



Gómez, Pilar

Género y autor en las Cartas de Isócrates

Synthesis

1998, vol. 5, p. 59-72

Este documento está disponible para su consulta y descarga en [Memoria Académica](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar), el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica éditada e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio

www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio

www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar

Cita sugerida

Gómez, P. (1998) *Género y autor en las Cartas de Isócrates*. [En línea] *Synthesis*, 5. Disponible en:

http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2708/pr.2708.pdf

Licenciamiento

Esta obra está bajo una licencia *Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons*.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Para ver la licencia completa en código legal, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode>.

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

GÉNERO Y AUTOR EN LAS CARTAS DE ISÓCRATES

PILAR GÓMEZ

Según la pseudo-plutarquea *Vida de los 10 oradores*, Isócrates fue autor de setenta discursos, aunque sólo «son auténticos veinticinco» (*Mor.* 838 d). De ellos, a nosotros nos han llegado 21 más 10 cartas, repartidos en más de cien manuscritos y diez papiros, reflejo del interés por el autor ateniense, estudiado pronto en las escuelas por la riqueza de su lenguaje y por el contenido de sus escritos, siendo los de tema moral los que gozaron de mayor éxito entre sus lectores, a juzgar, al menos, por la tradición manuscrita.¹ En cuanto a las cartas, sobre las que vamos a centrar nuestro trabajo, actualmente se consideran auténticas nueve. Nuestro propósito, no radica, sin embargo, en abundar en cuestiones de autenticidad y de cronología, largamente debatidas por la crítica filológica,² las cuales, por otra parte, no se dan exclusivamente en el estudio de estas cartas, sino que también en el caso de las de Platón, Demóstenes, Hipócrates o Aristóteles, por citar sólo algunos ejemplos, la problemática se repite.³ Por el contrario, quisiéramos proceder a una lectura de las cartas de Isócrates para ver cómo se manifiesta en él la figura del *yo* del autor, que también otros de sus textos ofrecen, pero que con mayor facilidad se desdibuja en los discursos, más extensos y codificados desde el punto de vista del género. En cambio, una carta, necesariamente escrita en primera persona, brinda al escritor mayores posibilidades para la expresión de ese *yo* que quiere comunicarse, y para quien, tal vez, la existencia de un destinatario concreto —real en las cartas de Isócrates, puesto que en todas ellas se dirige a personajes históricos, mientras que en otros *corpora* epistolares, cuando la carta es un puro ejercicio literario, el autor puede dirigirse incluso a un destinatario ficticio— es el motivo y la excusa para la elaboración de un discurso a propósito de un tema determinado, que ya no es un *lóγος* especializado, necesariamente cerrado,

1 Cfr. Mikkola (1954), pp. 274-292, sobre la transmisión de la obra de Isócrates y el problema de la autenticidad de sus discursos.

2 Cfr. Van Hook (1986), pp. 367-368. El editor refiere los estudiosos que han aceptado en su totalidad o parcialmente el *corpus* epistolar de Isócrates, y él mismo se muestra taxativo: «In the case of the nine *Letters* of Isocrates, however, I am convinced that they are all genuine and that the scepticism of some scholar and the objections raised by them on historical and stylistic grounds are without justification».

3 Cfr. Suárez de la Torre (1988), p. 1145.

sino que en y desde su particularidad se convierte en un discurso abierto, justificado por y para sí mismo, y ante todo por la libertad y voluntad de un autor que puede y gusta de explicarse, a la manera de breve ensayo.⁴

En las *Cartas* por el uso intensivo de la primera persona, podemos deducir que tras este *yo* hay un hombre que tiene una opinión y quiere manifestarla no, como en otros casos a través de una creación retórica y literaria, sino que ahora en las cartas esta opinión quiere ser un consejo –en un ámbito próximo al λόγος συμβουλευτικός, uno de los tres géneros de la oratoria–.⁵ Este consejo no responde de un saber universal ni de un saber especializado, sino, ante todo, de una experiencia personal sobre la que Isócrates asienta y justifica la autoridad de las opiniones transmitidas a los destinatarios de sus nueve cartas, como escribe, por ejemplo, a los hijos de Jasón en la *Carta VI*: «Al ver que estabais ocupados en muchos e importantes asuntos, quise mostrar la opinión que ellos me merecen. Creo que tengo madurez para aconsejar –pues las experiencias enseñan a los de mi edad y hacen que podamos distinguir lo mejor más que otros» (§ 5-6).

