

EL SUJETO MÍTICO-HISTÓRICO COMO PARADIGMA FILOSÓFICO EN ISÓCRATES

THE MYTHICAL-HISTORICAL SUBJECT AS A PHILOSOPHICAL PARADIGM IN ISOCRATES

Tomás MORALES CATURLA¹

RESUMEN: El sistema de pensamiento isocrático está basado en la consideración de una filosofía de la vida que desprecia el mundo ontológico y religioso, por lo que la respuesta a los problemas de la *pólis* y de la convivencia social vienen dados por el recurso a figuras paradigmáticas que surgen de una lectura de la propia historia leída de acuerdo con las necesidades no solo coyunturales, sino con la intención de disponer de una respuesta ética y política estable. Estas figuras no son un mero recurso retórico, sino un elemento que va a constituirse en un *continuum* que aparecerá a lo largo de toda su obra y que le impedirá caer en un relativismo radical.

PALABRAS CLAVE: Paradigma, Sujetos históricos, Filosofía de la vida, Teseo.

ABSTRACT: The Isocratic system of thought is based on the conception of a philosophy of life that despises the ontological and religious world; thus, the answer to the problems of the *pólis* and social coexistence is provided by the use of paradigmatic figures that arise from a reading of history itself in accordance not only with the needs of the moment but with the intention of having a firm ethical and political response. These figures are not a mere rhetorical device but rather an element that becomes a *continuum* that will appear throughout his work and will prevent him from falling into a radical relativism.

KEYWORDS: Paradigm, Historical subjects, Philosophy of life, Theseus.

¹ Doctor en Filosofía por la UNED e investigador independiente. C/Haya, 1, 03690, San Vicente del Raspeig. tmoralesmail@gmail.com

1. Introducción

¿Había que adoptar como modelo de virtud una forma sustancial siempre existente y no sometida a los extravíos de la generación y la corrupción, o bien había que acudir a la memoria ciudadana, interpretada discursivamente, como fuente de una *areté* cívica? Se trataba de una cuestión cuya resolución enfrentaba a Platón, que optó por el campo de la ontología, y a Isócrates, que se situó en el de la historia subjetivada. ¿Qué resultados obtuvo este último de esa elección? Ambas escuelas aspiraron a generar modelos cuya maximidad era básicamente ética y que incluían la derivada de una amplia propuesta política. Ambas escuelas partían del ideal socrático, pero la interpretación isocrática recogerá la herencia sofística y se sumergirá en el mundo de la *dóxa*, de la oratoria, del *kairós*, de los *érga*. Se enfrentaban una filosofía del ser frente a una filosofía de la vida. En el caso platónico su escenario de idealidad exigía la existencia de figuras puramente ontológicas, en el isocrático fueron personajes reales que obtuvieron su crédito desde la tradición histórico-mítica. El ideal socrático de la búsqueda de conocimiento como una constante para fundamentar el sentido ético de la acción se plasma en el mundo isocrático de manera que los valores aparecen como cualidades de entes concretos, nunca existiendo por sí mismos, sino asociados a sujetos históricos. Todos ellos han sido aislados a partir de los comportamientos asociados a determinadas figuras, de manera que no pueden ser separados de ellas, pues perderían su valor referencial. Pero esas figuras históricas son una creación discursiva a partir de modelos tradicionales a los que se adhieren cualidades ciudadanas que pertenecen al bagaje de los valores isocráticos. Ese juego entre tradición, historia y subjetividad es lo que conforma sus modelos como instrumentos urdidos para resolver los problemas de la vida cívica. Isócrates pretende deducir la posibilidad de la verdad a partir de la vida buena de figuras históricas. Detrás de esos hombres de diferentes culturas hay una idea que los unifica, pero Isócrates nunca la verá como un concepto ni un absoluto, sino como una construcción resultado del relato de una búsqueda y un hacer personalizados. El orador/filósofo debe reconstruir el pasado/memoria fenoménicos para hacer ver la verdad. Al mismo tiempo, Platón hablaba de la reminiscencia como un fenómeno anímico y conceptual. Se enfrentaban una memoria histórica frente a una memoria anamnética.

Ese conjunto de figuras se constituyen en paradigmas/ejemplos en los que vierte sus ideales políticos, o bien se convierten en autorrepresentaciones en las

que proyectar sus propios pensamientos². Las que ahora abordaré se pueden dividir en los siguientes grupos:

- 1.- Paradigma ateniense: Teseo y el Areópago surgido de la constitución de Solón-Clístenes.
- 2.- Paradigmas derivados del teseico para otras culturas: Busiris, Evágoras.
- 3.- Ejemplaridades de autorrepresentación: Timoteo, Agamenón.
- 4.- Ejemplaridades parcialmente modélicas: Pericles, Alcibíades³.

No estamos hablando de discursos simplemente formales donde pretendiera demostrar sus cualidades retóricas, ni de panegíricos sin otras pretensiones que promocionar su escuela, sino propuestas éticas situadas en el mundo de los *érga* que superan a los *tópoi* metafísicos (*Elogio de Helena* 4), incidiendo en la presencia de la virtud que se hace real mediante el relato sobre el pasado (*Contra los sofistas* 7). Lo que constituye al hombre no está en el ser, sino en los paradigmas y las identidades colectivas del pasado que acuden a resolver el *kairós*. Solo mediante un *lógos* adecuado podemos dar sentido a la posibilidad del cumplimiento de los valores éticos máximos. Ese discurso tiene su apoyatura en el dato del pasado que se proyecta en el presente mediante la construcción de un *lógos* actual. El dato del pasado no importa que sea a su vez un relato, sino que lo que valora es que haya sido asumido como una creencia colectivamente asumida como real y propia. No son ejemplos para apoyar su tarea oratoria, sino para un objetivo de dilucidación donde filosofía y política se identifican. Las figuras paradigmas constituyen la realidad buscada en sí misma, los máximos que ética y vitalmente constituyen al hombre, mientras que el ejemplo, generalmente mítico, es una aproximación particular que sirve de teatralización de la idea, no la idea en sí. En este caso Teseo representa un universal histórico al que los ciudadanos

² En el campo de la enseñanza el sistema isocrático se fundamenta en la imitación y centralidad de la figura del maestro como paradigma para sus alumnos, basado en la coherencia de sus ideas y sus actos, en su valía moral y oratoria.

³ Otros sujetos contemporáneos como Dionisio, Arquidamo y Filipo son también elogiados por Isócrates. No llegan a constituirse en modelos, sino en dirigentes que podían dar salida a circunstancias coyunturales de crisis.

particulares imitan. Sus cualidades no se dan de la misma manera en los otros paradigmas, pues pertenecen a mundos culturales diferentes.

