

SENTIDO ANTIDEMOCRATICO DEL "MENEXENO" DE PLATON

La autenticidad del *Menexeno* ha sido puesta en duda más de una vez. Quienes no creen que este singular diálogo sea obra de Platón se basan indudablemente en las graves dificultades que presenta su interpretación. Sin embargo, el simple hecho de que el *Menexeno* sea mencionado dos veces por Aristóteles en su *Retórica* (1367 b 8; 1415b 30) resulta definitivo, sobre todo porque, como dice Taylor, "la producción sistemática de obras falsamente atribuidas a autores eminentes no parece ocurrir en la historia de la literatura griega sino desde mucho después de la época de Aristóteles" y además porque "no es probable que, éste, entre todos los hombres, haya estado mal informado sobre el verdadero autor de un diálogo académico" (1).

Por otra parte, si la interpretación del *Menexeno* (uno de los más breves diálogos de Platón) no es fácil y si su contenido resulta a primera vista desconcertante, su estructura es muy clara. Puede decirse que tiene, como el *Banquete* o el *Gorgias*, una forma fuerte y patente. Ello se debe, sin duda, al hecho de que la pieza oratoria allí reproducida (la cual ocupa una gran parte del diálogo) está concebida de acuerdo con las normas retóricas del género. "Que el plan seguido en el *Menexeno* reproduzca un orden tradicional, lo muestran, por otro lado, los trabajos de retórica, por ejemplo el *Peri epideiktikón* de Menandro", observa L. Méridier (2). En realidad, el *Menexeno* consta de dos partes dialógicas,

(1) A.E. Taylor, *Plato - The Man and his Work* - Cleveland, 1964, p. 41.

(2) L. Méridier, *Platon, oeuvres completes*, V, 1er. Partie, Paris, 1970, p. 59. En sentido contrario: N. Scholl, *Der platonische Menexenus*, Roma, 1959. Stallbaum y Croiset creen que la oración fúnebre del *Menexeno* imita un discurso de Lisias.

situadas al comienzo y al fin, las cuales encuadran como *Prefacio* y *Postfacio* respectivamente, un *Discurso fúnebre*, supuestamente debido a Aspasia, la amante de Pericles, y referido por Sócrates, a Menexeno, discípulo suyo y aquí personaje epónimo, que aparece también en el *Lisis* y es mencionado entre los testigos de la muerte del maestro en el *Fedón* (59 B).

A. EL PREFACIO o diálogo introductorio (234 A - 236 D) puede dividirse, a su vez, en tres partes:

1. *Introducción ocasional* (234 A-B): Sócrates sabe por Menexeno, quien viene de la Sala del Consejo, que este cuerpo está pronto para designar el orador que pronunciará el *Discurso fúnebre*.

2. *Crítica del género* (234C - 235 D): Sócrates dirige su ironía contra la inautenticidad de los elogios fúnebres.

3. *Presentación del modelo* (235 E - 236 D): Sócrates propone como muestra del género, a Aspasia, amante y maestra de Pericles.

B. EL DISCURSO FUNEBRE (236 D - 249 C) comprende todas las partes que la retórica prescribía para las piezas de este género oratorio:

1. *Exordio* (236 D-E): Rendir homenaje a los muertos en la guerra es un deber impuesto por las leyes. El discurso, en tal ocasión, debe incluir: 2) una glorificación de los muertos, 3) una exhortación a los vivos, 4) una consolación a los deudos. Obviamente esta parte corresponde al "exordium" de la retórica ciceroniana.