Sin embargo, esta experiencia personal no procede de una actuación precisa –como en el caso del sabio y del especialista– en el ámbito general de πράττειν, y específico de πολιτεύεσθαι, sino que únicamente deriva de la παιδεία isocrática. Esta es, al menos, su autojustificación en la *Carta I*: «No te sorprendas de que sin ser un orador popular, ni un general, ni tener ningún otro cargo, tome sobre mí tarea tan pesada e intente dos cosas importantes, como son hablar en favor de Grecia y aconsejarte. Pues yo me mantuve alejado de la actuación en los asuntos públicos –sería para mí un gran esfuerzo decir por qué motivos–, pero se vería que no he estado privado de la educación que desprecia lo pequeño e intenta acercarse a lo importante» (§ 9).

Isócrates admite reiteradamente su incapacidad para la retórica entendida como una τέχνη fija e inmutable, sólo productora de discursos,⁶ en cambio se siente capacitado y, por ello, autorizado a expresarse en tanto que representante y partícipe de una determinada παιδεία que va a permitirle alcanzar el objetivo propuesto: ser escuchado y gozar ante los demás de prestigio y reconocimiento. Así lo confiesa al final de la *Carta VIII*: «No os asombréis de que os haya escrito una carta más vehemente y extensa que a otros. Pues quiero a la vez dar gusto a mis nietos y dejarles claro que, aunque no sean oradores

4 Cfr. Mestre (1991), p. 21.

5 Cfr. Suárez de la Torre (1987), pp. 181-185.

6 Cfr. *Contra los sofistas* 14.

públicos ni generales, sólo que imiten mi modo de vivir, no gozarán de una existencia sin estimación entre los griegos» (§ 10).

Isócrates quiere aconsejar, y este consejo ha de convenir a las circunstancias precisas del momento; no responde, pues, a unos postulados universales, sino que está atento al *καιρός*,⁷ porque no es una cuestión de sabiduría—de *σοφία*—, o de conocimiento—*ἐπιστήμη*—, y, por lo tanto, el discurso que produce no participa de la técnica del filósofo—no es un diálogo, un discurso compartido, como el de Platón—, ni de la técnica del especialista—ya que tampoco es un tratado—. Por el contrario, la atención al momento, a la particularidad de la ocasión, envuelve a Isócrates en el ámbito de la *δόξα*, de su opinión.⁸ El tema sobre el que Isócrates aconseja no se puede considerar fijado ni inmutable, asociado a una formulación universal y perenne, sino que puede cambiar en cada nuevo enunciado. Esto es posible gracias a una libertad de palabra que le faculta para expresarse en los términos justos y convenientes de su pensamiento, de *su* parecer, liberado del rígido corsé de la expresión de verdades absolutas, o del no menos opresor condicionante de la adulación, como reconoce cuando escribe a Filipo en la *Carta II*: «Sé que todos acostumbran a tener más gratitud a los que les elogian que a quienes les aconsejan, sobre todo si uno intenta hacerlo sin que se lo manden. Yo, si antes no te hubiera aconsejado con mucho afecto aquello que, según me parecía, más te convenía realizar, quizá ahora no intentaría mostrar mi opinión sobre lo que te ha ocurrido» (§ 1).⁹

Ante la necesidad de no formular verdades absolutas, perennes y universales, Isócrates—con toda evidencia en contraste con su rival Platón, quien mediante la ficción del diálogo trata de fijar una idea global—prefiere deliberadamente otro medio de expresión, y a través de él puede probar también que, para llegar a una aprehensión de la realidad, sólo se necesitan argumentos sucesivos cuya fuerza no radica en ser demostrados o refutados mediante la palabra viva y defendida por el emisor del mensaje—como enseñan el diálogo platónico y la mayéutica socrática—, sino que son válidos únicamente en tanto que libre expresión y manifestación de un *yo* emisor que habla aquí, en la carta, como en un medio-diálogo, con un destinatario-receptor que sólo conoce el mensaje a través de la palabra escrita y, por tanto, de la lectura. Como tales argumentos sucesivos podemos entender, en el conjunto de sus cartas, los

7 Cfr. Tordesillas (1986), p. 50.

8 Cfr. Gómez (1991a), pp. 58-60. Según Isócrates sólo hay auténtica *δόξα* en un discurso bien construido.

cambios de opinión que contienen.

La preceptiva epistolar define precisamente la carta como un diálogo entre ausentes, sin que ello sea, en modo alguno, en perjuicio de la calidad del acto de comunicación, ya que, si escritura implica lectura, esto significa además que, ante la persuasión fácil de la palabra viva y directa, se impone la dificultad reflexiva que comporta la escritura, y, en cambio, el discurso se hace mucho más vulgar cuando llega a ser demasiado evidente: «Cuando demuestro la eficacia de tus palabras y explico tu intención no me doy cuenta de que vuelvo el discurso tanto más vulgar cuanto más lo aclaro y hago comprensible a los lectores. Dirás también que al hacer nacer la ciencia en los ignorantes dejo el discurso vacío y le privo de la estimación que tiene gracias a los que trabajan y se ponen a sí mismos dificultades». ¹⁰ Cuando Isócrates habla en estos términos, quiere oponer sus obras y su modo de concebir la retórica a la demostración *–ἐπίδειξις–* de los sofistas, como de forma explícita declara en la *Carta VI*: «No penséis que yo escribí esta carta con el deseo de hacer un alarde retórico y no por mi relación de hospitalidad con vosotros» (§ 4).