El paradigma es una propuesta que constituye una lectura de personajes conocidos, tradicionales, una lectura más de entre otras: contra la *Helena* de Gorgias, Isócrates escribe el *Encomio de Helena*; su Teseo idealizado contra el tucídideo y el trágico; su Agamenón contra el homérico; el Solón que crea la sociedad aeropagítica contra el protodemócrata; su Busiris racionalizado contra el mitológico de Polícrates y la tradición. Todo ello nos lleva a una visión de la historia como problema, como diversidad crítica, como confrontación de discursos y relatos que buscan dotarse de modelos de eficacia para el presente. ¿Cómo hacer que sus personajes sean asumidos por la ciudadanía sin que permanezcan en un escenario puramente ideal? Porque como veremos todos ellos nacen de una tradición colectiva y en la configuración isocrática, o bien dependen de la aprobación democrática (Teseo/Areópago), o bien son compuestos a partir de criterios racionales o de necesidades relacionadas con las coyunturas de las que surgen sus relatos. La distancia entre ideal/realidad es clara en Platón, pero en Isócrates el equilibrio es más problemático. Isócrates construye un *lógos* que pretende ganar verosimilitud por el hecho de incardinarse en la historia y la vida, por lo que se trata de un *lógos* más productivo que los de los sofistas o platónicos que tenían puesto su sentido en una irrealidad como es el ser. Su relato se enfrenta a otros cuyas fuentes en la tradición, la historia o la tragedia siempre estarán presentes como confrontación de imágenes y de objetivos políticos. Esta subjetivación y relativización sitúa al lector en una posición más inestable y crítica.

Todos estos personajes poseen parecidas características morales compartidas y, al mismo tiempo, específicas, propias de la cultura que modelizan. Por un lado, podemos entrever que esta visión tiene un eco en el *homo mensura* protagórico, pues la existencia de diversos “teseos” supone aceptar los diferentes marcos de referencia y sus diversas necesidades particulares, contrariamente a Platón que crea una realidad cuya validez es independiente de su existencia e incluso de su posibilidad en el mundo. La conciencia de que cada orador crea sus “teseos” es la afirmación de que la existencia de una verdad histórica única válida para todos es imposible, y solo cabe crear realidades de grupo, que puedan servir a sus intereses. Son personajes, no formas ideales, y todo personaje está sometido al cambio. Incluso en personalidades excepcionales la estabilidad en los valores, su realización efectiva como un todo que define la virtud (valentía, honradez, autocontrol, escuchar al otro...), dependerá del marco político donde surjan y de las relaciones establecidas con su entorno (el monarca protodemócrata Teseo

buscará siempre la aprobación de la ciudadanía; el sacerdote/faraón Busiris utilizará un referente divino; el monarca absoluto Evágoras se apoyará en su grupo de consejeros/amigos). Ahora bien, también es cierto que esa personalidad aún a y posibilita que se puedan dar todos a la vez y de manera constante y perdurable, introduciendo aquí un cierto escenario idealista socrático-platónico. Isócrates retrata estas figuras como representaciones de la permanencia de valores éticos, creando la ilusión de que solo en lo que permanece se alcanza la seguridad de lo que es verdadero y virtuoso⁴. De esta forma, el paradigma se relativiza en cuanto que responde a necesidades “nacionales” coyunturales y que está vinculado a una tradición reconocida colectivamente, y es perdurable en cuanto que es prototípico. Y todo ello teniendo en cuenta que, al fin y al cabo, es un fenómeno literario isocrático.

Platón afirmaba que un pintor no sería menos bueno si “después de haber pintado un modelo (*παράδειγμα*) de cómo sería el hombre más hermoso”, no pudiese demostrar que fuera posible que tal hombre existiera (*Rep.* 472d6-7). De esta forma, el valor normativo del proyecto político platónico no quedaba dañado por el hecho de que semejante Estado no pudiese llegar a existir. El paradigma residía en el cielo, espacio indeterminado de lo supremo, y representaba un máximo que servía de pauta para aproximar progresivamente las constituciones específicas de cada *pólis* a la mayor perfección posible. El *kairós* importa poco, pues el modelo siempre permanece inalterable. Isócrates también defiende un paradigma, pero al extraerlo y narrarlo desde el pasado, surge y se sostiene a partir de la aceptación en un marco político y moral específico que le da sentido. No se trata de aproximarnos a esa figura ni de traer el pasado al ahora de manera mecánica, sino de generar un presente que permita esa realidad paradigmática como actualidad. Ese proceso de adaptación es en sí mismo la política. No se trata de aproximarnos para reproducirlo, sino de conciliar el hoy y su *kairós* con lo que nos dice el modelo que conseguimos entonces.

⁴ El objetivo fundamental del gobernante es amar a la ciudad y a los hombres (*philópolis* y *philánthropos*), lo que implica un cierto universalismo al ponerlo en boca de diferentes dirigentes y culturas (*Antidosis* 276, *Panegírico* 29, *Evágoras* 43, *A Nicocles* 15). Por otro lado, también cabe otra reflexión relativa a las relaciones con el platonismo. En el *Fedro* 279b Sócrates afirma que Isócrates posee una cierta filosofía. Esta referencia ha sido muy comentada. Los investigadores se inclinan por dos posibilidades, o bien estaba Platón ironizando, o bien afirmaba un halago serio. Mi pregunta es otra, si reconocemos en Isócrates una filosofía de la vida de raíz socrática ¿acaso no estaría aquí Platón reconociendo una afinidad filosófica entre ambos?

Los diferentes investigadores de Isócrates han afrontado el mundo del paradigma no como entidades constitutivas de una filosofía de la vida enraizada en la *dóxa* y el *kairós*, sino como modelos para ser utilizados como ejemplificaciones por quien es calificado generalmente como un mero comentarista político. Según Mathieu, a Isócrates le gusta personificar sus ideas políticas en un héroe antiguo o atribuir a una personalidad eminente un rol decisivo en la historia (1966: 96 y 133). Para otros, se trata de modelos positivos a imitar con el fin de obtener un beneficio político para la polis (Papillon, 2001: 87). Jaeger mantuvo una serie de prejuicios que le impidieron ver el verdadero carácter filosófico de la obra isocrática. Al tomar como eje central de la filosofía antigua el mundo platónico, entiende que Isócrates habría abandonado todo teoricismo, y por tanto la filosofía, al fijar su propuesta en el estudio de las personalidades y la *dóxa* y no de la ontología. De esta forma, su pensamiento pierde sentido al basarse en una pura exaltación del yo y de una cultura de la personalidad (1990: 943-945). Por otro lado, Jaeger al tomar como modelo en el campo de la historia a Tucídides y concebir su obra como un “ofrecer la verdad de un modo simple e imparcial” (1990: 892), enjuicia a Isócrates como pseudohistoriador y no como filósofo, de modo que sus ejemplos históricos son una distorsión: “la relación directa entre el saber histórico y la voluntad política conduce necesariamente al resultado de que la imagen de la realidad histórica es conformada con arreglo al deseo de quien la expone” (1990: 891). Nouhaud es el que está más cerca de una consideración más medular de la historia en Isócrates, pues afirma que este entiende la historia como una realidad en sí misma, algo más que un auxiliar de la retórica, pero que se trata de una historia determinada por las necesidades del presente y de cara a generar una propuesta de futuro (1982: 87 y 100), sin entrar a considerarla como un elemento fundante de una filosofía de la vida.

