

CONSIDERACIONES A PROPÓSITO DE UN PASAJE DE PLUTARCO

Francisco Javier Rivas Gil

Universidad de Sevilla

Utilizando como punto de partida la declaración de principios formulada por Plutarco al comienzo de su tratado *De Stoicorum repugnantiis*, el autor reflexiona sobre los fundamentos del ministerio filosófico en la Antigüedad y, especialmente, sobre la repercusión de su exigencia de coherencia ética en una forma de cultura eminentemente oratoria.

Using the general statement made by Plutarch at the beginning of his speech *De Stoicorum repugnantiis* as a starting point for discussion, the author will consider the basic principles of the profession of philosophy in ancient world and, specially, the effect that its requirement of an absolute consistency had in rhetorical patterns of ancient society.

1. EL TEXTO

Como encabezamiento de su tratado *Περὶ Στωικῶν ἐναντιωμάτων* (*De Stoicorum repugnantiis* en su versión latina), Plutarco establece en forma de tesis el núcleo cardinal de un nuevo y feroz ataque contra la doctrina del Pórtico. En este caso, la crítica parte de un principio fundamental de la ética antigua, trasladado inmediatamente al discurso filosófico y de plena vigencia en la escuela de Zenón de Citio: el de la exigencia de una absoluta correspondencia entre los principios y la actitud vital de quienes los profesan o, más exactamente: el de la obligación de todo filósofo –y, especialmente, el estoico, tan orgulloso de la coherencia formal de su discurso teórico (τὴν τῶν δογμάτων ὁμολογίαν)– de demos-

trar en la práctica de su vivir diario la asimilación y perfección del credo teórico abrazado¹:

Πρώτον ἀξιῶ τὴν τῶν δογμάτων ὁμολογίαν ἐν τοῖς βίοις θεωρεῖσθαι·

Y para ilustrar el alcance de tal deber moral, Plutarco trae a colación, muy oportunamente, lo que sobre la función del orador y su relación con la ley había dicho el ateniense Esquines cuatro siglos antes, en la convicción de que así quedaría más nítidamente destacada la mayor responsabilidad que en este punto toca al filósofo:

δεῖ γὰρ οὐχ οὕτως τὸν ῥήτορα κατ' Αἰσχίνην ταῦτὸ φθέγγεσθαι καὶ τὸν νόμον ὡς τὸν βίον τοῦ φιλοσόφου τῷ λόγῳ σύμφωνον εἶναι².

Sobre el rico plantel de motivos tradicionales y recurrencias conceptuales (νόμος-βίος-λόγος-δόξη-ἔργον...) que una confrontación entre los ámbitos respectivos del ῥήτωρ y el φιλόσοφος (palabra y hecho, ley y moral; cultura oratoria y modo de vida filosófico) evoca necesariamente (pero que aquí Plutarco explota conscientemente), el de Queronea termina reconstruyendo el modelo de la excelencia filosófica en términos tan elocuentes como los siguientes:

ὁ γὰρ λόγος τοῦ φιλοσόφου νόμος αὐθαίρετος καὶ ἰδιός ἐστιν, εἴ γε δὴ μὴ παιδιὰν καὶ εὐρησιλογίαν ἔνεκα δόξης ἀλλ' ἔργον ἀξιὸν σπουδῆς τῆς μεγίστης, ὥσπερ ἐστιν, ἡγούνται φιλοσοφίαν.

En esta elaborada y concisa presentación, el código judicial y externo que debe respetar el orador como una convención de su actitud profesional (τὸν νόμον), se convierte en el caso del filósofo en un código interno de conducta primario (τῷ λόγῳ; ὁ γὰρ λόγος τοῦ φιλοσόφου νόμος αὐθαίρετος καὶ ἰδιός ἐστιν); al tiempo que la actitud pública de aquél en tanto profesional de la oratoria (φθέγγεσθαι) resulta, trasladada al ámbito filosófico, en un principio natural bá-

¹ Sobre éste y otros aspectos del tratado puede verse el artículo de M. Pohlenz, "Plutarchs Schriften gegen die Stoiker", *Hermes* 74 (1939) 1-33 (cf. F. H. Sandbach, "Plutarch on the Stoics", *CQ* [1940] 20-25). En la p. 7 se afirma: secta especialmente orgullosa de la coherencia de su sistema, ni siquiera cuando la máxima zenoniana de ὁμολογουμένως ζῆν acabó glosándose de forma diversa, se perdió la original conciencia de una ὁμολογία παντὸς τοῦ βίου. Los rivales de la secta encontrarían, por supuesto, en tan ostentoso presupuesto el objeto preferente de sus críticas. (Sobre la crítica de las contradicciones como ejercicio retórico y su repercusión en la escuela estoica, *vid.* la completa introducción de H. Cherniss a su segundo volumen de *Plutarch's Moralia XIII* (Cambridge 1976). También Plutarco encuentra en *Comm. Not.* ocasión de ironizar sobre τῆς ὑμνουμένης ὁμολογίας (1066a3). Cf. 1069c1, f7; 1072a4).

² El pasaje pertenece al polémico discurso *In Ctesiphontem* 16.8 y, en su forma completa, dice así: Χρὴ γὰρ, ὡ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τὸ αὐτὸ φθέγγεσθαι τὸν ῥήτορα καὶ τὸν νόμον· ὅταν δὲ ἕτεραν μὲν φωνὴν ἀφιῆ ὁ νόμος, ἕτεραν δὲ ὁ ῥήτωρ, τῷ νόμου δικαίῳ χρὴ διδόναι τὴν ψῆφον, οὐ τῆ τοῦ λέγοντος ἀναισχυντίᾳ (Cf. Stob. 4.5.18). Curiosamente, Plinio utilizará exactamente esta cita (*Ep.* 9.26.10) para mostrar hasta qué punto llega a contagiarse Esquines del grandilocuente pulso retórico de su rival Demóstenes. Sin que se aprecie en él ninguna peculiaridad estilística aparente (aparte del hecho mismo de poner voz a la ley), la cita la incluye Alejandro Numenio (s. II d.C.) en su *Περὶ σχημάτων* (28 30) como ejemplo de περίοδος συνεζευγμένη.

sico como es la pura vivencia en consonancia con las propias convicciones (τὸν βίον): si el rasgo que define al orador sí es la palabra (φθέγγεσθαι), disienta o no de la ley, el λόγος filosófico será un rasgo secundario, servirá de apoyo normativo a la acción y, como tal, carecerá de valor intrínseco a menos que se vea ratificado por una conducta paralela.

2. EL ORADOR Y LA LEY SEGÚN ESQUINES

El recurso a la cita de Esquines no es, en absoluto, casual. Su inclusión se justifica, a mi entender, en virtud de, al menos, tres razones fundamentales: en primer lugar y a nivel general, brinda al autor un marco adecuado para confrontar los ámbitos, proverbialmente enfrentados, de la oratoria y la filosofía con un fin muy preciso: si lo que se pretende es destacar la grandeza que confiere a la profesión filosófica su rigurosa exigencia de coherencia ética y honestidad profesional, nada mejor que confrontar esa condición con los análogos pero limitados presupuestos que, según el testimonio del orador ateniense, operaban en la base de la práctica oratoria judicial. Con irónica maestría conseguirá Plutarco que nos preguntemos de inmediato si lo que se critica como παιδιὰν καὶ εὐρησιλογίαν ἔνεκα δόξης es simplemente, como cabría suponer, una filosofía erróneamente sentida, o si, antes bien, debemos sospechar que lo que aquí se oculta es una corrosiva alusión velada a la práctica oratoria en sí, que vendría así a representárenos, en clara dependencia de la actividad filosófica, como desviación degenerada y superflua de la auténtica filosofía.

En segundo lugar, porque no se menciona la práctica oratoria aisladamente, sino, significativamente, en su estrecha relación con la ley como marco de acción: y es precisamente en su particular relación con la ley, o, más exactamente, respecto a toda convención social que el *nomos* representa, que el problemático status del ministerio filosófico buscó legitimarse, desde sus comienzos, como plena y exclusiva sumisión del individuo a los dictados de su propia conciencia. Teóricamente la legislación fija un límite muy preciso a la libertad de palabra del orador³. Pero dentro de ese margen, el orador encuentra espacio suficiente para cierto uso retórico de la ley, incluso cierta manipulación. Por lo general, esta conducta se traduce casi siempre en un intento del orador por identificar su palabra con la letra de la ley, apropiarse la causa de la ley y, por último, implicar la verdad de la ley en la misma suerte de su verdad personal. Ahora bien, lo que en la práctica oratoria no deja de ser una tentativa altamente retórica a veces, se ha convertido para el filósofo en realidad verdadera, en necesidad. Pues la verdadera filosofía también busca un acuerdo análogo.

