

# Bíos como fundamento de la filosofía en Isócrates

Bíos as the Foundation of Philosophy in Isocrates

**Tomás Morales Caturla**

Doctor en Filosofía por la UNED (España)  
E-mail: [tmoralesmail@gmail.com](mailto:tmoralesmail@gmail.com)

---

**Resumen:** Isócrates propuso un sistema de pensamiento que pretendía superar, por un lado, los errores de la metafísica o la filosofía del ser, y por otro, el relativismo de la tradición sofística. El concepto que sostiene toda esa construcción es el de *bíos*. Esta filosofía de la vida supone afirmar el mundo como único escenario donde se desarrolla lo humano y al mismo tiempo establecer la experiencia del presente y el pasado histórico como espacios donde buscar soluciones para la actualidad y para proyectar un nuevo futuro para la *pólis*. *Bíos* es una dimensión que abarca todas las posibilidades humanas y que define el sentido de la filosofía y del conocimiento.

**Palabras clave:** filosofía de la vida, Isócrates, *bíos*.

**Abstrac:** Isocrates proposed a system of thought that sought to overcome, on the one hand, the errors of metaphysics or the philosophy of being, and on the other, the relativism of the sophistic tradition. The concept that holds all this construction is that of *bíos*. This philosophy of life is to affirm the world as the only scenario where the human is developed and at the same time establishing the experience of the present and the historical past as spaces to find solutions for the present and to project a new future for the *polis*. *Bíos* is a dimension that includes all human possibilities and that defines the sense of philosophy and knowledge.

**Keywords:** philosophy of life, Isocrates, *bíos*.

---

¿Qué soporte teórico da sentido al discurso isocrático? ¿Qué principio fundamenta su concepto de filosofía? Desde la aceptación de la tradición sofística, Isócrates propone la creación de un *lógos* sobre el devenir que rehúye el mundo del ser sin negar la posibilidad de un marco estable de ideas y valores que doten de sentido la conducta del ciudadano, pues somos básicamente actores políticos, por lo que este actuar únicamente podrá nacer desde una concepción de la filosofía como vida en y para la *pólis*. Desde Jaeger (1990: 944) se le ha visto como un moralista que intentaba generar un discurso político regenerador desde su atenocentrismo, que no comprendía la purificación espiritual lograda mediante la dialéctica, de forma que «su sentido orientado exclusivamente hacia lo práctico no traspasa jamás este límite para llegar a la claridad mística que da la intuición intelectual de una norma absoluta».

Según el prejuicio jaegeriano (Jaeger, 1990: 900-901) de la supremacía de la ontología frente a la *dóxa*,

la *paideía* isocrática era una pura exterioridad que solo pretendía cambiar al individuo en sus impulsos meramente materiales. No había nada más allá de un aprendizaje dirigido a la creación de personalidades o instituciones ética y políticamente ejemplares que devolvieran a Atenas su esplendor pasado (Mathieu, 1966: 129; Wallace, 1989: 146; Romilly, 1954: 335; Bratzoka, 2015: 183). En la misma línea, Cloché (1963: 15) pensaba que Isócrates era incapaz de edificar un sistema filosófico original. Châtelet (1962: 469 y 490) también reducía su filosofía a un hacer periodístico que solo se nutría de la actualidad (discursos atractivos por su belleza formal y la grandeza de sus sentimientos, ideas sencillas que aportaban soluciones practicables).

Una moral aristocrática al modo solónico y una concepción política demócrata moderada siguen determinando la descripción de lo isocrático. Más recientemente, Kathryn Morgan (2004: 135ss) propone como idea unificadora del pensamiento isocrático un principio de consistencia fundado en

la identidad moral entre la persona y el ciudadano que interviene tanto en el interior de la persona como en su discurso cívico. Too (1995: 192-194) toma la otredad como el fundamento de la pedagogía isocrática (el maestro genera un otro diferente en el alumno) y de su concepto de la identidad ateniense (otro frente al bárbaro). Mina (2012: 41) propone la mimesis, la imitación de los paradigmas históricos, como el fundamento del hombre isocrático. Kim (2012: 27) habla del isocratismo como una filosofía del llegar a ser, donde el mundo aparece como inmerso en un estado de cambio continuo. Quirim (2015: 79 y 82) sitúa al *kairós* (oportunidad y coyuntura que fundan el discurso y la acción) como el sentido que impregna el filosofar isocrático y que le impide la constitución de un pensamiento verdadero y estable y le lleva a los modelos del pasado. Pero en cualquiera de estas propuestas sigue presente la necesidad de averiguar desde dónde y por qué surge ese elemento cimentador de la relación entre el sujeto y el mundo, cómo condiciona su interrelación, y si tiene sentido que exista dentro del escenario de un pensamiento basado en la creencia de que la realidad es una apariencia que no hay que salvar. Si todo es un devenir actual surgido del pasado, ¿cómo llamar al espacio donde sucede todo?, ¿únicamente un escenario de *lógos* y *prāxis*?

Lo que propongo ahora es indagar sobre el concepto-guía isocrático que aúna todo su sistema. Desde mi punto de vista Isócrates poseía una amplia y profunda formación filosófica que utilizó para realizar las negaciones necesarias con el fin de construir un concepto del *bíos* que fundará su toma de posición. Una filosofía del *bíos* que aspiraba a situarse entre la filosofía del ser absoluto de los platónicos y parmenidianos y el ser inestable y que deviene de los sofistas. Para Isócrates si bien el mundo es un hecho en continuo cambio, lo cierto es que era posible establecer constantes morales y políticas que ofrecieran al hombre paradigmas sobre los que optimizar el presente. Unas constantes que actúan a modo de principios expansivos que permiten su apertura a una interpretación circunstancial. Para ello Isócrates se instalará en el *bíos* a partir de una serie de negaciones.

### 1. ¿Por qué rechazar los modelos mítico-religiosos?

El primer espacio rechazado es el del mundo de los arquetipos olímpico-celestes. Y hacerlo en una *pólis* donde la impiedad era un delito. Platón mantendrá ese estatus paradigmático mediante la creación de un absoluto racional, un Olimpo de Ideas, encajando a los dioses como dependientes de aquel. Isócrates, sin llegar a negar explícitamente su existencia no los

presentará ni como modelos de conducta ni como guías para los mortales y dejarán de ser la condición de posibilidad de un arquetipo de lo humano. Seguirá los caminos abiertos por la sofística y afirmará que todo lo divino es una construcción direccionada de abajo a arriba: como para nosotros la monarquía es el mejor sistema, para los dioses también (*A Nicocles* 26); pretendemos de los dioses que nos concedan lo que nosotros hemos catalogado como bueno o deseable (*Panatenáico* 244); ponemos los nombres de los dioses según nos concedan bienes o desgracias y de esta forma los clasificamos (*Filipo* 116-117); buscamos conseguir fácilmente de los dioses lo que se ha de conseguir con trabajo y filosofía (*Antídosis* 247); ser el mejor y el más justo es la mejor de las virtudes y los dioses lo reconocerán (*A Nicocles* 20).<sup>1</sup> Lo único propiamente divino es la donación a los hombres de las dos fuerzas genésicas del mundo: la traslación planetaria que regula los ciclos estacionales y la psicología que regula los procesos psíquicos. En el primer caso, continuando con la tradición hesiódica, los dioses «no les proporcionaban nada fuera de sentido (*ἐμπλήκτως*, loco, voluble) ni confuso (*ταραχῶδῶς*, desconcertante, turbulento) sino la oportunidad para el cultivo de la tierra y la recolección de los frutos» (*Areopagítico* 30). Se limitarán a marcar los ciclos de las tareas agrícolas, es decir, son creadores de una física invariable, sustentadora de la vida. En el segundo caso la función divina consistirá en introducir la racionalidad en los seres humanos (*Filipo* 150-151), dejando que la voluntad libre actúe autónomamente en mitad de la *dóxa*. Son ordenadores de un mundo sobre el que no actúan. Parecen ser una ficción humana en cuanto que son un espejo del mundo, pero al mismo tiempo son presentados como los que inician y regulan el movimiento de la materia y los que dan comienzo al de la conciencia.

