

ISOCRATES' CRITICISM OF SOCRATICS IN AGAINST THE SOPHISTS AND ENCOMIUM OF HELEN

FRANCISCO VILLAR

ORCID.ORG/0000-0001-9713-8943

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET)

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

villarfr@gmail.com

Abstract: *Several scholars have suggested that Isocrates' speeches Against the Sophists and Encomium of Helen attack some of Socrates' followers, mainly Plato, Antisthenes and Euclid. Nonetheless, most of these authors do not see the overall nature of Isocrates' criticism of the Socratics, which not only includes the figures mentioned above, but it is aimed at the group as a whole. This article seeks to defend that hypothesis. In order to do so, I will reconstruct, firstly, Isocrates' attack on the first group criticized in Against the Sophists and on the intellectuals from the prologue of Encomium of Helen. I will defend that both groups must be identified and that Isocrates attributes a set of shared doctrines and practices to all of them, among which he highlights an eristic methodology of argumentation and an intellectualist ethical position. Secondly, I will argue that these elements were practiced and defended by many of first-generation Socratics.*

KEYWORDS: PLATO; ANTISTHENES; MEGAREANS; PHILOSOPHY; SOPHISTIC

RECEPTION: 01/02/2019

ACCEPTANCE: 14/06/2019

LA CRÍTICA DE ISÓCRATES A LOS SOCRÁTICOS EN *CONTRA LOS SOFISTAS Y ENCOMIO DE HELENA*

FRANCISCO VILLAR

ORCID.ORG/0000-0001-9713-8943

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET)

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

villarfr@gmail.com

Resumen: Numerosos especialistas han sugerido que los discursos de Isócrates, *Contra los sofistas* y *Encomio de Helena*, atacan a algunos discípulos de Sócrates, principalmente a Platón, Antístenes y Euclides. No obstante, muchos de estos autores no vislumbran el carácter integral de la crítica de Isócrates a los socráticos, la cual no sólo incluye a las figuras mencionadas, sino que también se dirige al grupo como un todo. El artículo se propone defender esta última hipótesis. Para ello, reconstruiré, en primer lugar, el ataque que Isócrates realiza al primer grupo criticado en *Contra los sofistas* y a los intelectuales del proemio del *Encomio de Helena*. Defenderé que ambos conjuntos deben ser identificados y que Isócrates les adjudica a todos ellos una serie de doctrinas y prácticas compartidas, entre las cuales destacan una metodología erística de argumentación y una posición ética intelectualista. En segundo lugar, argumentaré que estos elementos fueron practicados y defendidos por muchos de los socráticos de primera generación.

PALABRAS CLAVE: PLATÓN; ANTÍSTENES; MEGÁRICOS; FILOSOFÍA; SOFÍSTICA

RECIBIDO: 01/02/2019

ACEPTADO: 14/06/2019

Los estudios acerca de los socráticos han tenido un notable impulso en las últimas décadas, principalmente a partir de la obra *Socratis et socraticorum reliquiae* de Gabriele Giannantoni (1990). Entre los especialistas de este siglo, una de las autoras que más ha contribuido a la revalorización de estas filosofías es Claudia Mársico, quien ya ha ofrecido dos volúmenes (2013 y 2014) de traducción y comentario del *corpus* establecido por Giannantoni. El presente artículo se inscribe en el enfoque por zonas de tensión dialógica que la autora ha delineado (2010), el cual advierte la necesidad de considerar el contexto de producción al hacer exégesis de la antigüedad. Partiendo del supuesto de que nadie reflexiona en soledad, sino como parte del clima intelectual que lo circunda y frente al cual debe posicionarse y responder a sus interrogantes, este acercamiento busca sacar a los estudios clásicos de la orientación parcelada que predomina en la actualidad, la cual privilegia la interpretación interna de las obras.

Recuperar a los socráticos resulta imprescindible si aspiramos a comprender las discusiones intelectuales del siglo IV a. C., ya que en su primera mitad tuvo al círculo socrático y al diálogo socrático como uno de sus protagonistas principales. Aunque, ciertamente, la doxografía helenística logró fijar la imagen de éstos como un grupo con carácter propio, a sus contemporáneos no les pasó inadvertido el fenómeno. El caso más conocido es el de Aristófanes, quien en las *Nubes* realizó una crítica de Sócrates y sus discípulos en la cual, si bien es difícil separar lo histórico de lo satírico, al menos se vislumbra la percepción que al final del siglo V a. C. se tenía de ellos como un círculo identificable. Otro caso, menos transitado pero más importante, ya que se ubica en el siglo IV a. C. y tiene como blanco no a Sócrates, sino a sus discípulos con una producción consolidada, es el de Isócrates, el cual me propongo examinar.

La hipótesis que defenderé será que los primeros escritos de Isócrates, esto es, aquellos redactados a inicios del siglo IV a. C., *Contra los sofistas* —en adelante *Sofistas*— y *Encomio de Helena* —en adelante *Helena*—, lanzan un ataque de contenido similar contra el grupo socrático, el cual es concebido como un cúmulo homogéneo de intelectuales dedicados a la actividad educativa, que si bien no desconoce cierta diversidad en su interior, hace a sus integrantes merecedores de las mismas críticas. Estas giran en torno al carácter artificioso, inútil y perjudicial

de sus prácticas argumentativas de corte dialéctico, así como a la desmesura de sus propuestas teóricas en el ámbito epistemológico y práctico, las cuales Isócrates contrasta con las pretensiones moderadas de su propuesta formativa, más concentrada en brindar una preparación razonable para la vida cívica, que en arribar a un conocimiento exacto.

La lectura de la presencia de los discípulos de Sócrates en estos discursos ha gozado de bastante crédito para la tradición. Un antecedente pionero es el de Richard C. Jebb (1876: 49-53), quien considera que en *Sofistas* hay un ataque general a los socráticos, mientras que en *Helena* habría críticas más puntuales, principalmente contra Antístenes, Platón y Euclides. El interés primordial de Jebb es analizar la rivalidad de Isócrates con Platón y no con el resto de los socráticos, los cuales sólo son brevemente mencionados. Una orientación similar es la adoptada por Werner Jaeger (1944: 46-70), el cual, no obstante, dedica algunas notas (300-305) a dejar sentado que Platón es censurado junto a un cúmulo mayor de figuras, entre las que destaca a Antístenes.

Entre los traductores de Isócrates, George Norlin (1929) identifica sólo a Euclides y a Antístenes como los criticados en *Sofistas* por hacer uso de la disputa verbal. Larue Van Hook (1945) se limita a señalar que en *Helena* son mencionadas teorías antisténicas y platónicas. David Mirhady y Yun Lee Too (2000), por su parte, consideran que únicamente *Helena* está dirigido contra los socráticos, posición que los hace trazar una distinción entre éstos y los personajes atacados en *Sofistas*. Estos autores son los únicos que no diferencian los tres grupos referidos en este discurso. En efecto, además de los que se dedican a la erística (1-8), veremos que Isócrates rivalizará con dos grupos más: uno de su misma época, vinculado con la preparación de discursos políticos (9-13); otro de un tiempo pretérito, comprendido por quienes redactaron las denominadas *τέχνη* (19).

Otro aporte es el de Anna Usacheva (2013), quien defendió que Antístenes y Euclides son los principales antagonistas de ambos escritos. No obstante, su trabajo adolece del mismo problema que los ya referidos: una visión parcelada que subdivide la crítica de Isócrates y sólo señala referencias aisladas a personajes, anécdotas y doctrinas. Asimismo, la autora utiliza *Sofistas* y *Helena* para delinear los vínculos que estos discípulos de Sócrates habrían tenido con la tradición sofística del siglo v a. C., conclusión un tanto inadecuada: en primer lugar, porque los

socráticos son criticados en tanto contemporáneos; en segundo lugar, no tiene en cuenta el sentido que posee el término σοφιστής en la obra de Isócrates, el cual es empleado con el significado próximo a σοφός que poseía en el siglo v a. C.¹

En contraposición a este enfoque descontextualizado, se encuentra la obra de Andrea W. Nightingale (1995), la cual entronca con los estudios de Edward Schiappa (1990) y Tomás Cole (1991) en pos de reconstruir la disputa que Platón estableció con otros pensadores y géneros para darle a su propuesta un estatus diferencial. En efecto, la autora analiza cómo Platón rivalizó con Isócrates en el intento de caracterizar a su actividad como una φιλοσοφία. Aunque Platón salió victorioso e Isócrates fue relegado a la categoría de orador o retórico, trabajos como el de Nightingale sirven para advertir que el clima intelectual del siglo iv a. C. no estaba disciplinalmente compartimentado, diagnóstico que no sólo abre la puerta a intentos de aproximarse a Isócrates en tanto filósofo, como los de Schiappa (1995), David Timmerman (1998) y Niall Livigstone (2007), sino también a analizar sus conflictos con otros intelectuales más allá de Platón.