³ Un trabajo reciente de C. Carey, "Nomos in Attic Rhetoric and Oratory", *JHS* 116 (1996) 33-46, ilumina oportunamente, a propósito del tratamiento retórico brindado por Aristóteles y Anaxímenes, la ambigua posición de la ley en la oratoria judicial ateniense.

Por último y lo más importante: la declaración de principios de Esquines se presta tan acertadamente a una comparación con la otra máxima profesional filosófica, no porque, como podría deducirse de lo hasta ahora dicho, represente un código de conducta efectivamente observado y válido como cualquier otro, sino precisa y paradójicamente porque, como Plutarco sabe y como se había reconocido desde antiguo a sabiendas de las circunstancias particulares del litigio en el que tal máxima fue formulada, la llamada de Esquines a la profesionalidad del orador y su acatamiento de la ley –por justificados que fueran– ocultaba, en la práctica, su oportunismo personal y hasta, si se me permite, su falta de honestidad ética. Con lo cual, resulta que, no sólo la coherencia profesional exigida al filósofo es mayor que la que se espera del orador (dado que la máxima expresada por Esquines de que la palabra del orador y de la ley concuerden no siempre se cumple, como él mismo lo está recordando con su protesta), sino que, de hecho, es de más calidad, pues aun la observancia de tal coherencia oratoria esconde precisamente (como el caso propio de Esquines demuestra) un total desajuste a nivel de la conciencia moral. O, lo que es lo mismo: como Plutarco acaba reconociendo, esas coherencias profesionales que operan en lo “externo” se convierten justamente en el opuesto de una verdadera filosofía en lo que tienen de *εὐρησιλογίαν ἐνεκα δόξης*.

La reserva del lector hacia las equívocas intenciones de Esquines en su aparentemente desinteresada y rimbombante defensa de la legalidad y los intereses de la democracia –crítica general que recoge expresamente el argumento que precede al discurso en los manuscritos (51 ss.)⁴– se justifica, en parte, en el mismo tono ampuloso y declaradamente efectista de las primeras frases de la perorata. Para ganarse el favor de su auditorio y despertar su sentido de la responsabilidad, Esquines decide proyectar su particular acción judicial contra la presunta ilegalidad de la propuesta de Ctesifonte, sobre el especioso trasfondo conceptual de los valores patrios, puntales morales y sociopolíticos del ciudadano ateniense, como son la ley y la democracia, en cuyo abanderado él mismo gusta de erigirse. Si el respeto a esa ley legada al pueblo ateniense por aquellos primeros legisladores de entidad casi legendaria, es la única salvaguarda de las libertades democráticas, en el ejercicio del poder judicial, su observancia es la única garantía contra el despotismo oligárquico de unos pocos, tan odioso a la mentalidad ate-

⁴ A los comentaradores del discurso del orador ateniense no les ha pasado desapercibido lo artificial e intempestivo de la indignación con que Esquines encaró, en esta ocasión, lo que parecía una intolerable violación de la ley –a pesar de contar con numerosos precedentes que avalaban tal iniciativa–, máxime si se sabe que lo que estaba en juego era el prestigio de un adversario político directo. Y no parece, pues, razonable que un defensor verdaderamente desinteresado de la legalidad no haya hecho nada por evitar unas coincidencias que, cuando menos, podían empañar un tanto la honestidad de su actuación. Cf. el argumento de Libanio al *De Corona* de Demóstenes (4) donde se menciona expresamente *φθόνος* como el desencadenante de la acción judicial (*vid. De cor. 279*). Análogo deseo de venganza (*ulciscendi*) encontramos en la lectura del hecho transmitida por Cicerón (*Opt. Gen. 21*). También puede verse Siriano (*Schol. ad Herm. 4.205.4*: sobre el excesivo celo de Esquines en el proceso); Sext. Emp. *Math. 2.40.5*; Philostr. *V S 1.510*.

niense como lo es la tiranía en el ámbito político general (3, 6). Por ello, es en última instancia la salud pública de toda la ciudadanía la que exige que la justicia opere dentro de los márgenes reglamentarios y en consonancia con la práctica tradicional. Tal exigencia competía por igual a todas las partes involucradas en el proceso: por un lado, el jurado estaba obligado por juramento a emitir su fallo de conformidad con la ley. El propio legislador –recuerda Esquines– se había encargado de prescribir explícitamente este punto con objeto de limitar, con arreglo a la legalidad, la libertad de opinión del juez y evitar así excesos como los que el propio Esquines denuncia entre sus contemporáneos (corrupción, extorsión, parcialidad). Pero es igualmente requisito exigido a los oradores en liza, impuesto por el mismo Solón, el observar la εὐκοσμία en sus intervenciones (2). Todo lo contrario de la ἀκοσμία (4) que parece imponerse en casos tales como la propia γραφή παρανόμων con la que, aun a sabiendas de su ilegalidad, Ctesifonte pretendía honrar los supuestos servicios prestados por Demóstenes al pueblo ateniense. Era contra la desvergüenza de estos oradores ufanos de su dominio de la palabra contra la que había que proclamar el voto coherente de la ley. Coherente porque fallar en favor de la ley significaba respetar, simultáneamente, la justicia (frente a la ilegalidad), el compromiso contraído como árbitro (frente al engaño) y los propios intereses personales, que era como decir los intereses de la polis (8). Y, muy en especial, defender la causa de la ley significaba acallar con argumentos inapelables la osadía de quienes pretendían violentar la fuerza de la legalidad amparados en el maligno poder de la sofistería verbal (16).

En este punto, el debate sobre la legalidad de la propuesta de Ctesifonte acaba por adoptar las trazas de una confrontación esquemática entre dos fuerzas superiores: λόγος y νόμος, cuya polémica adecuación explota Esquines como hilo conductor de su discurso. Uno y otro son los instrumentos con los que el *rhetor* debe intentar convencer a su auditorio, si bien el segundo –es la reivindicación de Esquines– debe delimitar siempre el ámbito de acción del primero. Pues contra la argumentación y la palabra libres del orador, capaces por sí mismas de jugar con los vocablos en los límites de la ley o de burlar directamente su sentido, la voz de la ley es inequívoca. De forma que, cuando no se produce el natural consenso entre palabra y ley, la función del orador queda en entredicho y su palabra, sin valor frente a los dictados de la legalidad. O al menos –continúa la protesta– así debería ocurrir. Esquines, de hecho, quiere demostrar en su intervención el escrupuloso cumplimiento de ese compromiso profesional. Hasta el punto de que casi se diría, al leer el pasaje que discutimos y que en su formulación prosopopéyica recuerda no poco el famoso episodio del *Critón* platónico⁵, que es él mismo el que está prestando voz a la ley en el proceso, frente a aquel otro

⁵ 50a. Cf. Aristid. *Or.* 45.51: οὐκοῦν ταῦθ' ἄ ἐν ταῖς δημηγορίαις τῶν ῥητόρων ἐστὶ, ταῦθ' οἱ νόμοι λέγουσι, πλὴν ὅσον οὐ διαλείπουσιν οἱ γε νόμοι λέγοντες, ἀλλὰ δι' αἰῶνος ῥητορεύουσιν, ἅτ' οἶμαι γεγραμμένοι. Como bien reconoce el propio Demóstenes (*Meid.* 224-225) la autoridad de la ley depende no poco del brazo ejecutor del juez.

rhetor rival cuya palabra se satisface a sí misma sin pudor. En última instancia, lo que Esquines pretende es forzar un supuesto enfrentamiento entre retórica y ley que actúe en contra de las opciones de su adversario.

