

IV Jornadas de Investigación en Humanidades

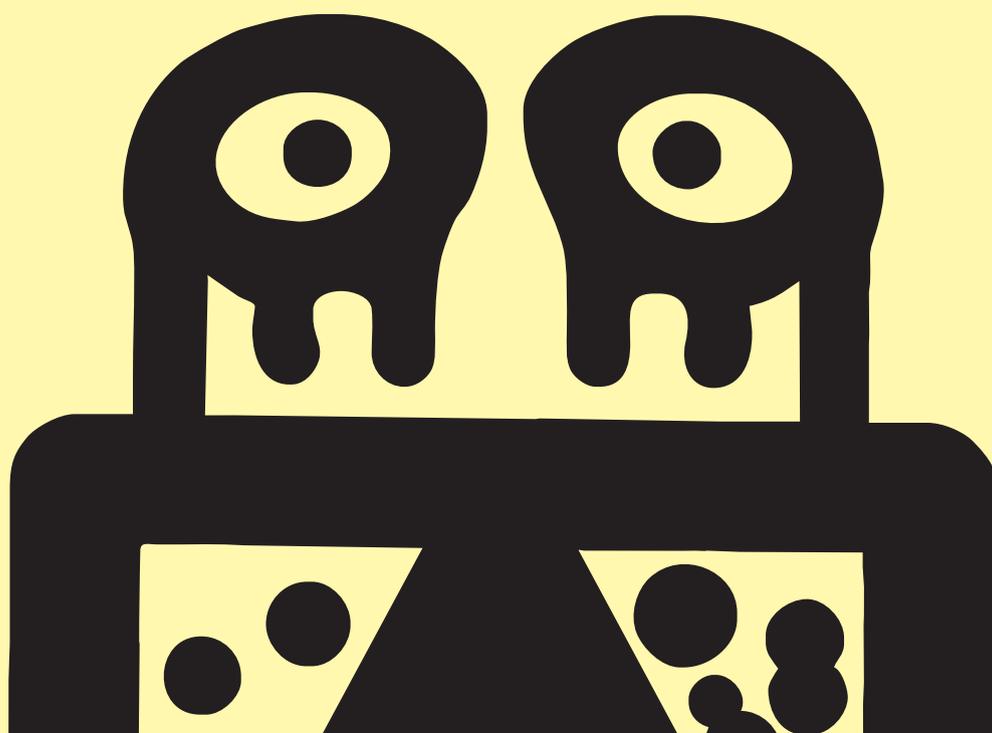
Homenaje a Laura Laiseca

29, 30 y 31 de agosto de 2011

Departamento de Humanidades

Universidad Nacional del Sur

ACTAS



ACTAS

IV Jornadas de Investigación en Humanidades

Homenaje a Laura Laiseca

Bahía Blanca, 29, 30 y 31 de agosto de 2011

Departamento de Humanidades

Universidad Nacional del Sur

Dificultades en la interpretación de un diálogo platónico

María Beatriz Abrego
Universidad Nacional del Sur
mbabrego@criba.edu.ar

El punto de partida de este trabajo pretende evaluar la relevancia y la seriedad de la incursión de Sócrates en el ámbito de la retórica política, en el diálogo *Menéxeno*, conociendo la descalificación platónica de esta práctica en el *Gorgias* (464b-465e). La burla socrática de los discursos de alabanza, los anacronismos que, por ejemplo, muestran al filósofo hablando de eventos que suceden varios años después de su muerte, las distorsiones de la historia ateniense, la figura de Aspasia como maestra de Sócrates, son algunas de las cuestiones que confunden al lector al momento de señalar el objetivo de la obra. ¿Cómo interpretar la actitud de Sócrates, que inicialmente parodia los efectos de las oraciones fúnebres y luego emprende la tarea de repetir una que aprendió de Aspasia? ¿Merece ser valorado este elogio que hace de Atenas, dado que él se ha considerado a sí mismo un “tábano”¹ para ella, y, lejos de adularla, ha sido crítico de sus vicios? Y si *Menéxeno* pretende ser una crítica, ¿cuál es su objetivo?