Mársico (2014: 9-21), por su parte, ofrece una breve, aunque sugerente, aproximación al tema, identificando a todos los socráticos como los criticados por Isócrates. Si bien en la segunda parte del trabajo señalo las referencias a doctrinas y prácticas específicas que servirían para reconocer a ciertos discípulos de Sócrates, mi intención es ofrecer más argumentos en favor de la hipótesis del ataque contra todo el grupo. Esta lectura es de suma importancia para comprender discusiones que estos escritos podrían haber suscitado al interior del círculo respecto de la necesidad de diferenciarse entre sí desde el punto de vista doctrinal y metodológico. La mayoría de especialistas sobre el *Eutidemo*, por ejemplo, ve en este diálogo que Platón intenta distanciarse de la dialéctica erística de los megáricos,

1 Sobre el término σοφιστής, George Grote (1850: 479-485) y William K. C. Guthrie (1969: 38-45) coinciden en tres puntos: (a) la defensa de una sinonimia originaria entre σοφός y σοφιστής; (b) la amplitud de personas a las cuales era aplicado (poetas, músicos, adivinos, legisladores, técnicos, etcétera); (c) su carácter elogioso en oposición a la connotación peyorativa que adquirirá en el siglo iv a. C.

tarea emprendida como una reacción a la confusión creada por textos como los de Isócrates.²

El artículo constará de dos partes. En primer lugar, analizaré las críticas que Isócrates dirige contra los distintos grupos en cada discurso, las cuales permiten trazar sus respectivos perfiles intelectuales. En este punto, defenderé que los personajes contemporáneos atacados en *Helena* deben ser identificados con el primer grupo de *Sofistas*, el cual, por su parte, debe ser distinguido de aquel dedicado a los discursos políticos y de cualquier otra figura del siglo v a. C. que sea mencionada. En segundo lugar, confrontaré el perfil intelectual de este grupo con los fragmentos, testimonios y obras conservadas de los discípulos de Sócrates. Sostendré que, si bien en las fuentes hay elementos para identificar a personajes específicos, los discursos se dirigen al grupo socrático como un todo más que una u otra figura en particular.

II

Nacido el año 436 a. C. en el seno de una pudiente familia ateniense, Isócrates se educó junto con importantes figuras ligadas a la reflexión acerca del papel de la palabra en el gobierno de la ciudad: Terámenes, Gorgias, Pródico y Tisias.³ A causa de la ruina de su patrimonio por la guerra del Peloponeso, se dedicó por breve tiempo a la logografía, actividad que repetidamente criticará y negará haber realizado (*Panegírico* 188 y *Antidosis* 36). Aunque el Pseudo-Plutarco describe una estancia en Quiós (837B), su labor principal la desarrolló en Atenas. Allí fundó, a inicios del siglo iv a. C., una destacada escuela donde ejerció la enseñanza para

- 2 Quienes mejor han delineado esta hipótesis son Louis Méridier (1964: 134-138) y Claudia Mársico y Hernán Inverso (2012). En una línea similar se ubica Ralphs W. Hawtrey (1981: 26-27). Slobodan Dusanic (1999), por su parte, realiza una lectura divergente, ya que considera que Isócrates es quien reacciona contra Platón en *Helena*.
- 3 Contamos con tres biografías de Isócrates: *Sobre Isócrates* de Dionisio de Halicarnaso (siglo I a. C.); *Las vidas de los diez oradores* del Pseudo-Plutarco (siglo II d. C.); y una biografía anónima atribuida a Zósimo (siglo v d. C.). Consulto las ediciones de Dindorf, 1852; Usener, 1899; y Fowler, 1960.

la élite local. Debido a su voz endeble y a su carácter tímido, no se dedicó a la política y prefirió escribir sus ideas en discursos que a menudo simulan estar compuestos para su pronunciación. En ellos buscó promover la filosofía impartida en su escuela, influir en personalidades destacadas y aconsejar acerca de asuntos públicos.

Las obras que analizaré forman parte del primer género. En el caso de *Sofistas*, se trata de una defensa de la enseñanza de Isócrates y, con toda seguridad, uno de sus primeros escritos en el marco de su actividad educativa (*Antidosis* 195), compuesto cerca del 390 a. C. Aunque se encuentra inconcluso, se conservan las secciones donde critica a otras escuelas. En el caso de *Helena*, el discurso posee dos partes bien diferenciadas: un proemio donde se critica a otros educadores y pensadores (1-15) y el encomio propiamente dicho (16-66). Respecto de su datación, se lo suele ubicar en el 370 a. C. (Jebb, 1876: 103; Van Hook, 1945: 59 y Mirhady y Too, 2000: 32). Dada su similitud en estilo y propósito con *Sofistas* y *Busiris*, destinados a ofrecer una carta de presentación de su filosofía, siguiendo la decisión de Georges Mathieu y Emile Brémond (1963: 160), prefiero datarlo a inicios de la segunda década del siglo IV a. C.

a. Encomio de Helena

Comenzaré el recorrido por *Helena*. Su párrafo inicial contiene la primera de las seis críticas en las cuales puede ser dividido el proemio:⁴

Hay unos que alardean si, luego de elaborar una hipótesis (ὑπόθεσιν) extraña (ἄτοπον) y paradójica (παράδοξον), pueden hablar de ella de modo aceptable. Y se han vuelto viejos; unos afirmando que no es posible decir falsedades (οὐ φάσκοντες οἷόν τ' εἶναι ψευδῆ λέγειν), ni contradecir (οὐδ' ἀντιλέγειν), ni oponer dos discursos sobre las mismas cosas (οὐδὲ δύο λόγῳ περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντιπεῖν); otros argumentando que la valentía, la sabiduría y la justicia son lo mismo (διεξιόντες ὡς ἀνδρία καὶ σοφία καὶ δικαιοσύνη ταυτὸν

4 Las traducciones de Isócrates son mías. Empleo las ediciones de Norlin (1929) y Van Hook (1945) y consulto las traducciones de Juan Manuel Guzmán Hermida (1979) y Mirhady y Too (2000).

ἔστιν), que no tenemos ninguna de estas por naturaleza (καὶ φύσει μὲν οὐδὲν αὐτῶν ἔχομεν), y que hay un único conocimiento respecto de todas ellas (μία δ' ἐπιστήμη καθ' ἀπάντων ἐστίν); los restantes pasan el tiempo en discusiones (περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες) que no tienen utilidad alguna (τὰς οὐδὲν μὲν ὠφελούσας) y que pueden causar inconvenientes a los que están en su compañía (πράγματα δὲ παρέχειν τοῖς πλησιάζουσιν δυναμένας). (Isócrates, *Helena* 1)

Esta crítica se propone englobar a todos los atacados en la actividad de elaborar alguna hipótesis (ὑπόθεσις), entendida en el sentido general y no técnico de “suposición”, “propuesta” o “argumento”, la cual es calificada de ἄτοπος y παράδοξος, términos que harían referencia a su carácter inusual en el primer caso y contrario a las creencias habituales en el segundo. Desde la primera línea, en efecto, Isócrates ubica a sus rivales en oposición al sentido común y al juicio de los hombres corrientes.

El ataque continúa explicitando ciertas doctrinas y prácticas de las que estos personajes se habrían servido. En este punto, Isócrates establece una distinción de tres conjuntos al interior de los criticados. A los dos primeros les adscribe una serie de proclamas que retoman la denuncia de rareza y paradojicidad: al primero tres negativas de orden lógico, a saber, la imposibilidad de la falsedad, la contradicción y la oposición de discursos; al segundo tres afirmaciones éticas que defienden la unidad de algunas virtudes, el rechazo de su carácter natural y su vinculación con un conocimiento único que acentúa su modo de adquisición no natural. Al tercer grupo, por su parte, lo relaciona con la dedicación a disputas o controversias, de las cuales se niega rotundamente su utilidad y de manera más tímida se sugiere su carácter perjudicial.