Isócrates no irá más allá y no se atreverá a afirmar que los astros no son más que piedras o que los fenómenos naturales solo son hechos comprensibles desde una lógica física. Como orador que pretendía reformar la *pólis* tenía que mantenerse en la frontera de una piedad tradicional y al mismo tiempo proponer de una forma encubierta su verdadero pensamiento religioso. De esta forma, presenta unos dioses no coagentes en el mundo cuya función se limita a ser facilitadores de la vida humana: aportan una *phýsis*

1. Platón había planteado la pregunta de esta manera: «¿Acaso lo pío es querido por los dioses porque es pío, o es pío porque es querido por los dioses?» (*Eutifrón* 10a). Platón no llegará a una definición precisa de la piedad, pero deja claro que su contenido es independiente de la voluntad de los dioses. Al afirmar que la piedad es una parte de la justicia acabará situándola en el ámbito de la Idea. Isócrates concederá únicamente a los hombres y su *kairós* la capacidad de definirla.

natural sustentadora del cuerpo y una racionalidad sustentadora del *lógos*, lo que nos lleva a un ser humano situado ante la única posibilidad del mundo, dejado a solas con el otro y su lenguaje en el juego de la *paideía* y la *politeía*.

## 2. ¿Por qué negar la filosofía de la epistémē y del ser?

Porque según Isócrates el mundo del ser es el de un espacio lingüístico vacío de valores que ayuden a evaluar el mundo factual y experiencial, que es el ámbito de la vida y del hombre, y proporcionar al sujeto una visión vital regeneradora y coherente. Cada hombre es ante todo un agente que despliega su racionalidad como instrumento político en el escenario de lo posible. Por el contrario, una ontología esencialista nos llevaría a una realidad suprasensible, la única verdadera e imitable, una realidad que convertiría al hombre en paciente (receptor de la inmutabilidad) y no en agente (actor del devenir). Isócrates nos lo dice constantemente a través de su apuesta por la realidad cambiante. El ser humano no puede alcanzar un único y verdadero conocimiento porque la realidad se rebela contra ello, es fenoménica, discursiva, agonística (*Antídosis* 271). El mundo de la opinión totaliza tanto el campo epistemológico como el político, porque no hay un solo conocimiento que lo abarque todo (*Elogio a Helena* 1); porque las circunstancias de la vida son cambiantes, y no hay conocimiento inmutable que pueda dar respuesta a lo que está en permanente cambio (*Antídosis* 184) y porque únicamente desde la opinión se puede llegar a establecer una convivencia adecuada: «los que utilizan su sentido común (δόξαις) se ponen más de acuerdo y más cuenta se dan (κατορθοῦντας, conducirse con felicidad, éxito) que los que proclaman tener ciencia (ἐπιστήμην)» (*Contra los sofistas* 8). El actuar siempre es específico, individualizado, único aunque deposite su mirada en un modelo. Por tanto, los juicios que se refieren a esos actos tendrán que ser semejantes.

Los «epistémicos» no se ponen de acuerdo porque expresan ideales sustanciales invariables y cerrados sobre sí mismos que hacen imposible la transferencia de contenidos y la compartición de conceptos. Si solo unos pocos pueden alcanzar el verdadero conocimiento de la justicia es imposible construir una convivencia política basada en el diálogo colectivo, en escuchar y equilibrar las diferentes facciones políticas al estilo soloniano o teseico. Una idealidad política absolutizada conduciría a sectarismos, al aislamiento de unos pocos sobre una idea, y de ahí a la tiranía hay un paso. Únicamente una virtud como *koiné* puede construir la *politeía* más justa y más necesaria para cada momento (*Antídosis* 84). Por ello cuando Isócrates habla de la identidad

entre política y ética no es más que una consecuencia inevitable de su postura existencial puesto que si la segunda no tiene referentes suprahistóricos y la primera no tiene referentes absolutos, solo cabe su fusión para seguir reconociendo la existencia de un bien paradigmático.<sup>2</sup>

## 3. ¿Por qué apelar al mito y a la historia?<sup>3</sup>

Situado en el devenir como único mundo referencial, Isócrates ha de entender al hombre a partir del *bíos* (vivencia, presencia, mundanidad) y apelar a ella como el sustrato del actuar y del pensar, de lo que el sujeto es:

- Razonar sobre lo útil (los sistemas de gobierno y la experiencia política) es lo que verdaderamente ayuda (*ōphelēō*) a la vida o también ejecutar las acciones con justicia y prudencia (*Nicocles* 30, *Elogio de Helena* 5). Esa «ayuda» le sirve para distanciarse de sofistas y platónicos. Así en *Elogio de Helena* (1-15) critica a ambos y plantea la necesidad de auxiliar a la vida evitando una mera filosofía sobre las discusiones, no hablando sobre nimiedades pues «los que intentaron hablar sobre cosas reconocidas como buenas, hermosas y distinguidas por su virtud, todos han hablado de manera muy inferior a las posibilidades existentes» (12). La temática de la filosofía isocrática consistirá en extraer de la vida (como historia y actualidad) esas virtudes y presentarlas mediante un *lógos* apropiado.
- Toda enseñanza debe acompañar (*parakolouthēō*) a la vida y socorrer en las acciones (*Antídosis* 262). Una educación que mire solo al ser no aporta nada al hombre.
- Esa tarea de seguimiento es al mismo tiempo comprensiva y de protección. El hombre debe huir de «las palabras vanas y las acciones que nada aportan a la vida» (*Antídosis* 269).
- El pragmatismo isocrático hace descansar el criterio de verdad en la eficacia y la validez del pensamiento para la vida: «Deben considerar que quienes prometen mucho no deben

2. Mikkola afirma (1945: 251) que según Isócrates no era posible el conocimiento objetivo. Pero en realidad en lo que no creía era en la posibilidad de la existencia de la verdad como correspondencia entre el mundo y el espacio ontológico. Creía que era posible dotarse de un conocimiento fiable metodológicamente y en una certeza basada en su utilidad y productividad social.

3. Para un recorrido por los mitos y los hechos históricos utilizados por los oradores ver Nouhaud (1982) y Gotteland (2001).

disputar sobre minucias, ni hablar de cosas que en nada cambiará (*ἐπιδώσει*, mejorará) la vida de los hombres a quienes persuadan, sino de aquello que, al cumplirse, les hará escapar de su mediocridad (*ἀπορίας*, duda, indecisión) actual, y les hará aparecer ante los demás como autores de los mayores bienes» (*Panegírico* 189).

- Heracles y Teseo, los dos grandes referentes heroicos del mundo heleno y de Isócrates, son dibujados como campeones de la vida humana (*Elogio de Helena* 23), o lo que es lo mismo, defensores de lo griego por sus hazañas y su actividad política.
- La grandeza de la ciudad de Atenas, entre otras cosas, consiste en haber sabido diferenciar entre las artes que son útiles para la vida y las que simplemente procuran placer (*Panegírico* 40).

La vida es el mundo de la acción, de lo reconocible, del *lógos* dialógico, es el ámbito de la ley y el de la praxis política, el de la cotidianidad, el escenario de la virtud. La vida es la que impone sus pautas y sus coordenadas. Es un tejido hecho de *kairós*, pero que al mismo tiempo es permanencia de sus fines (virtud, justicia) y de su actuar. Nos movemos inmersos en los mecanismos y los escenarios de la vida. Esa situacionalidad nos lleva necesariamente hacia el pasado que se constituye en el único ámbito desde el que desenterrar los conceptos-guía que se necesitan y utilizarlos según la coyuntura. El pasado no es un conjunto de datos objetivos, sino un espacio que tiene que ser construido como memoria colectiva. En este sentido el mito es una creencia común no verificada, pero que incluye buenos valores para mejorar la vida ciudadana. Estos valores no son unívocos, pues el mito transmite relatos con contenidos diferentes e incluso contrapuestos, por lo que será entonces el orador el que determine el cuándo y el para qué de su sentido.<sup>4</sup> Y de la misma forma nos situamos ante la historia, no como un mero auxiliar de su proyecto educativo y de su oratoria, sino como el fundamento mismo de lo que quería transmitir. Ahora bien, no pretendía ser

4. Lo dice claramente al utilizar el relato de Adrastro que refería cómo después de la derrota de sus tropas en el asalto de Tebas se le impidió recoger los cadáveres. Isócrates reconoce (*Panatenáico* 172) que en un primer momento adoptó la versión más belicista del mito, es decir, recuperarlos por la fuerza (*Panegírico* 54 y ss.), a partir de la versión de Eurípides en las *Suplicantes*, y que esto vino motivado por la coyuntura política, el apogeo del dominio espartano, pero que después, al escribir en el momento en que era inminente que Filipo dominara Grecia, veía más necesaria una postura dialogada (*Panatenáico* 169), por lo que utilizará la versión dialogante de Esquilo en *Eleusinos* (frag. citado en Plutarco, *Teseo* 29, 4-5).

un historiador.<sup>5</sup> Exploraba qué hechos mostraban lo mejor de lo ateniense, porque eso es lo que había que recuperar, esas concepciones que actuaban a modo de arquetipos estables y que irá adaptándolas a las circunstancias de la actualidad.

