

La trilogía chipriota de Isócrates: diplomacia, monarquía y filosofía política

The Cypriot Trilogy of Isocrates: Diplomacy, Monarchy and Political Philosophy

Tomás Morales Caturla*

Universidad Nacional de Educación a Distancia - España
tmoralesmail@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.3558938

Recibido: 24/03/2019 Aceptado: 10/06/2019

Resumen: En la trilogía chipriota Isócrates no pretende realizar únicamente un ejercicio oratorio sobre su concepción del régimen monárquico. Se trata de discursos cuyo sentido primario era realizar una acción diplomática cuya pretensión era que Chipre apoyara la causa hegemónica ateniense. Están escritos en el preciso momento en el que Timoteo recorre el Egeo y el norte de Grecia para afianzar el expansionismo ateniense. De esta forma, realiza una secuencia de discursos políticos en la que utilizará sus propias concepciones filosóficas adaptándolas, por un lado, a la situación política chipriota caracterizada por los enfrentamientos entre las facciones prohelénicas y persas y, por otro lado, a las necesidades estratégicas de Atenas.

Abstract: In the Cypriot trilogy Isocrates does not intend to carry out only an oratorical exercise on his conception of the monarchic regime. These are speeches whose primary meaning was to carry out a diplomatic action whose intention was for Cyprus to support the Athenian hegemonic cause. They were written at the precise moment when Timotheus travelled through the Aegean Sea and the north of Greece in order to consolidate Athenian expansionism. In this way, he made a sequence of political speeches in which he used his own philosophical notions adapting them, on the one hand, to the Cypriot political situation characterized by confrontations between the pro-Hellenic and pro-Persian factions and, on the other hand, to the strategic needs of Athens.

Palabras clave: monarquía; diplomacia; Evágoras; Nicocles.

Keywords: monarchy; diplomacy; Evagoras; Nicocles.

* Español. Diplomado en Profesorado EGB-Ciencias Sociales (Univ. Alicante 1982), Licenciado en Historia (UNED-España 1994), Licenciado en Filosofía (UNED-España 2007), Doctor en Filosofía (UNED-España 2015).

Chipre era un escenario fronterizo en permanente estado de definición política. En un momento en el que Atenas no podía optar por una solución militarista Isócrates entendió que esta situación podía ser resuelta a favor de su ciudad proponiendo al rey chipriota una batería de argumentos sobre la figura del monarca construida con elementos paradigmáticos de una ética ciudadana y democrática. Se decide a hacer política a su manera, mediante un *lógos* estructurado en tres etapas cuya pretensión consistía en desmontar los componentes pérsicos del régimen chipriota proponiendo una figura de gobernante que incorporaba el poder individual y el poder del *dēmos* a través de la posesión de una ética y una sabiduría incuestionables. Aquí se expresa la constante creencia isocrática en un modelo de personalidad paradigmática que contiene todas las virtudes, todos los máximos morales. Para Atenas había compuesto el retrato de Teseo en el *Elogio de Helena*, como un monarca popular que funda la democracia. Para Egipto lo había perfilado con Busiris, como un monarca piadoso y sabio que había creado un régimen de raíces divinas. Para Chipre será el filoateniense Evágoras el que consiga una sociedad mixta pérsico democrática. No estamos ante una reflexión sobre el poder absoluto, sino ante la elección del paradigma del poder unipersonal mejor adaptado para cada sistema político social.