2. Secuencia de modelos

2.1 *Teseo: paradigma ateniense*

Teseo es el resultado del socratismo isocrático que acoge al mismo tiempo una mirada de raíz sofística. Por un lado, es el sujeto de la eticidad máxima y, al mismo tiempo, es un individuo creado como continuación de un relato que viene del pasado mítico colectivo, generado en el seno de un *lógos* panegírico. El *Elogio de Helena* constituye toda una declaración programática del hacer filosófico de Isócrates (precedido por *Contra los sofistas*, a continuación le seguirá con la misma

intención *Busiris*). En este discurso Isócrates comienza por realizar un repaso a la sofística y a su concepción del ser. En el prólogo está hablando de los actuales oradores y de la nimiedad de sus discursos. A continuación afirma que esto no es nuevo, citando a Protágoras, Gorgias, Meliso:

Pero a pesar de que aquellos demostraron con tanta claridad que es fácil desarrollar un discurso falso sobre lo que uno se proponga, aún pasan el tiempo en el mismo tópico (τόπον); a esta gente le haría falta, alejándose de esa charlatanería que finge convencer con palabras, pero que en los hechos (ἔργοις) está refutada desde hace mucho tiempo, buscar la verdad y enseñar a sus discípulos los sistemas de gobierno por los que nos regimos, y ejercitar su experiencia en éstos, pensando que es mucho más importante tener una opinión razonable (ἐπιεικῶς δοξάζειν) sobre cosas útiles que saber con exactitud (ἀκριβῶς ἐπίστασθαι) cosas inútiles (ἀχρήστων) (4-5).

Los *tópoi*⁵ no tienen valor epistémico, son los *érge* los que aportan el verdadero conocimiento sobre la vida. Un ámbito que únicamente pertenece a las relaciones entre el ente y su entorno donde se ubican los contenidos de tipo político, útiles, ventajosos, buenos (*chrésimos*), fuera de toda estructura ontológica, los *áchrēstoi* (sobre el ser no tenemos experiencia, no pertenece a la vida, sino a un *lógos* aislado del mundo). En este sentido la figura paradigmática no solo supone la expresión de una exaltación de la personalidad aristocrático-moral, sino la afirmación del escenario del ente. Este mecanismo deductivo desde la experiencia sí que produciría un discurso productivo tal y como él emprende en los elogios de Helena y de Busiris, donde a partir de unos datos histórico-míticos construye un relato que aporta soluciones cívicas y paradigmas morales.

En *Contra los sofistas* ya había planteado la necesidad de discutir sobre la virtud y cuestionar si es o no enseñable, ahora en el *Elogio de Helena* nos va a decir que Teseo la representa en su totalidad y por tanto que es imitable y su aprendizaje está al alcance de todos, aunque su consecución completa no sea posible más que para el personaje mítico-histórico. En esta concepción de Teseo afloran las bases de la filosofía isocrática. Aquí está el Sócrates jenofónico, el buscar un modo de conducirnos en la vida cotidiana y en el hacer práctico del mejor modo

⁵ Aquí significa un espacio de contenido filosófico visitado por muchos y que reproduce un mismo argumento estático. No todos los traductores traducen por tópico, con lo que se desvirtúa el sentido filosófico. Zajonz (2002: 98) habla de un tópico oratorio, pero el contexto es el de discusión de conceptos fundamentales en la filosofía (el ser, lo uno, lo múltiple...).

posible y el proponer como objetivo máximo de todo ciudadano la ética⁶. Y es protagórica al adscribirse a la teoría del *homo mensura*, además de tucidídea (I 21- 22) por el hecho de que su construcción se basa en el *lógos* y los *érga*.

Teseo es el personaje que unifica al héroe y al monarca ideal (una especie de fusión de Aquiles y Agamenón), una mixtura que va a permitir reescribir su tradición en un proceso constructivo centrado en el origen de la democracia. Pertenece a la etapa de la monarquía legendaria ateniense, pero inicia el proceso de constitución de la Atenas histórica a través de su labor sinécista. Isócrates convierte este relato en una transferencia de poder, pues los ciudadanos de entonces “le estimaron sólo a él digno de gobernarles, pensando que era más fiable y más igualitaria la monarquía de aquél que su propia democracia” (*Elogio de Helena* 36)⁷. Isócrates está dando por supuesta la existencia de una democracia anterior que presentaba diferencias de derechos de ciudadanía debido a su atomización en aldeas y, por tanto, en núcleos de poder separados y frágiles. Ante todo le interesa afirmar la necesidad de establecer una diferencia entre una democracia a la que le faltaba una dirección política y moral paradigmática y otra que poseía un fuerte liderazgo areteico.

Teseo fue un rey que no actuó como monarca en sentido estricto, sino como un gobernante líder del *démos* que despreciaba el poder autocrático (*Elogio de Helena* 32-34). Los liderazgos en las democracias no pueden surgir del azar hereditario, sino de la *areté* reconocida colectivamente y de su gobernanza asumida voluntariamente por la ciudadanía. Ese sistema de tensión entre liderazgo unipersonal y *démos* estará siempre presente en Isócrates y definirá sus elecciones políticas. De esta forma, la relación entre el poder individual paradigmático y el colectivo democrático expresado en la *politeía*, se resuelve en realidad mediante la *paideía*. No se trata solo de que una democracia sea gobernada por “teseos”, sino que el sistema en sí los genere a través de su sistema educativo y los controle mediante mecanismos de participación ciudadana.

⁶ *Recuerdos de Sócrates* III 5 9-12: “haciéndoles recordar que los más antiguos antepasados suyos de que tengamos noticia fueron ya los mejores”, como referencia a Erecteo, los heráclidas y Teseo, en su lucha contra los persas.

⁷ Este Teseo tiene un claro precedente en Eurípides tal y como aparece en las *Suplicantes* donde es un maestro de la oratoria (v. 350) y rey democrático (v. 400). En el *Heracles* (v. 1203 y ss.) presenta una confrontación con Teseo, que es un sofista que lo supera con la palabra, puesto que aquel es la *hybris* (Calame, 2018: 412-415).

El Teseo isocrático es el único sujeto que ha conseguido la maximidad de la *areté*⁸. Es un personaje cerrado sobre sí mismo en su perfección, que hace participar de sí a los otros: “señor de sí mismo (ὁ δὲ αὐτὸς αὐτοῦ κύριος) eligió aquellos combates que le hicieron convertirse en bienhechor de los griegos y de su propia patria” (*Elogio de Helena* 25). Se trata de una expresión de autosuficiencia, puesto que sus acciones no son el resultado de un mandato superior, de unos objetivos ajenos a sus propios ideales. Un sujeto que posee la maximidad de la virtud completa y que es, junto con Heracles (aunque este por puro interés de fama personal), defensor de la vida humana, traslada su escenario al ámbito paradigmático, pero sin adentrarse en el ontológico, pues su identidad ha surgido y se ha construido en la interacción vital y política en el mundo. Su autosuficiente es doble, la que posee como ateniense nacido de la tierra (*Panegírico* 24-25) y la que posee como figura única, autoconstruida. En este sentido Isócrates dejará clara la existencia de la contraposición entre el ser señor de sí mismo teseico y el ser señor de la *politeía* propio del *dēmos*, una condición además otorgada por el héroe (*Elogio de Helena* 36). Ambas posiciones se darán al mismo tiempo durante el periodo monárquico de Teseo y la segunda de ellas constituirá la base de la futura democracia ateniense una vez el héroe deje el poder. Es por ello que Teseo asume una posición demiúrgica entre los valores estables y los hombres. Que sea un héroe guerrero entra dentro del modelo tradicional, pero lo isocrático añade su desprecio por la placidez del poder seguro y estable (*Panatenáico* 128-129), su renuncia a aquellas hazañas que no benefician a los demás, aunque para él personalmente supongan grandes peligros (*Elogio de Helena* 24-25), su gobierno unipersonal, pero predemocrático, y su forma de vida como un ciudadano normal. Todo ello hará posible la transferencia de esos valores hacia el futuro como memoria y modelo. Pero Teseo también es un buscador de la belleza, Helena. Isócrates afirma que los dioses razonan de manera lógica (*eulógōs*) y él va a hacer lo mismo para hablar de la belleza que “es lo más venerado, honroso y divino de las cosas que existen” (*Elogio de Helena* 54). Y prosigue afirmando que en aquello que carece de belleza no encontraremos nada que sea deseado, sino despreciado. Gracias a ella la sabiduría, la justicia y la virtud, la más bella de las maneras de ser, nos seducen. La belleza nos lleva a perseguirlas, y por tanto nos comunica con todo lo que nos perfecciona como seres humanos⁹.