La segunda crítica (2-4) retoma la anterior, indicando que la actividad de los aludidos merece el calificativo de περιεργία y que estos ni siquiera se sienten capaces de reclamar por ella su novedad. La intraducibilidad de περιεργία requiere una explicación, que puede servir para entretejer la triple división anterior. Compuesto de περί, que expresa la idea de “rodear por completo”, y a veces nombra la superioridad y el exceso (Chantraine, 1968: 886), y la raíz ἐργ/ὄργ, vinculada con la laboriosidad y la producción (364-366), el término refiere al desmedido empeño en la realización de una tarea, el cual puede llegar al absurdo. Si la denuncia

de paradojicidad y extrañeza era desplegada en tres ámbitos, el señalamiento de su estatus de *περιεργία* vuelve a reunirlos en tanto manifestaciones de un mismo fenómeno ridículo.

Si no pueden reclamar la novedad, es porque saben “que Protágoras y los sofistas de su tiempo nos dejaron escritos de tales características e incluso mucho más complicados que estos (Πρωταγόραν καὶ τοὺς κατ’ ἐκεῖνον τὸν χρόνον γενομένους σοφιστὰς ὅτι καὶ τοιαῦτα καὶ πολὺ τούτων πραγματωδέστερα συγγράμματα κατέλιπον ἡμῖν)” (2). La intención es vincularlos con una tradición, que no debe ser confundida con la *sofística* en tanto movimiento, ya que en Isócrates el término *σοφιστής* no posee un sentido técnico ni indica un grupo específico. Aquí, por ejemplo, puede referir a personas de dos siglos distintos: por un lado, a sus contemporáneos; por otro, a figuras del siglo v a. C., como Protágoras, Gorgias, Zenón y Meliso, mencionados luego en 3. Dentro de estos, asimismo, englobaría a pensadores que para la exégesis actual participarían de tradiciones diversas, a saber, sofistas y presocráticos.⁵

La clave de la mención a estos sabios está en el adjetivo *πραγματώδης*, el cual he traducido como “complicado” y refiere a la dificultad que conlleva el acercamiento a estos escritos. Si bien hay fuentes que vinculan a Protágoras (D. L. IX.51=DK80 A1) y a Zenón (Al-Mubassir, *Sentencias: Zenón*) con los orígenes de la *erística*, en este discurso sus figuras se relacionan más con el componente doctrinal que con el metodológico. Los pensadores del siglo v a. C. hacen su aparición principalmente por lo que dijeron o buscaban demostrar: que ninguna cosa es (Gorgias), que las mismas cosas son posibles e imposibles (Zenón), y que la totalidad es un único ente (Meliso). Como se indicará en 4, aunque éstos ya han demostrado que es fácil “elaborar un discurso falso (*ψευδῆ μηχανήσασθαι λόγον*) sobre lo que uno se proponga”, el grupo atacado sigue insistiendo en las mismas temáticas.

5 Jenofonte es otro autor del siglo iv a. C. en el cual *σοφιστής* se acerca a este uso genérico y poco específico. Acerca de este punto, *cf.* Classen, 1984. Respecto del significado que el término adquirirá para Platón y Aristóteles, en ambos casos técnico y peyorativo, *cf.* Classen, 1979 y Corey, 2015.

La tercera crítica (4-5) consiste en el consejo de que una vez abandonada la metodología de su actividad, “esa pedantería que se jacta de refutar por medio de discursos (αύτης τῆς τερθρείας τῆς ἐν μὲν τοῖς λόγοις ἐξελέγχειν προσποιουμένης)”, enseñen una serie de contenidos en consonancia con la posición isocrática. El vínculo entre pedantería (τερθρεία) y refutación (ἐλεγχοῦς) acerca esta sección al ataque contra las prácticas erísticas del grupo. El elemento doctrinal, por su parte, radica en su falta de enseñanza política. Tendrían que educar a sus discípulos en las prácticas por las cuales participamos del gobierno y ejercitarlos en la experiencia propia de éstas, puntos a los que se añade una oposición entre “opinar de modo razonable sobre cosas útiles (περὶ τῶν χρησίμων ἐπιεικῶς δοξάζειν)” y “saber con exactitud sobre cosas inútiles (περὶ τῶν ἀχρήστων ἀκριβῶς ἐπίστασθαι)”. Isócrates, en efecto, propone una filosofía anclada en la opinión, la razonabilidad y la utilidad en virtud de enfrentarla a otra basada en el conocimiento, la exactitud y la inutilidad.

La cuarta crítica (6) sostiene que sus intenciones sólo son hacer dinero a costa de los jóvenes, acusación que no es independiente de las demás, ya que Isócrates no condena el cobro en sí mismo, sino hacerlo a cambio de enseñanzas inservibles y perjudiciales. La quinta crítica (6-7) insiste en esto mismo. Ciertamente, si estos se enriquecen es gracias a “la filosofía en torno a las discusiones (ἢ περὶ τὰς ἔριδας φιλοσοφία)”, capaz de atraer con discursos que no tienen utilidad a jóvenes que aún no están preocupados por asuntos públicos ni privados. Aunque con éstos Isócrates es indulgente y considera que suelen ser atraídos por los malabarismos (θαυμαστοποιία) y las extravagancias (περιττότης); con los falsos educadores, blancos de su ataque, no tiene disculpa: mientras fingen educar, perjudican a sus discípulos y actúan peor que quienes se sirven del engaño en los negocios privados.

El uso de φιλοσοφία en esta invectiva es clave para la hipótesis de que la crítica de Isócrates se dirige al grupo como un todo. Siguiendo a Livingstone (2007: 23-24), hay tres significados isocráticos de este término: (a) el ejercicio intelectual y de automejoramiento en sentido no profesional; (b) la educación formal, que incluiría tanto la suya como la de sus rivales; y (c) la propuesta formativa que Isócrates promueve. Utilizado el sentido *b*, este empleo señala que el ataque a las prácticas erísticas del inicio del texto no puede ser circunscripto sólo a un sector de los aludidos: todos ellos parecen adscribir a un tipo de metodología educativa,

cuyo foco de atención son las discusiones, que al parecer de Isócrates resultan inútiles y nocivas.

La última crítica (8-13) agrega un contenido concreto a la diatriba general contra la elaboración de falsos discursos, señalando que algunos han llegado al punto de atreverse a escribir “que la vida de los mendigos y los desterrados (ó τῶν πτωχευόντων καὶ φευγόντων βίος) es más envidiable que la del resto de los hombres” (8). Además, resulta un tanto gracioso que estos personajes proclamen que “están en posesión del conocimiento de los asuntos políticos (περὶ τῶν πολιτικῶν ἐπιστήμην)” (9) por medio de discursos que elogian la mendicidad y el destierro, dado que si “reclaman tener entendimiento (ἀμφισβητοῦντας τοῦ φρονεῖν) y declaran que son sofistas (φάσκοντας εἶναι σοφιστάς)”, esto es, se colocan en una posición superior respecto a inteligencia y sabiduría, deberían destacar y ser mejores que los hombres corrientes en aquello acerca de lo cual todos los otros educadores rivalizan, y no en cuestiones que a nadie le importan. Más allá del señalamiento, Isócrates no precisa el contenido de estos enaltecimientos paradójicos.

b. Contra los sofistas

El conjunto de rivales en *Sofistas* es más amplio al de *Helena* e incluye tres grupos hacia los cuales Isócrates lanza sus ataques: los dos primeros de su misma época (1-8 y 9-13); el tercero compuesto por intelectuales del pasado (19-20). En este apartado analizaré las críticas de Isócrates contra el primer grupo con el fin de defender que se trata del mismo que unos años más tarde atacará en *Helena*. Luego señalaré los rasgos fundamentales de los dos restantes, mostrando que Isócrates los censura por ofrecer un tipo de actividad abocada a los discursos de carácter cívico y forense que también merece reproches por sus límites doctrinales y metodológicos.

El título *Contra los sofistas* está en consonancia con el hecho de que desde la primera línea Isócrates se dirige a “los que tienen la intención de educar (οἱ παιδεύειν ἐπιχειροῦντες)” (1). Allí se encuentran los dos primeros grupos, y como a lo largo del discurso σοφιστής tendrá un sentido cercano a “maestro”, el término también podría aplicarse al propio Isócrates.⁶ El ataque inicial contra

⁶ Norlin (1929: 162 n. b) refiere a *Antidosis* 220 como muestra de que Isócrates también se considera un sofista, aunque mejor que otros, como queda claro a partir de *Panatenáico* 18, donde se

estos grupos se debe a las promesas más allá de lo que pueden cumplir, lo cual provoca que las personas corrientes tengan en mal concepto a quienes se dedican a la filosofía entendida como actividad educativa. Como se indicará en 11, lo que más preocupa a Isócrates es que las malas acciones de sus competidores socaven su reputación, ya que no todos son capaces de discernir las diferencias entre unos y otros. El discurso busca, justamente, realizar las distinciones necesarias.