Sin embargo, ese mismo celo en la defensa de la legalidad de los procedimientos judiciales, puede ocultar paradójicamente, como de hecho se ha advertido, la absoluta certeza de la debilidad de los propios argumentos legales esgrimidos y, por ende, una consciente y retórica manipulación del tópico legal⁶. A este respecto, bastaría comparar el testimonio de Esquines con la réplica que Demóstenes le dirige en su *Περὶ τοῦ στεφανοῦ*. Para empezar Demóstenes reclamará del jurado el mismo respeto a la ley y al juramento de obediencia a ésta suscrito para garantizarse una audiencia imparcial de su defensa (1). También la autoridad de Solón es aducida a estos efectos (6-7). Ello no obstante, el rigor de su ley parece tanto más flexible que la de su contrincante, cuanto que, aun sabiéndose escarncido antes que adecuadamente interpelado, no duda en reconocerle a su adversario esa ofensiva libertad de palabra de la que a él mismo se le quiere privar (12-13), cuando, precisamente, es Esquines el que infringe el juego judicial al pregonar como acusación lo que es vituperio ramplón (123 ss.) Aun así, Demóstenes se decide, en ocasiones, a apelar, frente a la validez rigurosa de la ley que Esquines pretende encarnar, al dictado superior de la justicia o de la ley no escrita (275), cuando no al respeto a la gloria de los antepasados (210), sobre todo cuando son asuntos de utilidad pública los que están en juego y no, al menos en principio, simples causas civiles; y, lo más importante: consciente de lo mucho que tiene de farsa tan virulenta y extemporánea campaña de su adversario (1-16; 127; 242), consigue desautorizar ese conato de oposición entre *λόγος-νόμος* con el que Esquines trataba de deslegitimar sus pretensiones, reprochándole a su vez otra forma de incongruencia mucho más básica y, por tanto, más grave, como era la que podía darse entre los pensamientos y las palabras de uno mismo, o incluso entre éstas y los propios actos; máxime cuando éstos seguían una orientación discordante con los intereses de la patria (122; 180):

Καίτοι τίς ὁ τὴν πόλιν ἐξαπατῶν; Οὐχ ὁ μὴ λέγων ἄ φρονεῖ; [...] Τί δὲ μείζον ἔχει τι ἄν· εἰπεῖν ἀδίκημα κατ' ἀνδρὸς ῥήτορος ἢ εἰ μὴ ταῦτα καὶ φρονεῖ καὶ λέγει; (282).

Ahí, en la incoherencia personal, y no en la mayor o menor fidelidad circunstancial a la legislación (que, todo sea dicho, la propuesta de Ctesifonte y el propio beneficiario, Demóstenes, parecen haber respetado) es donde Demóstenes delata al verdadero embaucador y sofista (276). Sobre todo si resulta, además, que ni siquiera el argumento de la ley ha sido manejado con decencia y rectitud (121 ss.).

Esquines ha tratado de enfrentar ley y oratoria para desautorizar, primero, y obstaculizar, después, la acción de la defensa: ¿cómo se explica entonces que,

⁶ E. M. Harris, "Law and oratory", en I. Worthington (ed.), *Persuasion. Greek Rhetoric in action* (London-NY 1994) 130-150 (esp. 142 ss.).

con la victoria de Demóstenes, oratoria y ley hayan triunfado armoniosamente? Lo que enfrenta a Esquines y Demóstenes es el fundamento último de su palabra. El primero defiende que, en las circunstancias presentes, la palabra debe prestar su voz exclusivamente a la ley. Y su exigencia no es injustificada: antes bien, sería lo esperable en cualquier procedimiento judicial. Lo que ocurre es que el pleito no se va a plantear en esos términos; primero porque el destinatario de su discurso no es Ctesifonte, sino el beneficiario de la propuesta de aquél y su rival político; segundo, porque precisamente, para justificar sus propias reclamaciones legales, el propio Esquines va a introducirse, a sabiendas, en el terreno de lo político, tratando en vano de desacreditar la gestión de su rival en los asuntos públicos. Política es, en efecto, la palabra y la actitud en el proceso de Demóstenes, y como el debate ha acabado centrándose, de hecho, en este ámbito (38-59), es Esquines el único responsable de que las primeras pretensiones judiciales se desdibujen no poco bajo el peso de los intereses públicos, como si de hecho se estuviese debatiendo sobre ellos; a Demóstenes, entonces, no le resulta difícil relativizar y hasta “deslegitimar” la validez de aquella primera proclama de coherencia profesional; justa, sí, en su contexto propio, pero no en el de la oratoria deliberativa, donde imperan unas exigencias contra las que el argumento de la ley resulta débil e inoportuno.

Paradójicamente, vemos cómo una virtuosa llamada a la legalidad de las acciones judiciales (a la concordancia teórica entre discurso y ley) puede encubrir y hasta resultar compatible en la práctica con fines un tanto partidistas y poco decorosos. Pues la palabra no sólo ha establecido desde siempre una difícil relación con la realidad, sino que a veces incluso ha servido para ocultar el propio pensamiento. Cosa tanto más significativa, cuanto que en la mentalidad griega –no así en la latina– pensamiento y discurso se conciben en unidad estrecha, compartiendo no sólo su instrumento, sino hasta la misma denominación en la lengua: logos.

3. SOBRE LA ὁμολογία τῶν δογμάτων ἐν τοῖς βίοις

Que el filosofar antiguo comprendía, además y por encima de cierto discurso teórico, la elección de un modo concreto de vida, parece hoy un hecho de sobras conocido⁷. Como lo es que no se agotaba en esa doble vertiente teórico-práctica el sentido de su ministerio: antes bien, el especial rango que la profesión filosófica parecía reclamar (sobre todo a partir de Sócrates) en la mentalidad y en la sociedad antiguas –materializadas, recuérdese, en una forma de cultura eminentemente oratoria y cívica– exigía del autoproclamado filósofo, como garantía irre-

⁷ Sobre el particular, *vid.* P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* (Madrid 1998); J. Domanski, *La philosophie, théorie ou mode de vie* (Paris 1996). Cf. Plu. *De Alex. fort.* 328b: πόθεν οὖν ἐπιστεύθησαν ἐκεῖνοι φιλοσοφεῖν; ἀφ' ὧν εἶπον ἢ ἀφ' ὧν ἐβίωσαν ἢ ἀφ' ὧν ἐδίδαξαν. Cf. Pl. *Resp.* 521b; 600b; *Grg.* 526c (entre otros). Arist. *Met.* 1004b 24: la filosofía se distingue de la sofisticación en la elección de vida (τοῦ βίου τῇ προαιρέσει).

futable de su vocación y ante la ausencia de criterios más objetivos, una absoluta y coherente consonancia entre el dogma y su ejecución práctica, entre las palabras y los hechos⁸.

Obsérvese que, al actuar así, el sentido común no estaba reclamando del filósofo sino una condición elementalmente humana⁹:

Ut enim pulchritudo corporis apta compositione membrorum movet oculos et delectat hoc ipso, quod inter se omnes partes cum quodam lepore consentiunt, sic hoc decorum, quod elucet in vita, movet adprobationem eorum, quibuscum vivitur, ordine et constantia et moderatione dictorum omnium atque factorum. (Cic. *Off.* 1.98.9).

En la raíz de tal compromiso seguía operando, evidentemente, el viejo código heroico que sabía y naturalmente había encontrado en la adecuada combinación de λόγος y ἔργα su ideal del hombre cabal y de la formación humana¹⁰. Sólo que, a poco que el mundo heleno fuera tomando conciencia de la eterna oposición entre lo aparente y lo verdadero, a poco que los terrenos del decir, del

⁸ Así Crisipo (*apud* Stob. *Ecl.* 2.104.10) o Posidonio (frg. 178, 51). Arr. *Epict. diss.* 3.21-23. Dio Chrys. *Or.* 31.122 (dicho de Musonio Rufo): ὁμολογούμενοι δὲ μόνον μάλιστα μετὰ τοὺς ἀρχαίους ἀκολουθῶντες βεβιωμένοι τοὺς λόγους. D.L. 7.10 (de Zenón de Citio): παράδειγμα τὸν ἴδιον βίον ἐκθεῖς ἅπασιν ἀκόλουθον ὄντα τοῖς λόγοις οἷς διελέγετο [...] También para Epicuro (*RS* 25) sólo consigue una verdadera coherencia λόγος-πράξεις quien ciñe sus actos al fin de la naturaleza. Sobre la ὁμολογία como fundamento específico estoico, *vid.* la abundante literatura recogida por Cherniss en sus notas a la edición de *De Stoicorum repugnantibus* (pp. 412-413).