⁸ “Los demás hombres ilustres estuvieron faltos o de valor o de sabiduría o de alguna otra cualidad parecida y que sólo Teseo no careció de ninguna, sino que adquirió la virtud por completo” (*Elogio de Helena* 21. Igual en *Panatenáico* 127).

⁹ En *Elogio de Helena* 54 y 58 es definida como *idéa*. Tucídides (II 40, 1) ya afirmaba que amar la belleza y el saber es característica de los atenienses.

Una entidad que al abarcar tanta maximidad acaba perteneciendo únicamente al ámbito del *lógos*, ¿provoca una inmersión indirecta de Isócrates en el espacio ontológico?, ¿su pretensión de permanecer en lo fenoménico sucumbe ante lo invariable? Excepto trascendencia, ¿acaso no leemos en todo ello mismidad, unicidad, participación? La diferencia es que la idea platónica es un absoluto eterno, inmodificable, pero Teseo es un sujeto con un *bíos* concreto e imitable que permite ser utilizado como fuente para una construcción ideológica del concepto de ciudadanía. Teseo necesita el mundo, responde ante las coyunturas de su época y las necesidades de la ciudadanía. Sus cualidades no se universalizan, pues no pueden servir, por ejemplo, para egipcios o chipriotas. Es un modelo similar al guardián filósofo platónico, pero constituye una imagen que puede ayudar y socorrer mucho más a la vida por el hecho de que es un ente concreto con una actividad histórica reconocible. Es una narrativa en la que su credibilidad reside en su historicidad, es una posibilidad real de llegar a ser porque ya ha sido, y también en el hecho patriótico, el ser un antepasado común ateniense¹⁰.

Este régimen teseico estará presente en todos sus discursos como una referencia realizada y por tanto, futurible. Incluso al final de su vida lo que pervivirá como corolario será ese Teseo en estado puro: en cualquier régimen (democracia, monarquía u oligarquía) será el hecho de que los mejores ocupen las magistraturas, más que la *politeía* en sí, lo que propicie un buen gobierno (*Panatenaico* 132-133).

2.2 El Areópago solónico-clisténico

La figura paradigmática del *areopagítēs* se origina en el quehacer de una pareja mítico-política: Solón, el fundador de la constitución democrática (Teseo ya había dado paso al régimen), y Clístenes, el que la restablece. Dos figuras que representan con los papeles claramente repartidos, por un lado, un referente para la mejor *politeía* y por otro, un modelo para su conservación y estabilidad (*Areopagítico* 16-17; *Antídosis* 232, 235, 306, 313; *Sobre el tronco de caballos* 26).

¹⁰ Teniendo en cuenta que el *Elogio de Helena* está fechado en torno al 390 a.C. ¿sería un precedente de las Ideas? Indudablemente la constitución de paradigmas éticos era una consecuencia lógica del socratismo y constituye el primer intento de conseguirlo. Platón, imitando el método isocrático, intentará situar a sus guardianes en la historia mítica, pero fracasará al no poder construir una épica paradigmática que narrara ese escenario. Ese es el sentido de su trilogía *Timeo-Critias-Hermócrates* (ver Morales, 2014).

Si partimos de dos sujetos modélicos la continuación de ese régimen se fundamentará en esa misma línea de primar la búsqueda de fuertes personalidades como guías de la ciudadanía a través del método que más contribuyó a que esos antepasados gobernarán bien la ciudad, que fue asignar a cada uno lo conveniente y no lo mismo a todos (*Areopagítico* 21). De ese modo, el objetivo de la política consistía en determinar cómo toda la estructura social se convertiría en un gran mecanismo educacional enfocado hacia la producción de buenos gobernantes, guías del *démos*. Y era el Consejo quien establecía esas coordenadas mediante dos mecanismos fundamentales: el control de las costumbres cotidianas, especialmente de las de los jóvenes, y la elección de los magistrados.

Isócrates parte de las medidas clistélicas de división y organización territorial. Una labor que no es atribuida nominalmente, sino de una manera indirecta con el fin de que toda la gloria se la lleve Solón¹¹. Con ese mecanismo, al atribuir la reforma a la constitución antigua, cualquier logro derivado de ella se adscribe a un colectivo ciudadano, de manera que su contenido parece más moral que político: “dividieron la ciudad en barrios y el territorio en municipios, observaban la vida de cada uno y a quienes vivían en el desorden los llevaban ante el Consejo” (*Areopagítico* 46) y el Areópago un organismo de control de la integridad cívica. Igualmente, al presentar a Clístenes no como legislador, sino como el conservador de la constitución solónica que “restableció tras expulsar a los tiranos y traer de nuevo al pueblo” (*Areopagítico* 16)¹² evita adscribirse a la demasiado democrática legislación clistélica¹³. Este proceso de territorialidad y cooptación

¹¹ En *Panatenaico* 145 afirma que los antepasados situaron en los cargos públicos a los elegidos por tribus y *démos*.

¹² *Antídosis* 232: “Clístenes, arrojado de la ciudad por los tiranos, convenció con su palabra a los Anficiones para que pagasen al dios su dinero, y guio al pueblo, expulsó a los tiranos y estableció aquella democracia que fue causa de enormes bienes para los griegos” (lo mismo en 306). Clístenes aparece como un guía y movilizador de masas que no legisla.