Nos proponíamos ver cómo se manifiesta a través de sus cartas el yo de Isócrates, el cual, desde Atenas, se dirige a destinatarios de Siracusa (*Carta I*), Tesalia (*Carta VI*), Esparta (*Carta IX*), Lesbos (*Carta VIII*), Heraclea (*Carta VII*), y Macedonia (*Carta II, V, IV y III*). ¹¹ Esta constelación de destinatarios alejados de Atenas justifica el género ahora elegido por el orador para vehicular una idea que remite a un tema, de contenido claramente político, tratado también en algunos de sus discursos, y que reaparece incluso en las cartas de recomendación, ¹² en las cuales, junto al motivo central, de cariz privado y tono personal, Isócrates no excluye la referencia al hecho político, eje de un conjunto epistolar tan heterogéneo como dilatado en el tiempo, dado el período transcurrido entre la *Carta I* (367 a. C.) y la *Carta III* (338 a. C.). Esta comunidad de pensamiento se echa de ver en la *Carta VIII*: el motivo de la misiva es interceder ante los magistrados de Mitilene en favor de Agenor, profesor de música de los nietos del autor, pero el prólogo no es más que una reflexión

⁹ Cfr. igualmente *Carta IX* 6, 12.

¹⁰ *Panatenaico* 246-247.

¹¹ Los macedonios Filipo y Arquidamo dan nombre a sendos discursos políticos del orador: el *Filipo* es un elogio del monarca, mientras que en el *Arquidamo* Isócrates pone sus ideas en boca del propio rey espartano.

¹² Se consideran de recomendación la *VIII* (350 a. C.) dirigida a los magistrados de Mitilene, la *VII* (345 a. C.) a Timoteo de Heraclea, y la *IV* (340 a. C.) a Antípatro, regente de Macedonia. Esta última, una de las

sobre la reconciliación entre ciudadanos.¹³

El tema que ocupa y preocupa a Isócrates es la unidad griega ante Persia, y en ella puso su empeño tratando de encontrar al hombre que pudiera liderar la concordia entre los griegos y el posterior enfrentamiento con los persas. Isócrates orienta esta búsqueda desde distintas perspectivas, y en sus sucesivas propuestas no se muestra, claro está, ajeno al desarrollo de los acontecimientos. Así pues, sus cartas trascienden el aspecto privado del género, al plantear temas de interés general, y no afectan, por lo tanto, sólo a sus destinatarios.¹⁴ Isócrates se sirve de este género literario para reflexionar e intentar demostrar, a partir de los propios hechos, cuál es la situación en cada momento, por qué se ha llegado a ella y, sobre todo, cuál puede y debe ser la mejor solución.

Si tomamos como punto de partida las cartas políticas, vemos cómo la propuesta de Isócrates para resolver la crisis helena pasa necesariamente por hallar un líder político fuera de Atenas, y de ahí, su elogio del tirano de Siracusa en la *Carta I* (367 a. C.), su declaración de filolacedemonismo en la *Carta IX* (356 a. C.), y de filomacedonismo en las dos escritas a Filipo, la *Carta II* (342 a. C.) y la *Carta III* (338 a. C.). El reconocimiento de la superioridad que cada uno de estos tres estadistas ostenta cuando Isócrates se dirige a ellos es, por una parte, muestra del carácter pragmático que rige la actuación del orador, de modo que el cambio de opinión sólo responde a la necesidad de mostrarse eficaz como consejero, y de ser coherente con el propósito inicial. Por otra parte, admitir la preeminencia de Dionisio, de Arquídamo o de Filipo, no es incompatible con el lugar que Atenas ocupa en el pensamiento de Isócrates: defendió la dimensión política de Atenas, pero supo trasladar y reducir la imagen de supremacía de su ciudad a un nuevo terreno, al moral y político.¹⁵ Este papel privilegiado de Atenas es elemento esencial en la construcción del discurso isocrático, y se mantiene también en sus cartas, puesto que incluso en un contexto en apariencia panhelénico subyace la prioridad de la ideología cívica.¹⁶

Para Isócrates la *πολιτεία* —especialmente la de Solón y la de Clístenes— «es el alma de una ciudad, y tiene tanto poder como la inteligencia en el cuer-

que mayores problemas de autenticidad presenta, habría sido escrita a Filipo, según algunos manuscritos.

