

Vencer en el diálogo. Justicia y retórica en Esquilo y Platón.

Maite Clavo

—«Tú (Polo) sostenías que los injustos son felices si no pagan justicia» —«Exacto». —«Yo en cambio digo que son muy desgraciados, pero los que pagan justicia, menos. ¿Quieres refutar también esto?» —«Eso, Sócrates, es aún más difícil de refutar que aquello» —« No difícil, Polo, sino imposible, pues lo verdadero jamás puede refutarse» (*Gorg.* 473b).

En este momento del diálogo con Polo, Sócrates introduce el presupuesto que está en la base de su práctica dialogal, a saber, que la verdad no es refutable, y, por tanto, el discurso que vence en el diálogo es el verdadero. Claro que las implicaciones de tal proposición varían considerablemente según se enfatice el sujeto o el predicado: lo primero supone la existencia de una verdad objetiva, que va descubriéndose a través del debate; lo segundo, la dependencia de la noción de verdad de la de triunfo lógico, lo que deja abierta una amplia casuística. Por otra parte, esa búsqueda de la verdad, que él declara desinteresada¹, debe llevarse a cabo —es la clave del método y el elemento definitorio del género— mediante el diálogo rápido, evitando el alternarse de los discursos seguidos, las *reseis* practicadas por sofistas y oradores²: en una escena que discurre a ritmo de Comedia, en el *Protágoras*, Sócrates reclama que el ilustre sabio acepte debatir a través de su método, es decir, acepte a «contestar con brevedad y precisión; si no, ¿cuál sería el *tropos* de los diálogos?» (336b); ante la renuencia de su adversario, Sócrates no duda en recurrir a estrategias para forzarle a disputar con sus armas: «Si alguien hace discursos largos me olvido de lo que se dice..., así que si quieres dialogar con-

1. Se trata de buscar la victoria no para la persona sino para el discurso, distanciándose de esta forma de las prácticas erísticas de sus compañeros (*Gorg.* 457c, 457e, *Prot.* 331d, 333c).
2. Cfr. N. LORAUX, «L'équité sans équilibre du dialogue», en N. LORAUX; C. MIRALLES (eds.) *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris 1998, pp. 262-3. Para la evolución del tema comp. *Rep.* 499a, *Sof.* 225c, *Gorg.* 449b, 519d-e etc. El afán de vencer (*philonikein*) culmina en los célebres monodialogos de Sócrates (*Prot.* 330c-331c; *Gorg.* 452a etc.). Cfr. H.H. BENSON, «A note on eristic and the Socratic elenchus» *JHPH* 27, 1989, pp. 591-9.

migo, emplea otro *tropos*, la *braquilogía*» (*Prot.* 335a). La violencia de las exigencias socráticas no pasa inadvertida a los otros personajes, ni la tergiversación de las respuestas que el héroe platónico se permite con frecuencia³. Sirva de ejemplo la descripción que ofrece Calicles de su manipulación de los diálogos con Polo y Gorgias (*Gorg.* 482c-483a), la calificación que le merece su método (*novedizas* en los discursos como un demagogo, 482c)⁴ y su conclusión: «Tú estás buscando la victoria» (515b).

Platón parece, pues, querer atribuir a Sócrates la conversión del diálogo en técnica retórica; con ello, al subrayar la unión del personaje a un modo discursivo, insistiendo en la supuesta innovación, abre una línea de reflexión sobre la naturaleza diferencial de un *tropos* tradicionalmente asociado a la poesía dramática. Hoy una productiva línea de estudios analiza la obra de Platón por referencia a los géneros dramáticos y al teatro de su tiempo: ha quedado ya dicho en este coloquio⁵. Por mi parte quiero remontar casi un siglo el examen del *tropos* llamado socrático para señalar la confluencia en algunos pasajes esquíleos de los elementos que acabo de mencionar asociados a propósito del *Gorgias*: el uso de la braquilogía y el método dialógico de preguntas y respuestas para conducir al interlocutor, en ocasiones de manera claramente dolosa; el contexto de un debate o competición con el objetivo de ganar; el examen de casos de presunta injusticia como telón de fondo del debate sobre el concepto de justicia. Estos factores concurren en dos escenas de persuasión, en *Suplicantes* y *Agamenón*, y en el debate, este sí formal, de *Euménides*; en las tres obras coinciden ciertos esquemas lingüísticos o fórmulas recurrentes del duelo dialógico⁶ que mantienen su actualidad en Platón, tal vez porque han permanecido idénticas en las prácticas de la vida política, o porque han viajado intergenéricamente, o porque a Platón le proporcionan ocasión de una relectura, de un juego literario⁷. Se podría añadir que, en las tragedias que trataremos, la victoria es un hecho de justicia, pero no necesariamente *de verdad*, excepto cuando la conducen los dioses: no re-