La presentación inicial del primer grupo recuerda las prácticas argumentativas a las cuales los sofistas contemporáneos de Isócrates eran vinculados en *Helena*:

En efecto, ¿quién no odiaría y despreciaría, en primer lugar, a los que pasan el tiempo en discusiones (τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων), esos que pretenden buscar la verdad (τὴν ἀλήθειαν ζητεῖν), pero desde el principio de sus lecciones intentan mentir (εὐθὺς δ' ἐν ἀρχῇ τῶν ἐπαγγελμάτων ψευδῆ λέγειν ἐπιχειροῦσιν;)? (*Sofistas* 1)

A diferencia de *Helena* 1, donde διατρίβειν se asociaba con περὶ τὰς ἔριδας para describir la actividad de una parte de los atacados y que sólo más tarde los englobaba a todos, *Sofistas* inicia con una descripción centrada en este elemento. Éste reaparecerá en la última de las cuatro críticas que Isócrates dirige a estos personajes, las cuales buscan explicar en qué consiste el engaño en el que incurrían.

La primera crítica (2-3) los vincula con la promesa de poder “conocer de antemano los hechos futuros (προγινώσκειν τὰ μέλλοντα)”, algo imposible para los hombres y que se prueba apelando a la autoridad de Homero, reputado sabio quien incluso retrató a los dioses deliberando acerca de estas cuestiones.⁷

distingue de “los sofistas del montón (τῶν ἀγελαίων σοφιστῶν)”. Si consideramos que en *Antídosis* 235, el término es utilizado para referirse a Solón como uno de “los siete sabios (τῶν ἑπτὰ σοφιστῶν)”, se revela entonces que su empleo no puede ser peyorativo. El uso de σοφιστής en la obra de Isócrates es similar al de Jenofonte en *Cinegético* 13.1-9, donde sirve de etiqueta vacía para referir a ciertos rivales de turno en los cuales importa más lo adjudicado en ese contexto que un contenido supuesto por el término.

7 Desde Norlin (1929: 164, n. a) se identifican *Iliada* xvi.431-438 y 652-655 y xxii.168-186 como los pasajes aludidos, donde se puede apreciar a los dioses reflexionando sobre diversos cursos de acción.

¿Por qué prometen este tipo de saber? Porque han logrado convencer a los jóvenes de que si estudian con ellos “sabrán lo que es necesario hacer (ἅ τε πρακτέον ἐστὶν εἶσονται) y que, por medio de esta ciencia (καὶ διὰ ταύτης τῆς ἐπιστήμης), llegarán a ser felices (εὐδαίμονες γενήσονται)” (3). A pesar de que el campo semántico en torno a la felicidad no figura en *Helena*, este ataque se vincula con las tesis intelectualistas en el ámbito práctico de su inicio y con el componente doctrinal de la tercera crítica, donde Isócrates enfrentaba el saber exacto de sus rivales a su apuesta por la opinión razonable. Aquí es más insistente en considerar estas propuestas robustas e irrealizables como un descaro o atrevimiento (τόλμα), que suele ir acompañado de la acusación de fanfarronería (*Sofistas* 1 y 10).

La segunda crítica (3-4) apunta al modo incongruente de relacionarse con el dinero. Por un lado, denuncia que se presenten como maestros y poseedores de bienes tan grandes, como la felicidad y la virtud, pero al mismo tiempo le ponen un precio muy bajo, como lo son tres o cuatro minas.⁸ Por otro lado, resulta impropio también que reclamen dinero por sus lecciones y expresen a su vez una actitud de desdén hacia los bienes materiales, tratando a la riqueza como si fuera algo insignificante, que en el texto se expresa mediante los nombres despectivos ἀργυρίδιον y χρυσίδιον que le pondrían, diminutivos de ἀργύριον y χρυσίον, *moneditas* de plata y de oro, respectivamente. El punto de este ataque muestra que, lejos de creer en la grandeza de sus enseñanzas, las estiman en tan poco como al dinero que piden a cambio.

La tercera crítica (5-6) ataca la solicitud de terceros para depositar los pagos por su enseñanza, cuyo fin es la seguridad del maestro en caso de que los alumnos no quieran cumplir con el contrato al finalizar el curso. Isócrates no desconfía de la práctica, sino de que sea apropiada en este caso, donde afirman enseñar la justicia, pero reclaman como fiadores a personas que no saben cómo se comportarán. Por lo demás, el requerimiento indica la poca confianza en su programa educativo,

8 Puesto que este era el sueldo anual de un artesano, la suma no significaba mucho para alguien adinerado. Para una breve discusión del precio de la educación en el siglo v y iv a. C., *cf.* Kerferd, 1981: 26-28.

ya que se supone que si son capaces de producir hombres nobles, buenos y justos respecto de los demás, también deberían serlo con sus maestros.

La última crítica (7-8) señala que cuando los ciudadanos corrientes consideran estas cosas, no llegan a consideraciones muy disímiles de las concluidas en *Helena*:

Cuando algunas de las personas comunes, luego de reflexionar sobre todo esto, se dan cuenta de que los que enseñan la sabiduría y transmiten la felicidad carecen de muchas cosas, y aún así exigen una cantidad pequeña a sus discípulos; de que están atentos a las contradicciones en los discursos (τὰς ἐναντιώσεις ἐπὶ μὲν τῶν λόγων τηροῦντας), pero no advierten las que se dan en los hechos (ἐπὶ δὲ τῶν ἔργων μὴ καθορῶντας); de que, además, tienen la pretensión de saber acerca de las cosas del futuro, pero no son capaces de decir ni de aconsejar nada de lo necesario respecto de las del presente; de que están más de acuerdo y más éxito tienen en sus actividades los que se sirven de sus pareceres (ταῖς δόξαις) que los que proclaman tener conocimiento (τὴν ἐπιστήμην ἔχειν), como era de esperarse, creo, desprecian tales actividades y las consideran charlatanería (ἀδολεσχίαν) y argucia argumentativa (μικρολογία), pero no cuidado del alma (τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν). (*Sofistas* 7-8)

Además de las referencias al tipo de enseñanza centrada en la felicidad, el bajo precio que piden por ella, el saber infundado acerca del futuro y la preocupación excesiva en torno al conocimiento, este ataque añade un elemento novedoso, a saber, la atención a las contradicciones (ἐναντιώσεις) de los discursos (ἐπὶ τῶν λόγων), descuidando las advertibles en el ámbito propiamente no lingüístico (ἐπὶ τῶν ἔργων).

La oposición y el vocabulario recuerdan la mención de la “refutación mediante discursos (ἐν τοῖς λόγοις ἐξελέγχειν)” de *Helena* 4, en tanto cualquier procedimiento con intenciones refutativas debe manejarse con algún grado de contrariedad de enunciados. La indicación de este elemento refuerza, asimismo, el modo en que el grupo fue introducido en el inicio del discurso, siendo su aplicación a las controversias verbales su rasgo más destacado. Las líneas finales de este compendio fortalecen el punto: si lo valorado por los particulares y que, por supuesto, Isócrates es capaz de ofrecer, es una τῆς ψυχῆς ἐπιμέλεια, un cuidado

del alma, lo que los personajes atacados hacen a sus ojos es una actividad digna de ser denominada *ἀδολεσχία* y *μικρολογία*, términos vinculados con el uso excesivo y sin fundamento de la palabra en el primer caso, y a la apelación a argumentos sutiles y engañosos en el segundo.⁹

El reproche al segundo grupo también se centrará en la incapacidad de alcanzar sus proclamas, esta vez puestas en la promesa de “los discursos políticos (τοὺς πολιτικοὺς λόγους)” (9), expresión mediante la cual podría hacerse referencia a dos prácticas: por un lado, a la logografía, principalmente a partir de 9, donde se indica que estos personajes criticados escriben discursos peores que los improvisados por cualquier lego; por otro, a algún tipo de enseñanza oratoria de carácter estructurado y fijo,¹⁰ es decir, que no considera elementos complejos tales como la naturaleza y la experiencia que el alumno ya trae antes de encontrarse con el maestro, o el carácter circunstancial y guiado por la conveniencia y la novedad que posee el acto de hablar en el ámbito público. Como se indicará en la sección 14-18, el programa educativo de Isócrates sí se hace cargo de estas características creativas de todo discurso político.