13 Cfr. *Carta VIII* 3-6.

14 Cfr. Scarpat (1977), pp. 474-475 y pp. 495-501, para la distinción entre carta privada y pública, y entre carta y epístola, entendida ésta como un género literario —como es el diálogo o el discurso—, de modo que deben considerarse epístolas aquellas que fueron escritas para ser difundidas.

15 Cfr. Miralles (1981), p. 17.

16 Cfr. Too (1995), p. 129.

po». ¹⁷ El éxito político de Atenas radica en que ya en tiempos de la monarquía fue gobernada de forma distinta a las demás ciudades, pues sus reyes eran los que educaban al pueblo «en la virtud, en la justicia y en la mayor prudencia», ¹⁸ pero el pueblo no olvidó tal enseñanza en los regímenes sucesivos y jamás quiso establecer «como señores de todos los asuntos públicos a quienes nadie confiaría los suyos particulares». ¹⁹ Así, cuando escribe a los hijos de Jasón, tirano de Feras, asesinado el 370 a. C., les advierte que, para reanudar con Atenas las buenas relaciones de su progenitor, deben renunciar a la tiranía y establecer un gobierno aceptado por sus conciudadanos, puesto que son «más gratos los honores que existen en las democracias que en las monarquías». ²⁰

Cuando Isócrates piensa en el conjunto de los griegos, asuntos públicos y comunes son los que a todos ellos atañen, y, para elegir a quien deba dirigirlos, aplica el mismo criterio que el expresado a propósito de quienes han regido la ciudad de Atenas. Por ello, en un determinado momento es Dionisio quien debe asumir el papel de líder, después Arquídamo y más tarde Filipo.

La *Carta I*, dirigida a Dionisio de Siracusa, ²¹ constituye el primer intento por parte de Isócrates para que sea un príncipe y no Atenas la cabeza de una confederación panhelénica. La redacción de la carta (367 a. C.) coincide con un tratado de alianza entre Atenas y Dionisio; sin embargo, el tirano de Siracusa murió en esa misma fecha. Las razones que mueven a Isócrates para escribir a Dionisio son claras: no pretende hacer ninguna recomendación a una ciudad particular, sino que se dispone a aconsejar sobre la salvación de los griegos y, en consecuencia, fija su atención en quien «es el primero de nuestra raza y poseedor del mayor poder» (§ 7); un poder que ya no ostenta tampoco Esparta, derrotada en Leuctra (371 a. C.). La salvación de los griegos, por cuya libertad e independencia Isócrates reconoce haber hecho más discursos que quienes «desgatan las tribunas con su asidua presencia», ²² no será posible —y, por lo tanto, la guerra contra el gran rey fracasará—, si antes no hay alguien que «haya

¹⁷ *Areopagítico* 14. En términos parecidos se expresan Aristóteles (*Política* 1295a 40) y Demóstenes (*Contra Timócrates* 210).

¹⁸ *Panatenáico* 138.

¹⁹ *ibidem* 139.

²⁰ Cfr. *Carta VI* 11. Incluso en una carta de tono amistoso y personal, como la escrita a Antípatro, Isócrates contraponen las monarquías, causantes de muchos peligros inevitables, a los gobiernos que tienen más estabilidad, pero que son igualmente frágiles, si se dejan arrastrar por los que hablan sólo para agradar (cfr. *Carta IV* 6).

²¹ El manuscrito F (*Vaticano* 64, del s. XIII), del que derivan todos los manuscritos que contienen las cartas que no proceden de G (*Urbino* III, del s. IX-X), presenta como destinatario de la misiva al tesalio Licofrón de Feras. En el texto conservado, pues esta primera carta está inacabada, no hay ninguna alusión

reconciliado a los griegos y nos libre de nuestra locura y rivalidad», según escribe el ateniense a Arquídamo de Esparta.²³

En la *Carta IX* Isócrates justifica la elección del espartano Arquídamo para encabezar la campaña contra Persia—once años después de haber pensado en Dionisio como salvador de Grecia— tanto por la actitud que Agesilao, el padre del actual rey, había mostrado, puesto que fue «el único que pasó toda su vida con el deseo de liberar a los griegos y de llevar la guerra contra los bárbaros» (§ 11), como por las propias cualidades de Arquídamo que no le autorizan a desdeñar los asuntos helenos, ya que «eres caudillo de los lacedemonios, te llaman rey, tienes el prestigio mayor entre los griegos» (§ 18).