3. Sobre la violencia del método, *Char.* 176c-d, *Phedr.* 228c, *Rep.* I 341b etc. Cfr. A. MOTTE, «Persuasion et violence chez Platon», *L'Antiquité classique* 50, 1981, pp. 562-77 (p. 569 n. 15).
4. *neanieúesthai en logois* (*Gorgias* 482c).
5. Una visión actualizada en A. CAPRA, *Agon logon. Il Protagora di Platone tra eristica e commedia*, Milano 2001 pp. 37-9 y notas. Sobre el componente dramático de los diálogos platónicos, en particular el procedente de la comedia: A. BELTRAMETTI, «Variazione del fantastico. Aristofane, Platone e la recita del filosofo», *QS* 34, 1991, pp. 131-150; id., «L'utopia dalla commedia al dialogo platonico», en M. VEGETTI (ed.) *Platone. La Repubblica*, vol. IV, Napoli 2000, pp. 233-256; M.L. DESCLOS, «La Muse plaisante dans les Dialogues de Platon», en *Agora*, supp. 3, 2003, pp. 57-89; D. SANSONE, «Plato and Euripides», *ICS* 21, 1996, pp. 35-67. Una nueva perspectiva de las estrategias verbales y lógicas de Platón por referencia a la historiografía y la retórica en M.L. DESCLOS, *Aux marges des Dialogues de Platon*, Grenoble 2003, en part. pp. 234-5.
6. Creo conveniente diferenciar estos esquemas del ἀγών λόγων formalizado en autores cómicos o en Eurípides. Sobre la cuestión, cfr. J. DUCHEMIN, '*L'agon*' dans la tragédie grecque, Paris, 1968; M. LLOYD, *The 'agon' in Euripides*, Oxford, 1992; Sobre el *agon* literario en Platón, P. BÁDENAS, *La estructura del diálogo platónico*, Madrid, 1984, p. 201 ss.
7. Cfr. A. CAPRA 2001, p. 58.

sisto la tentación de recordar que tanto *Gorgias* como *República* terminan con sendos mitos escatológicos. En todo caso, más allá de referentes léxicos y modelos persuasivos, es al pensamiento político-religioso del viejo dramaturgo al que mejor se asemejan algunas de las soluciones teóricas de los combates de Sócrates: en particular la de que la verdad es el discurso que vence y la de que sus argumentos últimos quedan fuera del mundo de los hombres (en la sabiduría divina o en las ideas). Desde la perspectiva del más allá, el diálogo es, ciertamente, un juego⁸.

En mi exposición mostraré primero algunos usos del diálogo breve como arma erística en las tragedias de Esquilo mencionadas; luego señalaré los elementos que relacionan el *agon* judicial y la institución del tribunal en *Euménides* con el tema del origen de la justicia y el Estado en el L. II de la *República* platónica; a partir de ello se podrá comparar la resolución de la causa de Orestes y el final del discurso de Glaucón sobre la base del poder del *logos* de producir justicia verdadera.

Las Suplicantes, *victoria de la facción de las mujeres en la disputa*.

En *Las Suplicantes*, unos extranjeros de Egipto llegan a tierra griega, a Argos, lejano origen de su linaje. Este planteamiento permite a Esquilo recrear una ciudad imaginaria, con la manera peculiar de afrontar los problemas al modo griego —es decir, ateniense— pero proyectado a la nebulosa época de los Pelasgos. Para esa ciudad antigua idea el poeta un sistema de gobierno mixto, un poder del *demos*, una democracia, pero con un *buen rey* en el sentido hesiódico; lo que, en el ámbito de la práctica lingüística, conlleva la compaginación de la *dulce persuasión* característica del antiguo rey y la del orador en la asamblea popular. Asistimos así a un peculiar movimiento del principio de autoridad, que va del rey al invisible *demos*, y de éste de nuevo al rey, quien ejerce su mando, como veremos, por medio de la persuasión.

Tras escuchar la historia de las Danaides, Pelasgo convoca al pueblo con la intención de hacerlo favorable a la causa; él ha decidido defenderlas considerando, entre otras cosas, que «el pueblo aborrecerá la violencia de la tropa viril, pues todo el mundo tiene buena disposición hacia los débiles (487-9). Con este objetivo invoca a la Persuasión y la Suerte eficaz (523) y para asegurar su estrategia, además, se propone «enseñar» a Dánao cómo debe hablar en público (σὸν διδάξω πατέρα ποῖα χρὴ λέγειν, 519). Los preparativos dan resultado y la asamblea emite unánimemente un voto favorable: al decir de Dánao, el «pueblo de los pelasgos escuchó unos giros persuasivos y convincentes» (623).

8. En plena explicación de la *paideia*, Sócrates intercala «Me ocurre algo ridículo ... me olvidé de que estábamos jugando y hablé demasiado tenso» (*Rep.* 536b-c); cfr. *Gorg.* 481b, 482c, 499b, etc.

Significativamente, los egipcios —que desconocen la situación política, como se muestra en el diálogo inicial con Pelasgo— no ignoran, en cambio, que el poder en Argos radica en el dominio del *logos*: desde el principio basan su estrategia de suplicantes en la conciencia de que el *genos* argivo da gran importancia a los modos discursivos, al dominio de las formas y su exigencia de un uso del lenguaje adecuado a cada situación. Por ello, Dánao prepara a sus hijas para que se expresen convenientemente en su encuentro con los griegos: un lenguaje atrevido no conviene a los débiles, sino responder con palabras respetuosas (194) y, sobre todo, deben cuidar la medida del discurso, pues «en esa cuestión este linaje es muy celoso»⁹:

καὶ μὴ πρόλεσχος μὴδ' ἐφορκὸς ἐν λόγῳ
γένῃ τὸ τῆδε κάρτ' ἐπίφθονον γένος (200-1)