En el discurso *Sobre la paz* vemos una clara secuencia de lo que significa su posicionamiento ante la historia. Al comienzo del discurso expresa cómo la toma de decisiones ha de estar fundada en criterios seguros, no podemos dejarnos llevar por las ansias de riqueza, por esperanzas infundadas en la victoria. Después afirma las ventajas de escoger la paz frente a la guerra, para a continuación postular la imposibilidad de un conocimiento humano cierto y seguro, por lo que lo mejor para evitar la ignorancia y la inmoralidad es un discurso correctivo, y a continuación, buscando el testimonio ejemplar, se sumerge en el mundo de los antepasados (*Sobre la paz* 7, 35 y 39).

De acuerdo con sus presupuestos filosóficos el *bíos* solo puede acudir al *bíos* como el único escenario para proveerse de medios seguros para la toma de decisiones. Y la vida nos entrega además una actualidad, porque la única forma posible de que el sujeto se constituya en una persona completa es como ciudadano bajo el gobierno de una constitución concreta y como resultado de una *paidéia* efectivamente realizadas en una *pólis* y no en otra. La identidad pasa necesariamente por la etnicidad, esa *koiné* que define lo ateniense. Por ello el posicionamiento de Isócrates ante el debate sobre las fuentes de la investigación del pasado es mucho más abierto que el de los historiadores. Tucídides adoptaba una doble postura: en su «arqueología» admite los mitos, a Homero y la tradición oral, pero cuando escribe sobre lo contemporáneo solo acepta lo que él ha visto (Sierra, 2012; 2014). Heródoto se informa a partir de la observación personal, los documentos escritos, la tradición oral, los oráculos, los logógrafos y poetas. Dada la extensión y la diversidad de los temas que aborda, necesita fuentes de información más amplias, muchas veces reseñadas críticamente. Isócrates más en la línea herodotea, critica claramente a Tucídides<sup>6</sup> y se queja de que a él le acusen de *álogon* (irracional, irreflexivo) porque habla del pasado sin haberlo presenciado y porque admite lo oído y lo escrito como fuente. Su defensa se basa en dos razones, por un lado, porque muchos hombres inteligentes opinan como él y, por otro lado, porque lo oído tiene un mayor valor cualitativo y moral puesto que en el pasado están los verdaderos sucesos

5. En *Panatenáico* 177 al hablar de las invasiones doriae se remite a aquellos que investigan con exactitud.

6. Especialmente critica el pasaje I 22, 2; donde afirma que la historia debe tratar lo contemporáneo, lo único experimentado por el investigador.

representativos del paradigma y porque la lógica social común es la que proporciona el mejor sentido de lo cierto (*Panatenaico* 149-150).

Para Isócrates el problema del pasado no estaba en la búsqueda del dato objetivo, sino en cómo ese dato se convierte en un hecho valorizado, el elemento de un discurso teleológico. La verdad es un acuerdo colectivo, no el resultado de una reflexión entre expertos (*Panegírico* 30). Por ello no tenía más remedio que acudir al espacio de la tradición colectiva y además presentarla bajo las coordenadas que definían su propia propuesta ideológica y su posición de orador comprometido con Atenas. Él era consciente de que tenía que seleccionar qué antepasados eran los poseedores de la areté, que tenía que fijar su mirada solo en aquellos momentos de la historia particularmente significativos (*Sobre la paz* 37-38, *Panegírico* 25), por lo que proyectó una nueva figura de político surgida desde héroes y personajes históricos. Pretendía generar una *dóxa* histórica que produjera contenidos morales y políticos reveladores y para ello no dudó en leer a los antepasados de acuerdo con un análisis que irá extrayendo de los hechos aquellos elementos y valores verdaderamente transformadores. Es cierto que no buscaba leyes históricas, inmutabilidades, pero tampoco simples preceptos útiles (como afirma Châtelet 1985: 487). Dirigió la mirada hacia el pasado, directamente a las acciones areteicas: defensa del sistema democrático y desprecio a la tiranía; amor a la ciudad, patriotismo y panhelenismo; coherencia moral entre conducta y pensamiento; la filosofía como forma de vida; justicia, virtud, sinceridad, vida austera, honradez, valentía, desprecio por las necesidades individuales. Le interesaban los datos textuales que formaban un conjunto estable de cualidades y aquellos momentos en los que aparecían una y otra vez a lo largo de la historia ateniense, pues entendía que la función del orador consistía en desocultarlas y convencer a los demás de la necesidad de alcanzarlas para poder producir los cambios en el presente. Isócrates las hacía actuales y construía un *lógos* sobre aquello que según él definía al ateniense como diferencia y autenticidad.<sup>7</sup>

#### 4. Phýsis y bíos

*Bíos* sustenta el contenido de su filosofía, el eje central del mundo isocrático por donde circulará la construcción de su *lógos politikós*. Apartarse del camino del ser, de la religión, de la metafísica, del discurso puramente conceptual, le conducirá inevitablemente al mundo del vivir, que entenderá como actividad política y como escritura de la temporalidad colectiva

que tienen lugar en el escenario de la *pólis*. El objetivo del hombre es la asunción de la vida en toda su complejidad cambiante. *Bíos* puede ser entendido, o bien como un espacio ajeno donde se produce una estancia propedéutica, pero accidental, o bien como la única experiencia identificativa del acontecer y de lo humano. Platón se instala en el primer escenario, Isócrates en el segundo. Esa tensión entre devenir y mismidad no acaba de ser resuelta nunca desde la visión platónico-epistémica, razón por la que Isócrates entiende que la actividad humana se ha de concentrar en la experiencia vital y su historia.

¿Cómo se entreteteje el concepto del *bíos* isocrático? La primera cuestión a tratar se centra en aquello que constituye nuestra propia naturaleza humana. Para Isócrates la vida comienza como *phýsis* y como pasado y desde ambos orígenes llegaremos inevitablemente al presente y su *lógos*. El innatismo platónico nos llevaba a una preexistencia donde la actividad del alma suponía un conocer para ejercer su recuerdo en el mundo. El objeto del conocimiento era el mismo en un nivel y en otro, un horizonte absoluto de eticidad y verdad. Pero Isócrates se ha situado en el mundo del cambio y la alteridad y por ello en su *phýsis* solo existen elementos de posibilidad que nos dirigen necesariamente al mundo social, público. Básicamente son tres los componentes congénitos que aparecen en Isócrates:

Pero como existe en nosotros (*ἐγγενομένου*, innato) la posibilidad de convencernos (*πείθειν*, persuadir) mutuamente y de aclararnos (*δηλοῦν*) aquello sobre lo que tomamos decisiones (*βουλευθῶμεν*, aquello que deseamos), no sólo nos libramos de la vida salvaje, sino que nos reunimos, habitamos ciudades, establecimos leyes, descubrimos las técnicas y de todo cuanto hemos inventado la palabra es la que ayudó a establecerlo. (*Antídosis* 254. Ideas semejantes en *Nicocles* 6)

*Peithō* y *dēlóō*, la capacidad de convencernos y la de mostrar lo que deseamos, involucran varios elementos: la racionalidad, la competencia comunicativa y una experiencia compartida del nosotros. El nosotros con el que aparecen enunciados ambos innatismos es fundamental, pues lo que distingue al ser humano de los animales no es la vida grupal organizada sino que esa convivencia se realiza no en función de categorías instintivas o de supervivencia, sino intersubjetivas, es decir, sobre la base de criterios éticos o de justicia. La capacidad de persuadir supone la elaboración de juicios dirigidos a un fin que nos favorece individual o colectivamente. Es

7. No pretendía transponer el pasado en el presente (Mikkola 1954: 253), sino narrarlo de acuerdo con las necesidades del presente.

un acto de conocimiento intencional. En el marco de la *pólis* convencer significa diálogo, discurso, de modo que el *lógos* surgirá así como el principal vehículo de expresión de nuestro razonar y de nuestra eticidad.