2. *Glorificación de los muertos* (237 A - 246 A): Es la parte más extensa y compleja del discurso. Comprende las siguientes sub-secciones:

a- *Preámbulo* (237 A-B) Propone el orden y las partes de la loa, según lo ordena la naturaleza misma de las cosas; b - *Elogio de la cuna y de los ancestros* (237 B-D): Atenas es predilecta de los dioses. De sus mismas entrañas nacieron los hombres; c - *Elogio de sus frutos naturales, su educación, su régimen político* (237 D - 239 A): 1) Atenas produce trigo y cebada, los más adecuados alimentos para el hombre, 2) Atenas forma a sus hijos en las artes de la paz y de la guerra, 3) El régimen democrático que ha adoptado es, igual que los anteriores regimenes atenienses, el gobierno de los mejores; d - *Elogio de las hazañas* (239A - 246 A): Los atenienses supieron cumplir heroicas proezas en defensa de la libertad. Sostuvieron guerras contra: 1) Eumolpo y las amazonas, los tebanos etc., 2) El imperio persa (Ciro, Cambises, Darío), triunfando en Maratón, Salamina, Platea etc., 3) Diversos estados griegos (en Beocia, Sicilia, Corinto etc.) Toda esta glorificación puede considerarse, en cierta medida, homóloga a la "narratio" en la retórica ciceroniana.

3. *Exhortación a los vivos* (246 A - 247 C): Después de elogiar a los atenienses del pasado, se exhorta a los del presente, en nombre de aquéllos, a ser tan excelentes como ellos, y a los hijos a emular las vidas de sus progenitores. Esta parte corresponde, de algún modo, a lo que Cicerón denomina “reprehensio”.

4. *Consolación a los deudos* (247 C - 249 C): Se prodigan consuelos a los familiares e hijos de los caídos. Puede verse esta parte como una “peroratio”.

C. *POSTFACIO* (249 D-E): El diálogo concluye con el reconocimiento del talento de Aspasia por parte de Menexeno y con la promesa de Sócrates de referir nuevos discursos pronunciados por ella.

El sentido del *Menexeno* depende de la relación que este discurso fúnebre tenga con el *Prefacio* o diálogo introductorio, ya que tal relación sólo quedará determinada y aclarada cuando se respondan estas cuestiones: ¿El discurso que Sócrates refiere, atribuyéndolo a Aspasia, es una parodia y una sátira o quiere ser un modelo del género funerario? Suponiendo que sea una sátira: ¿Se dirige contra determinados oradores, contra la retórica en general, contra el pueblo de Atenas, contra el régimen político-social de la ciudad y la democracia? Por otra parte, ¿se trata de una pura sátira o hay en el discurso elementos positivos, de carácter moral, que traducen las ideas e intenciones del propio Platón? (3).

La ironía domina el diálogo y está presente desde el principio. Sócrates comienza por burlarse de los oradores y, en particular, de los que cultivan el género funerario. Su interlocutor, Menexeno, que a pesar de pertenecer al círculo socrático y de aspirar a la filosofía, sigue conservando su admiración por la retórica, no deja de reprochárselo enseguida: “Siempre te burlas, Sócrates, de los oradores” (235C). A los autores de oraciones fúnebres les echa en cara su falta de espontaneidad, reproche que tiene al mismo tiempo alcance ético y estético (235 D). Más grave todavía es la acusación de que prescinden absolutamente de la verdad y se dedican a alabar en los muertos tanto las virtudes que éstos tenían como aquellas de las cuales estaban privados. La mentira es la base de la adulación; la adulación envuelta en las galas del verbo retórico es la base de su éxito ante el pueblo. Este resulta, pues, tan culpable y digno de vituperio como los mismos oradores a quienes aplaude, arrastrado por la engañosa convicción de que las loas a los muertos se extienden a la vivos y al Estado entero (235 A-C). Con fina ironía confiesa el filósofo que, después de oír uno de estos

(3) L. Meridier, *op. cit.* p. 53 (Cfr. G.M. Lattanzi, “Il significato e l'autenticità del *Menesseno*”, *La Parola del Passato*, VIII, p. 303 sgs.)

panegíricos, el sentimiento de su augusta condición le dura más de tres días (235 B-C). Por otra parte, tampoco deja Sócrates de enrostrar a los mencionados oradores el hecho de que cultiven un género excesivamente fácil: ¿Qué dificultad puede haber en lograr la aprobación de aquellos a quienes se alaba? (235 D). Piensa tal vez en lo difícil que resulta para el filósofo hacerse comprender y lograr la estima de sus conciudadanos.