El tercer grupo, finalmente, es introducido en 19-21 con el fin de contraponerlo a todos estos sofistas que han aparecido “recientemente (ἄρτι)” y que “hace poco (νεωστί)” han caído en tales fanfarronerías, expresiones que remiten al carácter contemporáneo de los personajes previos. En este caso, se trata de sofistas nacidos antes de Isócrates y que, según sus palabras, han dejado por escrito las τέχνη, referencia en la cual suele verse una alusión a Córax y Tisias (Norlin, 1929: 174, n. c). La censura de éstos se inscribe en una acusación metodológica general contra el encasillamiento de su educación en el discurso forense, desconociendo que la práctica de hablar debe ser útil no sólo para este ámbito, sino también para los restantes.

9 Henry Lidell, Robert Scott y Henry Jones (1996) proponen “hair-splitting” para traducir este uso de *μικρολογία*, palabra que significa la introducción de distinciones innecesarias en un debate. Norlin (1929: 167) traduce “nonsense”, mientras que Mirhady y Too (2000: 63) “trivial”. Juan Manuel Guzmán Hermida (1979: 160) prefiere “mezquindad de espíritu”, apelando al componente moral también presente en algunos de sus empleos.

10 La segunda opción de las dos propuestas es la lectura de los especialistas, *cf.* Norlin, 1929: 160.

La incorporación de estos últimos es aprovechada para realizar un ataque más contra el primer grupo. En efecto, como Isócrates puntualiza en 20, si bien los que se han volcado a las discusiones merecen reproches por enseñar “discursitos (λογίδια)” con los cuales cualquiera caería en toda clase de males si persistiera en su ejercicio, al menos en ellos prometían la virtud (ἀρετή) y la sensatez (σωφροσύνη), algo que no puede decirse de los sofistas de la generación anterior, en tanto que, en oposición a tales intenciones nobles, han procurado abiertamente ser maestros de imprudencia (πολυπραγμοσύνη) y codicia (πλεονεξία). Una crítica de carácter moral contra estos intelectuales sirve una vez más de oportunidad para ridiculizar las enseñanzas del primer grupo atacado y, como ocurría en *Helena*, denunciar su carácter perjudicial.

III

Como ya indiqué, numerosos especialistas han reconocido a los socráticos en varias de estas críticas. No obstante, pocos han vislumbrado la unidad que exhiben los discursos respecto de la invectiva contra este único grupo intelectual y, más importante aún, el carácter integral de la misma, que les adjudica dos características principales: (a) una metodología, referida a partir de giros verbales que señalan su gusto por las discusiones, los mecanismos refutativos y las contradicciones lingüísticas; (b) un contenido doctrinal, el cual busca fundar nociones claves de la ética, tales como felicidad, virtud y justicia, en propuestas epistemológicas robustas con eje en el concepto de conocimiento. Ambos elementos, por su parte, son explícitamente condenados: si a la metodología se la considera pretenciosa, inútil y dañina, desde el punto de vista doctrinal, se los ataca por no ser capaces de cumplir con sus descomunales aspiraciones y errar en la determinación de sus medios y fines.

En pos de fundamentar el segundo punto de mi hipótesis inicial, esto es, que son los discípulos de Sócrates en conjunto quienes reciben esta doble acusación, en este apartado me propongo buscar las huellas de ambos rasgos en las fuentes socráticas. Ya que he datado a *Sofistas* y *Helena* en los primeros años del siglo IV a. C., me centraré en la primera generación socrática, limitando al mínimo la referencia a figuras posteriores. Espero que el señalamiento adicional de vínculos puntuales entre pasajes de obras, fragmentos y testimonios de algún discípulo en particular, y el contenido de otras críticas identificadas refuerce la interpretación.

Antes de comenzar, es necesario resaltar el carácter velado de los personajes atacados en los discursos, algo que comparten todas las figuras con las cuales Isócrates busca polemizar directamente.¹¹ El objetivo de ocultar al adversario podría estar en aumentar el grado de independencia del texto respecto de las posiciones y prácticas efectivamente desplegadas por los criticados, volviéndolas más próximas a los ataques por venir.¹² Para mi propósito, este dato es sumamente importante, ya que advierte sobre la necesidad de flexibilizar los criterios con los cuales a menudo se buscan las figuras aludidas por Isócrates, lo cual, como ya dije en la introducción, resulta una visión parcial que no trasciende el señalamiento de pasajes que referirían a Euclides, Antístenes o Platón.

Desde este último enfoque, por ejemplo, el que Platón y Jenofonte hayan manifestado en sus escritos que Sócrates no cobraba, podría ser suficiente para concluir que los discursos no los tienen como destinatarios. Si bien esa crítica no les hace justicia, eso no debe llevar a desconocer que ambos se ajustan a otros rasgos criticados. El ocultamiento del adversario es sumamente efectivo para el caso de los socráticos, porque permite desdibujar las particularidades de cada discípulo, haciendo a todos integrantes de un único fenómeno, en el cual quizá no haya rasgos compartidos por absolutamente todos ellos, sino más bien “parecidos de familia” que, a la manera wittgensteniana (*Investigaciones filosóficas* §§ 66-67), se superponen y entrecruzan en una complicada red que caracteriza al perfil intelectual del conjunto.

El primer elemento a analizar es la metodología erística, expresión que, cabe aclarar, Isócrates no utiliza, lo cual puede ser un indicio de la novedad de la práctica que se propone denunciar. Platón en *Sofista* y Aristóteles en *Refutaciones sofísticas*

11 Un ejemplo es la figura de Gorgias, el cual es referido en *Helena* 14 como “el que escribió sobre Helena”, a pesar de que en 3 lo llama expresamente por su nombre. La diferencia podría deberse a que en la primera mención el sofista no opera en tanto rival, sino como parte de las afirmaciones estafalarias de cierta tradición intelectual. Cuando Gorgias se vuelve un verdadero antagonista del encomio de Isócrates, su referencia deviene indirecta. Por tanto, no concuerdo con Mirhady y Too (2000: 61) en considerar que el ocultamiento es una estrategia exclusiva de *Sofistas*.

12 Para un análisis de esta estrategia argumentativa de ocultamiento del adversario en los escritos clásicos, *cf.* Mársico, 2010: 26-33.

lograrán hacer de ἐριστικός y σοφιστικός los principales significantes asociados con la argumentación capciosa, no Isócrates. Es ἔρις, y siempre en un muy poco abstracto plural, el término utilizado por éste para referirse a aquello en lo que más ocupan el tiempo sus antagonistas: disputas, controversias, discusiones, todas ellas de carácter discursivo y, quizás, en torno a cuestiones ajenas a lo político y lo forense, ya que es difícil que Isócrates las pueda calificar de inútiles si versaran sobre ello, además de que son los otros dos grupos de *Sofistas* quienes quedan asociados con estos temas.

Las apariciones de ἐξελέγγχειν en *Helena* 4 y ἐναντιώσεις en *Sofistas* 7 permiten pensar que las disputas tan molestas a Isócrates no son otra cosa que la refutación socrática. Aunque no contamos con ninguna referencia directa al empleo de preguntas y respuestas, aspecto característico de la práctica, el uso del término λογίδια de *Sofistas* 20 podría leerse no sólo como un diminutivo despectivo, sino también como un señalamiento del carácter entrecortado y conciso del tipo de interrogatorios socráticos, especialmente visible en las fuentes acerca de megáricos (D. L. II.135=SSR II.C.6),¹³ donde el interlocutor es silenciado si no se somete a las directivas del guía dialéctico, pero también en Platón (*Protágoras* 334d-338e), cuando Sócrates amenaza con abandonar la discusión si no se ajusta a sus requerimientos de brevedad de las respuestas y argumentos.¹⁴

El compendio de testimonios acerca de los escritos de los primeros socráticos (SSR I.H.17-24) revela que la argumentación dialogada fue el principal propulsor de sus desarrollos teóricos. La producción de obras en ese formato deja por escrito un modo de reflexionar y conversar entre sí heredado del maestro Sócrates.¹⁵ Si

13 Referiré las fuentes socráticas con la indicación de la fuente original y luego la numeración de Giannantoni, 1990. Las traducciones, con ligeras modificaciones, pertenecen a Mársico, 2013 y 2014.