La otra característica innata también es un elemento constitutivo de las discusiones sobre el lenguaje. *Dēlóō* tiene el sentido de desocultar o poner a la vista, y con este significado se lleva a cabo el análisis del lenguaje en el *Crátilo* platónico. Frente al convencionalismo de Hermógenes y el naturalismo de Crátilo, el idealismo de Platón pretende ir directamente a la cosa misma y a partir de su conocimiento poder evaluar sus imágenes. Es un camino de ida y vuelta realizado a través del *lógos* donde la naturalidad o convencionalidad del signo lingüístico resulta irrelevante. En el *Sofista* dejará establecido que la clave para la comprensión de la realidad está en el discurso como un sistema lingüístico que descansa sobre el movimiento dialéctico de todos sus componentes. La verdad se encontrará desde el punto de vista discursivo en la atribución y predicación adecuada de cada cosa en el marco de la indagación dialógica. Isócrates, por el contrario, exterioriza su sentido al situarlo en el nosotros público, pues lo poseemos para ser capaces de dialogar comprensivamente, de poner de acuerdo las voliciones diversas que se encuentran en la *pólis*. Si para Platón existe un verdadero diálogo que es anímico y desoculta las ideas preconocidas, para Isócrates lo importante es la construcción de un discurso irrefutable en el marco de la realidad del presente.

El tercero de los elementos innatos que nos define como seres humanos es nuestra capacidad intelectual. Isócrates la diviniza al afirmar que se trata de una donación de los dioses, pero al mismo tiempo la humaniza en cuanto que en ella reside la única causa de la conducta humana. De esta forma, ese carácter divino no supondrá más que una mera adjetivación: «[Los dioses] No son autores ni de los bienes ni de los males que nos ocurren, sino que a cada uno le inspiran (ἐμποιῶσιν, hacer fabricar, introducir)<sup>8</sup> una inteligencia (ἐννοίαν) tal que por nosotros mismos nos suceden unas cosas u otras» (*Filipo* 150). *Énnoia* es un término que empleará únicamente en esta ocasión.<sup>9</sup> Es una palabra derivada de *en-noéō*, pensar hacia dentro, meditar, una operación que nos lleva directamente a la autoconciencia. Esa autonomía junto con esa lectura interior son las que básicamente nos hacen los únicos responsables de nuestros actos.

8. Vemos aquí ecos del mito de Prometeo en el *Protágoras* de Platón donde los dioses son los que ordenan y reparten las características humanas y Zeus dona el sentido de la justicia. Igualmente Eurípides pone en boca de Teseo: «[el dios] primero nos puso dentro el entendimiento y luego de darnos la lengua como mensajera de palabra...» (*Suplicantes* 204-205).

9. Mathieu (1962: 59) lo traduce en este pasaje por una «disposition d'esprit», al que sigue Papillon (2000: 107).

Entender que el alma únicamente puede llenarse de contenidos en el mundo supone afirmar que nuestro instrumento fundamental de conocimiento es la palabra y que unida a ella aparece la persuasión como mecanismo a través del cual establecer lazos comunitarios, legales y políticos. Según Isócrates el sistema sofístico gorgiano tomaba a la *dóxa* como única posibilidad de lo real y en su escenario la palabra tenía poder sobre el alma para conducirla hacia donde quisiera (*Elogio a Helena* 14.). La retórica no será más que un correlato del mundo cambiante del devenir, de modo que su vacilación y su incerteza aparecen plenamente en el *lógos*. Gorgias admitirá este sistema de coordenadas como el propio del ser humano. El discurso se mediará entonces por su capacidad de producir el engaño y la persuasión y no ya por dar cuenta de una verdad. Estamos ante una concepción de la palabra completamente fuera del campo de la ontología, autónoma, dependiente de cada subjetividad y coyuntura y en ese marco tanto la verdad como la falsedad o la justicia se establecen como conceptos situacionales. Únicamente el acuerdo colectivo puede proporcionarles un carácter estable en el tiempo. Siguiendo la misma línea, Protágoras llevará al extremo una posición relativista e individualista: la *pólis* depende de cada ciudadano, de su actividad subjetiva y colectiva. No hay verdad fuera de la sensación y la opinión de lo humano como orden de evaluación. Toda confrontación de un argumento y su contraargumento mediante una oratoria bien construida produce una conclusión más lúcida, no una verdad cerrada, sino un juicio sólido que hace inteligible una realidad antes indeterminada.<sup>10</sup>

Para Isócrates la capacidad de persuadir es una característica congénita que solo podrá desarrollarse en plenitud si va acompañada del aprendizaje de la virtud. Contra Gorgias establece la necesidad de que las palabras posean la verdad de los hechos, y no solo su retoricidad, y contra Platón cree que solo existe esa verdad en el marco de la *dóxa*. Si la palabra no fuera más que un arma formal para aventajar a los demás no se llegaría a debatir sobre la realidad de los hechos; y si fuera un instrumento para alcanzar un bien suprahumano, también acabaría negándose un diálogo productivo, pues una vez conseguido, ese objetivo se impondría por sí mismo, se llegaría a un estadio absolutamente estático, negador del nosotros político agonístico que es el mundo. Isócrates afirma el carácter referencial del lenguaje, precisamente porque puede expresar el pensar colectivo y construirse a partir de ese acuerdo en el que se establecen los significados. El mejor orador será el que mejor ejerza esa función, el ser capaz «de reunir el mayor número

10. Para Poulakos (1997: 61) Isócrates combinaría las tradiciones oratorias de Gorgias y Protágoras.

de los pensamientos, dispersos en las mentes de los demás y expresarlos con la mayor belleza posible» (A *Nicocles* 41).

De acuerdo con el planteamiento isocrático esta *phýsis* de apertura al otro y de análisis es la que dará paso a la invención de la palabra que a su vez permitirá la fijación de las leyes, la educación, la discusión, el encomio o la contradicción, es decir, la vida política en toda su extensión (*Nicocles* 6). Isócrates entra de lleno en el debate entre *phýsis* y *nómos* por la vía de la inclusión del segundo en la primera, culminando en la constitución del *lógos*. La *phýsis* no será más que un modo teleológico de llegar a él, que constituye la supremacía de lo humano. De esta forma, indirectamente, la democracia política, la oratoria y los valores convivenciales ya están embrionariamente presentes en el sujeto como naturaleza.<sup>11</sup> Si la capacidad de relacionarnos y de persuadirnos es innata, el sistema político-social tendrá que desarrollarse en esa dirección para potenciarlos y si a ello añadimos que el mejor de los sistemas es el democrático y Atenas su máxima representante, pues no nos queda duda de cuál es el modelo de auténtico ciudadano/ser humano. El proceso educativo transformará la *phýsis* en un sujeto identificado con un conjunto de contenidos ligados al mundo cultural ateniense, encontrando su coherencia en el conjunto de representaciones e identificaciones que le ofrecerá ese espacio político y discursivo concreto.<sup>12</sup> Esa interpelación de un contexto determinado es la que proporcionará al sujeto los modelos necesarios para su constitución. Siempre será en el mundo imprevisible del *kairós* donde se pondrá a prueba su capacidad de proporcionar soluciones útiles con el objetivo último de conseguir la supremacía de la *pólis* que conlleva la del individuo.

Platón pretendía demostrar la existencia de un modelo supravital paradigmático de organización de la vida y su intención era implantarlo en el devenir. La vida por tanto debía ser ordenada de acuerdo con elementos que surgían del puro *lógos*. Si el Bien era un absoluto eterno, lo lógico era que el conocimiento consistiera en acceder a él, no como un proceso de construcción sino de recuperación, de evocación. Una vez alcanzado necesariamente determinaba la conducta. Por el contrario, en la propuesta isocrática no existe ningún orden superior a la naturaleza y al

11. Aristóteles pensará lo mismo al afirmar que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo y en todos existe por naturaleza la tendencia a vivir en comunidad (*Política* 1253a14-15).

12. Sobre si es el *lógos* o la acción política lo que constituye al sujeto isocrático ver Haskins (2004: 90) y Poulakos (1997: 17ss). Platón criticará también a los sofistas el que fueran incapaces de construir un relato étnico sobre la virtud porque carecían de arraigo en una ciudad y vendían sus conocimientos a cualquiera (*Timeo* 19e).

mundo, por lo que la justicia será el resultado del hacer responsable del hombre. El bien se transforma en lo útil, convincente y conveniente. Isócrates no anula la posibilidad del bien sino que lo somete al criterio de la oportunidad, la coyuntura o el acuerdo.