La crítica contra la oratoria fúnebre del *Prefacio del Menexeno* se vincula con la crítica de la retórica en general que encontramos en el *Gorgias*. Pero así como en este diálogo, que pertenece, como el mismo *Menexeno*, al final de la primera época de la producción literaria de Platón, la cuestión de la retórica constituye el punto de partida para la dilucidación del problema más importante (de qué manera es preciso vivir o quién es feliz y quién no lo es), así en el *Menexeno*, la crítica de los oradores fúnebres y del público que los escucha y aplaude es también el punto de partida para una crítica más profunda e importante, a saber, la dirigida contra la Atenas democrática, contra sus instituciones, sus costumbres y su espíritu. No se trata ciertamente de vilipendiar a Atenas como tal (a la cual ama siempre con fervor patriótico), pero sí de revelar sus debilidades y hasta su ridiculez desde el momento en que se impone definitivamente en ella la constitución democrática. Platón, miembro de la clase aristocrática, vinculado con Solón, por parte de Perictiona, su madre, y, según la tradición, también con el semimítico Codro, último rey de Atenas, por parte de Aristón, su padre (4), no puede dejar de contemplar con irónico desdén la Ciudad de Pericles y de Efiltes, el Estado regido por la Asamblea popular y manejado —según él cree— por retóricos y sofistas. No pretende atacar directamente a la democracia ateniense ni menos ensayar por la violencia una restauración como la que intentaron sus parientes Critias y Cármides, integrantes del régimen de los Treinta Tiranos (5). Pero en su conciencia está vivo el sentimiento del noble postergado ante la plebe ignara y corrupta y en su sub-consciente perdura tal vez el resentimiento frente a la ciudad que sustituyó a su remoto antepasado Codro por los arcontes, sin reconocer los derechos de los descendientes del héroe que sacrificó su vida por la patria. El discurso fúnebre es atribuido significativamente a Aspacia, mujer excepcional, que además de su cultura y elocuencia, era nada menos que la amante de Pericles. En ella encarna, al parecer, Platón la democracia, casi como si dijera que Pericles ama y es amado por la democracia ateniense, bella y brillante, pero sin duda anómala y patológicamente apartada de la tradición, que pone al gobier-

(4) L. Robin, *Platon*, Paris, 1968, p. 2.

(5) Platón "había aprendido por amarga experiencia que él no podría tomar parte de los asuntos políticos de ese Estado (*Carta VII* 326 A-B; *República IX* 592 A)", dice Freidländer (*Plato*, New York, 1964, 2, p. 217).

no en manos de los "aristoi" y a la mujer en el seno del gineceo. Esta satírica encarnación de la democracia, esta prosopopeya irónica por así decirlo, explica mejor que la alusión al perdido diálogo *Aspasia* del orador Esquines (sugerida por Wilamowitz) (6) la atribución del discurso al singular personaje femenino. El discurso constituye, básicamente, una sátira contra la Atenas democrática, legada a la posteridad por Pericles. Pero, en determinado momento, Platón se deja llevar por su vocación de filósofo y de pedagogo y también, sin duda, por el amor a su ciudad natal, que sigue vivo por debajo de su animadversión por las actuales instituciones y costumbres. Dice muy bien Friedländer: "Este *odi et amo* debe ser la clave para entender el *Menexeno*. Sería un milagro que el diálogo estuviese libre de las no resueltas tensiones a las cuales Platón pone término sólo gradualmente en el curso de su vida y obra. Se mantiene el destructivo gesto de juez que, en el *Gorgias*, condena a todos los hombres de Estado de Atenas y que condena la democracia en la *República*. Sin embargo, el reprimido amor por Atenas retorna en la vejez. En el *Timeo* y en el *Critias*, crea Platón la imagen ideal de la Atenas originaria, y en las *Leyes* muestra, en un escenario más histórico, a la Atenas de las Guerras persas como un Estado modelo en el cual —lejos de una desenfrenada "libertad"— el respeto es supremo soberano y los ciudadanos están sujetos a la servidumbre de las leyes" (7).