¹³ Para Heródoto fue Clístenes quien “implantó en Atenas las tribus y el régimen democrático” (*Historia*, VI, 131,1). Plutarco le presta escasa atención, no resaltando mucho su labor legislativa. En *Vidas Paralelas* dice que “expulsó a los pistrátidas, derrocó noblemente a la tiranía y estableció un gobierno bien equilibrado para conseguir la concordia y la salvación” (*Pericles* 3,1); en *Aristides* nuevamente lo define como aquel que “estableció la constitución tras los tiranos” (2,1). Comenta también que Cimón intentó resucitar la aristocracia que había existido bajo Clístenes (*Cimón* 13,3), haciendo referencia probablemente a las reformas que propiciaron la subida al poder de una nueva clase ciudadana que sustituía a los antiguos linajes. Aristóteles contraponen las dos figuras: “el quinto fue la constitución de Clístenes, después de la caída de los tiranos, fue más democrática que la de Solón” (*Constitución de los atenienses* 41,2). Clitofonte (citado en *Arist. Const.* 29,3) afirma que Clístenes estableció una constitución muy semejante a la de Solón.

culmina en el Areópago que Isócrates presenta como una institución compuesta por un conjunto de “teseos” que ordenan y rigen la Atenas antepasada, en realidad un Estado idealizado que es más una propuesta de futuro que una mirada histórica. Si en la realidad se trataba de un órgano de deliberación y decisión basado en un *lógos* agonístico, en Isócrates esta adscripción democrática es solo una imagen, puesto que si cada uno de sus miembros era un modelo moral ese carácter deliberativo no tendría mucho sentido.

Como segundo elemento vertebrador aparece la negativa a admitir el sorteo de las magistraturas, pues impediría el gobierno del mejor, anularía la aspiración a la justicia como valor ciudadano máximo, solo alcanzable a través de personalidades singulares ejemplares. Es una contradicción inasumible aspirar a la sociedad justa y virtuosa y dejar que gobierne cualquiera que no posea esas cualidades. La elección es también un mecanismo de autodefensa de la democracia, ya que el azar permitiría que políticos antidemocráticos pudieran conseguir el poder (*Areopagítico* 23)¹⁴. Isócrates no aclara una forma concreta de elección de estas individualidades, pero nos da una serie de pistas. El método de elección que propone parece un camino cooptativo meritocrático hasta la cúspide gobernadora areopagítica¹⁵, de manera que “sólo pudieran formarlo los de noble nacimiento (*καλῶς γεγονόσι*) que hubieran demostrado mucha virtud y prudencia en su vida” (*Areopagítico* 37)¹⁶. Un grupo uniforme que presenta una fuente claramente espartana:

Pues en la elección de gobernantes, en la vida cotidiana y en las demás costumbres, vemos que entre ellos [lacedemonios] la igualdad y la homogeneidad (*τὰς ἰσότητος καὶ τὰς ὁμοιότητος*) tienen más fuerza que en otros pueblos. Esas cualidades son las que combaten las oligarquías, y en cuyo uso perseveran las buenas democracias (*Areopagítico* 61).

El sujeto gobernante pertenece a un grupo de *hómoioi*, de los mejores, al que se asocia un proceso educativo específico y una vía sociolaboral que implica una segmentación en función de la naturaleza individual:

¹⁴ También se evitaban criminales o los que pretendía utilizar para su provecho personal los bienes públicos (*Panatenáico* 140-143).

¹⁵ “Por el contrario, prefirieron la igualdad que premia y castiga a cada uno según su mérito, y con ella gobernaron la ciudad, sin designar los cargos públicos sacándolos a sorteo entre todos, sino eligiendo para cada empresa a los mejores y a los más capaces” (*Areopagítico* 22).

¹⁶ Entendiendo que Isócrates claramente distingue en sus discursos entre nobleza moral y caracterológica, siempre designada con el término *kalós*, y nobleza de sangre, con *eugenéia*.

Ciertamente no era posible inducir a todos a las mismas ocupaciones porque su modo de vivir (τὸν βίον) no es igual. Pero se podía atribuir a cada uno una actividad adecuada a su naturaleza (οὐσίαν). Los que eran más pobres (ὑποδέεστερον) se dedicaban a la agricultura y al comercio, por saber que la pobreza (ἀπορία) se produce por la pereza y la maldad por la pobreza (*Areopagítico* 44)¹⁷.

¹⁷ Aquí he traducido *ousía* por naturaleza y no por fortuna o bienes económicos, que es lo habitual en las traducciones. Según la crítica, antes de Platón este término mantiene un uso ontológico muy restringido (Motte, 2008: 40-41) y será este filósofo en que le dé el significado esencialista. En la línea habitual de negar al pensamiento isocrático su carácter filosófico, y no simplemente oratorio-educacional, no se considera su vocabulario específico y se opta siempre por traducir su terminología por significados básicos o de impronta preplatónica. De hecho, Isócrates no pensará de una forma clasista y economicista ese mundo de los mejores. En ese sentido leemos en *Panegírico*: “ayudábamos a la mayoría, hacíamos la guerra a las tiranías, por considerar algo terrible que la mayoría sea sometida por unos pocos y que quienes carecen de bienes, pero no son inferiores en otras cosas, sean excluidos de los cargos públicos, y, además, que en una patria común, sean unos tiranos, otros metecos, y que los ciudadanos por nacimiento queden por una ley privados de la ciudadanía” (105), o bien en *Antidosis*: “sabemos que, incluso aquellos que tienen una naturaleza inferior, al distinguirse en los conocimientos y en la práctica, llegan a ser superiores no sólo a los de su condición sino también a los bien dotados que se han descuidado mucho” (191). El par *bíos/ousía* marca una tensión constante en el pensamiento isocrático, esa interacción entre vida y naturaleza individual configurarán al sujeto. En la misma línea, distingue entre una pobreza social de tipo económico (*aporía*) y otra marcada por la debilidad o incapacidad de la personalidad individual (*hypodeēs*).

2.3 *Busiris*¹⁸

Isócrates ensambla un Busiris real, histórico con un sentido específico de paradigma. No pretende ser fiel a un relato mítico repleto de fantasías pseudo-divinas, sino construir una lógica cívica útil para el auditorio¹⁹. ¿Qué aporta el *Busiris* a esa declaración programática del sistema oratorio y filosófico isocrático que es la trilogía ya mencionada?²⁰ Cómo el poder unipersonal religioso puede aportar justicia política. El razonamiento isocrático nos lleva a una lógica teológica cuya derivada es política: un faraón egipcio descendiente de dioses no puede ejercer la maldad, pues su herencia divina se lo impide. Isócrates entiende lo egipcio como una sociedad jerarquizada que surge desde la monocracia faraónica y en la que cada uno depende del otro, unidos por lazos de dependencia funcional (las clases especializadas) y al mismo tiempo religiosa (si la piedad se

¹⁸ Como fundador de Egipto reúne todas las características que Heródoto atribuye a otros por separado. En el historiador la identidad egipcia es el resultado de una prolongada acción histórica en la que cada faraón aporta una característica específica. Vemos como Psamis (II 160), representaba la sabiduría, puesto que perfecciona las leyes del certamen de Olimpia, que pasaban por tener las leyes más justas; Sesostris repartió el suelo en lotes, para lo que se inventó la geometría (II 109); durante el reinado de Proteo llegan a Egipto Helena y Alejandro, de manera que el faraón los juzga y determina que dado que no es costumbre matar a ningún extranjero por las leyes de la hospitalidad (Busiris, según la tradición, sí lo hacía) y viendo la injusticia cometida por Alejandro, determina expulsarlo (II 115); Amasis destaca como legislador: todo egipcio debe declarar la procedencia de su medio de vida, ley esta que la tomó Solón (II 177); Quéops, Quefrén y Micerino (II 124 y ss.) son grandes constructores de pirámides y el último de ellos dicta las más justas sentencias; Neco, constructor de un canal que permitiría desde el mediterráneo llegar al mar Eritreo (II 158). Ver Froidefond (1971: 259-263).