Al mismo tiempo, los discursos son diplomacia¹. Una herramienta que Isócrates pone al servicio de Timoteo y de los atenienses para atraerse el poder chipriota hacia su causa de hegemonía en el Egeo, y de paso, desgastar el poder tebano y persa. Un ejemplo de cómo Isócrates entendía la utilización de la herramienta del *lógos* y de la filosofía como respuesta al *kairós*. Y por último, son una afirmación de las creencias democráticas de Isócrates que se manifiestan en su manera de presentar lo regio como una interacción entre el poder unipersonal y el poder popular de modo que la

¹ El intercambio de cartas será una práctica habitual en la diplomacia helenística (ADCOCK, F.; MOSLEY, D. J. *Diplomacy in ancient Greece*. Thames and Hudson, London, 1975, p.152). Uno de los ejemplos más clarificadores es la situación creada en el 346 a. C., momento en el que se llevará a cabo la negociación para poner fin a la 3ª Guerra Sagrada. Las sucesivas embajadas y negociaciones en las que tomaron parte Demóstenes y Esquines desembocaron en varios procesos judiciales que aparecen reflejados sus discursos *Sobre la embajada fraudulenta* o *Acerca de la embajada fraudulenta*, respectivamente, ambos del 343, basados en gran parte en la discusión sobre las cartas de Filipo a la asamblea ateniense con sus propuestas de alianza.

monarquía es transformada en un régimen amparado por las leyes y los consejeros/amigos que funcionan a modo de asamblea aristocrática en torno al rey.

El tratamiento tradicional de estos discursos en la bibliografía sigue manteniéndose todavía demasiado apegado a su comprensión desde un exclusivo sentido paidético y retórico, sin ir más allá. Ahora bien, la identificación isocrática de filosofía y oratoria debe entenderse como una identidad definidora y transformadora de la vida, entendida exclusivamente como mundo de acción política y ética, por lo que toda su producción debe vincularse necesariamente al mundo del *kairós*. Desde Jaeger estos discursos aparecen como ejemplos de la *paidéia* isocrática, desvinculados de unos fines políticos concretos². En la misma línea para Too son textos que lo caracterizan como maestro o bien suponen ejemplos de creación literaria, encomio o biografía³. Igualmente en un plano puramente teórico expresarían la relación entre el dominio de la oratoria y el liderazgo político⁴. También se ha propuesto que los discursos suponen la presentación de una *paidéia* para un rey⁵ o como la demostración del alineamiento de Isócrates a favor de la monarquía o, cuando menos, como su consideración como el régimen más propicio para la virtud⁶. Lombard los cataloga como discursos exhortatorios o de elogio que permiten una reflexión general de orden moral o sobre ciencia política⁷. En el mismo sentido para Nicolai son parenéticos y ficticios, afirmando además que los discursos isocráticos en general no estaban concebidos para ejercer una influencia política directa⁸. Ahora bien, ninguna de estas interpretaciones expresa la multiplicidad de elementos que

² JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. FCE, México, 1990, p. 873.

³ *Isocrates I*. Translated by David C. Mirhady and Yun Lee Too. Univ. of Texas Press, Austin, 2000, p. 137.

⁴ POULAKOS, Takis. *Speaking for the polis. Isocrates' rhetorical education*. Univ. of South Carolina Press, Columbia, 1997, p. 27.

⁵ MASARACCHIA, Agostino. *Isocrate. Retorica e politica*. Gruppo Editoriale Internazionale, Roma, 1995, p. 29.

⁶ BOUCHET, Christian. «Aspects du vocabulaire royal dans les discours politiques d'Isocrate ». *Ktèma*, N° 40, Université Marc Bloch, Strasbourg, 2015, p. 217; RAPTOU, Eustathios. *Athènes et Chypre à l'époque perse (VIe-IVe s. av. J.-C.). Histoire et données archéologiques*. Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, Lyon, 1999, p. 251; BIRGALIAS, Nikos. «Fondement théorique de la royauté au IV^e siècle». En *Ktèma*, N° 40, Université Marc Bloch, Strasbourg, 2015, p. 218.

⁷ LOMBARD, Jean. *Isocrate. Rhetorique et education*. Klincksieck, Paris, 1990, p. 63-64.