Efectivamente, Pelasgo las interroga sobre su historia con la extraña advertencia de que a su ciudad no le complacen las explicaciones largas (272-3), por lo que, mostrando su instrucción sobre las preferencias estilísticas de los griegos, ellas responden con un relato breve y preciso (ἄραχὺς τορὸς θ' ὁ μῦθος, 274): «nos jactamos de ser argivas por el linaje y semilla de la vaca...». Esa inesperada habilidad braquilógica de las Danaides adopta luego una nueva faceta para su uso epidíctico: considerando el rey increíble su filiación, reclama que la demuestren (διδασθεῖς, 289), a lo cual proceden las muchachas por la vía indirecta de la interrogación, en esticomitia: «¿No dicen que hubo en Argos una guardiana del templo de Hera, Io...? / Sí, sin duda... / ¿No dice también un relato que Zeus se unió a esa mortal?» (991-2) etc. El coro extrae de esta forma la narración sobre sus orígenes, haciendo que el propio rey recorra el camino que las vincula a Argos a través de Io. La *epídeixis* se realiza, pues, por medio de una inquisición, que, al modo socrático, conduce a la verdad:

καὶ ταῦτ' ἀληθῆ πάντα προσφύσω λόγῳ (276)

Junto al *Leitmotiv* de la brevedad, precisión y pertinencia discursivas requeridas por el *genos* argivo, aparece el tema de la victoria en el debate, articulado en la acción dramática: las Danaides necesitan capacidad de persuasión cuando de la demostración de los hechos han de pasar a la defensa de su causa. El planteamiento en términos de competición se introduce por primera vez por boca de Dánao «Vigilad... para que esta vuestra causa venza» (ὅπως ἄν ὑμῖν προἄγος εὖ νικᾷ, 233) Unos versos antes, el padre ha resumido el conflicto —la pretensión de los Egipcíadas de unirse a las Danaides— en tér-

9. *Epiphthonon genos* (201) es «a strong expression for 'prone to take offence', según H. FRIS JOHANSEN; E.W. WHITTLE, *Aeschylus, The Suppliants*, vol. II, Kobenhavn 1980. Sin embargo no parece haber razón para cambiar su sentido, ampliamente testimoniado en Esquilo. Sobre la figura de *Phthonos*, cfr. C. MIRALLES, «Venerare l'invidia», *Seminari Romani di Cultura Greca* 1, 2000, pp. 1-13.

minos inicialmente religiosos que devienen sin más jurídicos: los criminales jamás escapan, pues incluso en el Hades *otro* Zeus juzga las faltas con sentencias supremas (δικάζει ... δίκας, 230-1) El motivo del juicio se mantiene, explícito o no, en la situación creada por la súplica de asilo: el rey y la ciudad deben decidir, mediante votación, primero si la causa de las Danaides es justa, y, en segundo lugar, si van a arriesgarse a una guerra por su defensa; de forma que la actividad política se superpone a la reclamación de justicia.

En la trama, la lucha de las Danaides sigue diversas fases: a) primero las mujeres buscan ganarse el favor del rey, con súplicas o amenazas¹⁰ —una tradicional estrategia persuasiva— en el convencimiento de que la resolución depende de él; pero éste informa a las extranjeras de que, en su ciudad, el poder no recae en el rey sino en el conjunto del *demos*, y, por consiguiente, también la responsabilidad de tomar una decisión (cf. v. 604) b) así pues, la causa se hace pública y se traslada al ágora, donde actuarán como oradores a su favor Dánao y Pelasgo; c) pese a la irregularidad del planteamiento —una solicitud de asilo sobre la base de una presunción de delito, y sin que la parte acusada esté presente— la asamblea debate y vota la protección de las Danaides; d) la votación se considera una «sentencia justa» a favor de las mujeres frente a la violencia de los varones. En todo este proceso, la asamblea en el *ágora* es la única institución pública mencionada. La falta de especificidad se manifiesta también en la afirmación de que quien detenta el poder (*kratos*) es quien está capacitado para ser árbitro (*kriten*, 397) o emitir una sentencia (*krinei dikan*, 395-6)¹¹. Tras la votación popular un nuevo término, *eris*, viene a designar el caso (antes *pragos*) de las mujeres como tratándose de una facción de la querrela que las enfrenta a los hombres. La sólida tradición literaria de *eris* en el campo semántico de la discordia, evoluciona en la Atenas del *Logos* hacia el sentido de la disputa verbal, lo que será la erística, de forma que en los versos

οὐδὲ μετ' ἀρσένων / ψῆφον ἔθντ' ἀτιμώσαντες ἔριν γυναικῶν (644-5)

eris indicará, lógicamente, la parte femenina del litigio entre hombres y mujeres que resuelve, en votación, la asamblea argiva¹². El problema es que la parte masculina, los Egipciadas, plantean otra forma de disputa: «que sepas que se suscita una nueva guerra (*polemon*) ¡que la victoria y el poder (*nike kai kratos*) sea para los varones!» (950-1); *poder* que reclaman las mujeres para ellas en los últimos versos. Estamos al final de la obra, la primera de la trilogía, y desconocemos cómo evolucionaba el conflicto; pero en todo caso,

10. La propia súplica constituye ya una amenaza, en tanto que protegida por la severa ley de Zeus Hikesios, pero además las muchachas llegan a amenazar con suicidarse ahorcándose de las estatuas de los dioses si el rey no las protege (vv. 457-465).

11. *Krites* carece del sentido específico de *dikastes*: «est de fait celui qui décide, aussi bien dans une assemblée que dans un tribunal» (LORAUX 1998, p. 277 y citas n. 64).