¹⁹ El objetivo de Isócrates no es solo poner un ejemplo de un panegírico. En *Busiris* 33 nos dice que Polícrates, contra cuya obra homónima escribe el discurso, estaba equivocado tanto en la verdad (*alétheia*) como en la forma (*idéa*). Polícrates había seguido la línea poética tradicional despreciando un enfoque político.

²⁰ Los tres discursos pertenecen a la misma época de formación de la escuela isocrática, en torno al 390. En cuanto al *Busiris*, existe un conjunto de comentaristas que lo sitúan en el 370, guiados por el siempre presente sesgo platónico. La posibilidad de una semejanza de las figuras paradigmáticas con los guardianes filósofos y las referencias a Egipto lo situarían después de la *República* y el *Timeo* (Platón es la filosofía misma e Isócrates un simple publicista político), pero la secuencia temporal que nos indica el discurso es inequívoca. El orador se disculpa ante Polícrates, un veterano que comenzó como genealogista y ahora se dedica a la filosofía, por el hecho de que un hombre joven enseñe a uno viejo. Esta afirmación no es posible si lo situamos en el 370, momento en el que la escuela de Isócrates llevaría funcionando veinte años y él mismo tendría una edad de más de sesenta, un hombre no precisamente joven e inexperto.

convierte en base del comportamiento social, la estabilidad se garantiza a través de los juramentos en los santuarios –*Busiris* 25–)²¹.

Si los dioses no intervienen en la historia de una manera directa, si el mundo del ser es una ficción discursiva e ineficaz, si todo es *dóxa*, las respuestas hay que buscarlas en el pasado y en los orígenes, en el momento fundador de una civilización, de manera que es ahí cuando aparece el sujeto inaugural, generador. Todo gira en torno al sujeto mismo, a un hecho individual y vital. Y como con Teseo Isócrates construye discursivamente un personaje que no solo constituye una lección oratoria sobre la construcción de un elogio dirigida contra Polícrates (*Busiris* 1-8), sino un cambio de contenido radical en la consideración del personaje, la construcción de Busiris como una figura política y moralmente paradigmática, un cambio que implica su inserción en la historia, en los *érgea*, por la vía discursiva. A través de la imagen de lo egipcio desde Atenas, Busiris, es un sacerdote, un legislador que toma la piedad como elemento fundamental del Estado. Crea el sistema de castas, que permite la *areté* organizada por especialidades: los sacerdotes, dotados de ingresos por el Estado, se pueden dedicar a cultivar la medicina, la filosofía, la geometría; los artesanos, al cuidado de la ingeniería y las obras públicas; los agricultores, a explotar las excelencias de la tierra inundada periódicamente. La especialización grupal provoca un conocimiento exacto de las artes, de modo que la vida feliz consistiría en vivir con lo propio en el marco de una organización política ordenada (cada hombre se entrega a lo que es su actividad propia, por naturaleza, y no a lo extraño, lo del otro)²². Desde esta plataforma, el ideal político egipcio “busírico” le sirve para enfatizar los problemas políticos de Grecia. Los lacedemonios copiaron la distribución en castas, pero se han hecho todos soldados, han roto el equilibrio entre los diferentes grupos laborales y su distribución de ocupaciones, de manera que la actitud bélica de apropiación y dominio, y de desprecio del trabajo manual, ha dominado sus relaciones sociales internas y exteriores. Ahora bien, indirectamente nos está indicando Isócrates que Egipto tampoco soporta una comparación con el modelo teseico-aeropagítico. Su *eudaimonía* política es desindividualizadora, pues implica anular la ciudadanía, entendida como el sujeto político con sus derechos individuales (el máximo moral se deriva del modelo divino-faraónico y no de un *lógos*

²¹ “Uno vive cuando otro lo dirige”, proverbio egipcio. Perteneció a la estela de Metternich datada en el s. IV a.C. (citado en Assmann, 2005: 166). El rey mantiene la estabilidad y el orden del mundo en una sociedad en la que el mutuo apoyo en un escenario de interacción colectiva es fundamental en la forma de entender el mundo egipcio.

²² “En cambio, si quisiéramos servirnos de las leyes de los egipcios y quisieran unos trabajar y otros defender lo de éstos, unos y otros viviríamos felizmente con lo propio” (*Busiris* 20).

narrador de la acción del sujeto mítico-histórico). La negación del *agōn* político y del individualismo meritocrático alejaría a los egipcios del ideal isocrático, que siempre será, chauvinistamente hablando, ateniense.

2.4 Evágoras²³

En los consejos al monarca chipriota Nicocles Isócrates realiza una enumeración completa de todas las características propias de un sujeto gobernante paradigmático. El modelo a imitar es Evágoras, padre de Nicoles, presentado como el paradigma del poder absoluto, entendido en el marco de cuatro desempeños básicos: *dēmotikòs* (escucha y atiende las demandas de la ciudadanía), *politikòs* (administra los bienes de la *pólis*), *estratēgikòs* (dirige el ejército) y *tyranikòs* (es superior a todos los demás). Y todo ello lo lleva a cabo mediante el conocimiento filosófico y el consejo de la verdadera *philia*²⁴. En paralelo a Teseo y su sinecismo voluntarista comenta Isócrates que “muchos griegos honrados dejaron sus patrias y vinieron a Chipre para vivir, pensando que la monarquía de Evágoras era más soportable y justa que sus propios regímenes políticos” (*Evágoras* 51. Texto muy semejante a *Elogio de Helena* 36), siendo Conón el ejemplo más sobresaliente de esta emigración. Y el mismo sentido unificador pretendía la agrupación de todas las *pólis* chipriotas bajo su poder. Isócrates dota a Chipre de un modelo político que al mismo tiempo beneficia a los intereses hegemónicos atenienses que en el momento de la escritura de la trilogía estaban representados por Timoteo, hijo de Conón. Evágoras personifica la mixtura entre el poder monárquico pérsico y el democrático ateniense, en una isla en la que el enfrentamiento entre la facción pro persa y la pro griega marcaba permanentemente toda su historia política.

Como en el resto de casos, el modelo teseico está presente en la configuración de la figura de Evágoras. Posee una *phýsis* excepcional, física, moral e intelectualmente (*Evágoras* 22-23), pero su autoridad la conseguirá a partir de sus *érge*, hazañas y peligros asumidos. De hecho no heredará la realeza, sino que la conseguirá por propios méritos (*Evágoras* 35) que superarán con creces incluso a los obtenidos por los héroes troyanos (*Evágoras* 65). Dos elementos destacan de entre sus cualidades como monarca: contacto directo con los ciudadanos y

²³ Para un estudio más detallado sobre la trilogía chipriota isocrática ver Morales Caturra (2019).

²⁴ Aunque no necesitaba consejeros, siempre deliberaba con sus amigos (*Evágoras* 44).

coherencia de obras y palabras (*Evágoras* 43-45). En cualquiera de los dos casos el *lógos* asume una función primordial en la generación de un discurso que vincule la maximidad moral con la praxis. Igualmente, como Teseo alcanzará el estatus de divinidad mortal (*Evágoras* 73).