⁸ NICOLAI, Roberto. *Studi su Isocrate. La comunicazione letteraria nel IV secolo a.C. e i nuovi generi della prosa*. Seminari romani di cultura greca, Roma, 2004, pp.133-134.

encierran estos textos. Isócrates no pretendía escribir un tratado en tres tiempos sobre la monarquía o el soberano ideal⁹, sino contribuir a resolver una coyuntura política de Atenas a partir de tres elementos: sus propias convicciones y paradigmas políticos, la tradición democrática griega y la lucha interna por el poder en Chipre.

1. Los protagonistas chipriotas: Evágoras y Nicocles

El Evágoras isocrático elige la helenización, pero el rey chipriota, sin abandonar del todo las formas y la estructura del poder persa, intentará un sistema de alianzas con el objetivo de alcanzar su propia autonomía, lo que singularizará tanto su política como su sistema monárquico. Si bien los gobiernos chipriotas eran un reflejo de la corte aqueménide, asumieron un sistema de libertades donde la ciudadanía disponía de un margen de actuación importante. Las ciudades poseían autonomía para acuñar monedas o para disponer de un tesoro propio, lo que puede haber servido para mitigar el poder absoluto del rey¹⁰. De esta forma, ese carácter mixto básico de la estructura del poder chipriota va a ser el elemento sobre el que Isócrates apoyará

⁹ Tal y como afirma Mathieu (*Les idées politiques d'Isocrate*. Les Belles Lettres, Paris, 1966, p.133-135), Isócrates nunca fue monárquico, sino que utilizó este régimen como una forma de criticar la democracia desde la aristocracia.

¹⁰ Así lo reflejan dos inscripciones en las ciudades de Idalion y Kourion interpretadas como decretos reales. En la primera de ellas refiere una donación de tierras por parte del rey y de la ciudad de Idalion a un médico llamado Cnasilos quien con sus hermanos habían atendido a los heridos durante el ataque a la ciudad por Medes y la ciudad de Kition. Datada en el siglo V el rey siempre es mencionado junto con la ciudad de los idalios. En el texto se cita la existencia de una propiedad privada y una propiedad real, un tesorero real y un tesorero público, así como la exención de impuestos para las personas afectadas por el decreto. En la inscripción de Kourion el rey de la ciudad hace una donación al *δαμοτέρων*, un término que designa a la ciudad o sus representantes. En la documentación numismática de Idalion, Salamina y Marion de principios del siglo V siempre aparecen los nombres étnicos de las ciudades y no el del monarca (RAPTOU, Eustathios. *Athènes et Chypre à l'époque perse (VIe-IVe s. av. J.-C.)*. Histoire et données archéologiques, pp. 228-230; ZOURNATZI, A. «Cypriot Kingship: Perspectives in the Classical Period». En *Τεκμήρια*, Vol. 2, National Hellenic Research Foundation, Atenas, 1996, pp. 176-178; MITFORD, T.B. *The inscriptions of Kourion*. The American Philosophical Society, Philadelphia, 1971 p. 381; GEORGIADOU, Anna. «La tablette d'Idalion réexaminée». En *Cahiers du Centre d'Etudes Chypriotes*. Vol. 40, Chypre, 2010; ANTONIADES, L. «L'institution de la royauté en Chypre antique». En *Kyriakai Spoudai*, N° 45, Society of Cypriot Studies, 1981 p. 37).

sus argumentos a favor de una “teseización” de los monarcas chipriotas, siguiendo su particular interpretación del monarca mítico ateniense.

Evágoras no fue tan claramente helénico como nos lo presenta Isócrates, sino que vino a jugar esa baza en el momento en el que más le convenía. Primero practicó una estrategia de acercamiento a Atenas y Persia para eliminar el poder espartano en el Egeo. Tras la derrota de Egospótamos (405 a. C.) el almirante ateniense Conón se refugió en Chipre, donde permaneció hasta el año 397. Será nombrado por el Gran Rey almirante de la flota persa y responsable junto al sátrapa Farnabazo de un importante programa de construcción naval destinado a acabar, o cuando menos frenar, la hegemonía naval lacedemonia en el Egeo y la costa de Asia Menor. Objetivo que se acabaría consiguiendo tras la batalla de Cnido (394 a. C.) con la eliminación de las guarniciones lacedemonias en el Egeo y Jonia y el logro de la autonomía de las ciudades jónicas bajo el poder persa¹¹.