Los motivos indicados generan diferentes interpretaciones entre los investigadores, los que resaltan su valor irónico se enfocan en la crítica a la retórica (haciendo una apreciación muy generalizada podemos incluir a Loraux,² Clavaud,³ y Coventry⁴), y los que se inclinan por su seriedad se centran en los temas políticos y éticos presentes en el texto (Kahn,⁵ Huby,⁶ Monoson⁷ entre otros). En ocasiones, la inspiración es tal que se intenta demostrar que el joven Menéxeno, el interlocutor de Sócrates que da nombre al diálogo, es su hijo menor,⁸ pequeño al momento de su deceso; el filósofo volvería de la muerte, y esto explicaría el anacronismo que lo hace protagonista de sucesos que se extienden hacia el año 386, mucho tiempo después de su

¹ Sócrates, *Apología de Sócrates* 30e.

² (Loraux, 1981:268). En su reconocida obra señala que Platón, en el diálogo *Menéxeno*, tomó de la comedia el arma eficaz de la parodia para arremeter contra este tipo de discurso.

³ (Clavaud, 2010:88). Este autor piensa que el filósofo ataca tanto la elocuencia política como la de aparato, ya que los oradores que pronuncian elogios colectivos, atribuyen una “glorificación usurpada” a mediocres, vivos y muertos.

⁴ (Coventry, 1989:2) Se sugiere, en este comentario, que la irónica formulación socrática del diálogo alienta la posición opuesta: la filosofía es el propósito más alto para el hombre de estado.

⁵ (Kahn, 1963:223-224). El artículo indica que el *Menéxeno* intenta atacar la política imperialista de Pericles cuyas consecuencias nefastas condena el filósofo.

⁶ (Huby, 1957:104). Esta investigadora se apoya en el testimonio de autores antiguos que consideraron la seriedad de la obra, sobre todo el relato de Cicerón (*Orator*, 151), quien comenta que, por su época, la oración fúnebre de *Menéxeno* era pronunciada anualmente en el día de los muertos.

⁷ (Monoson, 1997:40). En este caso se estima el valor crítico del *Menéxeno* en relación a la política de Pericles. La investigadora manifiesta que, aunque no se exprese de manera explícita, como en el *Gorgias*, que Pericles no cumplió con la finalidad de la política, que es hacer mejores a los ciudadanos, y que, por otro lado, su visión produjo el curso horrible de la guerra después de su muerte, estas conclusiones se insinúan en la obra.

⁸ (Dean Jones, 1995).

desaparición.⁹ Entre los estudiosos, varios se critican entre sí por ser parciales y no haber considerado los aspectos que, de un lado o del otro, proponen.¹⁰ Frente a la diversidad de posiciones, nuestro análisis, de algunos pasajes del texto, intenta no diluir la ambigüedad del diálogo, conservando la tensión entre lo lúdico y lo serio, siguiendo una propuesta de lectura de Salkever.¹¹ Es a través de esta tensión que se puede justificar por qué, en el comienzo de la obra, Sócrates es totalmente irónico al describir los efectos narcóticos que le provocan las adulaciones de los discursos fúnebres, haciéndolo perder la conciencia durante tres días,¹² y, en cambio, cuando termina el relato del epitafio, ni él, ni su interlocutor, sufren tales secuelas.

En *Menéxeno*, Sócrates se encuentra con el joven del que se espera su futura participación en la vida política, continuando con la tradición familiar. Dado el interés de su acompañante, el filósofo ofrece presentarle “bellos discursos” (*lógoi kaloî*), términos con los que, sobre el final, designa a los *lógoi* políticos semejantes al epitafio que ha expuesto. Las oraciones fúnebres fueron incluidas, hacia el siglo V, en el marco de una ceremonia anual con la que se rendía homenaje, en Atenas, a los caídos en batalla.¹³ Los oradores, elegidos por los ciudadanos, encontraban una oportunidad para alabar a la ciudad. Platón, a través de las palabras de su maestro, muestra, en la introducción dialogada de la oración fúnebre del *Menéxeno*, lo difícil que resultaba al ciudadano ateniense volver sobre sí mismo después de escuchar las palabras aduladoras del orador oficial.¹⁴ La descripción de Sócrates sobre cómo él se extravía por el encanto de las palabras, y, además, recibe el elogio que no distingue hombres buenos de mediocres, constituye, como señalamos, una crítica irónica a estos relatos. Esta escena inicial, para algunos, imprime un sello a toda la obra, de manera que no reconocen el intento reformador de este tipo de discurso que, pensamos, emprende Platón aquí. Uno de los aspectos donde se percibe que el filósofo pretende explotar el impulso del sentimiento patriótico que alentaban los epitafios, radica en las repetidas imágenes de la tierra madre y las relaciones fraternales entre ciudadanos.¹⁵ Con ellas se desea promover la unidad cívica, y generar una representación de la identidad ateniense basada en un sólido sustento. También, hay otro propósito, junto al de crear un espíritu comunitario y solidario semejante a una familia, y es el de confrontar, a través de estas imágenes, con el modelo imperialista exaltado por Pericles en su discurso fúnebre, y que Platón conoció por medio de la obra de Tucídides.