Si la carta a Arquídamo abunda en el tópico favorito de Isócrates —la unidad de los griegos ante Persia—, quizá no sea superfluo señalar que el término *bárbaro* aparece, en las cartas, sólo en las políticas y, en la dirigida a Arquídamo, por primera vez. A menudo se ha dicho que Isócrates es más griego que ateniense y que su obra es la expresión de un pensador panhelénico. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que en todo caso Isócrates concibe Grecia siempre desde Atenas, ciudad que subsiste y persiste en la mente del escritor como entidad individualizada y paradigmática.²⁴ La oposición entre griegos y bárbaros es nítida en el ideario isocrático; no obstante, el primer término de esta antítesis se explica a su vez en un doble aspecto: *griego* se define frente a *bárbaro*, y/o por comparación con *ateniense*.²⁵ Con el paso de los años y el devenir de las circunstancias, Isócrates admite y reconoce la incapacidad y el fracaso de Atenas para erigirse en salvadora y defensora de los griegos, y sólo así se puede comprender que, si bien el mensaje del *Panegírico* (380 a. C.) es el mismo que el de las cartas políticas —la necesaria unidad de los griegos frente al enemigo común—, la crítica al intervencionismo de Esparta impulsado por Agesilao tras la paz de Antálcidas,²⁶ se trueque ahora en elogio del rey espartano. Aunque formuladas con mayor brevedad, las circunstancias que en el *Panegírico* se enumeran como favorables para la hegemonía ateniense, se repiten casi literalmente en la *Carta IX* para justificar ahora el liderazgo de Esparta: ningún lugar de Grecia está libre de revueltas, matanzas, y males innumerables, y se llevan la peor parte los habitantes de la costa asiática. Esta

al tirano ni a la ciudad siciliana; sin embargo, en el *Filipo* Isócrates se refiere a «la carta que escribí a Dionisio...» (§ 81).

22 Cfr. *Carta VIII* 7.

23 Cfr. *Carta IX* 14.

24 Cfr. Trédé (1991), pp. 74-77.

25 En el *Panatenáico* (§ 189-195) Isócrates incluye la lucha contra los lacedemonios entre las guerras que

referencia a la costa de Asia permite a Isócrates trazar una sintética pero enérgica pintura de la situación en un espacio geográfico a menudo invocado para caracterizar y marcar los límites entre griegos y bárbaros.²⁷ Las críticas condiciones en que se encuentran los pueblos de la costa asiática no son sólo consecuencia directa de haber sido entregados a los bárbaros, sino ante todo de haber sido confiados a los griegos «que comparten nuestra lengua, pero siguen la conducta de los bárbaros» (§ 9).

Si Isócrates se sirve ahora de la lengua para diferenciar a griegos y bárbaros, la vinculación de los reyes espartanos a la genealogía mítica común de los griegos, legitimaba antes su opción en favor de Arquídamo, ya que «nadie superaría la nobleza de nacimiento de los descendientes de Heracles y de Zeus, que, como todos saben, sólo a vosotros está reconocida» (§ 3). Heracles será de nuevo invocado como fundador del linaje macedonio y presentado como ejemplar protector de todos los griegos, cuando Isócrates, en el discurso que celebra con entusiasmo la paz de Filócrates firmada entre Atenas y Macedonia,²⁸ quiere exhortar y convencer a Filipo de la posibilidad de una reconciliación con y entre los griegos para guiarlos a la conquista de Persia. Isócrates ya no ocultará su admiración por Filipo a partir de este momento, como confirman las dos cartas dirigidas al monarca, la primera de ellas sólo dos años después de haberle dedicado su discurso.²⁹ En la *Carta II* Isócrates aconseja al rey, herido durante una campaña contra los ilirios, que refrene su temeridad y no se exponga a peligros innecesarios. Sin embargo, este accidente no es más que una excusa para que el orador abunde en el papel que Filipo debe asumir en la política griega. Le recomienda no desear un prestigio como el que ya tienen muchos griegos y bárbaros, sino uno de tal grandeza «que seas tú el único de los que ahora viven capaz de adquirirlo» (§ 10). Filipo tiene que renunciar a guerras mal reputadas y peligrosas, e intentar «acabar con el ahora llamado gran rey, para proporcionarte una reputación mayor y señalar a los griegos contra quién deben luchar» (§ 11). Sin embargo, ello no significa olvidar los asuntos de Atenas, de modo que en la segunda parte de la carta Isócrates apela

Atenas condujo contra los bárbaros.

26 Cfr. *Panegírico* 111-128. La paz de Antálcidas fue negociada el 387 a. C. entre Persia y Esparta. El resultado fue la imposición del arbitraje persa, la supresión de las ligas y el abandono de Asia. Esparta gracias a Persia recuperó su hegemonía.