Ante el reforzamiento del poder ateniense Evágoras aprovechó para apoderarse de toda la isla, para lo que recibirá la ayuda de Atenas que le envía 30 naves durante el 389-387¹². Al mismo tiempo, desde el 405 se había producido la independencia de Egipto con Amirteo, y ahora Acoris reforzaba su alianza con Atenas y Chipre frente al poder persa. Después de Cnido, el Gran Rey trató de evitar la aparición de cualquier poder que pudiese desestabilizar la futura campaña de recuperación de Egipto para lo que estaba claro que necesitaba reducir Chipre. Por ello, Artajerjes declaró la guerra al rey chipriota (390 a. C.), consiguiendo derrotarlo, de modo que en el tratado de paz posterior Evágoras consiguió permanecer como rey exclusivamente en Salamina, pero pagando tributo y prestando obediencia al Gran Rey¹³.

¹¹ Ese espejismo de poder ateniense desaparecerá en el 392. Esparta conseguiría que Conón fuera apresado por Tiribazo ante el temor de que resurgiera el imperio ateniense.

¹² STYLIANOY, P. J. «How Many Naval Squadrons Did Athens Send to Evagoras?». En *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, N° 37, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1988, p.469.

¹³ Diodoro XV 9,2.

No era Nicocles el elegido para suceder a su padre en el trono, sino su hermano Pnitágoras¹⁴, por ello precisamente uno de los objetivos de los discursos isocráticos era demostrar que su ascenso al trono había sido legítimo y justo: “que yo no tengo este gobierno ni ilegalmente ni por usurpación, sino por derecho divino y con justicia, gracias a mis remotos antepasados y gracias a mi padre y a mí mismo”¹⁵. Es decir, habría conseguido el trono no al modo persa, sino de una forma mixta que nos recuerda por un lado a la monarquía ateniense tradicional y por otro a la democracia (es decir, por ascendencia divina y por méritos propios).

Existen dos versiones sobre su ascenso al trono: la que nos narra Isócrates afirma que se llevó a cabo mediante un método legítimo, y otra violenta, que transmiten algunos autores. Esta segunda versión es confusa. Para Diodoro es el eunuco Nicocles el que asesina al rey Evágoras¹⁶. Aristóteles está refiriendo que los cambios en los regímenes políticos pueden deberse a ataques personales contra los gobernantes causados por venganza contra insolencias cuando pone como ejemplo «el ataque del eunuco contra Evágoras de Chipre: el eunuco lo mató sintiéndose ultrajado, porque el hijo de aquél le había quitado a su mujer»¹⁷. Según Teopompo el eunuco Trasideo asesina a Evágoras y a su hijo para vengar a su amo Nicocreonte que había huido después de haber sido descubierto su complot contra Evágoras¹⁸. Las rencillas cortesanas, la influencia de los eunucos y las mujeres en el gobierno son temas característicos de la imagen griega de la monarquía persa¹⁹. Pero es el mismo Nicocles el que viene a dejar claro que su ascenso estuvo justificado por la situación dejada por el progreco Evágoras: “encontré el palacio real vacío de riquezas y totalmente arruinado, los asuntos públicos en situación crítica (ταραχῆς, desorden)

¹⁴ Así lo indica el hecho de que Evágoras prefiriera dejarlo al frente de todas las tropas de Chipre mientras él iba a Egipto a convencer al rey de que prosiguiera la guerra contra los persas (*Evágoras* 62; Diodoro XV 4,3).

¹⁵ *Nicocles* 13.

¹⁶ Diodoro XV 47 8.

¹⁷ *Pol.* 1311b, 5-6.

