per l’argomentazione” tesis de doctorado, Universidad de Nápoles Federico II, Nápoles, 2013 en línea: <http://www.fedoa.unina.it/9352/>.
- ~ Untersteiner, Mario, *La fisiología del mito*, 2ª edición, Florencia, La Nuova Italia, 1972, 520 pp.
- ~ Van Hook, La Rue, “Alcidamas versus Isocrates: the spoken versus the written world” en *The Classical Weekly*, v. XII, no. 12, 20 de enero de 1919, 89-94.
- ~ Vidal-Naquet, Pierre, *The Black Hunter. Forms of thought and forms of society in the Greek World*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1986, 367 pp.
- ~ Wareh, Tarik, *Teory and practice of life: Isocrates and the philosophers*, Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2013, consultado en línea en: [http://nrs.harvard.edu/urn3:hul.ebook:CHS\\_WarehT.The\\_Theory\\_and\\_Practice\\_of\\_Life.2012](http://nrs.harvard.edu/urn3:hul.ebook:CHS_WarehT.The_Theory_and_Practice_of_Life.2012).

- ~ Wilcox, Stanley “Criticisms of Isocrates and his φιλοσοφία” en *TAPhA*, Baltimore, v.74, 1943, pp. 113-133.
- ~ Will, Edouard y Claude Mossé, *et. al.*, *El mundo griego y el Oriente*, Akal, Madrid, 2 volúmenes.
- ~ Wood, Ellen Meiksins, *De ciudadanos a señores feudales: historia social del pensamiento político de la Antigüedad a la Edad Media*, México, Espasa Libros, 2011, 303 pp.
- ~ Zamorano García, Santiago, “El ideal educativo de Isócrates” tesis de licenciatura, UNAM, 1980, en línea: <http://132.248.9.195/pmig2019/0011363/Index.html>.