⁹ *Vid.* Teofrasto, a propósito de la base empírica necesaria a la teoría científica: *De caus. plant.* 1.1.1: Εὐθὺν γὰρ χρὴ συμφωνεῖσθαι τοὺς λόγους τοῖς εὐρημένοις; 17.6: Ἐκ δὲ τῶν καθ' ἕκαστα θεωποῦσι σύμφωνος ὁ λόγος τῶν γιγνομένων. En el mismo sentido, Arist. *Gen. an.* 760b 31; *Ph.* 189a 4; *Mete.* 378b 20; *Pol.* 1326a 29, 1334a 6. Cf. P. Hadot, *op. cit.* n. 8 (300 ss.).

¹⁰ Cf. W. Jaeger. *Paideia* (México 1957) esp. 20 ss. Como es de sobra conocido, la primera formulación de este principio la encontramos en *Il.* 9.443. Valor y elocuencia representaban, pues, los dos elementos básicos del código heroico. Sin embargo, esta elocuencia homérica entraña una característica de importancia crucial. En un artículo que dedicaba al tratamiento de la cuestión en Homero y Hesíodo, F. Solmsen –“The ‘Gift’ of Speech in Homer and Hesiod” *American Philological Association* 85 (1954) 1-15 (esp. 2 ss.); cf. B. Torres Guevara, “El héroe como orador” *Retórica, política e Ideología I. Actas del II Congreso Internacional* (Salamanca 1997) 39-43– planteaba las implicaciones de la excelencia oratoria homérica en los siguientes términos: “If the heroic ἀρετή is thus split up into two distinct “forms” (εἶδη), it may not be fanciful to find in the tributes that are paid to the eminent speaker the first recognition of intellectual excellence. Here we are face to face with the beginnings of the development which was to lead to a constantly increased emphasis on the element of νοῦς, φρόνησις or ἐπιστήμη until with Plato, Aristotle, and the Stoics they are integral and decisive ingredients of every ἀρετή, including even ἀνδρεία. For what counts in the Homeric speaker is not eloquence, or at least not eloquence alone, but the content of his speech. Behind the words, the μῦθοι, the audience senses the speaker’s superior understanding and insight, his νοῦς. There is not certainly in Homer no *discidium linguae atque cordis*.” En el estadio homérico, pues, no sólo se valora la realidad de los hechos, sino que incluso las palabras, convertidas en trasunto fiel de las intenciones y pensamientos del orador, entrañan, por su misma falta de artificio, por lo espontáneo de su pronunciación, una valor factual decisivo. Como ha señalado repetidamente G. A. Kennedy, –*Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times* (London 1980) cap. 1–, en esta modalidad de lo que él llama “retórica tradicional” se constata el fracaso de la retórica formal al tratar con una situación donde lo que domina inequívocamente el discurso es el ἦθος, la personalidad y la autoridad del orador.

pensar y del hacer se fueran independizando –proceso auspiciado por la misma especulación filosófica y materializado en las sucesivas revisiones de valores– la natural coherencia del decir heroico, la quebrantada unidad realidad-lenguaje, habría ido requiriendo, cada vez más, del amparo confirmativo del hecho¹¹:

ὦν τὴν βεβαίαν ἀκρόασιν αἱ πράξεις ἐλέγχειν εἰώθασι. τὰ γὰρ ἔργα τῶν δογμάτων ἐκάστου φέρειν πέφυκε τὰς ἀποδείξεις· καὶ δεῖ οὕτως βιοῦν ὅστις ἐπίστευσεν, ἵνα καὶ αὐτὸς πιστὸς ἦ μάρτυς περὶ ὧν λέγει τοῖς ἀκροωμένοις. (Porph. *Ad Marc.* 8).

De forma que, aunque exigible del hombre en general, este compromiso de coherencia ética –con especial atención a su manifestación fáctica– fue asumido propiamente, como rasgo definitorio, por la experiencia filosófica, que así se pre-

¹¹ Tanto es así, que ni siquiera el propio Sócrates, paradigma último de la integridad personal (*vid. infra*), dudará en decantarse por la mayor validez probativa de los hechos concretos (Xen. *Mem.* 4.4.10-11): Εἰ δὲ μὴ λόγῳ, ἔφη, ἀλλ' ἔργῳ ἀποδείκνυμαι· ἢ οὐ δοκεῖ σοι ἀξιотεκαρτότερον τοῦ λόγου τὸ ἔργον εἶναι; -Πολύ γε νῆ Δί', ἔφη· δίκαια μὲν γὰρ λέγοντες πολλοὶ ἄδικα ποιοῦσι, δίκαια δὲ πράττων οὐδ' ἂν εἶς ἄδικος εἶη. (Cf. Demócrito B 53b (*vid. Critias* B 25 10ss. sobre el temor de dios como germen de la conciencia moral). *Vid. Pl. Phd.* 100a. Sobre esta paulatina toma de conciencia, *vid. F. Heinemann, Nomos und Physis* (Basel 1965) esp. 42 ss. El primer testimonio claro de la oposición lo encontramos en Solón, fr. 11, 7-8: ἐς γὰρ γλώσσαν ὄρατε καὶ εἰς ἔπη αἰμύλου ἀνδρός / εἰς ἔργον δ' οὐδὲν γιγνομένων βλέπετε. Más claro aún resulta Demócrito B 145: λόγος γὰρ ἔργου σκιή; o B 53a: πολλοὶ δρῶντες τὰ ἀσχηστα λόγους ἀρίστους ἀσκεοῦσι (*vid. también* B 55). En cambio, Gorg. *Encomion* 8: λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ. Lo cual no significa que siempre ocurra así: Demócrito B 177: οὔτε λόγος ἐσθλὸς φαῦλην πρῆξι μαραύσκει οὔτε πρῆξις ἀγαθὴ λόγου βλασφημίη λυμαίνεται. Gorgias Pal. 35: εἰ μὲν οὖν ἦν διὰ τῶν λόγων τὴν ἀλήθειαν τῶν ἔργων καθαράν τε γενέσθαι [...] ἐπειδὴ δὲ οὐχ οὕτως ἔχει. *Encom.* 1: λόγῳ δὲ ἀλήθεια [κόσμος]). Otros testimonios antiguos: Epicarmo B 39; Demócrito B 55, 82, 190, 203, 302; Anax. B 7. Cf. M. Kraus, *Name und Sache, ein Problem im frühgriechischen Denken* (Amsterdam 1987). Recuérdese a propósito la afirmación de Gomperz –*Sophistik und Rhetorik* (1965) 288– al confrontar el movimiento sofístico con la aportación socrática: “Wir werden uns nicht darüber täuschen, daß hier zwei Lebensanschauungen, zwei Bildungsideale, zwei Kulturen, zwei Welten aufeinander prallen: das Prinzip der Form und das Prinzip der Sachlichkeit, die Welt der Kunst und die Welt der Wissenschaft”. Pero ¿cuál era entonces esa nueva visión del mundo que alimentaba la técnica retórica de la sofística? En la obra que también dedica al movimiento sofístico –*The Sophistic Movement* (Cambridge 1981) esp. 78– Kerferd recuerda, retomando asimismo las conclusiones de Gomperz, que, más allá de cualquier relativismo y subjetivismo extremos o superficialmente entendidos, lo que ocurrió en Atenas en el siglo V a.C. fue la toma progresiva de conciencia de que la relación entre el lenguaje y la realidad distaba mucho de ser tan simple como podría creerse, y que, con enorme frecuencia, lo que estaba en juego no era tanto una presentación verbal de la realidad, como una representación de ella –con la importante reorganización que ello entrañaba (cf. Gorg. B 3). Zubiri –*Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid 1985)– ha sabido expresar certeramente este cambio de mentalidad en los siguientes términos: “Mientras el hombre no hace más que contemplar las cosas y enunciarlas, no tiene ante sus ojos sino las cosas. Pero en cuanto dialoga, eso que las cosas son transparece a través de lo que otro dice: los problemas del ser se convierten automáticamente en problemas del decir.” Esta separación tajante del λόγος y la realidad, especialmente visible en la obra de Gorgias pero con seguros precedentes en el pensamiento griego más antiguo (Heinemann, *op. cit.* esp. 45-46) marcaba el nacimiento de lo que –según el propio Kerferd– se ha dado en llamar “conciencia retórica”. Sin embargo, y aun reconociendo el importante influjo ejercido por la sofística en el desarrollo sistemático de esta nueva conciencia, parece innegable que, en lo sustancial, ésta no hacía sino formular de manera más explícita una oposición mucho más fundamental con la que ya estaría familiarizada la mentalidad griega, por su propio carácter agonístico, desde antiguo: a saber la antinomia APARIENCIA/VERDAD (*ibid.*).