¹⁸ Teopompo Filípica XII, citado por Focio, *Biblioteca* 176. En *Digital Fragmenta Historiarum Graecorum* (DFHG), frag.111, disponible en <http://www.dfhg-project.org/DFHG/digger.php?what%5B%5D=author%7CTHEOPOMPUS&onoffswitch=on>

¹⁹ GARCÍA SÁNCHEZ, M. *El Gran rey de Persia: formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego*. Universitat de Barcelona, 2009, cap.6.

y con necesidad de mucho cuidado, vigilancia y gasto”²⁰. Es decir, la situación política y económica en ese momento no era precisamente tranquila ni propiciaba un traspaso de poderes no problemático. Esa situación venía dada por los gastos del expansionismo evagórico, pero también por la probable lucha de poder entre sus partidarios y los que defendían los intereses persas. Pero además Nicocles insiste:

“Cuando Grecia nos fue inaccesible (ἀβάτου) a causa de la guerra que se había producido y nosotros estábamos totalmente endeudados (συλωμένων, saquear, despojar), yo sufragué la mayoría de esto, pagando a unos todo, a otros una parte, pidiendo a unos que difirieran el cobro y a otros reconciliándolos en sus querellas como podía. Además, los habitantes de la isla estaban a mal con nosotros, y el Gran Rey reconciliado de palabra, pero, en realidad, irritado; yo mitigué ambos problemas, sirviendo animosamente al Rey, y mostrándome justo con los isleños”²¹.

Ratifica que después de la derrota en la guerra de Evágoras contra Persia el palacio real se encontraba arruinado y su alianza con los griegos rota y nos confirma que existían en la corte chipriota dos facciones: una progriega, resultado de la política de acercamiento a Atenas de Evágoras, y otra pro persa²². A la muerte de su padre está claro que la facción griega sería todavía la dominante, pero la situación en que se encontraba la isla habría debilitado su capacidad de gobierno. Afirma también Nicocles que él mismo salvó con su propia fortuna la situación. Afirmación claramente contradictoria, pues si la familia real y la ciudad estaban arruinadas y no podían acudir a la ayuda griega, la única salida estaba en Persia, por lo que lo más probable es que el ascenso de Nicocles se llevaría a cabo con su apoyo. No sabemos si él intervino directamente en la muerte de su hermano y su padre, pero lo cierto es que después de ello, como él mismo afirma, tuvo que pacificar y reconciliarse con la ciudad de Salamina y el resto de la isla, lo que indica que alguna participación tuvo en ese hecho.

El segundo aspecto que nos interesa del régimen de Nicocles es su concepción de la monarquía. Aunque no se tienen datos históricos sobre ello, como hemos visto el ascenso al trono fue típicamente persa, pero además también lo fue su forma de

²⁰ Nicocles 31.

²¹ Nicocles 33-34.

²² RAPTOU, Eustathios. *Athènes et Chypre à l'époque perse (VIe-IVe s. av. J.-C.). Histoire et données archéologiques*, p.261.

vida. Ateneo comenta que Anaxímenes de Lámpsaco en su libro titulado *Cambio de monarcas*, hablando del chipriota Estraton, rey de Sidon, “dice que éste combatió enérgicamente con Nicocles, rey de la Salamina de Chipre, que vivía enteramente dedicado al lujo y al libertinaje, y que ambos murieron violentamente”²³. Como veremos en el camino emprendido por Isócrates para la helenización de la monarquía de Nicocles uno de sus objetivos fundamentales será apartar la imagen de la monarquía de Salamina de la típica concepción que desde Grecia se tenía de la monarquía persa.