14 Esta interpretación de las palabras de Isócrates estaría en consonancia con la queja de Hipias (*Hipias mayor* 301a-d) respecto de que Sócrates no discute los temas en su integridad, sino que los disecciona hasta el punto de perder de vista elementos centrales para su análisis, lo cual el sofista adscribe también a los que suelen conversar con él. El mismo reclamo es realizado en *Hipias menor* 369b-e.

15 Para el diálogo socrático en tanto género, véanse Rossetti, 1974; Clay, 1994; y Kahn, 1996.

bien sólo poseemos obras completas de Platón y Jenofonte, y dos fragmentos de Esquines (SSR VI.A.48), los catálogos de diálogos publicados por la primera generación arrojan datos sorprendentes: considerando únicamente las listas transmitidas por Diógenes Laercio, Euclides habría escrito seis obras (II.108=SSR II.A.10), sesenta y cuatro Antístenes (VI.15-18=SSR V.4.41), treinta Simón (II.122-124=SSR VI.B.87), siete Esquines (II.61=SSR VI.A.22), seis Fedón (II.105=SSR III.A.8) y diecisiete Critón (II.121=SSR VI.B.42), a las cuales hay que añadir treinta de Platón y cinco de Jenofonte. Incluso si no todos fueran parte del formato¹⁶ y no todos los diálogos retrataran el ἔλεγχος, el caudal de textos socráticos con el cual Isócrates se habría encontrado a inicios del siglo IV a. C. es lo suficientemente grande como para que el fenómeno no le pudiera pasar inadvertido y tomara posición frente a él.

La dedicación a la dialéctica refutativa también se puede constatar en las fuentes acerca de varias figuras. En un fragmento del *Alcibiades* de Esquines (SSR VI.A.48), por ejemplo, se aprecia la transición entre la conclusión de un razonamiento y el inicio de otro, del cual solo se transmite la primera pregunta y su respuesta. Si a esto se suma que el diálogo se proponía mostrar cómo Sócrates refuta a Alcibiades para refrenar su arrogancia (Plutarco, *Cómo se diferencia al adulator del amigo* 29.69e-f=SSR VI.A.51), es claro que la dimensión catártica del ἔλεγχος ocupaba un lugar central en la filosofía de este socrático, lo cual se confirma a partir de la cita de Cicerón (*Sobre la invención* I.31.51-53=SSR VI.A.70) del *Aspasia*, donde se halla un interrogatorio que emplea la inducción para dar lugar a la refutación purificatoria.

Jenofonte, por su parte, relata en *Memorabilia* (III.8.1-7=SSR IV.A.165) un encuentro entre Sócrates y Aristipo, precedido de la noticia de que este último solía intentar refutar al maestro con argumentos como el siguiente: preguntando primero si algo es bueno, como el alimento, la bebida o la riqueza, buscaba luego señalarle que tales cosas eran a veces males. El relato muestra cómo el interrogatorio es neutralizado por Sócrates a partir de la problematización del

16 De Antístenes, por ejemplo, son varias las fuentes que indican el estilo retórico de algunos de sus escritos (SSR V.A.11-12), de los cuales conservamos el *Ayante* (SSR V.A.53) y el *Odiseo* (SSR V.A.54).

concepto de “bueno”, que para éste siempre debe incluir la especificación de su finalidad.¹⁷ La dedicación de los cirenaicos a argumentos que buscaban persuadir sobre su forma de vida está ampliamente atestiguada (SSR IV.A.130, 168 y 173), aunque los testimonios son un tanto discordantes respecto de si se ajustan al modelo de las conversaciones que relata Jenofonte, como se vislumbra en *Ateneo* (XIII.588e-f=SSR IV.A.92), o si se habrían adecuado a un paradigma más cercano a las “pruebas por persuasión (πίστεις)” de cuño retórico, como indica Sexto Empírico (*Contra los profesores* VII.1=SSR IV.A.168).¹⁸

El socrático que más se ajusta al perfil argumentativo atacado por Isócrates es Euclides, filósofo de Mégara, que juntó una gran cantidad de discípulos, los cuales con el tiempo serían llamados megáricos, erísticos y dialécticos (D. L. II.106-107=SSR II.A.22 y 34). Estos últimos dos nombres se deben a que, por un lado, disponían los argumentos en pregunta y respuesta (D. L. II.106=SSR II.P.3), y, por otro, se ocuparon de “la victoria en las investigaciones por medio de sofismas (τὴν διὰ σοφισμάτων νικᾶν ἐν ταῖς ζητήσεσιν)” (Galeno, *Historia filosófica* 7=SSR II.A.27). En efecto, Euclides parece haber llevado a un nivel superior la dedicación a los interrogatorios intrincados y capciosos, práctica que le habría valido no sólo el reproche de Sócrates (D. L. II.30=SSR II.A.3), sino también de varios de sus compañeros, como de Aristipo, que rechaza las desviaciones erísticas de la dialéctica (Plutarco, *Sobre el progreso de la virtud* 9.80c=SSR IV.A.111), o de Platón, quien en el *Eutidemo* busca separar su propia versión del ἔλεγχος de la práctica refutativa megárica.

Como ya adelanté, una tradición de lectura, iniciada por Kerferd (1954), no vincula la dialéctica refutativa con Sócrates, sino con la sofística del siglo v a. C., de la cual, en todo caso, éste sería un miembro más. Aunque no concuerdo con ella, defender esta posición excede las intenciones de este artículo, ya que, por

17 Otro pasaje de *Memorabilia* (II.1-17=SSR IV.A.163) muestra a Aristipo muy comprometido con su papel de interrogado, indicio de su aceptación general de la metodología.

18 Incluso si los pasajes de *Memorabilia* no reflejaran la práctica de Aristipo, ambos aportan datos sobre la utilización del método en Jenofonte. Sobre el ἔλεγχος en este socrático, *cf.* Dorion, 2000: CXVIII-CLXXXII. En *Banquete* 4.25 y 6.5 se incluyen referencias acerca de la actitud refutativa de Antístenes.

ejemplo, para ello sería necesario desestimar un testimonio de Diógenes Laercio (IX.53=DK 80 A1) que relaciona a Protágoras con los orígenes de la erística y el método socrático.¹⁹ Menciono la hipótesis porque Usacheva (2013) la utiliza para vincular la erística de Euclides con el movimiento sofístico del siglo v a. C., decisión que, me parece, tergiversa el texto de *Helena* 2-4.

En efecto, allí los personajes criticados son asociados con los sofistas del pasado respecto de la elaboración de doctrinas complicadas y falsas, y no con las discusiones mencionadas en la primera crítica. Independientemente de si el vínculo entre Protágoras y la dialéctica socrática fue real o no, Isócrates no ofrece ningún dato significativo acerca del mismo ni condena por ello a las figuras del siglo v a. C. La totalidad del ataque de *Helena* se concentra en sus contemporáneos y los intelectuales del pasado aparecen sólo para reforzar que los atacados sostienen absurdos. Es más probable que la mención de Protágoras responda a la tesis de la imposibilidad de la falsedad y la contradicción que a la dedicación a las disputas, ya que tanto él como Antístenes defendieron tales puntos de vista (Platón, *Eutidemo* 286b-c=DK 80 B19 y Aristóteles, *Metafísica* V.29.1024b26-1025a10=SSR V.A.152), hecho que reforzaría la falta de originalidad denunciada en la segunda crítica. En *Sofistas*, por su parte, los sofistas de la generación anterior son claramente distinguidos del grupo erístico.

Respecto del contenido doctrinal, segundo punto que he destacado, la cuestión es más compleja, dado que éste involucra varios elementos que quizá ninguno de los socráticos combinó de esa manera precisa. En términos vagos e imprecisos, Isócrates adscribe al grupo criticado una posición intelectualista que considera que los fines de la vida práctica, circunscriptos principalmente a la felicidad, la virtud y la justicia, se alcanzan por vía de la ἐπιστήμη, entendida como un conocimiento exacto y enseñable. Esta posición se ubica especialmente en *Helena* 1, donde se afirma que algunos sostienen la unidad de las virtudes, su adquisición no natural y el carácter único del conocimiento por el cual se adquieren.