El elogio de Atenas recoge una larga tradición retórica e histográfica, que va desde Herodoto hasta Eurípides y desde Aristófanes hasta Isócrates. Los antepasados de los atenienses no eran extranjeros emigrados sino autóctonos, alimentados por el suelo patrio. Atenas es amada por los dioses, los cuales llegaron a pelearse por ella. Cuando todos los demás suelos producían animales extraños y salvajes, el de Atenas sólo engendró al hombre, que por su intelecto se sitúa sobre todos los vivientes y reconoce una justicia única, junto con la existencia de los dioses. Una prueba de ello la proporciona el hecho de que la tierra ateniense lleva en sí el alimento adecuado para el hombre: el trigo y la cebada (237 B - 238 B). La ironía de Platón no se refiere sólo a los elementos míticos de la génesis de Atenas y a la presunta autoctonía de sus gentes (8), sino también, y sobre todo, a las pretensiones de tener un suelo más puro y virginal y, al mismo tiempo, más fecundo que todos los otros. No podía ignorar el filósofo que, además de trigo y cebada, la tierra del Atica producía aquello que Virgilio llamará "infelix lolium et steriles avenae". Sabía, sin duda, que la producción de los preciados cereales era, en conjunto, inferior a las necesidades del consumo (9). Al

(6) U. Von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, Dublin-Zurich, 1969, p. 143.

(7) Friedländer, op. cit. p. 217-218.

(8) Cfr. Aristoph. *Vesp.* 1076; Herod. VII 161 etc.

(9) L. Méridier, op. cit. p. 89 n. 1.

elogio del suelo y los antepasados, sigue el del régimen democrático. El régimen político —dice— es alimento de los hombres: si es justo, los hace buenos; si no, los produce malos. Nuestros antepasados han sido criados con un régimen justo: gracias a él fueron buenos y virtuosos, y sus descendientes, nuestros contemporáneos, lo siguen siendo. La ironía se acentúa hasta llegar aquí a su climax. En el pasado —afirma con plena conciencia del error en que incurre— el régimen político era el mismo que actualmente tenemos y que casi siempre hemos tenido, a saber, la aristocracia. Algunos lo llaman “democracia”. Otros le dan un nombre diferente, pero lo importante es advertir que se trata del gobierno de los mejores con el consentimiento de la muchedumbre. Tenemos reyes —añade, refiriéndose sin duda a los arcontes que ostentaban ese título y cuyas funciones eran casi exclusivamente ceremoniales y litúrgicas—, pero el poder político pertenece en su mayor parte a la muchedumbre, pues los cargos públicos son electivos y el pueblo los asigna a quienes considera mejores. Describe con clara y plena conciencia las condiciones del igualitarismo que rige la democracia directa: Ni la falta de vigor físico, de bienes, materiales, de linaje pueden impedir que alguien acceda a cualquier cargo o dignidad, ni la posesión, de tales bienes (fuerza, riqueza, abolengo) puede influir en el nombramiento de nadie. La norma, en la democracia ateniense, es la siguiente: El individuo a quien se considera apto y honrado debe gobernar. El fundamento de esta norma y de todo el igualitarismo democrático de Atenas debe buscarse en la igualdad de origen de los ciudadanos. Mientras los otros estados están integrados por grupos humanos de diferente extracción y, por eso mismo, de diferente valor y condición, lo cual origina regímenes basados en la desigualdad, tiranía y oligarquía, de manera que los menos se consideran como amos de los más, en Atenas sucede lo contrario. Allí todos son hermanos y han nacido de una misma madre; ninguno se considera esclavo de otro; y la igualdad de origen hace que la natural igualdad jurídica y política sea buscada necesariamente en toda la legislación y que nadie considere superior a nadie sino por su virtud y su sabiduría moral (238 B - 239 A).