sentaba como recreación espiritual del contenido práctico de la excelencia aristocrática primera; como la profesión misma del vivir como ser humano¹², en perfecta consonancia con las propias convicciones. Y, si bien es verdad que esta necesidad de homogeneidad traducía el natural recelo de la sociedad hacia la palabra vana (o al riesgo de ambigüedad de un discurso cuya trabazón lógica y elaboración retórica podía llevarlo a la autosuficiencia y, por ende, a los excesos de la pura retórica o hasta de la sofistería, en el peor de los casos)¹³, o al gesto vistoso, aunque superficial y aislado, no es menos cierto que igual desconfianza habría de suscitar aquella forma homogénea de discurso y de vida –la filosófica– que, aun desarrollándose con escrupulosa coherencia, no tenía por qué franquear los límites de la conciencia moral del individuo¹⁴:

Illud autem te, mi Lucili, rogo atque hortor, ut philosophiam in praecordia ima demittas et experimentum profectus tui capias non oratione nec scripto, sed animi firmitate, cupiditatum deminutione: verba rebus proba. Aliud propositum est declamantibus et adsensionem coronae captantibus, aliud his qui iuvenum et otiosorum aures disputatione varia aut volubili detinent: facere docet philosophia, non dicere, et hoc exigit, ut ad legem suam quisque vivat, ne orationi vita dissentiat vel ipsa inter se vita; <ut> unus sit omnium actio [dissentio]num color [sit]. Maximum hoc est et officium sapientiae et indicium, ut verbis opera concordent, ut ipse ubique par sibi idemque sit. (Sen. *Ep.* 20, 1-2)¹⁵.

Ambos aspectos (el de la necesidad de una materialización práctica de la teoría y de la existencia de una coherencia básica que garantice esa correspondencia dicho-hecho) siguen operando, según Plutarco, en la delimitación de la filosofía verdadera. En efecto, planteándolo en términos de una oposición παιδεία-σπουδή

¹² Filosofía como *magistra* o *ars vitae* en Cic. *Tusc.* 2.12.14; 16.4. Cf. Las dudas al respecto del escéptico Sext. Emp. *Math.* 11.168: εἰ ἔστι τις περὶ τὸν βίον τέχνη. Plu. *Quaest. conv.* 613b 5. Iamb. *Protr.* 4 27. Muy oportuno un pasaje de Plutarco donde no sólo se hace a la filosofía dadora de vida, sino que incluso se otorga al lógos filosófico un ascendente sobre la justicia y la ley: *Adv. Col.* 1108c: καίτοι τὸ μὲν ζῆν οἱ γονεῖς μετὰ τῶν θεῶν ἡμῖν ἔδωκαν, παρὰ δὲ τῶν φιλοσόφων δίκης καὶ νόμου συνεργὸν οἰόμεθα λόγον ἐπιθυμιῶν κολαστὴν λαβόντες εὐ ζῆν. (Cf. Iamb. *Protr.* 98 13: εἰ γὰρ τὴν ὀρθὴν χρῆσιν πάντων τῶν ἐν τῷ βίῳ πραγμάτων καὶ τὴν τοῦ νοῦ διανομήν ἦν καλοῦμεν νόμον φιλοσοφία παραδίδωσι γνησίως [...]).

¹³ Cf. Sen. *Ep.* 108.24: Itaque quae philosophia fuit facta philologia est. (*Vit. Aesop.* 23.6: ἄνδρες φιλόλογοι, μὴ νομίσητε τὴν φιλοσοφίαν διὰ λόγων μόνον συστάται, ἀλλὰ καὶ διὰ τῶν ἔργων· πολλάκις γὰρ ἡ σιγῶμένη φιλοσοφία <τὴν> διὰ τῶν λόγων ὑπερέβαλεν [ἢ πιστοῦται].) A propósito de este silencio filosófico, *vid.* Solón 10, 3: σφραγίζου τοὺς μὲν λόγους σιγῆι. D.L. 4.18; *Arr. Epict. diss.* 1.4.14-16; 3.21.4-6. *Ench.* 49: τί ἄλλο ἢ γραμματικὸς ἀπετελέσθη ἀντὶ φιλοσόφου; En su crítica a los rétores (Stob. 4.7.67.83), Musonio Rufo viene a concluir que ni siquiera en el dominio de la palabra –su instrumento propio– se muestran más hábiles que los versados en la filosofía. Sus continuas controversias y la facilidad con que se contradicen demuestran a las claras la fragilidad de su pretendido magisterio y, sobre todo, sus mudables fundamentos frente a una filosofía capaz de discernir acertadamente lo verdadero de lo falso.

¹⁴ Pretensión e impotencia son la esencia misma –según Quintiliano (*Inst.* 1 A 4)– de la práctica filosófica.

¹⁵ Sobre la misma idea *vid.* *Ep.* 16.3: Non est philosophia popolare artificium nec ostentationi paratum: non in verbis sed in rebus est.

(idea recurrente en Platón y Aristóteles)¹⁶ el autor acaba por enfrentar un concepto de falsa filosofía, al que tacha de ser *ἐυρησιλογίαν ἔνεκα δόξης*, con otro, único autorizado, caracterizado estrictamente como *ἔργον*¹⁷. Aquí, como en otros lugares, la oposición *λόγος-ἔργον* (*βίος*) sigue fundamentando y delimitando el campo de acción de la especulación filosófica¹⁸. Obsérvese, por otra parte, que el académico funda la exigencia de la *ὁμολογία* entre vida y discurso del filósofo, no ya en la necesidad última de que el decir y el hacer de todo hombre cabal coincidan, como en el hecho significativo de que tal compromiso ha sido libre y voluntariamente escogido por el filósofo a título personal, sin que medie una imposición o regulación externa a su propia determinación. Es decir: la ley (*νόμος*) a la que se adapta la palabra del orador, reviste mayor arbitrariedad y, por ello, sus límites son, paradójicamente, más laxos que los de la regla de vida (*λόγος*) que el filósofo ha adoptado sin más juez que su propia conciencia.

4. *UT AD LEGEM SUAM QUISQUE VIVAT*: EL LOGOS FILOSÓFICO COMO NORMA DE CONDUCTA

Precisamente es en su validez estrictamente personal (*ἴδιος*) y en su carácter libre y voluntario (*αὐθαίρετος*) —con las connotaciones habituales de carga y dificultad añadidas que esta libre elección conoce en su denominación griega¹⁹— donde radican simultáneamente —como también sucede al otro derecho político— la singular grandeza y la evidente fragilidad de esta ley particular que el *λόγος* filosófico encarna. Pues siendo, en principio, una norma de conducta tan útil como cualquier otra, sólo una vida en consonancia garantiza su validez y legitimidad; sólo el hecho (*ἔργον*) asegura que el discurso teórico de escuela o el imperativo moral (pues la fusión de ambas exigencias es la condición necesaria de un *λόγος* filosófico coherente) adquieran rango de principio racional directriz y pierdan lo que puedan tener de artificioso: su misma entidad verbal (*ἐυρησιλογία*).

Ya hemos visto cómo, al igual que *νόμος*, también *λόγος* acabaría desarrollando hasta bien entrado el siglo V a.C., las negativas connotaciones de lo arbitrario, mudable y aparente, por oposición a la verdad inmutable encarnada en

¹⁶ Recuérdese, por ejemplo, Pl. *Grg.* 500b; *Cri.* 46d (sobre el cambiar de opinión según las circunstancias: *ὅτι ἄλλως ἔνεκα λόγον ἐλέγετο. ἦν δὲ παιδιὰ καὶ φλυαρία ὡς ἀληθῶς*); Arist. *Eth. Nic.* 1177a: *ὁ εὐδαίμων βίος [...] μετὰ σπουδῆς ἀλλ' οὐκ ἐν παιδιᾷ*.

¹⁷ Idéntica terminología en *De Alex. fort.* 328a: *τούτοις γὰρ ὀρίζουσιν φιλοσοφίαν οἱ λόγον αὐτὴν οὐκ ἔργον νομίζοντες*. Donde se recuerda a quienes sin haber escrito nada, pasan por auténticos filósofos. Sobre una filosofía que no es discusión erudita, sino hacerse diario, como el vivir mismo de Sócrates demuestra, cf. *An seni* 796d.