En las oraciones fúnebres, las proezas y los mitos cívicos son reinterpretados en función de la representación de ciudad que se procura generar. El requisito consiste en que los hechos relatados tienen que ser reconocidos por el oyente para sostener su atención. En el caso del discurso de Pericles, la cronología de las hazañas realizadas por los antepasados y la referencia a la autoctonía, que eran tópicos habituales, no se mencionan porque la finalidad del estratega ateniense es alabar su propio imperio, al que contribuyó a construir y extender, y cuyos resultados hacia el 431, fecha de composición de su epitafio, no eran los óptimos. Al respecto Tucídides relata que los

⁹ (Rosenstock, 1994: 38-339).

¹⁰ Cf. (Clavaud, 2010:37-74).

¹¹ (Salkever, 1993:135).

¹² *Menéxeno*, 235c.

¹³ Cf. Tucídides, II, 34, 1. Antiguas fuentes remiten la instauración del *nómos* a las primeras guerras médicas. Cf. Dionisio de Halicarnaso, V 17, 4.

¹⁴ *Menéxeno* 235 a-c.

¹⁵ Sobre quiénes eran considerados ciudadanos en Atenas ver Davies (Davies, 1977).

malos desenlaces de su política provocaron disgusto entre los ciudadanos.¹⁶ Pericles, acorde a las circunstancias, debía conseguir la adhesión de su público para lograr la continuidad de su propio régimen; recuperar o reinterpretar el pasado no contribuía a sus propósitos dirigidos a persuadir sobre la excelencia de su imperio.

Varios autores consideran que *Menéxeno* es un panfleto contra la democracia ateniense,¹⁷ de acuerdo a lo expuesto podemos decir que sería, específicamente, contra la conducción de Pericles de la democracia. Y, a pesar de que en la parte dialogada inicial se percibe que la elocuencia política está denunciada bajo su aspecto demagógico, el discurso fúnebre en sí mismo, más que atacar la oratoria, lo que reprocha son los tristes resultados obtenidos por la aplicación de esa política.¹⁸

En el diálogo platónico *Gorgias*, aunque se censura el carácter adulatorio de la retórica, se proporciona una opción innovadora de ella, a cambio de que el orador honesto dirija sus discursos y acciones, "...con el pensamiento puesto siempre en que la justicia nazca en las almas de sus conciudadanos y desaparezca la injusticia, en que se produzca la moderación y se aleje la intemperancia y en que se arraigue en ellas toda virtud y salga el vicio".¹⁹ De esta difícil tarea se hace cargo Sócrates, más adelante, cuando indica que él no trata de agradar sino de buscar el mayor bien para los ciudadanos, y expresa que cree ser uno de los "raros" atenienses, "...por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política" (521 d). Platón, por medio de Sócrates, ofrece en el *Menéxeno* un *lógos* que resulta funcional para producir unión entre los residentes, y que es un adelanto de lo que después abordará en la *República* II, en relación a los relatos²⁰ que disponen los gobernantes para educar a los ciudadanos.

A través de estas oraciones oficiales la *polis* fomentaba una representación de sí misma con temas que alentaban el orgullo nacional. Platón rescata creencias y hazañas que incitan, tal cual el propósito del orador de *Gorgias*, a "arraigar la virtud". Pensamos que el filósofo, como dice Vianello,²¹ usufructúa la configuración del epitafio para plasmar una retórica filosófica con el fin de instalar la búsqueda de valores morales en Atenas.