12. H. FRIIS JOHANSEN; E. W. WHITTLE *ad* 645, es contrario a traducir «la causa de las mujeres» que, a su parecer, no vierte el sentido de *eris*: «strife may be regarded as belonging to ... one of the parties»; entre los *loci* examinados no se encuentra *Euménides* 973.

en *Suplicantes*, para las dos partes enfrentadas, *nike* y *kratos* son conceptos ensamblados.

Agamenón: *la refutación de Clitemnestra*

En términos análogos se dispone el encuentro de Agamenón y Clitemnestra al inicio de la *Oresteia*. La diferencia radica en que ahora, en Argos, gobierna ella, la mujer, que mantiene una querrela silenciosa y tenaz contra el marido y que ha decidido por sí misma la sentencia a aplicar.

El tema del triunfo en el combate se introduce irónicamente en el verso final de la *resis* de Agamenón: «La victoria, puesto que me ha seguido, permanezca en pie» (584). Claro que el rey se refiere, como los Egiptíadas, a la victoria en la guerra, la toma de Troya. Pero al concluir su debate con Clitemnestra, la victoria, en principio oratoria, es de ella, y la ha conseguido a través de una rápida disputa monóstica. Antes, sin embargo, la reina ha recibido a su esposo con un discurso formal de bienvenida, compuesto de los tópicos y el patetismo propios del caso, con el oculto objetivo de persuadirle a pisar los tejidos bordados que, teme él, atraerán la envidia de los dioses. La *resis* no consigue convencer al rey, quien antes de argumentar su negativa observa con ironía: «Hija de Leda, guardiana de mi casa, hablaste en la medida de mi ausencia: pues te extendiste largamente...» (915-17)¹³.

Cambiando bruscamente de estrategia persuasiva, Clitemnestra emprende una refutación de las razones del rey en esticomitía, alternando interrogación y antilogía (931-943):

«Dime esto francamente/... ¿qué crees que hubiera hecho Príamo? /me parece muy mucho que hubiera caminado por los bordados/ No temas entonces la censura humana...»

De los tópicos del respeto religioso y social, el diálogo se desvía hacia los intereses personales de los interlocutores, mezclándose el tema del género en el de la disputa:

«No es propio de mujer desear batalla. /Incluso a los dichosos les conviene ser vencidos /¿Tienes tú en mucho esta victoria en la disputa? /Persuádete, tu vences si cedes voluntariamente ante mí» (940-43)¹⁴.

La derrota de Agamenón no se produce, pues, gracias a la cuidada pieza oratoria del discurso de bienvenida, el *makros ...legein*, sino a la refutación dia-

13. Según la explicación de Platón en el *Sofista*, el discurso debe tener la misma longitud que la cosa de que trata, y si esta es verdadera el discurso será brevísimo, pues la coincidencia entre palabra y cosa exime de explicaciones (262e)

14. Sobre las dificultades de lectura de este verso cfr. P. Pucci, «Peitho nella *Oresteia* di Eschilo», *Museum Criticum* 29, 1994, pp. 75-138, cfr. 96-99.

lógica, guiada por el afán erístico (νίκη τήνδε δήριος) y los mecanismos que le son propios: agresividad, adulación, engaño¹⁵.

En resumen, *Agamenón* presenta una forma clara de erística *en idíois* (por más que esté en juego el poder): un combate verbal entre marido y mujer, rey y reina, en que los argumentos contrapuestos en las *reseis* se deciden en la *esticomitia*; En *Suplicantes*, confundidas las fronteras entre el discurso judicial, el *demegorein* y la erística, modalidades después de la retórica, la *eris gunaikôn* es conducida ante el pueblo por un defensor (padre), y un árbitro o mediador (rey), que inducen la votación favorable de la asamblea; de esta forma Esquilo configura una prehistoria de las artes discursivas, en que diferencia la persuasión privada —que se sirve de la braquilogía epidíctica— y la oratoria pública, caracterizada por los «giros convincentes» de Pelasgo (δημηγόρους ... ἐπιπιθεῖς στροφᾶς, 623); en correspondencia, la causa privada (*pragos*) de las Danaides, al ser asumida políticamente por los argivos deviene un partido (*eris*) en busca de victoria.

Las Euménides: *victoria de la facción de los buenos*

Años después, en 458, Esquilo idea un mito etiológico del primer tribunal civil en la pieza final de la *Oresteia*, *Euménides*, afectado probablemente por la reciente reforma del Areópago y sus consecuencias¹⁶.

En la trama representa el procedimiento judicial con que se dirime la causa de Orestes, absuelto de matricidio gracias a la intervención de Apolo, quien, con toda nitidez, se ha servido de las malas artes de la oratoria para ganar. Esquilo subraya durante el proceso la oposición entre dioses antiguos y nuevos, antiguas y nuevas leyes, el discurso que busca su eficacia en la ancestral inmovilidad de la verdad y los nuevos métodos jurídicos que la relativizan. Asistimos, pues, no sólo al ἀγών judicial que dirime la causa de Orestes, sino también a un ἀγών λόγων, un enfrentamiento de dos modos discursivos: el antiguo lenguaje del coro de Erinias y los nuevos modos argumentales de Apolo y Atenea. Es interesante observar, también, que, al igual que en *Suplicantes*, la autoridad de árbitro o juez pasa de un sujeto, aquí Atenea, a muchos: los ciudadanos-jurados del tribunal; de la misma forma, por cierto, que en el *Protágoras* platónico el arbitraje se propone al «coro» de los sofistas¹⁷.