## 5. *Bíos, dóxa, ser*

Con este contenido abierto no cabe más que una construcción de la vida que solo puede ser definida de acuerdo con sus propios contenidos, aquellos que se nos hacen evidentes a la experiencia.<sup>13</sup> Podemos observar sus efectos sobre nosotros, sus apariencias, sus cambios y sus ritmos cíclicos, todo ello es lo que constituye su naturaleza. Esta autorreferencialidad es la característica fundamental de la vida y el *lógos* no hace más que interpelarla. La idea protagórica del hombre como medida toma aquí un sentido diferente en cuanto que sucede como hecho político, como un nosotros social. E igualmente su afirmación de que todas las opiniones son verdaderas, puesto que produciría una *stásis* permanente, por lo que es necesario asumir modelos de ser como Teseo o el Areópago que expresen verdades necesarias y unificadoras para la *pólis*. Isócrates, aceptando el *homo mensura*, busca al sujeto histórico paradigmático que puede ser asumido colectivamente a través de la acción educativa y política, entendiendo que no constituye un modelo estático sino que debe ser adaptado a cada situación. En una innegable alusión a Platón, Isócrates dejaba clara su postura:

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 (*ὁμολογουμένην*) por todos. (*Antídosis* 84)

Si el *bíos* es un hecho plural no podrá ser entendido más que a través de un mecanismo de conocimiento similar. En un mundo inconstante es la opinión la que nos permite llegar a su conocimiento (*Antídosis* 271). El ser humano no puede alcanzar un único y verdadero conocimiento porque toda la realidad es fenoménica, discursiva, agonística (por ejemplo, afirmará que ni la guerra ni la paz son un bien o un mal absolutos, *Arquidamo* 50). Un conocimiento verdadero de las

13. Por ello no me parece acertado hablar de la centralidad de la *dóxa* en Isócrates (Levet, 2015: 310 y Poulakos, 2001: 71), puesto que es una consecuencia de la asunción de la vida como fundamento.

cosas nos llevaría a una verdad estática, una Idea, un máximo, un mito inalcanzable. Los conflictos humanos solo se dan en la vida y por tanto la filosofía ha de resolverlos en ese ámbito, ha de ser útil. Cualquier cualidad ética ha de estar basada en la *homología* (el reconocimiento colectivo de un concepto, *Areopagítico* 14) y la *homónoia* (la unión entre almas, la de la ciudad y la del individuo, *Panatenáico* 138). Según Platón, si nos sumergimos en el cambio es imposible el conocimiento, por lo que rechazaba el utilitarismo y defendía la validez de un ideal más allá de la caverna en la que normalmente transcurre la existencia humana. Para Sócrates todo es caverna, «ya que en todos los asuntos, las circunstancias (*πραγμάτων*) escapan a los conocimientos (*ἐπιστήμας*)» (*Antídosis* 184). Aquí Sócrates estaría más cerca del Sócrates de los *Recuerdos* de Jenofonte cuando afirmaba que la virtud se puede reducir a conocimiento, pero el objeto de este conocimiento no es el Bien (III 8), sino «las cosas buenas, hermosas y justas», o «las cosas que conviene hacer», o bien lo que más conviene (III, 8, 24, 25). Según esto, la excelencia moral puede reducirse a *epistēmē*, pero entendida no como una ciencia de los principios universales, sino una ciencia pragmática, el conocimiento de las cosas que en cada momento son buenas, justas, útiles o convenientes. Para Sócrates la barrera entre el obrar y el conocer se diluye, pues ambos suceden en el mismo mundo y se necesitan mutuamente. Si la vida impone su ritmo al pensar, pensamiento y acción han de ir unidos (*Evágoras* 10, *Sobre la paz* 43) a través del *lógos* (*Antídosis* 257), pues ese pensar siempre está referido a un presente que pretende resolver.

## 6. *Bíos* y mundo anímico

En el pensamiento heleno la dinámica entre vida interior contemplativa y vida pública social marcaba la concepción del sujeto como agente cívico. De modo que la mayor o menor acentuación de ese mundo interior va a determinar las diferentes posturas. Platón construía un individuo basado en el *ágora* y el diálogo. Pretendía dos formas de diálogos puros, el alma consigo misma y el alma dialogando con otra alma. Interioridad y exterioridad se necesitaban mutuamente de manera que si no se daba una reflexión sobre el ser, no existía posibilidad de un yo. Sócrates abandonará la esfera de lo interior como la categoría sustancial del individuo. La *phýsis* le proporcionaba las herramientas anímicas necesarias para dotarse de una auténtica personalidad que tenía que construirse en el mundo de lo público.

En este sentido el *bíos* que realmente constituye al hombre es el que surge como resultado de un proceso de construcción civilizadora que culmina en la *pólis* donde tendrá su máxima expresión como vida cívica.

Aunque poseamos las cualidades necesarias para la convivencia civilizada ha sido necesario abandonar el estado de vida salvaje. Frente a este mundo irracional la construcción progresiva de la convivencia se consiguió mediante el *nómos*, la *téchnē* y el *lógos* (*Antídosis* 254). La ley supone la vinculación a un orden colectivo y a la fijación de sus valores morales que provocan al mismo tiempo una evolución en el *bíos* hacia un momento de autoconciencia, de autorreflexión como paso previo al verdadero escenario que se constituye en el diálogo público. La autoindagación isocrática se centra en la investigación de la propia experiencia, de la alteridad y del buen pensar. Ese pensar consigo mismo viene marcado por diferentes matices, aunque en general ese momento vital contemplativo no es más que un entrenamiento o un preámbulo para la vida agonística del *ágora* o de la asamblea. Lo que se descubre al pensar hacia uno mismo debe ser corroborado por el diálogo y el acuerdo con otros.

Isócrates se enfrenta a la cuestión de la construcción del acto de pensar desde el dualismo típico alma/cuerpo, donde la primera es la más excelsa, pues ejerce su superioridad y su distancia sobre el segundo, que es un mero ejecutor (*Antídosis* 180). El alma no es superior porque sea inmortal y divina, porque haya contemplado el mundo de lo absoluto y lo recuerde en el de lo finito, porque desde su perennidad acumule la experiencia de haber conocido el mundo del todo y del ser, es decir, porque sea un constructo platónico, sino porque como veremos es una actividad derivada de lo que ella misma es. Es lo propio de su singularidad la intelección y el gobierno del cuerpo para alcanzar en el mundo la felicidad y la virtud (*Sobre la paz* 32).

La actividad del pensamiento también se plantea isocráticamente como un diálogo: «tenemos por discretos a quienes discurren (*διαλεχθῶσιν*, conversar, hablar) los asuntos consigo mismos de la mejor manera posible» (*Nicocles* 8). Una actividad que requiere cualidades especiales en el individuo, una audacia que dispone al alma para afrontar el dirigirse a todos los ciudadanos con no menor coraje que el pensar consigo mismo (*Antídosis* 190). Precisamente con *dianoéomai* el acto del pensamiento interior se convierte en un hacer metódico. Al comienzo del *Antídosis* nos expone cómo había llegado a la conclusión de la necesidad de incluir en su discurso de defensa judicial una exposición de su pensamiento y de su biografía. El proceso cognitivo que describe incluye una serie de elementos previos a la decisión final como comprender (*ēisthēménos*) la opinión de los demás, reflexionar (*enethymóumēn*) para dejar claro su pensamiento, examinar (*skopoúmenos*) la situación, ser consciente (*eórōn*) de que no podía incluir todo, y «después de razonar de este modo escribí este discurso» (*Antídosis* 6-9). El proceso implica la ordenación de las ideas, la



autoconciencia de la situación, la relación entre sus diferentes componentes, las posibles consecuencias y la conclusión. La vida se afronta a partir del aprendizaje de una correcta metodología del pensar y a su vez de la construcción del *lógos* como su instrumento fundamental. De esta forma, se salvaba del relativismo epistemológico sofístico, por un lado, afirmando la vida como un hecho innegable, en una apelación constante a los hechos (*Elogio a Helena* 4-5), mientras, por otro lado, sosteniendo la posibilidad de un conocimiento cierto, metódico.