Al leer esta parte del *Menexeno*, resulta difícil no convenir con Popper en que Platón, enemigo de la democracia ateniense, no pudo menos de ejercitar su ironía cuando se refería a la misma como gobierno de los mejores y al igualitarismo político como norma fundada en la naturaleza, pero que, a pesar de ello, quedó profundamente impresionado por los ideales democráticos y debió luchar consigo mismo para no olvidar que él era un adversario decidido de esos ideales (10).

La gloria de Atenas se manifiesta en las luchas que sus hijos, educados en la libertad, sostuvieron por doquiera por ésta. Imposible sería referirlas y celebrarlas detalladamente. Baste con recordar

(10) K. Popper, *The Open Society*, 1966, I. p. 255 sgs.

—añade el orador-, en espera de que algún poeta las cante épicamente, las guerras médicas. Los persas, después de sojuzgar a los pueblos de Asia y a punto de hacerlo también con los de Europa -dice-, fueron detenidos por los atenienses, nuestros antepasados. El imperio persa, conquistador del mundo, ante cuyos soberanos se inclinaban servilmente los más fuertes pueblos y las más aguerridas naciones, envió contra Atenas medio millón de hombres y trescientas naves, bajo las órdenes de Datis. Pero los atenienses, sin el auxilio de nadie, los acogieron valientemente, castigaron su soberbia y enseñaron al mundo que ni las riquezas ni el poder de las armas podía prevalecer contra el coraje de los libres. Esos hombres —concluye— no sólo nos dieron la vida sino también la libertad, a nosotros y a todos los habitantes de Europa (240 A - E). Al elogio de Maratón sigue el de las batallas de Artemision y Salamina (241 A-C) y de Platea (241 C - E). Viene luego la celebración de las guerras sostenidas por los atenienses dentro de Grecia, como la que emprendieron contra los espartanos en defensa de la libertad de los beocios (242 A-C), la que llevaron a cabo contra una coalición encabezada por los lacedemonios (242 C-E) y la que sostuvieron en Sicilia, para defender la libertad de los leontinos, así como las batallas navales contra griegos y bárbaros en el Helesponto (242 E - 243 D).

En todos estos elogios se han señalado diversos errores e inexactitudes, que no se deben, sin duda, a la ignorancia histórica de Platón. Así, por ejemplo, Méridier hace notar que, según Cornelio Nepote (*Milt.* 4), el ejército enviado por el Gran Rey contra Atenas constaba de doscientos mil hombres y no de medio millón (lo cual resulta más verosímil). “Pueden señalarse alteraciones manifiestas y mentiras groseras”. El orador dice que en Maratón nadie ayudó a los atenienses, cuando todos sabían en Atenas que mil soldados de Platea habían participado en la lucha y contribuido a la victoria. Atribuye la derrota en Sicilia a la imposibilidad en que se encontraba Atenas de enviar refuerzos a los expedicionarios, pero la verdad es que ella mandó diez naves con Eurimedón, en el invierno del año 414/413 (Thuc. VI 16), y al año siguiente una flota bajo las órdenes de Demóstenes. Afirma que los atenienses no sólo ganaron la batalla de las Arginusas sino también toda la guerra del Peloponeso, siendo así que en Egos Potamoi dejaron ciento setenta trirremes (Xenoph. *Hell.* II 1, 20, 28) y tuvieron que capitular después de un sitio de cuatro meses (11).