¹⁸ *Quaest. conv.* 613c: *φιλοσοφίαν ὡς ἔργῳ βεβαιοῦν ἃ διδάσκει λόγῳ μὴ δυναμένην* (manifestación de desconfianza); *Dion* 11.3: *Πλάτων μὲν οὖν, ὡς φησιν αὐτὸς, ἑαυτὸν αἰσχυθεῖς μάλιστα, μὴ δόξειεν ἐν λόγῳ εἶναι <τις> μόνον, ἔργον δ' ἐκῶν οὐδενὸς ἂν ἄψασθαι [...]*. Cf. Pl. *Ep.* VII 328c. Sobre una falsa acusación de incoherencia a la persona de Sócrates, *vid. Plu. Adv. Col.* 117e.

¹⁹ En la mayoría de los ejemplos que se conocen, *αὐθαίρετος* define, curiosamente, una cualidad aplicada a cargos públicos o profesionales de carácter extraordinario y, en especial, a realidades negativas del tipo de afectos y padecimientos que la persona afronta o se acarrea de manera liberada.

φύσις ο, más concretamente, en la validez autónoma de los ἔργα humanos. De ahí que cuando, en los años siguientes a la efervescencia sofística, se trate de justificar desde el credo socrático y postsocrático la validez de la ley, desde un punto de vista filosófico y racionalista, ello conlleve, por principio, la revalorización del papel rector y regulador de λόγος como manifestación del orden cósmico o como acto racional frente a los instintos naturales del ser humano. Hasta el punto de que, significativamente, el doblete νόμος-λόγος no sólo acabará figurando junto a ἔργα (su ejecución práctica) al mismo nivel entre los atributos distintivos del ser humano²⁰, sino que, antes bien, la ley misma puede presentarse, de hecho, como creación misma o traducción práctica de un λόγος que, antes que razón, ha sido básicamente verbo²¹.

En particular, esta crítica de raíz sofística contra la ley positiva y convencional va a dar lugar a dos respuestas parejas de imprevisibles consecuencias. De un lado, Demócrito proclamará la necesidad de interiorizar moralmente la ley para evitar los excesos de inmoralidad sofísticos (B 84; 244; 264. Sobre el argumento de Antifonte (fr. 4) respecto a la obediencia a la ley ante los demás: Pl. *Resp.* 358e ss. Cf. Critias D. 88 B 25); aun sin dejar de reconocer la primacía del interés cívico (B 252; 245; 248) sobre cualquier utilidad individual. En cualquier caso (B 181), se destaca, en unos términos muy ilustrativos, la importancia del convencimiento personal por encima del poder coercitivo de cualquier ley:

κρείσσω ἐπ' ἀρετὴν φανείται προτροπῇ χρώμενος καὶ λόγου πειθοῖ ἤπερ νόμῳ καὶ ἀνάγκῃ. λάθρη μὲν γὰρ ἀμαρτέειν εἰκὸς τὸν εἰργμένον ἀδικίης ὑπὸ νόμου, τὸν δὲ ἐς τὸ δέον ἡγμένον πειθοῖ οὐκ εἰκὸς οὔτε λάθρη οὔτε φανερώς ἔρδειν τι πλημμελές.

Pero será la persona de Sócrates quien concilie definitivamente ambos planos de la justicia –público e individual, derecho y moral– en la importancia absoluta otorgada a la intención moral. En su obediencia incondicional y escrupulosa a la ley escrita (demostrada a lo largo de su vida y, sobre todo, en el mo-

²⁰ Lys. 2.19. Cf. Stob. 4.1.94, 36 (extraído del *Περὶ πολιτείας* de Hipodamo) sobre el triple fundamento de la comunidad cívica: λόγος ἐπιταδεύμασιν ἔθων νόμοις.

²¹ Isoc. *Nic.* 5-9 (= *Antid.* 253-256). Sobre la palabra como instrumento de civilización y aprendizaje en todos los órdenes, Xen. *Mem.* 3, 3, 11 Pues la palabra puede asumir valor de ley: *Nic.* 61-62. Vid. también Pl. *Phdr.* 278c. (Cf. Gorgias B 6, donde la corrección del razonamiento se impone con frecuencia al rigor de la ley). Galeno compara sus prescripciones con las leyes: Οἱ κατὰ πόλεις νόμοι λόγοι τινές εἰσι προστακτικοὶ μὲν ὧν χρῆ ποιεῖν, ἀπαγορευτικοὶ δὲ ὧν οὐ χρῆ [...] οὗτος ὁ λόγος ὡσπερ νόμος δίκαιος κείται... (18b 737, 13). Recuérdese asimismo el testimonio de Sinesio de Cirene (*Dio* 16.9) sobre la necesidad de γενέσθαι νόμον τὸν λόγον, esto es, de incrementar con procedimientos retóricos la autoridad de la ley, a pesar de reconocer que, como tal, la ley se incluye entre los ἀλόγους πίστεσιν (cf. Aristid. *Or.* 45: φαίνεται τοίνυν ἡ ῥητορικὴ τῇ νομοθετικῇ τῆς αὐτῆς φύσεως μετεληφύα [...] μάλλον δὲ μέρος οὔσα τῆς ῥητορικῆς ἢ νομοθετικῆ καὶ τοῖς πᾶσι δευτέρα πως, πρῶτον μὲν ὅτι περὶ αὐτῶν ἔδει τῶν νόμων λόγου τοῦ πείθοντος; sobre sí, en cambio, es la filosofía la que tiene el ascendente sobre el derecho, vid. Iambl. *Protr.* 98, 13). Luego, sería la faceta racional de logos la que fundamentara la ley: recuérdese si no la famosa definición dada por Aristóteles en *Eth. Nic.* 1180a 21 (ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὧν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ) repetida luego en *Protr.* 38, 2 y refundida en *Pol.* 1287a 32.

mento de su muerte) Sócrates ha revelado lo que puede haber de absoluto en un derecho práctico asumido, efectivamente, en su misma relatividad y arbitrariedad. Sócrates —en sintonía con el sentir profundo heleno— fundamentaba la validez del νόμος precisamente en lo que la sofística lo deslegitimaba: en el acuerdo o ὁμολογία que encarnaba. La grandeza, la necesidad del acuerdo mutuo residía en su misma fragilidad coyuntural. Su adopción voluntaria representaba, entonces, el mayor acto de libre elección de que fuera capaz el hombre sabio y su obediencia, la mayor demostración de independencia personal. Sobre todo, cuando la legislación fielmente acatada se revelaba a todas luces injusta. No se trataba de obedecer una imposición ajena, sino de cumplir con la palabra dada en el contrato social; y más que con palabras, de demostrar en los hechos la observancia del compromiso contraído y aceptado como justo en su libre adhesión de ciudadano. Magistralmente ha reorientado, pues, Sócrates los nuevos argumentos sofísticos en beneficio de la fe tradicional en el valor de la ley. Y así ha tratado de apuntalar los relajados fundamentos de la polis democrática en la fidelidad conatural a toda ὁμολογία ο συνθήκη.

La vida y la muerte de Sócrates definen, pues, en lo que tienen de paradigma, el alcance último de un compromiso que opera en dos momentos íntimamente relacionados. De una parte, se establece el acuerdo externo entre la persona y una convención de orden práctico (ámbito del derecho); pero además, el propio individuo ha interiorizado y asimilado como justo ese código de conducta al que se somete voluntariamente (ámbito de la moral). De manera que el respeto a la ley (ὁμολογία-νόμος) traduce también, en el caso de Sócrates, una actitud coherente con las propias convicciones (ὁμολογία-νόμος αὐθαίρετος καὶ ἴδιος).