El concepto de experiencia (*empeiria*) juega aquí una función básica. La opción isocrática por el *bíos* requiere constituir a la persona a partir de lo temporal y de su autoconciencia. Según Jaeger (1990: 889) Isócrates «califica expresamente la experiencia como el contenido del pasado, que en su teoría política es siempre fecundo ejemplo histórico». Pero en Isócrates no se produce únicamente la identificación entre experiencia e historia. Para él la primera se refiere a dos significados exclusivamente: la práctica prolongada que proporciona conocimiento para hacer algo (*Antídosis* 188, 191, 192, 200, 296; *A Nicocles* 17, 18; *Nicocles* 35; *Contra los sofistas* 14), o bien el conocimiento adquirido a partir de las situaciones vividas propias o ajenas (*Panegírico* 174, *Arquidamo* 48, *A Filipo* 139, *Panatenáico* 272). La experiencia tiene una vertiente individual que prepara al sujeto para el gobierno o la oratoria y una colectiva en cuanto que también supone un aprendizaje colectivo que viene desde el pasado reciente o lejano. Constituye un elemento fundamental para la formación de las personas o de las *póleis*, pues es la única fuente de conocimiento. En este sentido no solo es el pasado lo que cuenta para la experiencia sino el futuro, con el fin de generar aprendizajes que puedan ser enriquecedores para los ciudadanos del porvenir. Es una derivada de la filosofía del *bíos*, pues la acción de experimentar obliga a entender el mundo como no predeterminado, sin fines últimos, abierto al *kairós*, en una visión retrospectiva y prospectiva (este entender el mundo como un sistema relacional *bíos/lógos* lo sitúa otra vez en el campo de la tradición sofística frente a los sustancialistas e idealistas).

La experiencia se genera en la coyuntura y no depende del conocimiento de lo absoluto sino de lo movable y cambiante, ahora bien ha de generar principios estables lo suficientemente abiertos como para propiciar su adaptación constante a la coyuntura. No se trata de acumular datos sino de saber elegir qué datos pueden constituir nuestra experiencia. Por ello Isócrates nos presenta los hechos de acuerdo con su propia interpretación que ha de ser sometida al debate público para a su vez ser reconstruida colectivamente. El objetivo del conocimiento no es descubrir las realidades últimas sino determinar unos principios

o personalidades paradigmáticos que ayuden a transformar las situaciones problemáticas de la vida. La finalidad última de la educación consistirá entonces en aprender a adaptarse a las nuevas situaciones, lo que obliga a un proceso constante de reorganización de la experiencia. ¿Cómo se entiende entonces que los modelos teseico (Teseo es el hombre que adquirió la virtud por completo, *Elogio de Helena* 21) y areopagítico (el más sobresaliente gobierno de entre todos los que han existido en Grecia, *Areopagítico* 37) supongan en Isócrates una constante invariable que recorre todos sus discursos? Es cierto que aquí aparece un retrato muy platónico: Teseo es una especie de guardián filósofo y el Areópago un gobierno de los mejores en la virtud. Ahora bien, no constituyen un modelo que haya que repetir o trasladar idénticamente al presente ni están inscritos en el alma del hombre, ya que eso supondría negar el carácter cambiante de la realidad. Formaban parte de la historia, eran reinterpretables y discutibles (de hecho el lector de Isócrates era consciente de los múltiples «teseos» o «solones» reescritos por oradores o historiadores) e Isócrates los reconstruye como prototipos de una *koiné* común que para él venía a constituir el pilar básico a partir del cual generar cualquier transformación política. Los suyos eran más útiles que los de los demás porque su propuesta incidía en mayor medida sobre aspectos morales y políticos colectivos (Teseo es superior a Heracles porque sus heroicidades están vinculadas al bien común y no a su propia fama, *Elogio de Helena* 24; los miembros del Areópago entienden el bien común como una carga y no un negocio personal, *Areopagítico* 25).

## 7. *Areté* y memoria, objetivos fundamentales del *bíos*

«En resumen, la vida humana parece por la maldad y se salva con la virtud» (*Arquidamo* 36), «y la virtud es muy apreciada precisamente por esto, porque es la más bella de las maneras de ser» (*Elogio de Helena* 54). La definición isocrática de la virtud parte de su comprensión del *bíos* como un estar que requiere responsabilidad y fines doxásticos. La racionalidad, el autocontrol, la justicia, el etnocentrismo, son entretejidos fuera de los parámetros del intelectualismo socrático y del relativismo sofístico, en un sistema de equilibrio entre alma y exterioridad (que, en realidad, le llevará a caer en otro relativismo al aferrarse a una construcción personalista del pasado). En la misma línea de su análisis del *bíos* la virtud es descrita como un elemento inseparable del sujeto y de su actividad, pero no como fundamento autosuficiente y desligado del devenir («[las virtudes] no benefician su propia naturaleza (*φύσει*), sino que hacen prósperos y felices a quienes las mantienen cuando las recibieron»,

*Panatenaico* 228). Las virtudes no son entidades autosuficientes y autónomas sino que van ligadas a un sujeto y sus actos y no tienen otro contenido que el de la experiencia y la memoria. Por ello la oratoria será para Isócrates el hecho mismo de la filosofía, pues el *lógos* surge de la interacción en la comunidad de los hombres. Un *lógos* en constante autorreferencia no serviría para nada a la vida, entendida como el continuo que nunca trasciende el orden de lo real. Y por ello también surgirá la necesidad de modelos paradigmáticos de vida que Isócrates encontrará en la historia y que irán apareciendo a lo largo de sus discursos (Teseo, Solón, Timoteo, Conón, Evágoras...). Al modo platónico buscará a los sujetos poseedores de la virtud política (no en vano, la moral exige principios, estándares, normas, fines, como única defensa segura contra el caos), pero al modo protagórico afirmará que esos sujetos son una construcción del *lógos* en el único escenario del *kairós*.

Así consideraremos buena cualquier cualidad que contribuya al mejoramiento de la vida, donde la justicia y la igualdad figuran como fundamentales. Un concepto de justicia que va más allá del mundo de la política:

Y lo peor de todo es que alguien cuando corre peligro critica a sus difamadores, pero no opina igual de ellos cuando le toca juzgar a otro. Es preciso que las gentes sensatas juzguen (εἶναι κριτὰς, ser juez) a los demás igual que ellos querrían ser juzgados y que piensen que debido al atrevimiento de los sicofantas no se sabe quién se verá obligado a hablar al verse en peligro, como yo ahora, ante quienes emitirán un voto sobre él. (*Antídosis* 23-24)

Previene que nadie está a salvo de los sicofantas, pues cualquiera puede ser llevado a juicio. Cualquiera puede no ser valorado por sus actos sino por las necesidades de poder o de envidia de aquellos que tienen suficiente nivel económico para pagar un sicofanta y plantear una acusación. La victoria estaría asegurada por una superioridad retórica u oratoria. Y en ese sentido apela a las gentes sentadas para que exijan ser enjuiciadas y juzguen a los demás tal y como ellas pedirían serlo, para que de esa forma alejen de la vida pública a los sicofantas y a sus pagadores, ambos de la misma calaña. Lo que Isócrates reivindica es el hecho de enjuiciar o someter a un pleito a alguien en las mismas condiciones de imparcialidad y veracidad que uno desearía para sí. En un sistema en el que cualquier ciudadano podía ser juez o bien imputado, está reclamando un procedimiento judicial que asuma la necesidad moral subjetiva de la verdad. Incluso

terminológicamente marca Isócrates esa diferencia. El vocablo *krités* lo utiliza, generalmente, para hablar de una persona que tiene autoridad y potestad para juzgar y sentenciar o es nombrada para resolver cualquier asunto o materia, especialmente una duda o controversia,<sup>14</sup> mientras que cuando se trata del juez de un tribunal utiliza el término propiamente jurídico *dikastés*. Ahora bien, en *Antídosis* juega con el doble sentido, puesto que previene sobre el hecho de que cualquiera puede ser llevado a un juzgado, pero solicita que cualquier persona sensata, sea veraz tanto si es un *dikastés* como si es un *krités*. Pero si de hecho ese imperativo surge como un mecanismo de defensa jurídica del individuo, lo cierto es que apela al subjetivismo moral por encima de la práctica judicial, de la ley positiva. Lo que Isócrates exige de los jueces/ciudadanos es que el deber moral de decir su verdad sobre el otro se sitúe por encima de sus intereses de grupo o egoístas. No reclama una reforma del sistema judicial para garantizar la imparcialidad, sino un cambio en la constitución moral de la toma de decisiones del individuo.<sup>15</sup>

¿Cuál era el segundo gran objetivo del *bíos*? El ideal homérico de la fama inmortal es actualizado por Isócrates de diferentes modos.<sup>16</sup> Para Homero la muerte es vista como un mal, y las mansiones del Hades, aborrecibles hasta para los dioses. El más allá es el mundo del olvido, del silencio, de la no individualidad. A lo que aspira el héroe homérico es a vivir plenamente, a disfrutar de una vida placentera, así como a permanecer en la memoria de sus semejantes por la gloria alcanzada fundamentalmente en el espacio de lo bélico. La guerra en el mundo homérico totalizaba las posibilidades de virtud humana. Con Demócrito por primera vez en la historia del pensamiento griego se presenta la negación expresa de la persistencia del alma después de la muerte, de su inmortalidad. Isócrates fusiona estas

14. Por ejemplo, en *Elogio de Helena* (41, 42, 46, 47), Alejandro, hijo de Príamo, es juez de la belleza de Helena; *Antídosis* 27.