15. El resultado de la lucha verbal se invierte en *Coéforas* (885-907), donde el intento de disuadir a Orestes de su propósito choca con la firmeza de Pílates-Apolo. La madre se dispone a la batalla: «Veamos si vencemos o somos vencidos» (890); Orestes, por su parte, ante el seno de su madre duda (¿es respetable matar a la madre?), y, como queda sin respuesta acude a Pílates, quien vence para Apolo el debate: *krino se nikan* (903).

16. El Areópago había sido objeto de una drástica reforma democrática en el 461 a.C. Cfr. R.W. WALLACE, *The Areopagos Council to 300 b.C.*, Baltimore 1989; M.T. FAU, «La mort d'Efiates», *Ítaca* 14-15, 1998-99, pp. 9-18.

17. El *Protágoras* es además el único diálogo platónico en que hay cambio de escena: la casa pobre de Sócrates y luego la suntuosa de Callias, que acoge a los sofistas; de la misma forma en las *Nubes* aristofánicas la acción se sitúa entre la casa de Estrepsíades y la de

Ahora bien, esta disposición de antiguos y nuevos modos discursivos sobre justicia e injusticia y sobre el arte política son, con la distancia lógica, las mismas cuestiones que ocupan el *Gorgias* y el *Protágoras* o el inicio de la *República*. En estos diálogos se opone la enseñanza de los *viejos* poetas o de los sofistas, adepta a los grandes discursos, al *nuevo modo* de las gentes educadas (*pepaideumenoí*) que hablan *en orden y sucesivamente* (*Prot.* 347b), unos y otros al servicio del *logos*, ese *megas dynastés* que puede persuadir sin demostrar la verdad e incluso sin conocerla¹⁸. El esquema forma parte del repertorio cómico, y se ha mostrado de forma convincente cómo ciertos diálogos platónicos *conversan* con escenas aristofánicas. Los ejemplos podrían multiplicarse, pero, por mi parte, me interesa examinar en qué medida la práctica intertextual detectada entre Aristófanes y Platón a propósito de la erística judicial y otras formas de oratoria encuentra un referente común en *Euménides*, que, muchos años antes, representó los peligros e incoherencias de la *nueva* retórica institucional, utilizando unos recursos expresivos que luego vendrían a constituir un repertorio de tópicos del tema en la comedia y en los diálogos socráticos.

A lo largo del proceso, algunas expresiones de *Euménides* repiten las fórmulas dialógicas encontradas en *Agamenón* y *Suplicantes*: se trata de longitud y brevedad (vv. 201, 415, etc.), o de los turnos en el debate (vv. 198, 436 etc.); otros se aplican a la definición de las fases y el léxico del debate judicial, operación conducida desde el principio por Atenea, primero en el interrogatorio, luego en los discursos fundacionales.

En el primer diálogo con el coro, tras imponer el interrogatorio, la diosa introduce el principio de motivación con dos variantes de por sí significativas (y hasta redundantes): la necesidad o el temor a la cólera de otro:

ἄλλης ἀνάγκης ἤτινος τρέων κότον; (426).

Las Erinias se escandalizan: «¿qué aguijón es suficiente como para matar a la madre?»¹⁹. Atenea, como Apolo después, evita la respuesta directa con otra referencia formal: «de las dos partes, he oído sólo la mitad del *logos*»... Ellas se muestran dispuestas a aprender los nuevos métodos e invitan a Atenea a «refutar y juzgar con recta sentencia» (ἐξέλεγγχε, κῶινε δ' εὐθεϊαν δίκην, 433); confiadas remiten a la diosa «la realización de la causa» (αἰτίας τέλος).

Sócrates; en ambas la pregunta es sobre la sabiduría y los sabios; Cfr. CAPRA 2001, pp. 63-66; *Euménides* es, por su parte, la única obra esquílea con doble escenario (Delfos, Atenas), donde jóvenes expertos en el *logos* proceden a la educación de las Erinias... La serie de analogías queda abierta.

18. *Gorgias* 459b. Parece indicativo que, en la estrategia platónica de representación de los personajes a través de las peculiaridades de sus modos discursivos, la caricatura de Sócrates diseña un interrogatorio braquilógico consigo mismo, imagen harto expresiva de la nueva retórica socrática.

19. En Arist. *Nubes*, Fidípides sabe justificar con el *logos* el apaleamiento del padre y hasta el de la madre (vv. 1443-6).

Atenea toma una determinación análoga a la de Pelasgo: desplazar la autoridad de juez definitivo del caso a los ciudadanos, reservándose para sí el voto último de desempate. De forma un tanto incoherente con el orden público instaurado, Apolo y Atenea argumentarán en función de la autoridad suprema (Zeus) Así Apolo augura: νικῆσω δ' ἐγώ (722), pues obedece a Zeus que tiene el poder (*kratos*); por su parte, Atenea, tras la persuasión de las Erinias y su conversión, concluye

ἐκράτησε Ζεὺς ἀγοραῖος·
 νικᾷ δ' ἀγαθῶν
 ἔρις ἡμετέρα διὰ παντός. (973-5)

En el contexto, esa fórmula, análoga a la de *Suplicantes* pero de extraña asociación semántica (ἀγαθῶν ἔρις)²⁰, parece designar el partido de los vencedores, «los buenos». Es probable que el significado de ἀγαθῶν haya de encontrar su referente en el contexto político del momento, anticipándose así al uso cómico y platónico de los grados de lo bueno y lo malo, lo mejor y lo peor.