27 Unos límites siempre entendidos más desde la diferencia cultural, de pensamiento y de lengua, que estrictamente territoriales. Cfr. Swain (1996), p. 68.

28 El *Filipo* del año 346 a. C. es, a juicio de Kennedy (1963), p. 199, el más vigoroso de los últimos discursos de Isócrates, y según Mathieu (1925), p. 214, ejerció una notable influencia, pero no sobre Filipo.

a una relación más amistosa entre Macedonia y su ciudad, salvadora ya muchas veces de cada una de las ciudades y de Grecia entera.³⁰ A ésta Filipo, como Heracles, puede considerarla su patria y, puesto que no está sometido a las ciudades ni a las leyes,³¹ será un mejor líder de la empresa panhelénica que quienes, a pesar de ser hombres dispuestos a ello, sacrifican este ideal al obligado cumplimiento de los deberes particulares hacia sus propias ciudades, como había escrito a propósito de Agesilao.³² Isócrates termina la *Carta II* con una referencia personal para insistir de nuevo sobre su propósito. Tanto él como Filipo son objeto de envidia y de odio: uno por pensar con mayor sensatez que sus adversarios, el otro por su poderío y prosperidad. Para el orador es difícil resolver tan negativa fama, sobre todo a causa de su avanzada edad; Filipo, en cambio, sólo tiene que «confiar su realeza y prosperidad a la benevolencia de los griegos» (§ 24).

La coherencia del pensamiento isocrático se mantiene hasta la última de sus obras conservadas: la *Carta III* que dirige a Filipo el año mismo de su muerte y de la batalla de Queronea. La autenticidad del texto ha sido muy discutida, porque podría contradecir la noticia de la muerte de Isócrates pocos días después de la victoria macedónica sobre Atenas, y porque el autor ateniense haría gala de escaso patriotismo al escribir en términos tan elogiosos al vencedor sobre su patria. Sin embargo, es posible no hablar de traición o de falta de civismo, sino más bien de crónica de unos hechos anunciados y de nueva expresión de la idea que dio unidad al proyecto político de Isócrates desde el *Panegírico* (380 a. C.) hasta este breve texto, que quizá podría considerarse como su legado testamentario a propósito de la paz, o como muestra de su satisfacción de ver realizadas, gracias a las hazañas de Filipo, «algunas de las cosas que proyectaba cuando era joven» (§ 6). Ahora ya no es necesario que Isócrates inste de nuevo a Filipo cara a la reconciliación de Atenas, lacedemonios, tebanos y argivos para llevar la concordia a los griegos, pues en las circunstancias presentes todos se han visto obligados «a ser sensatos, a desear aquello que, según piensan, tú quieres hacer, y a decir que han de cesar su locura y la ambición que tenían entre ellos, para llevar la guerra a Asia» (§ 2), a fin de conseguir que los bárbaros sean «hilotas de los griegos, cuando logres que el que ahora se llama gran rey haga lo que tú le mandes» (§ 5).

La historia dio la razón a Isócrates no en la figura de Filipo, sino con

sino sobre Alejandro.

29 Mathieu-Brémond (1962-19633), p. 39, y Mikkola (1954), p. 290, fechan la carta en el año 344, mientras que Van Hook (1986), p. 383, se inclina por el año 342 a. C.

Alejandro, a quien también escribió una carta ensalzando sus cualidades en tanto que φιλόανθρωπος καὶ φιλαθήναιος καὶ φιλόσοφος, y para evidenciar su contento por la inclinación del príncipe hacia la auténtica educación retórica, aquélla que sirve en las acciones cotidianas y permite deliberar en los asuntos públicos, frente a la erística que sólo ayuda a triunfar en empresas particulares.³³ El carácter griego del macedonio Alejandro se acredita aquí a través de la παιδεία, gracias a la cual el príncipe ofrece sobradas garantías de llegar a ser un buen monarca, porque la educación, cuyo papel es central en el proyecto de Isócrates, separa a los hombres de los animales —de ahí el calificativo φιλόανθρωπος—,³⁴ a los griegos de los bárbaros —de ahí el término φιλαθήναιος—,³⁵ y la filosofía, nombre que Isócrates reclama para su παιδεία,³⁶ confiere la capacidad de reflexionar y de actuar en los negocios públicos y privados, como ya reflejaba la *Carta I*, donde Isócrates escribe a Dionisio que, a pesar de haberse mantenido alejado de la política activa, no ha estado privado de la educación que desprecia lo pequeño e intenta acercarse a lo importante, «hablar en favor de Grecia y aconsejarte» (§ 9).