Ahora bien, como cabe esperar, el λόγος-νόμος filosófico no siempre concierta con la ley política en esa estrecha ὁμολογία que el caso excepcional de Sócrates ilustra. No pocas veces el discurso filosófico de escuela reclama su propia normatividad, complementaria a la institucional las más de las veces, alternativa las menos²². Un valioso pasaje de Temistio (*Or.* 23) ilustra a la perfección los posibles roces entre diversos códigos de conducta como son la ley ciudadana y la doctrina filosófica:

εἰσὶ που ὑμῖν κείμενοι νόμοι, μᾶλλον δὲ ἴσως καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις, καθ' οὓς ἅπαντα ἐπιεικῶς ὑμῖν ἀναγκαῖον καὶ πράττειν καὶ ὀνομάζειν, καὶ εἰ περὶ τοῦ ἀμφισβητοῖητε, ἴοντες ἐπὶ τοὺς νόμους διακρίνεσθε οὐ χαλεπῶς ἐκ τῶν γραμμάτων. καὶ τοῖς φιλοσόφοις τοίνυν οἱ νόμοι εἰσὶ γεγραμμένοι,

²² La postura más radical, la cínica: D. L. 6.11: τὸν σόφον οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς. Los cirenaicos, aunque también reconocen su autosuficiencia y superioridad sobre el imperativo de la ley positiva (D.L. 2.68: τί πλέον ἔχουσιν οἱ φιλόσοφοι; ἐὰν πάντες οἱ νόμοι ἀναιρεθῶσιν, ὁμοίως βιοσώμεθα), no por ello recomiendan la transgresión de los usos públicos: D.L. 2.93: μηδὲν τε εἶναι φύσει δίκαιον ἢ καλόν, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει. ὁ μέντοι σπουδαῖος οὐδὲν ἄτοπον πράξει δια, τὰς ἐπικειμένας ζημίας καὶ δόξας· εἶναι δὲ τὸν σόφον. Sobre la ambigüedad de la afirmación de Alcídamente (τὴν φιλοσοφίαν “ἐπιτείχισμα τῷ νόμῳ”) vid. Arist. *Rh.* 1406b 12.

ἐξηγούμενοι καὶ διδάσκοντες ὑπὲρ ὅτου ἂν αὐτοὶ πυνθανώμεθα. καὶ ἄλλω δὴ φιλοσόφῳ ἄλλοι νόμοι εἰσὶν, ὁπόσους συνέγραψεν ὁ ἀρχηγέτης τῶν λόγων, οὓς διώκει τε καὶ προυστήσατο· [...] ξυμβαίνει οὖν τὸν αὐτὸν ἄνδρα πολλακίς τοῖς μὲν τῆς πόλεως νόμοις ἀθῶν εἶναι, τοῖς δὲ Πλάτωνος ἀλίσκεσθαι ἢ τοῖς Ζήνωνος²³.

5. SÓCRATES Y LA GÉNESIS DE UNA COHERENCIA PROVERBIAL

La formulación más completa de este principio de coherencia personal esgrimido por Plutarco, nos la brinda Cicerón en *Tusc.* 5 47, cuando, amparándose en la autoridad de Sócrates y su ejemplo vivo de absoluta integridad²⁴, pasa a establecer en consonancia con éste los fundamentos de lo que el autor considera la felicidad verdadera:

nos autem volumus beatissimam, idque nobis Socratica illa conclusione confirmatur. sic enim princeps ille philosophiae disserebat: qualis cuiusque animi adfectus esset, talem esse hominem; qualis autem homo ipse esset, talem eius esse orationem; orationi autem facta similia, factis vitam.

Del talante espiritual y rasgos de carácter –se nos desglosa en artística gradación– se deducen las trazas de la persona; acorde con ésta, a su vez, resultará el tono de su palabra (como manifestación externa y unívoca de sus cualidades personales); asimismo, es respecto a esta forma de discurso que han de conformarse los actos concretos, que, finalmente, serán los que den la medida exacta de la calidad de la propia existencia.

Como se advertirá, en esta estrecha dependencia de la palabra y el carácter acabaría fundándose aquel modelo retórico encarnado posteriormente, por presión de la crítica filosófica, en la divisa del *homo bonus peritus dicendi*, y que no era sino continuación de una práctica discursiva primitiva donde el ἦθος del orador se imponía sobre la argumentación misma, asegurándole de esa manera al λόγος toda la fuerza moral que luego le restaría el artificio retórico²⁵. Aún la palabra parecía traducir fielmente las intenciones y pensamientos, revelar la pro-

²³ Tampoco Plutarco es ajeno a la posibilidad de que la razón del sabio y la ley puedan contradecirse en más de un aspecto doctrinal: líneas más abajo (1037d, esp. 1038) viene a decir lo siguiente a propósito de la εὐλάβεια: εἰ μὲν οὖν ἕτερον ἐστὶν ὁ τοῦ σοφοῦ λόγος καὶ ἕτερον ὁ νόμος, μαχόμενον τῷ νόμῳ λόγον οἱ σοφοὶ τὴν εὐλάβειαν ἔχουσιν. εἰ δ' οὐκ ἄλλο τι νόμος ἐστὶν ἢ ὁ τοῦ σοφοῦ λόγος, εὐρῆται νόμος ἀπαγορεύων τοῖς σοφοῖς ποιεῖν ἢ εὐλαβοῦνται.

²⁴ Este presunto testimonio socrático volvemos a encontrarlo siglos más tarde, en idénticos términos, aunque de forma más abreviada, en el comentario a Hermógenes de Juan Siciliota (*Rh. Gr.* 6 395 Walz; repetido en forma similar por Siriano en *ad Hermog.* 4.87).

²⁵ Cf. Menandro fr. 1, com. 4, p. 209 (*apud* Stob. 3.37.17): τρόπος ἔσθ' ὁ πειθῶν τοῦ λέγοντος, οὐ λόγος. Curiosamente, el carácter personal puede adquirir en ocasiones fuerza de ley por su carácter ejemplar (*Isoc. Dem.* 11.4; 36.5) o incluso superar con mucho la credibilidad de lo normativo: Critias, frg. 22 (=11), τρόπος δὲ χρηστὸς ἀσφαλέστερος νόμου / τὸν μὲν γὰρ οὐδεὶς ἂν διαστρέψαι ποτέ / ῥήτωρ δύναίτο, τὸν δ' ἄνω τε καὶ κάτω / λόγοις ταρασσῶν πολλακίς λυμαίνεται.

pia naturaleza sin engaños. Es esta una idea que recoge el propio Quintiliano en *Inst.* 11 1, 30:

Profert enim mores plerumque oratio et animi secreta detegit. Nec sine causa Graeci prodiderunt "ut vivat quemque etiam dicere".

Y de la que también Séneca se hará eco en su *Ep.* 114, 1 para ilustrar el alcance de la degradación de ciertos hábitos oratorios, en consonancia con la decadencia de las costumbres:

Hoc quod audire vulgo soles, quod apud Graecos in proverbium cessit: talis hominibus fuit oratio qualis vita. [...] Non potest alius esse ingenio, alius animo color²⁶.

Pero de hecho podía ocurrir así. Y la utópica coherencia de un λόγος que, en última instancia, comprendía las dos manifestaciones –intelectiva y discursiva– del mismo principio racional, podía llegar a desintegrarse en la disparidad de sus componentes: *ratio* y *oratio*²⁷. De ahí la conocida invitación senequista a que el pensar y el decir, el decir y el vivir se concilien en armónica conjunción:

Haec sit propositi nostri summa: quod sentimus loquamur, quod loquimur sentiamus; concordet sermo cum vita. Ille promissum suum implevit qui et cum videas illum et cum audias idem est. (Sen. *Ep.* 75, 4).

En su comentario moderno al pasaje de Cicerón, Heine (123) aducía como ilustración de aquella necesaria adecuación espíritu-persona, unas palabras de Platón en *Resp.* 400d, de alcance más limitado, a propósito de la necesaria adecuación del tono de la dicción a la condición del alma:

τί δὲ ὁ τρόπος τῆς λέξεως; καὶ ὁ λόγος; οὐ τῷ τῆς ψυχῆς ἦθει ἔπεται; τῇ δὲ λέξει τ' ἄλλα²⁸

Se discutía en este caso la necesidad de que ritmo y armonía se ajustaran al texto y no al contrario. Curiosamente, con este mismo símil de la armonía y el

²⁶ *Ep.* 75.5: Aliae artes ad ingenium totae pertinent, hic [philosophia] animi negotium agitur. Sin embargo, esta confusión es más que común en el aprendizaje: Sed aliquid praecipientium vitio peccatur, qui nos docent disputare, non vivere, aliquid discentium, qui propositum adferunt ad praecceptores suos non animum excolendi sed ingenium (*Ep.* 108.23). Cf. Cic. *Mur.* 62: M. Cato [...] adripuit neque disputandi causa, ut magna pars, sed ita vivendi. *Ep.* 115. 2: *oratio cultus animi est*. Parece que la autoría de una máxima de tan gran fortuna en la antigüedad se atribuye a Solón: οἶος ὁ τρόπος, τοιοῦτος ὁ λόγος. Éstas y otras muchas noticias más puede encontrarlas el lector en los dos repertorios de proverbios de la antigua Grecia y Roma: A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer* (Leipzig 1890) rep. Hildesheim 1965, p. 257 sub "oratio"; E. L. Leutsch, F. G. Schweidewin, *Corpus Pseudoepigraphorum graecorum*, 2 vols (Göttingen 1851) rep. Hildesheim, 1965, p. 552: *Apost.* 12 42c.