15. Igualmente observamos la utilización de este principio de reciprocidad en otros discursos. El *Eginético* acaba con esta frase: «votéis lo justo y seáis conmigo tales jueces como desearíais obtenerlos para vosotros mismos» (51). En *Panatenaico*: «nuestros padres convencieron a sus aliados para que adoptaran la misma constitución política que ellos mismos seguían queriendo» (54). En *Nicocles*: «Es preciso que os comportéis con los demás como creéis que yo debo comportarme con vosotros» (49). Este principio nos lleva a entender el mundo de lo moral como un elemento intersubjetivo y colectivo (en el reducido espacio del grupo de ciudadanos) que no puede ser dotado de sentido fuera de la vida.

16. Sobre la buena fama: *A Nicocles* 32; *Nicocles* 30; *Arquidamo* 12, 108; *Sobre la Paz* 19, 135; *Antídosis* 151... Isócrates no utiliza el vocablo *kléos* para fama (relacionado con *kléō*, alabar y *kleiō*, nombrar, llamar), típico en Homero, sino *dóxa*, mucho más cercano a su concepto de *bíos*. A este tópico podríamos añadir el de la hermosa muerte (*A Nicocles*, 36; *Arquidamo* 89, 91; *Elogio de Helena* 65; *A Filippo* 4).

dos tradiciones. Al despreciar una concepción del ser metafísica y cosmológica toda transcendencia había de enmarcarse en el espacio de la memoria. Así un sujeto histórico podría convertirse en paradigma de conducta moral, política y militar o en agente de aportaciones significativas para la ciudad siempre que además existiera un relato que así lo refrendara. Es una consecuencia lógica de una filosofía centrada en el devenir y en la vida como oratoria, racionalidad y virtud. «Pero que por la alabanza, los elogios, la fama y el recuerdo que nos acompaña en el tiempo, participamos de una inmortalidad a la que debemos tender aunque tengamos que sufrir cuanto podamos» (*Filipo* 134. La misma idea en *Evágoras* 3 y *Panegírico* 185, 186). La vida se prolonga en la memoria de los otros, queda fijada en la historia colectiva, supone la asunción de las cualidades individuales, teseicas, que ayudan al engrandecimiento de Atenas y lo helénico. La vida se comunica a través del *lógos* y la *praxis*.

Siguiendo también el esquema clásico homérico, Isócrates diferencia dos tipos de inmortalidad: la de los hombres está basada en sus actos y la de los dioses en la propia naturaleza imperecedera de su corporalidad (*Panatenáico* 260). La primera llama a la acción moral, la segunda a la indiferencia. Ya he señalado el carácter contramodélico que tenían los dioses para Isócrates y aquí aparece otra de las razones de su ateísmo. Esa eternidad no propicia más que la pasividad, la completa despreocupación por la consecución de valores morales y políticos. Por el contrario, *bíos*, como hecho únicamente humano, exige una acción continuada de sustentación y perfeccionamiento que solo puede tener lugar en el marco de la *pólis*. La verdadera inmortalidad es la que aporta algo a la vida y no la de los dioses. De esta forma, los ejemplos de inmortalidad nos conducen a actuaciones relacionadas con la heroicidad en la guerra, la justa actuación en la política, la belleza o las cualidades morales.<sup>17</sup> Es decir hablamos de personajes que formaban parte de la historia colectiva ateniense y griega y que son admirados a través de los relatos conservados. Es el buen *lógos* el que crea el mundo de lo paradigmático y por tanto contribuye e impulsa la asunción colectiva de la inmortalidad (*Evágoras* 4, 73; *Antídosis* 7).

## 8. ¿Cómo pensamos el *bíos*?

*Bíos* es el conjunto que totaliza todos los elementos de la realidad contenedores de lo humano, de modo que para que este pueda alcanzar su maximidad requiere de una actividad de ayuda, de

17. Sobre la paz 94, *Areopagítico* 38, *Elogio a Helena* 61, *Filipo* 33, *Sobre el tronco de caballos* 25, *Panegírico* 84, *Sobre la paz* 120, *Evágoras* 71.

socorro, de apoyo, de adaptación, mediante una praxis. El mundo de la acción es el sistema de relaciones que constituyen la realidad completa. La vida es algo elegible, realizable, dentro de los márgenes de cada *physis* individual. De esta forma, el requerimiento de Isócrates a todo ciudadano supone una llamada a su voluntad de conseguir la virtud a través de la acción y de su estructura relacional. Existe un concepto de vida que abarca lo transmitido desde la historia colectiva, étnica, y existe un proyecto de vida individual que se configura y adopta sus fines en el marco de aquel. La *areté* no es fruto más que de una reflexión histórico etnocéntrica y en ningún caso una creación puramente conceptual. Etnocentricidad e historia nos remiten a modelos mundanos, a ámbitos vitales que se autoalimentan de proyectos útiles, factibles, de resolución de problemáticas ligadas a aquellos elementos que afectan de manera decisiva nuestra vida.

¿Cuáles son las herramientas para llevar a cabo esa actividad constante? La filosofía y la oratoria identificadas. Pero en el marco isocrático la filosofía es un conocimiento de la *dóxa* a través de un correcto análisis racional. En ese sentido desprecia todo aquello que no constituye un aprendizaje de principios morales y políticos. La geometría, la astronomía y las conversaciones dialécticas, no son más que un entretenimiento para jóvenes que ninguna persona formada puede aceptar como formación superior (*Panatenáico* 26, *Antídosis* 261). Son estudios (*máthēma*) o entretenimientos (*diatribē*), pero no *hēzeōs* (prácticas, hábitos, capacidades) que produzcan personas bien educadas (*Panatenáico* 27-32). Al despreciar la astronomía está negando también la posibilidad de reconocerse en un marco cósmico armonioso y está dejando a solas al hombre en el devenir cambiante. Al despreciar la geometría niega igualmente la posibilidad de un orden matemático, objetivo, cerrado, entre el alma y el objeto.<sup>18</sup> Al no admitir la pura palabrería formalista exige que la autenticidad y la moralidad fundamenten la argumentación. Y todo ello supone la asunción de la constitución del sujeto a partir de magnitudes operacionales, subjetivas, situacionales.<sup>19</sup>

18. Aquí surge de nuevo Protágoras y su crítica a los geómetras, puesto que las matemáticas carecen de relación con la realidad (Aristóteles, *Metafísica* 997b32). Y también Aristipo y otros sofistas que pensaban que las matemáticas no hacen razonamientos sobre el bien o el mal (*Metafísica* 996a35).

19. En el pensamiento de Isócrates, el entorno, el valor relacional de cualquier construcción moral o política, se convierte en el factor determinante de la vida humana. Su desprecio de la metafísica provoca que el hombre se encuentre solo a merced de la vida y el destino y por ello se refugia en la comunidad, lo que provoca una visión ética muy pesimista (Mikkola 1954: 251). Esta concepción vuelve sobre el prejuicio jaegeriano y olvida que Isócrates tenía en cuenta factores como la *physis*, en

En ese marco la oratoria es el único mecanismo de conocimiento y de comunicación. El *lógos* es el elemento vital por excelencia, pues solo el signo gráfico es fijo mientras que la palabra está sometida al sujeto y su hacer (*Contra los sofistas* 12). Y en ese sentido el objetivo del filósofo es la constitución de una *téchnē* que pueda generar contenidos útiles, claros, inmediatamente evidentes y todo ello formalizado bajo una bella rítmica del *lógos* (*Contra los sofistas* 16). En ese marco un argumento verdadero se limitaría a ser moralmente virtuoso, racionalmente bien construido, políticamente resolutorio y formalmente cautivador.