El ideario expuesto en estas cartas no es nuevo, ni tampoco sus destinatarios aparecen por primera vez en la obra del autor. No obstante, si Isócrates trata a lo largo de sus discursos de convertir la retórica en verdadera educación, y de hacer que sea posible considerar como equivalentes el *hablar bien* (εὖ λέγειν) y el *pensar con sensatez* (εὖ φρονεῖν), para que, a diferencia del discurso sofístico, epidíctico en esencia y orientado únicamente a la persuasión, el suyo sea ante todo útil y formativo, y convierta la educación retórica en el arma más eficaz para desarrollar una capacidad de raciocinio sutil y aguda; y si en este intento de redefinir el poder de la palabra, substituyendo la finalidad hedonística y psicagógica de la declamación ante un auditorio por la reflexión a la que induce el discurso escrito, publicado —y tal vez ni siquiera pronunciado—,³⁷ el género epistolar, por su propia naturaleza escriturística, se convierte en manos de Isócrates en instrumento válido para la difusión tanto del ideal panhelénico como de su παιδεία.

En primer lugar, la carta a Dionisio, la dirigida a Arquídamo o la escrita

30 Cfr. *Carta II* 19; en términos semejantes se expresa en *Filipo* 129.

31 Cfr. *Filipo* 14. La independencia de cada una de las ciudades griegas como modelo de organización política, y la particularidad de los νόμοι que las rigen, son un obstáculo para el proyecto panhelénico.

32 Cfr. *Carta IX* 14.

33 Cfr. *Elogio de Helena* 6.

a los hijos de Jasón están inconclusas y, sin embargo, fueron publicadas. La propagación escrita de las reflexiones y de los consejos que contienen, constituye un medio eficaz para atraer, una vez más, la atención de los griegos sobre sus ideas –trátese de la concordia griega (*Carta I y IX*), o de los peligros de un gobierno tiránico (*Carta VI*)–, superándose así la particularidad del destinatario, único, en principio, receptor del mensaje.³⁸

Por otra parte, la decisión de escribir una carta es consecuencia de la voluntad de un individuo de dar consejo a otro individuo. Este consejo se define como reflejo de la opinión personal del autor, construida no desde una intervención activa en los hechos –y en este sentido Isócrates reitera en las cartas su autodefinición negativa como el más inepto de los ciudadanos para la actuación política–, sino desde la observación.³⁹ Este consejo espera alcanzar un resultado provechoso, puesto que la utilidad sanciona el valor de su reflexión.⁴⁰ Pero la posibilidad de que se derive un resultado conveniente a partir del discurso –ahora, del mensaje de la carta– viene dada, precisamente, porque no es un discurso, un escrito, de entretenimiento, un puro alarde retórico, al que corresponderían temas fáciles, oportunos para la adulación y para lograr una exposición brillante, sino que Isócrates es consciente de la importancia de los asuntos tratados también en las cartas, las cuales no son, por lo tanto, un mero ejercicio de escritura. De este modo, Isócrates reitera su intención de dejar los elogios para otro tipo de discursos,⁴¹ o bien para quienes no pretenden más que agradar,⁴² y, por el contrario, centra sus esfuerzos en dar, a través de la carta, un consejo que influya en el destinatario y le permita actuar de forma adecuada. Este objetivo sólo se conseguirá si quien habla–escribe lo hace libremente, como reconoce en la *Carta IX*: «Tengo la costumbre de hacer mis discursos con libertad de expresión y preferiría suscitar odios por haber censurado con justicia a agradar con elogios inconvenientes. Esta es mi manera de pensar» (§ 12). Y también, si quien se erige como consejero goza de crédito y de prestigio suficientes, teniendo en cuenta, además, que el consejo es propio de la madurez adquirida con la edad. Isócrates alude una y otra vez a su avanzada edad para justificar la elección de la carta como vehículo de comunicación.⁴³

34 Cfr. *Panatenaico* 163.

35 Cfr. *Panegrico* 150, *Filipo* 139.

36 Cfr. *Antídosis* 262-266.

37 Cfr. Trédé (1997), p. 251.

38 Cfr. Miralles (1996), p. 877.

39 Cfr. *Filipo* 81.

Asimismo, la brevedad de la carta obliga a concretar y a reducir el contenido del mensaje, de modo que no sólo puede suplir a un discurso más largo y complejo, sino que incluso se presta mejor a una exposición precisa y, por ello tal vez, más eficaz. Isócrates es consciente de la utilidad del género epistolar, y, a este respecto, son significativas las palabras escritas a Filipo tanto en la *Carta II* (§ 13) como en la *Carta III*, donde Isócrates reconoce su voluntad y libertad para escribir al rey macedonio «con relación a lo que, según creo, debe hacerse para obtener la paz, cosas parecidas a las que figuran en mi discurso,⁴⁴ aunque de forma mucho más breve» (§ 1).