²⁷ Cic. *Inv.* 1.2.24: instrumentos de civilización. *Fin.* 3.10.11. Filosóficos en *Tusc.* 4.38.12; 60.16. *Off.* 1.50.7 su conjunción es vínculo y fundamento de la sociedad humana, a diferencia de la animal (*ibid.* 1.51; cf. Quint. 2.20.9); 1.94.10: su uso prudente asegura la *honestas*.

²⁸ Sobre el mismo símil de la armonía musical, *Lach.* 188d-e. Sobre otra imagen: nunca tu pensamiento desmienta tu cara (Hes. *Op.* 714).

ritmo musicales, Platón había caracterizado en *Lach.* 188d-e, la escrupulosa coherencia entre las palabras y las obras de su maestro, el interlocutor por excelencia. Y lo hacía en unos términos que recuerdan no poco los utilizados por Plutarco en el pasaje que venimos estudiando. Refiriéndose al filósofo y a sus cualidades discursivas, Laques reconocía su satisfacción al tratar con un hombre de verdad (ἀληθῶς ὄντος ἀνδρὸς), de un hombre digno de las palabras que pronunciaba en virtud de la perfecta adecuación observada entre éstas y su persona,

θεώμενος ἅμα τὸν τε λέγοντα καὶ τὰ λεγόμενα ὅτι πρέποντα ἀλλήλοις καὶ ἀρμόττοντά ἐστι·

De forma que se le figuraba un músico que aplicaba la más bella armonía, no a la lira ni instrumentos infantiles (παιδιᾶς), sino a la vida misma:

ἀλλὰ τῷ ὄντι ζῆν [ἤρμοσμένος οὐ] αὐτὸς αὐτοῦ τὸν βίον σύμφωνον τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα,

No deja de extrañar, entonces, que, según un conocido pasaje del propio Cicerón (*De Orat.* 3, 60-73), Sócrates fuera el máximo responsable de la deplorable escisión que acabó con aquella ancestral *dicendi et intelligendi mirificam societatem* y que se tradujo en la usurpación del título filosófico –que antes había designado por igual a maestros del *sapere* y del *dicere*– para definir en exclusiva la experiencia del sentir interior. Sócrates, pues, al decir de Cicerón, habría atentado contra un presupuesto nuclear de la mentalidad helénica (la indisoluble unidad de pensamiento y habla²⁹) y, por ende, contra su propio ideal de cultura que tan bien expresara Bruto en *Brut.* 23: *dicere enim bene nemo potest nisi qui prudenter intellegit*. Pero la cosa reviste una significación mayor de lo que pudiera dar a entender esta primera imagen: cuando Cicerón lamenta la separación de la experiencia reflexiva y la expresión florida (*sapienterque sentiendi et ornate dicendi scientiam*), no está planteando en absoluto la triste posibilidad de una disensión a nivel personal entre lo que se piense y lo que efectivamente se diga. Todo lo contrario: la brecha que abre Sócrates en aquella sabiduría antigua que conciliaba *omnium rerum quae ad mores hominum, quae ad vitam, quae ad virtutem, quae ad rem publicam pertinebant, cognitionem et scientiam cum dicendi ratione*, era el trasunto de la verdadera ruptura que venía anunciándose desde hacía algún tiempo en el mundo intelectual: pues más allá de estarse rebelando contra la efectividad de la práctica oratoria en particular, la filosofía estaba reclamando sencillamente un lugar propio, paralelo –o incluso opuesto– a la vida pública y a los asuntos civiles³⁰.

²⁹ Pl. *Soph.* 263e ss.: Ουκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταῦτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια; (cf. *Thi.* 189e-190a: igual definición para δόξα) [...] Τὸ δὲ γ' ἀπ' ἐκείνης ρεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου κέκληται λόγος; (cf. *Thi.* 206d). Vid. Arist. [*Ath. Pol.*] 76b 25: τὸν ἐν τῇ ψυχῇ (λόγον) = τὸν ἔσω λόγον.

³⁰ Ya en una obra de juventud –aunque de espíritu mucho más filosófico– como el *De Inventione*, el propio Cicerón había proyectado claramente la historia de la sabiduría y la elocuencia sobre

Así pues, por una parte, nos encontramos con que la pura especulación teórica, la naciente ciencia racional o, sencillamente, la vida filosóficamente guiada –realizaciones todas ellas del mismo principio que convertía a la filosofía en una opción existencial más– alcanzaban paulatinamente rango de ocupaciones en sentido estricto. Si bien al precio de exigir una reinterpretación, desde la óptica del nuevo *otium* filosófico, de aquel principio ético del “somos lo que hacemos”³¹ que, heredado del mundo homérico, definiría el talante tan marcadamente cívico del espíritu griego desde el ideal educativo del *recte faciendi et bene dicendi magistra*. La vieja destreza guerrera –escribirá W. Jaeger³²– tuvo que abrirse, primero, a un nuevo concepto de *areté* que conjugaba acción y la más alta nobleza espiritual, para, desde ahí, acabar definiendo un nuevo campeonato de la virtud disputado en el seno íntimo de la filosofía. Porque, ahora, hechos y palabras –que antes abarcaron lo humano en su totalidad– pasarán a tener una existencia relativamente independiente del reconocimiento público y a realizarse íntimamente, en el ámbito estrictamente filosófico, en una conjunción lo más armoniosa posible. Y en sintonía con este proceso se explica, por otro lado, el hecho de que la filosofía socrática, como el pensar mismo, se replegaran hacia lo privado en el momento justo en que el saber –manejado como un instrumento de formación ciudadana por el movimiento sofístico– se estaba volviendo público. Si, según Cicerón, Sócrates reivindicaba la exclusividad filosófica del pensar, ello era contra el riesgo inminente de que la expresión dejara de expresar pensamientos, de que el saber se convirtiera en frivolidad intelectual, en conversación inconsistente, en una época en la que –al decir de X. Zubiri³³– “el ‘es’ de la conversación va a ser el ‘es’ de las cosas, tales como aparecen en la vida usual”.

OTROS LIBROS

- D. BABUT, “Polémique et philosophie dans deux écrits antistoïciens de Plutarque”, *REA* 100 (1998) 11-42.
- A. DIHLE, “Der Begriff des Nomos in der griechischen Philosophie”.
- M. GIGANTE, *Nomos Basileus* (Napoli 1956).
- J. P. HERSHBELL, “Plutarch on Stoicism”, *ANRW* II 36.5 (3336-3352).
- T. KRISCHER, “ΛΟΓΟΣ ΕΜΨΥΧΟΣ. (zu Dem. *De corona* 1-8)”, *Mnemosyne* 19 (1966) 31-37.
- E. LAROCHE, *Histoire de la racine nem- en grec ancien* (Paris 1949).
- LEISEGANG, “Logos”, *RE* 1035-1081.

el marco conflictivo de lo público y lo privado. Allí se nos dice que la elocuencia es, efectivamente, *civilis scientiae partem* (6), pero, del mismo modo, se reconoce también que, sin el concurso de la *sapientia*, su práctica ha acarreado en ocasiones gran perjuicio al Estado (1). Por ello, sabiduría y retórica deben formar a su manera una unidad tan armoniosa como la que constituyen en el hombre su faceta personal y su dimensión pública.

³¹ Arist. *Eth. Nic.* 1103b 26 ss.

³² *Paideia*, p. 24.

³³ *Op. cit.* n. 12 (pp. 212 ss.).

F. MÜLLER, "Der Hippokratische *NOMOS*", *Hermes* 75 (1940) 93-105.

M. POHLENZ, "Nomos", *Philologus* 97 (1948) 135 ss.

J. DE ROMILLY, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote* (Paris 1971).

P. WENDLAND, "Die Schriftstellerei des Anaximenes von Lampsakos", *Hermes* 39 (1904) 499.

K. ZIEGLER, *Plutarco* (Brescia 1965).