En la estrategia oratoria de Apolo, los diálogos se utilizan para introducir subrepticamente un cambio en la función de las Erinias: «expulsamos a los matricidas de sus casas» /¿y a la que mató al marido?/ No sería crimen de la misma sangre...» (210-2); el argumento se recupera, con mayor detenimiento, en la esticomitía entre Orestes y el coro (600-605), donde el joven, tras los pasos del maestro, propone un giro de ingenio: «Ella (Clitemnestra) estaba contaminada de dos crímenes... pues al matar a su esposo mató a mi padre» Siempre positivas, las viejas Erinias constatan: «pero tú vives, y ella está muerta», a lo que Orestes interpone una pregunta viciada de principio: «¿Y por qué no la perseguisteis mientras vivía?». De esta forma, el discurso se decanta hacia un nuevo aspecto de la cuestión: «¿Soy yo de mi madre por sangre?» (606), dando al fin pie a la intervención de los discursos de Apolo (614-674). Para decirlo al modo platónico, el dios manipula el interrogatorio para forzar las respuestas.

Por el contrario, ante el tribunal Apolo evita la braquilogía y el discurso directo. De hecho, cada respuesta está compuesta al modo de una pieza oratoria acorde con determinada línea defensiva: una apela al principio de autoridad, otra intenta conmover los ánimos del jurado, luego —atrapado contra las cuerdas de su mala argumentación— llama al fin en su ayuda a la ciencia... y, por si acaso, a la adulación y el soborno (662-73). Las estrategias y el estilo parecen, razonablemente, de repertorio:

Para empezar Orestes le exhorta: «decide si en tu corazón esta sangre parece justa o no». La respuesta, altisonante: «Os diré, oh gran institución /de Atenea, “justa”. Y siendo adivino no mentiré. / Nunca dije en los tronos mánticos / so-

20. A.H. SOMMERSTEIN, *Aeschylus. Eumenides*, Cambridge 1989, pp. 269-70, propone dos posibles sentidos a la construcción: «my struggle in the cause of good» o «our rivalry in doing good», pero no comenta la elección de este término.

bre hombre o mujer ni sobre ciudad / lo que no me ordenara Zeus Olímpico. / Aprended cuánta fuerza tiene esta idea de “justo” / y os aconsejo seguir la voluntad de mi padre: / pues no hay juramento más fuerte que Zeus» (614-21). Envueltos en el ropaje retórico, la primera cadena de argumentos del dios es contundente: el poder decide lo que es justo, y eso es la verdad. Como no han escuchado ni una palabra referente al contenido del crimen que les ocupa, las Erinias intentan concretar: «¿Zeus, por lo que dices... ordenó el crimen?» (622). La respuesta de Apolo vuelve a ser evasiva, narrando esta vez las circunstancias deshonrosas de la muerte de Agamenón: «No es lo mismo que muera un hombre noble, un hombre honrado por el divino don del cetro, y a manos de una mujer...» Con patetismo expone el engaño femenino en que murió el rey y concluye «dije esto para que fuera *mordido* el pueblo que tiene autoridad en la causa».

ᾠς δηχθῆ λείως
ὅσπερ τέτρακται τήνδε κυρῶσαι δίλην (vv. 638-9).

El objetivo psicagógico de este discurso queda, pues, explícitamente manifestado por el propio defensor.

Apolo ha opuesto a las malas mañas de Clitemnestra la nobleza guerrera de Agamenón y la lealtad de los varones; irónicamente las acusadoras evocan el episodio en que Zeus ató a su anciano padre Cronos: Hallado en contradicción, Apolo se irrita: «Monstruos odiosos...» y se defiende: desatar es posible, dice, pero no volver a la vida.... (645-50). Un mal argumento para defender un crimen, como advierte el coro: «¡Mira cómo defiendes...!» (652-3). En la dificultad Apolo emprende su último discurso: La madre no engendra, sólo nutre al hijo; por eso su relación es menor. El argumento refleja ciertas especulaciones de la época, pero, inesperadamente, la demostración se aleja del pensamiento científico para dirigirse, modelo de adulación retórica, a la arbitral Atenea, nacida precisamente sin madre...

En resumen, los nuevos dioses imponen los formalismos de la retórica y la practican, haciendo muestra desinhibida del poder de un *logos* que se mueve cómodamente en los malabarismos verbales del ser o parecer, al tiempo que hace coincidir la verdad y la justicia con la voluntad del poderoso, para el caso Zeus el del *ágora*.

El origen de la Justicia en Euménides y en el L. II de la República platónica.

Tras el proemio²¹ protagonizado por el debate con Trasímaco, Glaucón provoca a Sócrates preguntándole si se conforma con parecer que su refutación

21. Comenta la función en el contexto de esta expresión M. STELLA, «Prooimion e nomos», pp. 76-7, en VEGETTI 2000, vol. I, pp. 269-78.

los ha persuadido o si realmente quiere persuadirlos de que ser justo es mejor que ser injusto:

᾽Ω Σώκρατες, πότερον ἡμᾶς βούλει δοκεῖν πεπεικέναι ἢ ὡς ἀληθῶς πείσαι ὅτι παντὶ τρόπῳ ἄμεινὸν ἐστὶν δίκαιον εἶναι ἢ ἄδικον.