Frente al discurso del estratega ateniense, que rápidamente supera la cuestión del origen para dedicarse a las bondades del imperio, el filósofo se detiene en el elogio a la madre tierra.²² El procedimiento, por medio del cual Platón aporta una imagen alternativa de Atenas, se centra en extenderse en el relato del noble origen, en marcar que la igualdad de nacimiento (*isogonía*) es la causa de la igualdad ante la ley (*isonomía*). Todo ello le permite proyectar una identidad cívica sólida y estable, para confrontar con la Atenas expansionista y poco preocupada por sus raíces, del epitafio de Pericles. Parece fundamental, para singularizar la identidad de un pueblo, la adhesión a mitos de descendencia común que generan lazos de parentesco²³ entre los individuos, en ellos el vínculo con un territorio específico se une a una historia afectivamente compartida. Esas representaciones populares alimentan sentimientos patrióticos, que

¹⁶ Tucídides, II, 59.

¹⁷ (Pradeau, 2010:30-43).

¹⁸ Cf. *Menéxeno*, 243b-e.

¹⁹ Platón, *Gorgias* 504 d-e.

²⁰ Sobre los requisitos de estos relatos ver (Marcos, 2008).

²¹ (Vianello, 2002:53).

²² En su comentario a *Menéxeno*. Clavaud proporciona una visión sobre las distintas interpretaciones de la obra, así como un análisis de los diferentes tópicos de la oración fúnebre (Clavaud, 2010).

²³ Cf. (Hall, 1992:13-16) indica que la invocación a la sangre común, también aparece en la actualidad en los himnos nacionales por ejemplo de Francia e Italia.

son los que unifican y dan cohesión a la comunidad. Los griegos utilizaron genealogías en las que los vínculos entre personajes legendarios sirven para legitimar relaciones entre grupos cívicos.²⁴ El recurso genealógico no solo ayuda a caracterizar una colectividad sino que también connota un significado de valor, el origen proporciona nobleza, como sostiene Aristóteles en *Retórica* “la *eugeneia* para un pueblo o una ciudad es ser autóctono o antiguo...”.²⁵ Curiosamente es Platón quien apela a este recurso que responde a la ideología cívica de la democracia ateniense, ya que el origen común de los ciudadanos justifica la igualdad democrática (*isonomía*), en cambio Pericles, no desarrolla esta idea.

En la exhortación y consolación a los vivos, el filósofo hace un uso franco de esta forma de discurso público al transmitir sus ideales sobre el comportamiento de los ciudadanos. Las expresiones de Sócrates enfatizan la cuestión de la virtud y la importancia del cuidado de sí. Salkever²⁶ nota que mientras en el epitafio del estratega ateniense dominan los términos de grandeza, gloria y acción, en el del filósofo los vocablos que predominan son *epiméleia*, *areté*, *dike* y *eleuthería*.

Sócrates, en esta última parte del epitafio, se encarga de mostrar que, más allá de la nobleza originaria, es necesario que cada uno de los descendientes de los muertos, si quiere ser valeroso, asuma para sí una vida dedicada a la virtud. Entonces encontramos las siguientes declaraciones: “Yo mismo, pues, hijos de valientes, os lo recomiendo ahora y en el futuro cuando encuentre a alguno de vosotros también se los recordaré y os exhortaré a desear vivamente ser lo más valerosos posibles” (*Menéxeno* 246 b 2-c2). Sócrates indica que hay que sostener ese comportamiento, resistiendo el destino, soportando las dificultades. La tarea debe ser afrontada en forma individual, lo que va contra los que opinan que el discurso fúnebre lejos de propiciar el conocimiento de sí propone un trato igualitario.²⁷ La igualdad de origen proporcionaría la equitativa posibilidad de alcanzar la virtud, pero su efectiva conquista es una tarea personal. Las expresiones de estos pasajes parecen una mezcla de líneas célebres de la *Apología* (29d–31c), se dice que no hay vida posible para quien deshonra a los suyos (*Menéxeno* 246d) y que cualquier tarea que se emprenda debe hacerse con virtud, el resto de las actividades que no llevan a ello son vergonzosas y viles (246e). El investigador Charles Kahn considera que Platón escribió sus obras a manera de ensayos o tratados cuya finalidad era cambiar “the minds and hearts of his readers”.²⁸ Sugiere que los diálogos de juventud y los de madurez fueron compuestos con el objetivo de modificar la orientación moral e intelectual de los interlocutores, particularmente *Menéxeno* cumpliría con este fin.

El discurso puede actuar como disparador de la virtud, aunque ello no es signo de que efectivamente se obtenga, porque el que decide completar el examen de sí es el individuo. La *paideia* socrática se inicia con el consentimiento del interlocutor que muestra un interés por el cuestionamiento de sí mismo, porque sin *lógos* común, no hay búsqueda posible.²⁹

²⁴ Por ejemplo Eurípides, para promover el panhelenismo, desarrolla en *Ion* (1571-1578) una genealogía, vinculada al complejo mitológico de la autoctonía.