Teseo, Busiris, Evágoras no representan los mismos contenidos de maximidad. Son entes particulares que poseen los máximos universales de su cultura: Busiris alcanzará el máximo como piadoso sacerdote, Teseo como precursor de la democracia ateniense y Evágoras como monarca absoluto con una base pérsica y añadidos griegos. Es decir, cada uno de ellos alcanza la maximidad que se espera de él en el ámbito de su cultura. Para Isócrates solo será Teseo el que represente el verdadero paradigma puesto que es ateniense, surge en un escenario democrático y es sustentado por él. La raíz socrática aflora en el hecho de que todos ellos persiguen fines ético-políticos, pero será el *kairós* histórico y cultural en el que viven el que marcará qué máximos específicos son los que los convierten en paradigmas autóctonos.

Junto a todos estos modelos fundacionales aparecen una serie de personajes históricos que no tienen un sentido inaugural, esencial, constitutivo de la manera de ser ideal en un espacio cultural concreto, pero servirán a Isócrates para ejemplificar sus objetivos políticos, oratorios y éticos.

3. Ejemplos: Timoteo y Agamenón como autorrepresentación isocrática²⁵

Timoteo es un personaje/sujeto histórico, discípulo y amigo de Isócrates, retratado con un doble fin: una autodefensa y una propuesta estratégica de nueva hegemonía. En la *Antídosis* se defiende de una acusación teórica: haberse enriquecido y tener un gran número de alumnos, dedicarse únicamente a la ciudad a través el pago de contribuciones y no de su participación en las magistraturas, llevar una vida alejada de la vida social y política ciudadana, corromper a la juventud desde su escuela. En el escenario narrativo de este discurso Isócrates afirma que un maestro debe asumir lo bueno y lo malo de sus discípulos

²⁵ Según Too (1995: 131-132) se podría sugerir que el elogio de Timoteo funciona como un elogio encubierto de Isócrates. El elogio de Timoteo figura en *Antídosis* 101-139.

(*Antídotis* 99-100)²⁶. ¿Se trata de un principio pedagógico o un mecanismo de defensa de Timoteo y de sí mismo? La respuesta afirma ambas ideas²⁷. El Isócrates docente escoge aquellos alumnos que el Isócrates político apoyaba y ayudaba abiertamente en su participación en la estrategia hegemónica ateniense.

Timoteo es un modelo político, pero no oratorio. El mismo Isócrates habla de las escasas dotes del estratega para la comunicación (*Antídotis* 131-132) por lo que indirectamente nos indica que necesitaría de su asesoramiento. Justificado su papel en este ámbito, también las cualidades políticas timoteicas nos remiten a posturas isocrático-teseicas. Para Isócrates un general no tiene que tener las cualidades de un soldado, sino más bien las de un buen orador²⁸. Ha de destacar por su capacidad diplomática y de conocimiento de las necesidades de la polis en el plano internacional, ha de saber adaptar los efectivos de su ejército, organizarlo y utilizarlo en función del tipo de guerra a emprender, es decir, el dominio del *lógos* y el conocimiento del *kairós*. Igualmente, ha de compartir con su ejército penurias, conocer de logística, proveer de paga a sus soldados, lo que nos recuerda una de las características fundamentales de Teseo con los ciudadanos, saber escucharlos. El general también ha de poseer cualidades para el buen gobierno, no buscar el beneficio y la fama personal, sino la buena fama de Atenas (de nuevo, Teseo) y en cuanto al gobierno de las ciudades conquistadas: dulzura y legalidad. Esta es la nueva política de la segunda liga que propondrá Isócrates en muchos de sus discursos. Son los atenienses los que deben ejercer la hegemonía sobre los griegos, que ha de ser voluntaria (*Areopagítico* 17; *Panegírico* 135, 138), se ha de llevar a cabo de una manera no autoritaria ni militarista (*Panatenáico* 56), sino justa (*Panegírico* 20); no se han de apoyar gobiernos despóticos o tiránicos (*Sobre la paz* 142-144), y todo ello contribuiría a impedir que esa supremacía fuera conducida como una afirmación categórica de poder (*Panatenáico* 63, reconoce implícitamente la dureza de determinadas actuaciones atenienses contra melios, escionios y toroneos).

Agamenón es otro de los personajes ejemplares utilizado también como elemento de autorrepresentación, que según Isócrates actuó como dirigente y

²⁶ Sobre la identificación entre maestro y consejero en Isócrates ver Blank (2017: 267).

²⁷ “Pero quienes son considerados consejeros y maestros tienen que defender a sus discípulos igual que a sí mismos, sobre todo si es por este motivo por el que son juzgados, que es lo que me ha ocurrido a mí” (*Antídotis* 104).

²⁸ En *Antídotis* 116 afirma que los griegos nombraban a los generales por ser robustos y tener experiencia militar, pero para ser buen general hay que tener otras cualidades. Ver Mirhady (2000: 152-153).

general en jefe de la primera y más grande expedición llevada a cabo por la Hélade contra los bárbaros, como es la Guerra de Troya. Agamenón tiene un perfil teseico: “quien no tenía una o dos virtudes, sino todas las que se podrían decir, no en un grado normal sino excepcional (οὐ μετρίως ἀλλ’ ὑπερβαλλόντως)” (*Panatenaico* 72)²⁹, pero no posee la completud del héroe ateniense, pues carece de sus cualidades políticas. De esta forma, es retratado como un referente para abogar por la unión de los helenos en una coalición militar, para ejemplificar la necesaria autoridad de un *hegemon* y de un objetivo unitario para todos los griegos. Para Isócrates unirse contra el imperio persa constituía una de las medidas políticas fundamentales para solucionar los problemas de la *stasis* en Grecia y del peligro de anulación de la democracia que suponía la irrupción del poder macedónico. Precisamente, Agamenón reúne todas las cualidades de las que carecía Filipo. Además, este elogio isocrático figura en el *Panatenaico*, último de sus discursos, en el que el sometimiento de Grecia a Filipo era ya inminente (en el 338 a.C., un año después de la datación del discurso tiene lugar la batalla de Queronea). En este discurso el orador sigue persiguiendo el ideal de una Hélade en la que el dominio político y militar fuera ejercido por el sistema de fuerzas tradicional en torno a los modelos espartano y ateniense³⁰. Ambos modelos han fracasado en el ejercicio de sus hegemonías, de sus relaciones con sus aliados (aunque siempre más Esparta que Atenas, *Panatenaico* 70), y únicamente queda como paradigma el modelo de los antepasados que en el momento de escribir el discurso ya no va a servir de mucho.

Agamenón es el líder nacional, el héroe de la concordia (*Panatenaico* 77), y por tanto es también la representación de la frustración isocrática y griega. Isócrates en dos de sus escritos, *Filipo V* y *A Filipo II*, había intentado reconducir al rey macedónico hacia el mundo teseico, convertirlo en un aliado político y en un líder colectivo, pero una vez que este hubo consumado su victoria sobre la ciudad-estado como forma de *politeía*, veremos cómo en la carta *A Filipo III* Isócrates reconocerá que su pretensión había fracasado y que ya solo cabía una política de contemporalización (2).