La referencia a estos tres puntos ha llevado a los especialistas (Jebb, 1876: 51; Van Hook, 1945: 61, n. a; y Mirhady y Too, 2000: 32, n. 5) a considerar que el

¹⁹ Para una refutación detallada de esta hipótesis, véanse Dorion, 1995: 37-47; y Hitchcock, 2000.

segundo subgrupo atacado en *Helena* 1 es Platón y los académicos, principalmente por los desarrollos teóricos de *Protágoras* 328d-334d y 349a-360e. Allí, en efecto, Sócrates es retratado defendiendo la tesis según la cual quien posee una virtud, también posee las restantes, ya que las virtudes son la aplicación del conocimiento de lo bueno. Aunque sería tentador identificar la posición de *Sofistas* y *Helena* con esta doctrina, cabe resaltar que el *Protágoras* es aporético: aunque Sócrates no creía al principio que la virtud fuera enseñable, de la discusión resultó que si fuera un saber, lo sería. Pero Sócrates indica que antes de indagar sobre su enseñabilidad deberían investigar qué es, idea que se repetirá en *Menón* y señala los reparos de Platón respecto del intelectualismo.

Estos tópicos son rastreables en otros socráticos más allá de Platón, cuestión poco advertida por los especialistas. La unidad de la virtud, por ejemplo, fue defendida por Euclides en términos muy similares a una de las alternativas de *Protágoras* 329c-d y 349b-c. La disyuntiva allí se da entre si las virtudes particulares son meros nombres de una realidad única o partes de la virtud con una capacidad específica cada una. De los megáricos, en efecto, se indica que consideraban “una sola [virtud] a la que se llama con muchos nombres” (D. L. VII.161=SSR II.A.32), testimonio que Giannantoni adscribe a Euclides, ya que estaría en consonancia con que éste “sostenía que el bien es uno, aunque se lo llame con muchos nombres” (D. L. II.106=SSR II.A.30). La escasez de fuentes hace imposible reconstruir su posición epistemológica respecto de estos planteamientos éticos.²⁰

Por su parte, la enseñabilidad de la virtud fue defendida por Antístenes en el *Heracles* (D. L. VI.104-105=SSR V.A.135), escrito en el cual también sostiene su carácter imperecedero y podría hallarse la tesis que asegura que ésta basta para ser feliz (D. L. VI.11-12=SSR V.A.134). Estos posicionamientos lo colocan en las antípodas del pensamiento de Isócrates, para quien la virtud no es enseñable

20 La idea de que la virtud es una sola, aunque reciba muchos nombres, está presente también en Menedemo de Eretria (Plutarco, *Sobre la virtud moral* 2.440e=SSR III.F.17), discípulo de Fedón de Elis e iniciador de la línea erétrica. El debate del *Protágoras* en torno a la virtud y el intelectualismo tuvo, ciertamente, un largo desarrollo en la tradición socrática. El hecho de tratarse de una obra platónica de juventud hace más plausible que Isócrates estuviera al tanto de estas discusiones.

(*Sofistas* 21) y atacaba a quienes realizaban este tipo de promesas desmesuradas. Aunque Antístenes apela al modelo del σοφός para conceptualizar al hombre virtuoso, su sistema no parece suscribir el intelectualismo, principalmente si consideramos el segundo testimonio referido, donde se destaca que para el socrático “la virtud surge de los actos (ἔργων), dado que no necesita de grandes argumentos (λόγων) ni aprendizajes (μαθημάτων)”.

Para concluir este punto, vale la pena citar un testimonio de Fedón, el cual muestra que hay rastros de las críticas de Isócrates incluso en figuras con escaso material textual:

[Fedón] consideraba que nada era incorregible (ἀνίατον) para la filosofía y que son purificados (καθαίρεσθαι) por ella todos los aspectos de todas las vidas, las ocupaciones, los deseos, absolutamente todas las cosas por el estilo. Pues si asistiese solo a los que tienen buena naturaleza y están bien educados, no habría nada sorprendente en ella, pero si conduce a la luz también a los así dispuestos, me parece que es algo realmente admirable. (Juliano, *Cartas* 59=SSR II.A.2)

Si se considera que la quinta crítica de *Helena* (6-7) ligaba la metodología erística con las proclamas fraudulentas, el nexo que aquí se hace entre filosofía, purificación y ética podría referir a los aspectos catárticos del ἔλεγχος, el cual tendría impacto en un ámbito mucho más basto que el político propuesto por Isócrates. Asimismo, la negación de que la naturaleza condicione las posibilidades de la filosofía se opone diametralmente a la medida isocrática respecto de la necesidad de talento en el alumno.

Respecto del cobro de honorarios, la práctica no fue ajena a ciertos miembros del círculo, algo constatable en *Memorabilia* (I.2.60=SSR IV.A.3), donde Jenofonte certifica que algunos de los allegados de Sócrates enseñaban por dinero. Diógenes Laercio (II.65=SSR IV.A.1) relata que Aristipo fue el primero en exigir un pago por sus lecciones, noticia repetida en numerosas fuentes y que incluso recibe una justificación: “Aristipo dijo que recibía dinero de sus discípulos no para usarlo él, sino para que ellos supieran en qué se debe usar” (D. L. II.72=SSR IV.A.7). En cuanto al monto, las quinientas dracmas que pedía según Diógenes (II.72=SSR IV.A.5) se acercan a las tres y cuatro minas mencionadas por Isócrates, aunque contrastan con las mil del testimonio de Plutarco (*Sobre la educación de los niños* 7.4f=SSR IV.A.5). Esquines, por su parte, recibía dinero a cambio de sus

lecciones (D. L. II.62=SSR VI.A.13). Teniendo en cuenta su pobreza, la noticia no llama la atención, algo que también podría esperarse de figuras como Antístenes, Fedón o Simón.²¹

Aristipo también podría estar detrás de los encomios a la mendicidad y el destierro criticados en *Helena* 8. En efecto, entre sus escritos se cuentan los diálogos *A un mendigo* (πρὸς πτωχόν) y *A los desterrados* (πρὸς τοὺς φυγάδας) (D. L. II.83-85=SSR IV.A.144). El anecdotario del cirenaico es copioso en referencias a su vida itinerante, actitud defendida en *Memorabilia* (II.1-17=SSR IV.A.163), donde argumenta que, a fin de no perder su libertad individual, no se encierra en ninguna organización política (πολιτεία), prefiriendo ser un extranjero (ξένος) en todos lados. El pasaje incluye una toma de posición en relación con la necesidad del gobierno y las características del gobernante, desarrollos mediante los cuales Aristipo se excluye de la alternativa gobernante-gobernado, proponiendo adoptar una condición marginal en el marco de una comunidad existente. La crítica de Isócrates justamente atacaba que estos elogios paradójicos se presentaran como parte de un saber sobre asuntos políticos.

Para finalizar, me gustaría señalar una cuestión que hace más interesante el ataque de Isócrates contra los socráticos: la conceptualización que muchos de ellos hacían de su práctica intelectual como una filosofía. En efecto, aunque Nightingale (1995) aclara la necesidad de revisar el modo de aproximarse a los orígenes de la disciplina, enfatizando en primer plano la disputa entre Platón e Isócrates, su trabajo aún desconoce la función de los restantes discípulos de Sócrates en tal debate, siendo que en sus fuentes encontramos explícitamente tematizados conceptos como φιλόσοφος y φιλοσοφία, como en Antístenes (D. L. VI.105=SSR V.A.99 y Estobeo II.31.76=SSR V.A.173), Jenofonte (*Económico* 16.9 y *Cinegético* 13), Aristipo (D. L. II.68-69=SSR IV.A.104-106) y Fedón (Juliano, *Cartas* 59

21 El elogio de la pobreza de Antístenes en el *Banquete* de Jenofonte (4.34-44=SSR V.A.82) está próximo al desprecio del dinero de *Sofistas* 4. Asimismo, la citada justificación del cobro de Aristipo pone en entredicho que éste le diera un verdadero valor monetario a su enseñanza, actitud que a los ojos de Isócrates podría ser contradictoria. Mársico (2014: 14) vincula esta crítica isocrática con las ideas de Esquines en el *Calias* y el *Telauges*, donde la riqueza es un obstáculo para el progreso moral.

Hertlein=SSR II.A.2). El formato escolar o protoescolar que la mayoría adoptaría para impartir sus enseñanzas los coloca como rivales directos de Isócrates, quien con *Sofistas* y *Helena* buscaba hacerse de un lugar en el mercado educativo del siglo IV a. C.