²⁵ Aristóteles, *Retórica* 1360b31-32.

²⁶ (Salkever, 1993:135)

²⁷ Tal es la opinión de Loraux (Loraux, 1981:270) quien estima que la oración fúnebre es una potencia de olvido.

²⁸ (Kahn, 1998:XV).

²⁹ (Hadot, 1998:44).

Foucault encuentra que la afirmación de que ocuparse de sí, capacita para ocuparse de los otros, es una

circularidad que, naturalmente, encontrarán desplegada a lo largo de todo el edificio de la *República*. En este sentido se puede entender que Sócrates está ejerciendo su rol de político tal como lo proponía el diálogo *Gorgias*. Ahora, descubrir qué es el alma y qué sabe, es un acto de memoria que se remonta hasta la contemplación de las verdades que permiten volver a fundar, con toda justicia, el orden de la ciudad. (Foucault, 2002:176)

Considerando que *Menéxeno* es un diálogo temprano, estas ideas no estaban aún delineadas, el individuo debería recuperar de los diferentes discursos (específicamente de los *lógoi kaloí* que menciona Sócrates hacia el final) la estimulación para ocuparse de lo mejor que hay en uno.³⁰ Según esta interpretación la obra no puede considerarse ni como mera parodia ni como un tratado serio. Si bien el diálogo ofrece una crítica irónica de los discursos aduladores, que no alientan el autoconocimiento sino el extravío y la pérdida de conciencia, también proporciona un indicio sobre el tipo de discurso político que contribuye a hacer mejores a los ciudadanos, de acuerdo al proyecto del diálogo *Gorgias*.

Bibliografía

Ediciones

Platón (1992), *Diálogos II, Menéxeno* Traducción de Acosta Méndez, Madrid, Gredos.
Platón (1992), *Diálogos II, Gorgias* Traducción de J. Calonge, Madrid, Gredos.

Bibliografía general

- Clavaud, Robert (2010), *Le 'Ménexène' de Platon et la rhétorique de son temps*, Paris, Les Belles Lettres.
Coventry, Lucinda (1989), "Philosophy and Rhetoric in the Menexenus", en: *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 109, pp.1-15.
Davies, John K. (1977), "Athenian Citizenship: The Descent Group and the Alternatives", en: *Classical Journal* 73, pp. 105-121.
Dean Jones, Lesley (1995), "Menexenus- Son of Sócrates", en: *The Classical Quarterly*, NS, vol. 45, n° 1, pp. 51-57.
Foucault, Michel (2002), *La hermenéutica del sujeto*, México, FCE.
Huby, Pamela M. (1957), "The Menexenus reconsidered", en: *Phronesis*, II, 2, pp.104-114.
Kahn, Charles (1963), "Plato's Funeral Oration: The Motive of the Menexenus", en: *Classical Philology* 58.4, pp. 220-234.
Kahn, Charles (1998), *Plato and the socratic dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press.
Loraux, Nicole (1981), *L'invention d'Athènes*, Paris, Maspero.
Marcos, Graciela (2008), "Mentiras semejantes a verdades", en: *Rev. Filosofía*, Universidad de Costa Rica, XLVI (117/118), pp. 95-103.
Monoson, Sara (1998), "Remembering Pericles. The Political and Theoretical Import of Plato's Menexenus", en: *Political Theory*, vol. 26, n° 4, pp. 489-513.
Pradeau, Jean-François (2010), *Platon et la cité*, Paris, P. U. F.
Rosenstock, Bruce (1994), "Socrates as Revenant: A Reading of the Menexenus", en: *Phoenix* 48.4, pp. 331-347.

³⁰ Cf. *Apología de Sócrates*, 29 d-e.

- Salkever, Stephen (1993), "Socrates' Aspasian Oration: The Play of Philosophy and Politics in Plato's *Menexenus*", en: *The American Political Science Association*, vol. 87, n° 1, pp. 133-143.
- Vianello, Paola (2002), "¿Filosofía política en el *Menéxeno* de Platón? El uso filosófico de una forma literaria", en: Velazquez Mejia, Manuel (coord.) *Filosofía y Literatura*, Toluca, México, UAEM.