Ante la sorpresa de Sócrates anuncia que se propone profundizar en algunos aspectos de la teoría de la justicia vertida por Trasímaco²², para lo cual introduce las bases de su discurso posterior: la diferencia entre *parecer* y *ser* verdadero, la posición de la justicia respecto de las gradaciones y modalidades de los conceptos de *bueno* y *malo*. Aclara, sin embargo, que no va a expresar una opinión propia, sino «la de la mayoría», lo que más adelante designará como «el *lógos*», es decir, el relato común sobre «el origen y esencia de la justicia»²³, una cuestión que Sócrates enlazará con la del origen de la ciudad.

Seguiré brevemente la cadena argumental para centrarme luego en su relación con la obra esquilea: Según opinión común, dice Glaucón, el hombre es por naturaleza injusto²⁴ y considera la justicia sólo útil para mantener la reputación (358b); pero por miedo a ser víctimas, y no autores, de injusticia, los hombres han llegado a una especie de contrato social, las leyes (358a). «Esa es la génesis y la esencia de la justicia, ser el medio (μεταξὺ)²⁵ entre lo que es mejor —ser injusto y no pagar justicia— y lo peor —ser objeto de injusticia y no poder desquitarse—. Por eso se acepta lo justo, lo del medio (ἐν μέσῳ), no porque sea bueno, sino porque es un mal menor (350a-b).

La función del miedo como sustituto de la voluntad para obrar justamente se ilustra con el ejemplo de Gíges²⁶: al hacerse invisible (λανθάνειν) podía obrar mal sin temor (φόβος, 360d) a las consecuencias; de la misma forma, el hombre que pudiera parecer justo sin serlo quedaría en la impunidad (360d), pues sus delitos estarían ocultos. A un hombre así le espera el poder (ἄρχειν ἐν τῇ πόλει, 362b), pues, en la invisibilidad social, carente de escrúpulos, se servirá libremente de la persuasión, el engaño o la violencia, según las situaciones lo requieran. «Y esa es la verdad de las cosas» (362a).

Curiosamente, esta cuestión capital al tema de Glaucón sobre la apariencia y realidad en el ejercicio de la justicia, viene apuntalada por sendas citas de los

22. Sobre la articulación del primer libro de *República* y las dos partes (discurso de Glaucón / de Adimanto) del segundo, cfr. A. MASARACCHIA, «Per l'interpretazione del II libro della Repubblica», en R. Pretagostini (ed.) *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica*, Roma 1993, vol. II, pp. 877-86. Sobre las teorías respectivas de Trasímaco y Glaucón, M. VEGETTI, «Glaucón», en VEGETTI 2000 vol. II, p. 162.

23. Esta exposición del concepto tradicional de justicia se complementa en la segunda parte del libro con la intervención de Adimanto, que ofrece un repertorio de citas poéticas y se centra en el pensamiento religioso. Cfr. A. MASARACCHIA 1993, pp. 883 ss.

24. Cfr. *Prot.* 322b, *Gorg.* 483a, etc.

25. Sobre el concepto de *medio* y *mediación* y su uso en Platón cfr. P. PINOTTI, «*Metaxy*», en S. SETTIS (ed.), *I Greci* 2 II, Torino 1997, pp. 1117-1129, en part. 1121-3.

26. Este lidio, cuenta Glaucón, habiéndose vuelto invisible gracias a un anillo mágico, entró en el palacio del rey, sedujo a su esposa, le dio muerte y tomó el poder. Se observará la analogía con la trama de la *Oresteia*.

Siete contra Tebas de Esquilo: «(Anfiarao) no quiere parecer el mejor sino serlo»²⁷ (v. 592); ¿puro azar?²⁸. Las grandes líneas del discurso sobre la justicia en *Euménides* se reconocen en los nudos argumentales de Glaucón: en cuanto al sujeto, la tendencia del hombre a la injusticia y la función del miedo para retenerlo (vv. 691-2, 697-700); respecto a la ciudad, la conveniencia de encontrar un justo medio entre despotismo y anarquía (696-7)²⁹; la condición necesaria, no voluntaria, del contrato social y las leyes institucionales (700 s., cfr. 550-1). Pero también, de forma mucho menos evidente, el principio intelectual que da origen a estas reflexiones y que es la disociación entre el ser y el parecer, entre la figura social y la ética; innovación que viene asimismo introducida en la tragedia por la diosa de Atenas: «Quieres oírte llamar justa, más que serlo»

κλύειν δίκαιος μᾶλλον ἢ προᾶξει θέλεις. (v. 430)

El orden verbal (κλύειν) y el de la acción (προᾶξει) se presentan en disyuntiva, novedad que requiere instrucción en ciertos conocimientos (πῶς δὴ; δίδαξον τῶν σοφῶν γὰρ οὐ πένη, v. 431). Aceptando los presupuestos de Atenea y sus enseñanzas sofisticas las Erinias se introducen en un *agon* en que, gracias a las habilidades de Apolo, asistirán a un repertorio de trucos de la retórica forense³⁰: la clave del éxito está en disociar el discurso de los otros modos de realidad; crear una realidad *lógica* con sus propias normativas, para la que la verdad y la justicia coincidan estrictamente con la victoria en el debate. En la trilogía esquílea Apolo no oculta su afición por el disfraz, el engaño, las mentiras³¹, y ante los reproches de las viejas diosas afirma que todo medio es justo si favorece a los amigos (725-6). La figura del orador sin escrúpulos que diseñaba Glaucón parece encarnarse en este Apolo ateniense que impone la autoridad entre los velos de la retórica.