Estas claras y no casuales inexactitudes abonan el punto de vista de G. Vlastos, para quien Platón se burla aquí de la retórica patriótica de los atenienses, ya que las mismas resultarían inexplicables en cualquier otro caso (12). Resulta muy arduo admitir que esta sistemática

(11) L. Meridier, *op. cit.* p. 63-64.

(12) G. Vlastos, *Isonomia*, Berlin, 1964, p. 24 sgs.

tergiversación de los hechos responda, como pretende G. von Loewenclau, a una exaltación del arquetipo ideal del Estado ateniense y de la pura Idea de Atenas (13). Ni siquiera es fácil concordar con Herter cuando éste, aun sin llegar tan lejos como von Loewenclau, sostiene que en el *Menexeno* hay una idealización del Estado ateniense en el plano de la "doxa", que origina la concepción de una "Atenas primigenia" (Urathen), donde la verdad histórica es sustituida por una verdad profunda (14).

El carácter paródico del discurso se revela desde el principio, ya que el propio Sócrates, que lo refiere, dice temer que Menexeno se burle de él, que ya viejo se permite semejantes juegos (236 C). Y esto parece reñido con cualquier tipo de idealización, así como parece poco congruente con la evocación sacralizante el hecho de bailar en paños menores (236 D) (15).

En conformidad con lo dicho, tampoco resulta aceptable la interpretación de Pamela Huby, según la cual el propósito fundamental de *Menexeno* se pone de manifiesto en el pasaje donde Platón recalca las obligaciones del Estado hacia los huérfanos de guerra, previniendo la intención de ahorrarle al fisco la carga que su mantenimiento supone (16). Tal interpretación tiende a poner de relieve un propósito humanitario que no concuerda demasiado con la concepción platónica de la política y del Estado y que, en todo caso, quedaría supeditado, como exhortación incidental, a una intención muy diferente.

Es cierto, sin embargo, que en ciertos pasajes del discurso Platón es arrastrado por la lógica de sus ideas y de sus sentimientos, como ya lo hacía notar Th. Gomperz (17). En la última parte del diálogo hay frases que rebasan al parecer la ironía. Tal vez entre ellas deban contarse aquellas en que el autor se refiere a las leyes promulgadas en beneficios de los hijos y los padres de los caídos en la guerra (248 E - 249 A). Tal vez haya allí un propósito como el que Huby quiere ver. Pero, en todo caso, esta hipótesis parece indispensable si se pretende explicar la exhortación de los muertos a sus hijos, que no es sino un programa de moral platónica, donde la virtud es colocada por encima de la riqueza, de la belleza y la fuerza física y aún de la ciencia, en cuanto ésta puede

(13) G. Von Loewenclau, *Der platonische Menexenus*- Stuttgart, 1961, P. 90

(14) H. Herter, "Urathen der Idealstaat", *Palägenesia*, IV, p. 108 sgs.

(15) Berntdt, *De ironia Menexeni Platonis* - Munster, 1881, p. 24 (cit. por Meridier).

(16) P. Huby, "The Menexenus reconsidered", *Phronesis*-1957, p. 104-114.

(17) Th. Gomperz, *Pensatori greci*, Firenze, II.

darse separada de la virtud (246 D - 247 C). Esto explicaría asimismo el juicio de Dionisio de Halicarnaso que ataca la primera parte del discurso, pero alaba calurosamente la segunda. Pero no es suficiente para probar el punto de vista de C.H. Kahn, para quien el *Menexeno*, constituye en esencia un llamamiento a los atenienses de la época (año 386) a comportarse como dignos hijos de su ciudad (18).

El sentido del diálogo trasciende toda coyuntura política o jurídico-social y va más allá de cualquier circunstancia histórica. Constituye una sátira de los oradores y del público y, en especial, de Pericles y de sus partidarios, pero, a través de esta sátira, es sobre todo un ataque a las instituciones y costumbres de la democracia.

(18) C.H. Kahn, "Plato's Funeral Oration: The motive of the *Menexenus*" - *Classical Philology*, 1963, p. 226.