Isócrates ha sido objeto de estudio a partir de definiciones muy estereotipadas que suelen dar una valoración contradictoria, cuando no negativa: fue un mal político, un orador mediocre, o quizá un mejor educador.⁴⁵ Parece que sólo pueda ser caracterizado por lo que no es: demasiado tímido para ser político, poco teórico para ser maestro de retórica, en exceso moral para ser sofista y muy poco especulativo para ser filósofo.⁴⁶ Sin embargo, nadie puede negarle una constante inquietud por su entorno –político, moral o educativo–, y sus escritos, discursos o cartas, traslucen una libre implicación, aunque quizá no tan activa como la de otros coetáneos suyos, pero que revela igualmente la actitud propia de un intelectual en un período de crisis, «l' homme qui s' emploie à aplanir les difficultés du réel et propose des remèdes pour les temps *sans essence*, cet ennemi juré –mais méconnu– du philosophe, c' est notre pragmaticien».⁴⁷

Lejos, pues, de ser un simple entretenimiento literario, la carta como género se adecua a las necesidades de comunicación de un hombre como Isócrates.

40 Cfr. Dixsaut (1986), pp. 79-84.

41 Cfr. *Carta II* 1; *VI* 5; *IX* 1.

42 Cfr. *Carta I* 4; *II* 22.

43 Cfr. *Carta II* 3; *III* 4; *V* 2.

44 Se refiere al *Filipo*.

45 Cfr. Gómez (1991a), pp. 53-54, y (1991b), pp. 621-622.

46 Cfr. Cloché (1963), p. 130.

47 Cfr. Loraux (1998), p. 258.

BIBLIOGRAFÍA

- Cloch , P. (1963) *Isocrate et son temps*, París.
- Dixsaut, M. (1986) «Isocrate contre des sophistes sans sophistique» en Cassin, B. (ed.) *Le plaisir de parler*, Par s; 63-85.
- Gómez, P. (1991a) «Paideia y literatura: el discurso isocrático», *Anuari de Filologia*, Vol. XIV, D; 53-70.
- Gómez, P. (1991b) «Is crates i el segle IV», en *Actes del X  Simposi de la Secció Catalana de la SEEC*, Vol. II, Barcelona; 621-627.
- Kennedy, G. (1963) *The Art of Persuasion in Greece*, Londres.
- Loroux, P. (1998) «Le pragmaticien» en Loroux, N.-Miralles, C. (ed.) *Figures de l'intellectuel en Gr ce ancienne*, Par s; 223-260.
- Mathieu, G. (1925) *Les Id es politiques d'Isocrate*, Par s.
- Mathieu, G. & Brémond, E., (1962-1963³) *Isocrate, Discours I-IV*, Par s.
- Mestre, F. (1991) *L'assaig a la literatura grega d'època imperial*, Barcelona.
- Mikkola, E. (1954) *Isokrates. Seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften*, Helsinki.
- Miralles, C. (1981) *El Helenismo*, Barcelona.
- Miralles, C. (1996) «L'intellettuale nella Grecia antica» en S. Settis (ed.) *I Greci. Storia Cultura Arte Societ , I: Noi e i Greci*, Tur n; 849-882.
- Scarpat, G. (1977) «L'epistolografia» en *Introduzione allo Studio della Cultura Classica (vol. I), Letteratura*, Marzoratti (ed.), Mil n; 473-512.
- Suárez de la Torre, E. (1987) «Ars epistolica. La preceptiva epistologr fica y sus relaciones con la retórica» en Morocho, G. (ed.) *Estudios de Drama y Retórica en Grecia y Roma*, León; 177-204.
- Suárez de la Torre, E. (1988) «Epistolografia» en López F rez, J.A. (ed.) *Historia de la literatura griega*, Madrid; 1144-1152.

- Swain, S. (1996) *Hellenism and Empire*, Oxford.
- Too, Y. L. (1995) *The rhetoric of identity in Isocrates: text, power, pedagogy*, Cambridge.
- Tordesillas, A. (1986) «L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique: la notion de *kairos*» en Cassin, B. (ed.) *Le plaisir de parler*, Paris; 31-61.
- Trédé, M. (1991) «Quelques définitions de l' hellénisme au IV^e siècle avant J.-C. et leurs implications politiques» en Saïd, S. (ed.) '*ELLHNISMOS. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Leiden 1991.
- Trédé, M. (1997) «Isocrate et l'éloquence d'apparat (436-338 av. J.-C.)» en Saïd, S.-Trédé, M.-Le Boulluec, A. (ed.) *Histoire de la littérature grecque*, Paris; 251-259.
- Van Hook, L. (1986) *Isocrates III*, Cambridge-Massachusetts-Londres.