²⁹ “Pero ahora descubriremos que los demás hombres ilustres estuvieron faltos o de valor o de sabiduría o de alguna otra cualidad parecida y que sólo Teseo no careció de ninguna, sino que adquirió la virtud por completo” (*Elogio de Helena* 21).

³⁰ Algunos comentaristas han identificado a Agamenón con Filipo, mientras que otros, a los que me adhiero, lo niegan (Brunello, 2015: 113-119).

4. Conclusión

¿Cómo se construye al sujeto íntegramente moral desde una filosofía de la vida? Es la pregunta que guía la itinerancia isocrática a través de un sistema prototípico que nos remite a individualidades que a su vez generan organismos y *politeíais* idealizadas constituidas en base al *lógos* y la persuasión. Todo el conjunto de figuras situadas a diferentes niveles de ejemplaridad conforman un universo en el que lo fundamental es la intención finalista de resolución del *kairós*. En esa dinámica tanto la verdad como la justicia fluyen a través de la acción directa y el discurso, apoyados en esos sujetos que ofrecen valores civilizatorios estables y específicamente propios de cada civilización. Ahora bien, sujetos y valores son inseparables. El sujeto paradigmático y el valor máximo constituyen una unidad en la medida en que uno es el único que puede alcanzar al otro, pero esa fusión ha sido posible en la historia, de manera que a través de un procedimiento mimético/educativo del colectivo ciudadano se puede transformar la realidad política. La conexión real se da entre el mundo y los valores a través de la figura modélica cuya naturaleza actúa de puente entre ambos. Los sujetos aportan una *práxis* y un *lógos* que son la expresión de los valores. La ciudadanía se constituye a partir de esos modelos, pero en el marco de un escenario cambiante, móvil e incierto. Cada paradigma supo sobresalir en su propia época y fundar un estilo de *politeía* diferente resolviendo la dinámica entre lo coyuntural y la maximidad ética ciudadana. Según Isócrates no existe otro ámbito (ni la religión ni la ontología) que nos proporcione el fundamento sobre el que constituir una colectividad cívica virtuosa.

Cada discurso contiene elementos circunstanciales de respuesta al *kairós* que hay que diferenciar de los valores comunes que dan sentido a los modelos paradigmáticos. ¿Estamos ante una posición universalista del modelo teseico? Hemos visto cómo sus paradigmas van más allá de Grecia. Pero lo cierto es que su Teseo es el que mejor funciona en el marco de su filosofía de la vida. De lo que se trata es de establecer como el elemento fundamental de autoreconocimiento del hombre un conjunto de valores unificadores y democráticos no metafísicos compartidos por todos. Para Chipre recupera el concepto de individualidad demótica (una monarquía que escucha y atiende a la ciudadanía), para Egipto el de individualidad sacralizada (una monarquía que toma como modelo a los dioses, claro está isocráticos), para Atenas el de individualidad democrática y para Esparta, será Heracles la individualidad egoísta. Lo importante es la organización de la política en torno a ideales estables por el hecho de ser compartidos y sostenidos por toda la ciudadanía. De esta forma, la arbitrariedad se elimina por la vía del acuerdo social que afirma la eficacia de un paradigma.

Bibliografía

- ASMANN, J. (2005). *Egipto. Historia de un sentido*, Madrid: Abada Editores.
- BIANCO, E. (2007). “La digressione di Isocrate su Timoteo”. En *Lo stratego Timoteo torre di Atene*, Alessandria: Edizioni dell’Orso, pp. 61-89.
- BLANK, T. G. M. (2013). “Isocrates on paradoxical discourse. An analysis of Helen and Busiris”, *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 3, nº. 1, pp. 1-33.
- BRUNELLO, C. (2015). *Storia e paideia nel Panatenaico di Isocrate*. Roma: Sapienza Università Editrice.
- CALAME, C. (2018). *Thésée et l’imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce Antique*, París: La Découverte.
- CAMPBELL, I. J. (2020). “Paradoxology and Politics: How Isocrates Sells his School and his Political Agenda in the Busiris”, *Classical Philology* Vol. 115 Nº 1, pp. 1-26. Preprint disponible en <https://www.ianjcampbell.com/research>
- CLOCHÉ, P. (2019). *Isócrates y su tiempo*, Madrid: Punto de Vista Editores.
- FROIDFOND, C. (1971). *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d’Homère à Aristote*, Aix-en-Provence: Université des lettres et sciences humaines.
- GOTTELAND, S. (2001). *Mythe et rhétorique. Les exemplres mythiques dans le discours politique de l’Athènes classique*, París: Les Belles Lettres.
- MATHIEU, G. (1966). *Les idées politiques d’Isocrate*, París: Les Belles Lettres.
- MATHIEU, G. & BRÉMOND, E. (1960-63). *Isocrate. Discours I-IV*, París: Les Belles Lettres.
- GUZMÁN, J. M. (1979-80). *Isócrates. Discursos I-II*, Madrid: Gredos.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (2013). “Egipto como Utopía: sobre el *Busiris* de Isócrates y su posible relación con el pensamiento político de Platón”, *Cuadernos de filología clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, vol. 23, pp. 189-205.
- JAEGER, W. (1990 [1933]). *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Madrid: FCE.
- LIVINGSTONE, N. (2001). *A commentary on Isocrates’ Busiris*, Leiden: Brill.
- MIRHADY, D. C. & TOO, I. L. (2000). *Isocrates I*, Austin: University Texas Press.
- MORALES CATURLA, T. (2014). *El Critias de Platón. Un mundo mítico para una irrealizable épica del Bien*. Tesis Doctoral. Madrid: UNED.
- (2019). “La trilogía chipriota de Isócrates: diplomacia, monarquía y filosofía política”, *Hybris*, vol.10, nº 2, pp. 13-44.

- MOTTE, A. & SOMVILLE, P. (eds.) (2008). *Ousia dans la philosophie grecque. Des origines à Aristote*, Louvain-La-Neuve: Peeters, pp. 40-41.
- NOUHAUD, M. (1982). *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, Paris: Les Belles Lettres.
- PAPILLON, T. L. (2001). "Rhetoric, Art, and Myth: Isocrates and Busiris". En *The Orator in Action and Theory in Greece and Rome: Essays in Honor of George A. Kennedy* (Cecil W. Wooten ed.), Brill, pp. 73-91.
- (2004). *Isocrates II*, Austin: University Texas Press.
- PERLMAN, S. (1961). "The Historical Example, its Use and Importance as Political Propaganda in the Attic Orators", *Studies in history scripta hierosolymitana*. Publications of the Hebrew University of Jerusalem 7, pp. 150-166.
- RACE, W. H. (1978). "Panathenaicus 74-90: The Rhetoric of Isocrates' Digression on Agamemnon", *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 108, pp. 175-185.
- SIGNES CODOÑER, J. (1996). "El Panatenaico de Isócrates: 1 - el excursus de Agamemnon", *Emerita LXIV* 1, pp. 138-156.
- TOO, Y. L. (1995). *The Rhetoric of Identity in Isocrates*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WALKER, H. J. (1995). *Theseus and Athens*, Oxford: Oxford University Press.
- ZAJONZ, S. (2002). *Isokrates' Enkomion auf Helena. Ein Kommentar*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Recibido: 21/02/2021

Aceptado: 23/05/2021

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