Dos preguntas surgen ahora ante este panorama. Si Nicocles era pro persa ¿por qué recurre a un griego para que le escriba los discursos? Indudablemente por conveniencia política, como nos indicará la coyuntura más adelante analizada. ¿Podría deberse a una relación previa entre el orador y el monarca? ¿Qué tipo de relación mantuvieron ambos, discipular, diplomática o de consejería? Responder a esta pregunta nos puede acercar al sentido de la trilogía como propuesta de una estrategia política circunstancial o bien simplemente como ejercicio oratorio didáctico. La mayor parte de los comentaristas han admitido que Nicocles sería enviado por su padre Evágoras a Atenas a formarse en la escuela de Isócrates²⁴. Esta afirmación se basa fundamentalmente en el discurso de la *Antídosis*²⁵, pero estas citas no son concluyentes. Lo cierto es que ni en la *Vida de los 10 oradores* ni en la *Vida de Isócrates* se cita a Nicocles como discípulo²⁶, y que él mismo tampoco lo hace en los discursos²⁷. ¿Es posible que un discípulo de Isócrates e hijo del filoheleno Evágoras

²³ Citado en Ateneo XII 531d-e. En MARTÍN GARCÍA, J.A. (editor). *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Akal, Madrid, 2008, frag. 7, p. 494.

²⁴ JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 1990, p. 870; ISÓCRATES. *Discursos I-II*. Introducción, traducción y notas de J. Manuel Guzmán. Gredos, Madrid, 1979, p.12; HILL, George. *A History of Cyprus I*, Cambridge Univ. Press, 1940, p. 142 y MATHIEU, G. *Les idées politiques d'Isocrate*, p. 110.

²⁵ En *Antídosis* 30 habla de que ha tenido discípulos oradores, generales, reyes y tiranos; en 40 afirma que Nicocles no necesitaba que le enseñaran a hablar bien, pues le bastaba con su autoridad; en 164 sigue con su imprecisión: “obtuve beneficios de extranjeros y de quienes pensaban que les servía”. Cicerón (*De oratore* II, 94) es igual de inconcreto: “ese maestro de todos los oradores, de cuya escuela salieron... tan sólo primeros espadas. Pero de ellos, unos quisieron brillar en el desfile y otros en el campo de batalla”.

²⁶ En las dos obras aparecen relaciones de discípulos (9-13, 100 respectivamente).

²⁷ Isócrates en *Antídosis* 93 también relaciona alguno de sus discípulos sin citar al chipriota.

conspirara contra su padre apoyado por los persas? ¿Para qué escribiría Isócrates una trilogía en la que reivindica una monarquía “demotizada” si Nicocles había sido educado por él mismo? Si el rey chipriota hubiera sido su alumno, ¿creería las argumentaciones a favor de la monarquía cuando, como veremos, entran en clara contradicción con el pensamiento isocrático?

De la trilogía se desprende que el concepto que tenía Isócrates de Nicocles era peor que el que tenía sobre Evágoras, cosa que se confirma en el resto de su obra. En la *Antídosis* Nicocles es un déspota, que es el mismo término que utiliza para Jerjes, el gran Rey, los bárbaros o Ciro el grande²⁸. No parece que semejante personaje fuera discípulo de Isócrates y por ello lo más probable es que este conociera el mundo chipriota a través de su discípulo Timoteo.

2. Los discursos en su coyuntura histórica

El propio Isócrates en el *Nicocles* indica la secuencia discursiva al referir que anteriormente ya habían oído a Isócrates hablar de cómo hay que reinar²⁹. ¿Dónde situar entonces el *Evágoras*? El encomio de Evágoras posee características que nos hacen pensar que es el tercero. Isócrates se dirige a Nicocles para hacerle ver que ya su predecesor poseía los rasgos de un gran monarca popular y que por tanto la monarquía de Nicocles debe tomarse como ejemplo y no la persa. Como señala Mathieu en el *Evágoras* también hace referencia a las muchas veces que le aconseja las mismas cosas³⁰. Pero para obtener una mayor precisión en la datación es necesario atender a la coyuntura histórico-filosófica del momento de los discursos. Como hemos apuntado después de la muerte de Evágoras en el 374 a.C. se produce el ascenso de Nicocles gracias a la ayuda persa. En el 371 a.C. después de Leuctra el progresivo entendimiento tebanopersa cambiará el panorama político griego lo que llevará a Atenas a iniciar una clara política de recuperación de su hegemonía en el

²⁸ *Antídosis* 40; *Panegírico* 90, 121, 117 y *Filipo* 66, respectivamente.