## 9. Conclusión

*Bíos* constituye para Isócrates el fundamento desde donde surge, circula y concluye el sentido del hombre. Es el mundo de la realidad, lo mundano, lo inter/intramundano. El individuo se constituye a partir de un pasado étnico, de una actualidad *politiké* y de una *phýsis* que le proporcionan los medios para entender el presente. A partir de ahí ha de configurar los elementos estabilizadores de la vida, los principios morales y de convivencia que le llevarán a la optimización de la *pólis*. Que el relato étnico, narrado isocráticamente, se constituya como

---

la que residían los elementos fundamentales para construir la convivencia, y la educación. Además, su propia participación ininterrumpida en la política nos indica una visión mucho más abierta y esperanzadora.

referente es una consecuencia de esa opción por la vida, ya que supone la única instancia posible después de desechar tanto los sistemas metafísicos, religiosos y epistemológico-esencialistas como el mundo del otro (según la tradición helénica, lo bárbaro no se puede construir como sujeto pues carece de *lógos*, de formas de conocimiento complejas, de *politeía* y de leyes que instituyan la ciudadanía como situación básica). La verdad sobre algo es el resultado de un análisis comparativo de los hechos iguales (*Panatenáico* 40), no está en los mitos (*Evágoras* 66) ni en los discursos que la ocultan tras las palabras (*Antídosis* 52). La verdad se identifica con lo bueno, lo útil, lo ventajoso, lo posible colectivamente asumido. Desautonomizándola, sometiéndola a la medida del hombre y de la vida, la verdad es un poder en manos del ciudadano. Algo que deriva de su propia experiencia y que dirige sus nuevas experiencias. La conducta buena es la que se constituye a partir del conjunto de acciones que proporcionan la mejor participación en la mejor forma de vida, la vida política. El *lógos* entra aquí en juego como el instrumento que surge de la vida y que la nombra. A partir de ahí surge una nueva formulación de los objetivos de la filosofía y del saber mismo, una propuesta que desecha la construcción de sistemas sobre la naturaleza verdadera del mundo y propone entenderlo como un aprendizaje problemático donde las propuestas mejor fundadas en la realidad y mejor contadas son las que triunfan.

## Bibliografía

### Primaria

- Isocrate (1960-63) *Discours*. Vol I-IV (texte établi et traduit per Georges Mathieu). París: Belles Lettres.  
 Isócrates (1979-1980) *Discursos I-II* (introducción, traducción y notas de J. Manuel Guzmán). Madrid: Gredos.  
 Isocrates (2000) *Isocrates I* (translated by Terry L. Papillon). Austin: University of Texas Press.  
 Isocrates (2004) *Isocrates II* (translated by David C. Mirhady & Yun Lee Too). Austin: University of Texas Press.

### Secundaria

- Bearzot, C. (1981) Religione e política in Isocrate. En M. Sordi (ed). *Religione e política nel mondo antico* (97-114). Milán: Università Cattolica del Sacro Cuore.  
 Bouchet, Ch. y Giovannelli-Jouanna, P. (2015) *Isocrate. Entre jeu rhétorique et enjeux politiques. Actes del Colloque de Lyon 5-7 junio de 2013*, Collection Études et Recherches sur l'Occident Romain, nº 47. Lyon: CEROR.  
 Bowden, Ch. M. (2012) *Isocrates' Mimetic Philosophy*. Trabajo Final de Máster. Columbus: Ohio State University. Disponible en: [https://etd.ohiolink.edu/rws\\_etd/document/get/osu1331049173](https://etd.ohiolink.edu/rws_etd/document/get/osu1331049173) [Consulta: octubre 2017].  
 Bratzoka, A. (2015) Le démos et l'Aréopage dans la vision politique et morale d'Isocrate. En Ch. Bouchet y P. Giovannelli-Jouanna (eds). *Isocrate. Entre jeu rhétorique et enjeux politiques. Actes del Colloque de Lyon 5-7 junio de 2013* (175-184). Lyon: CEROR.  
 Châtelet, F. (1985 [1962]) *El nacimiento de la historia*, vol II. Madrid: Siglo XXI.

- Cloché, P. (1963) *Isocrate et son temps*. Par s: Belles Lettres.
- Chiappa, E. (1995) Isocrates' *philosophia* and contemporary pragmatism. En S. Mailloux (ed). *Retic, Sophistry, Pragmatism* (33-60). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gotteland, S. (2001) *Mythe et rhétorique. Les exemples mythiques dans le discours politique de l'Athènes classique*. Par s: Les Belles Lettres.
- Haskins, E. V. (2004) *Logos and Power in Isocrates and Aristotle*. Columbia: The University of South Carolina Press.
- Held, K. (1999) Doxa y areté en la pedagogía de Isócrates. *Areté revista de filosofía*, 1-2: 135-171.
- Hernández de la Fuente, D. (2013) Egipto como Utopía: sobre el *Busiris* de Isócrates y su posible relación con el pensamiento político de Platón. *Estudios griegos e indoeuropeos*, 23: 189-205.
- Jaeger, W. (1990 [1933]) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Madrid: FCE.
- Kim, H. (2012) Isocrates' Philosophy in Relation to Education. *The Journal of Greco-Roman Studies*, 47: 5-33.
- Levet, J.-P. (2015) D'une rhétorique pédagogique   une "certaine philosophie": les enseignements d'Isocrate et la sagesse. En Ch. Bouchet y P. Giovannelli-Jouanna (eds). *Isocrate. Entre jeu rhétorique et enjeux politiques. Actes del Colloque de Lyon 5-7 junio de 2013* (309-318). Lyon: CEROR.
- Mathieu, G. (1966) *Les idées politiques d'Isocrate*. Par s: Belles Lettres.
- Matson, W. I (1957) Isocrates the Pragmatist. *The Review of Metaphysics*, 3: 423-427.
- Mikkola, E. (1954) *Isokrates: seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften*. Helsinki: Finnish Academy (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, ser. B, tom. 89).
- Mina, C. (2012) *Isocrates' Mimetic Philosophy*. Trabajo Final de Máster. Columbus: Ohio State University. Disponible en: [https://etd.ohiolink.edu/rws\\_etd/document/get/osu1331049173](https://etd.ohiolink.edu/rws_etd/document/get/osu1331049173) [Consulta: octubre 2017].
- Morgan, K. (2004) The Education of Athens: Politics and Rhetoric in Isocrates and Plato. En T. Poulakos y D. Depew (2004). *Isocrates and Civil Education* (125-154). Austin: University of Texas Press.
- Nouhaud, M. (1982) *L'utilisation de l'histoire par les orateurs Attiques*. Par s: Belles Lettres.
- Papillon, T. L. (1996) Isocrates and the Use of Myth. *Hermathena*, 161: 9-21.
- Poulakos, J. (1995) Isocrates' Reception of the Sophists. En J. Poulakos. *Sophistical Rhetoric in Classical Greece* (113-149). Columbia: The University of South Carolina Press.
- Poulakos, T. (1997) *Speaking for the Polis. Isocrates' Rhetorical Education*. Columbia: The University of South Carolina Press.
- Poulakos, T. (2001) Isocrates' Use of 'doxa'. *Philosophy and Rhetoric*, 34(1): 61-78.
- Poulakos, T. y Depew, D. (2004) *Isocrates and Civil Education*. Austin: University of Texas Press.
- Quirim, D. (2015) Tecendo o tempo: Um breve estudo sobre o kairós em Isócrates. *Revista Mundo Antigo*, 4(8): 67-84.
- Romilly, J. de (1954) Les mod r s ath niens vers le milieu du IVe siècle:  chos et concordances. *Revue des  tudes Grecques*, 67: 327-354.
- Sierra, C. (2012) Nuevamente de Heródoto a Tucídides. *Historiae*, 9: 71-87.
- Sierra, C. (2014) La "Arqueología" y la utilización de las fuentes antiguas. Segundo repaso a la tendenciosidad de Tucídides. *Historiae*, 11: 73-94.
- Timmerman, D. M. (1998) Isocrates' Competing Conceptualization of Philosophy. *Philosophy and Rhetoric*, 31(2): 145-159.
- Too, Y. L. (1995) *The Rhetoric of Identity in Isocrates. Text, Power, Pedagogy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallace, R.W. (1989) *The Areopagus Council, to 307 B.C.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press.