En la Atenas de Esquilo o la de Glaucón, la justicia nace con el pacto de los hombres de aceptar las reglas del *logos*, la retórica, y su capacidad de superponer a los hechos una realidad *lógica*. Por eso no es quizás banal que Pla-

27. Actitud que, según Glaucón, conviene mucho más al injusto, quien ciertamente no quiere parecerlo, sino serlo, «cosechando en los surcos profundos que atraviesan su corazón de donde brotan sus nobles propósitos» (Esquilo, *Siete*, vv. 593-4)

28. 361c, 362b. La citación esquílea en este contexto ha merecido interpretaciones de signo diverso: F. DE LUISE; G. FARINETTI, «L'infelicità del giusto e la crisi del socratismo platonico», en VEGETTI 2000, vol. II, pp. 194-5; N. LORAUX, «La métaphore sans métaphore. À propos de l'*Orestie*», *Europe* n^o 837-8, 1999, pp. 260-61 n. 50. Merece observarse, con LORAUX, que Esquilo es el único trágico mencionado en los libros II y III de la *República*.

29. El discurso de Atenea reconduce y sintetiza el coro de las Erinias sobre la justicia; éstas precisan: «No elogies la vida anárquica ni la despótica: en el centro el poder...» (*mesoi to kratos...* vv. 526-8); cfr. 517-36, 550-2, etc.

30. Basta con seguir las pautas del Libro I de la *Retórica* aristotélica, en part. 1368b-69b, 1373b-4b; sobre los modos de permanecer oculto 1372a-73a, etc.

31. Cfr. M. CLAVO, «Apolo y las Erinias. Sobre la unidad de la *Oresteia*», en *Teatre grec: Perspectives contemporànies* (en prensa).

tón concluya este libro II de la *República* con otra cita de Esquilo sobre un Apolo escindido entre el hablar y el obrar³²:

«Me predijo una feliz descendencia, hijos
libres de enfermedades y de larga vida
...
Yo esperaba que la boca divina de Febo
verídica fuera, desbordante de arte profética.
Pero él, que cantó esto, él...
mismo es el que ha matado a mi hijo».

BIBLIOGRAFÍA

- P. BÁDENAS, *La estructura del diálogo platónico*, Madrid 1984.
- A. BELTRAMETTI, «Variazione del fantastico. Aristofane, Platone e la recita del filosofo», *QS* 34, 1991, pp. 131-150.
- A. BELTRAMETTI, «L'utopia dalla commedia al dialogo platonico», en M. VEGETTI (ed.) *Platone. La Repubblica*, vol. IV, Napoles, 2000, pp. 233-256;
- H.H. BENSON, «A note on eristic and the Socratic *elenchus*», *JHPb* 27, 1989, pp. 591-9.
- A. CAPRA, 'Agon logon'. *Il Protagora di Platone tra eristica e commedia*, Milano 2001.
- M. CLAVO, «Apolo y las Erinias. Sobre la unidad de la *Orestea*» en *Teatre grec: Perspectives contemporànies* (en prensa).
- F. DE LUISE; G. FARINETTI, «L'infelicità del giusto e la crisi del socratismo platonico», en VEGETTI 2000, vol. II, pp. 189-220.
- M.L. DESCLOS, «La Muse plaisante dans les *Dialogues* de Platon», en *Agora*, supp. 3, 2003, pp. 57-89.
- M.L. DESCLOS, *Aux marges des Dialogues de Platon*, Grenoble 2003.
- J. DUCHEMIN, *L'agôn dans la tragédie grecque*, Paris 1968.
- M.T. FAU, «La mort d'Efiates», *Ítaca* 14-15, 1998-99, pp. 9-18.
- H. FRIIS JOHANSEN; E.W. WHITTLE, *Aeschylus, The Suppliants*, Kobenhavn 1980.
- N. LORAUX, «L'équité sans équilibre du dialogue», en N. LORAUX; C. MIRALLES (eds.), *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris 1998, pp. 262-3.
- N. LORAUX, «La métaphore sans métaphore. À propos de l'*Orestie*», *Europe* nº 837-8, 1999, pp. 242-264.
- M. LLOYD, *The 'agôn' in Euripides*, Oxford 1992.
- A. MASARACCHIA, «Per l'interpretazione del II libro della *Repubblica*», en R. PRETAGOSTINI (ed.) *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica*, Roma 1993, vol. II, pp. 877-86.

32. Fr. incerta sedis 350 RADT. Tetis se lamenta de la muerte de Aquiles a manos de Apolo, quien, en su banquete nupcial, le había vaticinado una feliz y longeva descendencia.

- C. MIRALLES, «Venerare l'invidia», *Seminari Romani di Cultura Greca* 1, 2000, pp. 1-13.
- A. MOTTE, «Persuasion et violence chez Platon», *L'Antiquité classique* 50, 1981, pp. 562-77.
- P. PINOTTI, «*Metaxú*», en S. SETTIS (ed.) *I Greci* 2 II, Torino 1997, pp. 1117-1129.
- P. PUCCI, «Peitho nella *Oresteia* di Eschilo», *Museum Criticum* 29, 1994, pp. 75-138.
- A. SANSONE, «Plato and Euripides», *ICS* 21, 1996, pp. 35-67.
- A.H. SOMMERSTEIN, *Aeschylus. Eumenides*, Cambridge, 1989
- M. STELLA, «*Prooimion* e *nomos*», en VEGETTI 2000, vol. I, pp. 269-78.
- M. VEGETTI, «Glaucone», en VEGETTI 2000, vol. II, pp. 151-172.
- R.W. WALLACE, *The Areopagos Council to 300 b.C.*, Baltimore 1989.