IV

El material acerca de los discípulos de Sócrates es extenso y podrían ser consideradas más fuentes que las revisadas en este breve artículo. La segunda y tercera generación de socráticos permite ver el despliegue de los elementos criticados por Isócrates en grupos como el megárico, el cirenaico, el elíaco-erétrico y el cínico. El análisis de los testimonios y fragmentos de los pensadores previos podría proporcionar, asimismo, una perspectiva más amplia acerca de los orígenes presocráticos de muchas de las prácticas y teorías examinadas. Si he limitado la investigación a la primera generación socrática, es porque los discursos de Isócrates están claramente dirigidos a intelectuales de su contexto de producción, que ubico a inicios del siglo IV a. C. Como defendí, los pensadores del pasado son introducidos para reforzar la crítica a estas figuras contemporáneas, las cuales constituyen el blanco de su diatriba junto con los productores de discursos políticos, quienes son atacados únicamente en *Sofistas*.

Respecto de la crítica, ésta se dirige contra el andamiaje metodológico del círculo socrático, el ἔλεγχος, así como contra sus posicionamientos en el plano ético, enfatizando sus elementos intelectualistas. En cuanto al primer punto, defendí que todos los socráticos hicieron uso de la refutación. En cuanto al segundo, argumenté que los planteamientos en torno a la virtud y su enseñabilidad están tematizados en varios socráticos. La centralidad dada a la ἐπιστήμη, sin embargo, no encuentra un apoyo total en las fuentes. Debido al papel central del concepto en cuanto antagonista del programa isocrático, fundado en la δόξα, su omnipresencia en los discursos podría constituir lo que se suele denominar un *hombre de paja*, fruto de exagerar esta característica e incluir en ella a figuras que quizá no la defendieron. La estrategia de ocultar al adversario permite el éxito del argumento.

Si bien estos dos componentes son el corazón del ataque de Isócrates, este involucra más aristas, en las cuales también señalamos algunas huellas de los

discípulos de Sócrates. Espero que el análisis realizado sea una invitación a revisar estos discursos con otra perspectiva, puesto que revela a ambos como un paso ineludible para comprender cómo la tradición filosófica occidental fue tomando forma. Confío en que, asimismo, constituirá un incentivo para ir tras la pista de los socráticos en obras posteriores de Isócrates, así como para acercarse a este pensador más allá su estatus de orador, etiqueta con la cual la tradición ha perdido de vista la importancia y el impacto de sus escritos, no sólo para la vida política y cultural del siglo IV a. C., sino también para su campo intelectual.

BIBLIOGRAFÍA

- Chantraine, Pierre (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París, Klincksieck.
- Classen, Joachim (1984), “Xenophons Darstellung der Sophistik und der Sophisten”, *Hermes*, vol. 112, núm. 2, pp. 154-167.
- Classen, Joachim (1979), “Aristotle’s picture of the sophists”, en George B. Kerferd (ed.), *The Sophists and Their Legacy*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GmbH, pp. 7-24.
- Clay, Diskin (1994), “The origin of the socratic dialogue”, en Pauk Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 23-47.
- Cole, Thomas (1991), *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Corey, David (2015), *The Sophists in Plato’s Dialogues*, Albany, State University of New York Press.
- Dindorf, Wilhelm (1852), *Scholia Graeca in Aeschinam et Isocratem*, Nueva York, Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.
- Dorion, Louis-André (2000), *Xénophon. Mémoires*, tomo I, París, Les Belles Lettres.
- Dorion, Louis-André (1995), *Aristote. Les réfutations sophistiques*, París, Vrin.
- Dusanic, Slobodan (1999), “Isocrates, the chian intellectuals and the political context of the *Euthydemus*”, *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 119, pp. 1-16.
- Fowler, Harold North (1960), *Plutarch’s Moralia*, vol. x, Cambridge, Mass./Londres, Harvard University Press/William Heinemann Ltd.
- Giannantoni, Gabriele (1990), *Socratis et socraticorum reliquiae*, Nápoles, Bibliopolis.
- Grote, George (1850), *History of Greece VIII*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Guthrie, William Keith Chambers (1969), *Historia de la filosofía griega*, vol. III: Siglo V. *Ilustración*, Madrid, Gredos.
- Guzmán Hermida, Juan Manuel (1979), *Isócrates. Discursos*, Madrid, Gredos, 2 vols.
- Hawtrey, Ralph S. W. (1981), *Commentary on Plato's Euthydemus*, Filadelfia, American Philosophical Society.
- Hitchcock, David (2000), "The origin of professional eristic", en Thomas Robinson y Luc Brisson (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 59-67.
- Jaeger, Werner (1944), *Paideia. The Ideals of Greek Culture*, vol. 3, Nueva York/Oxford, Oxford University Press.
- Jebb, Richard C. (1876), *Attic Orators from Antiphon to Isaeos*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kerferd, George B. (1981), *The Sophistic Movement*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Kerferd, George B. (1954), "Plato's noble art of sophistry", *Classical Quarterly*, vol. 4, núms. 1-2, pp. 84-90.
- Kahn, Charles (1996), *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Liddell, Henry G., Robert Scott y Henry S. Jones (1996), *Greek-English Lexicon*, Nueva York, Oxford University Press.
- Livingstone, Niall (2007), "Writing politics: Isocrates' rhetoric of philosophy", *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, vol. 25, núm. 1, pp. 15-34.
- Mársico, Claudia (ed.) (2014), *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos*, vol. II: *Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*, Buenos Aires, Losada.
- Mársico, Claudia (ed.) (2013), *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos*, vol. I: *Megáricos y cirenaicos*, Buenos Aires, Losada.
- Mársico, Claudia (2010), *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- Mársico, Claudia y Hernán Inverso (2012), *Platón. Eutidemo*, Buenos Aires, Losada.
- Mathieu, Georges y Emile Brémond (1963), *Isocrate. Discours I*, París, Les Belles Letres.
- Méridier, Louis (1964), *Platon: Ion, Ménexène, Euthydème*, París, Les Belles Lettres.
- Mirhady, David y Yun Lee Too (2000), *Isocrates*, vol. 1, Austin, University of Texas Press.
- Nightingale, Andrea W. (1995), *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Norlin, George (1929), *Isocrates with and English Translation in Three Volumes*, vol. II, Londres/Nueva York, William Heinemann/G. P. Putnam's Sons.
- Rossetti, Livio (1974), "Alla ricerca dei logoi sokratikoi perduti (I, II, III)", *Rivista di Studi Classici*, vol. 22, pp. 429-438; vol. 23, pp. 87-99 y pp. 361-381.
- Schiappa, Edward (1995), "Isocrates' philosophia and contemporary pragmatism", en Steven Mailloux (ed.), *Rhetoric, Sophistry, Pragmatism*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 33-60.
- Schiappa, Edward (1990), "Did Plato coin *Rhetoriké*?", *The American Journal of Philology*, vol. 111, núm. 4, pp. 457-470.
- Timmerman, David (1988), "Isocrates' competing conceptualization of philosophy", *Philosophy & Rhetoric*, vol. 31, núm. 2, pp. 145-159.
- Usacheva, Anna (2013), "Socraticas as the addresses of Isocrates' epideictic speeches (*Against the Sophists, Encomium of Helen, Busiris*)", en Fulvia de Luise y Alessandro Stavru (eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socraticas, and Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 183-190.
- Usener, Hermann (1899), *Dionysii Halicarnasei Quae Exstant*, vol. v: *Opusculorum*, Leipzig, B. G. Teubner.
- Van Hook, Larue (1945), *Isocrates with and English Translation in Three Volumes*, vol. I, Cambridge, Mass./Londres, Harvard University Press/William Heinemann.
- Wittgenstein, Ludwig (2010), *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Editorial Crítica.

FRANCISCO VILLAR: Profesor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente es becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), bajo la dirección de Claudia Mársico se encuentra cursando el Doctorado en Filosofía en la UBA. Sus intereses de investigación giran en torno a problemas metodológicos en la primera mitad del siglo IV a. C., especialmente en la crítica de Platón e Isócrates a la dialéctica erística desarrollada por el grupo megárico. Ayudante de Primera en la Cátedra de Historia de la Filosofía Antigua de la carrera de Filosofía de la UBA. Forma parte del grupo de trabajo a cargo del dictado de la asignatura Griego Filosófico I y II de la misma carrera.

D. R. © Francisco Villar, Ciudad de México, julio-diciembre, 2019.