²⁹ *Nicocles* 11.

³⁰ ISOCRATE. *Discours* I-IV. Texte établi et traduit per Georges Mathieu et Émile Brémond. Les Belles Lettres, Paris, 1961, Notice p. 142. En *Evágoras* 78 dice que “No pienses [Nicocles] que te reprocho una despreocupación tuya actual porque te aconseje con frecuencia las mismas cosas”. Esas muchas veces las mismas cosas haría referencia a los dos discursos anteriores.

Egeo. Ahora bien, si nos situamos en el 366 vemos cómo Atenas se encontraba cercada. Oropo había sido tomada por el tirano de Eretria apoyado por Tebas, que al mismo tiempo había iniciado su tercera expedición de control en el Peloponeso. Un año antes Tebas había reunido a los estados griegos en Susa con el fin de que el Gran Rey ratificara su hegemonía mediante el reconocimiento de la autonomía de Mesenia y el desmantelamiento de la flota ateniense (un intento fallido, pues no fue ratificada por la mayoría de las ciudades griegas). En ese marco de cercamiento político internacional el estratego elegido para llevar a cabo la estrategia de recuperación hegemónica ateniense será Timoteo, hijo de Conón y discípulo de Isócrates³¹. Para ello acudirá en ayuda de Ariobarzanes que se había rebelado contra el rey persa. Una rebelión que se enmarca en el conjunto de una serie de levantamientos coincidentes en un corto periodo de tiempo en el Asia Menor (Datanes en Capadocia, Ariobarzanes en la Frigia, Orontes en Misia, Mausolo en Caria, Taco en Egipto, todo ello durante el 366-361)³². Timoteo tenía instrucciones muy claras de que su actuación no podía violar la paz del Rey³³. Esta *koiné* (386 a.C.) establecía la soberanía persa sobre el Asia menor y las islas de Clazómenas y Chipre³⁴ y la autonomía de las ciudades griegas excepto tres cleruquías atenienses (Lemnos, Imbros y Esciros). Hacía veinte años de este acuerdo, pero a pesar de sus

³¹ En la *Vida de los 10 oradores (Moralia X, 837C)* se afirma que viajó con Timoteo escribiéndole las cartas (*epistolás*) que enviaba a los atenienses. Tanto Mathieu (*Les idées politiques d'Isocrate*, p.84-85) como Bianco (*Lo stratego Timoteo torre di Atene*. Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2007, p. 124) dan crédito a esta noticia, que como veremos constituye el sentido original de los discursos. Mathieu (*Les idées politiques d'Isocrate*, p. 85) interpreta que estas cartas habría que entenderlas en sentido oratorio, no como informes del general, sino como escritos políticos cuyo objetivo era defender la actuación de la confederación bajo el mando de Atenas. En el mismo texto se afirma que Timoteo le recompensó con un talento de los obtenidos en Samos, e igualmente que cobró 20 talentos de Nicocles por la escritura del discurso que escribió para él (838A). De esta doble remuneración, la primera afirmación parece la más verosímil. La noticia del pago del rey chipriota por un discurso olvida los otros dos y además es negada por el mismo Isócrates en *Antídosis* (40) con razones creíbles en el marco de lo que aquí se expone.

³² BRIANT, P. *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre*. Fayard, Paris, 1996, p. 675 y ss. En *Vida de los 10 oradores* 17 se dice que cobró 20 talentos de Nicocles por la escritura de las cartas, cosa que él niega en *Antídosis* 40

³³ Demóstenes, *Por la libertad de los rodios* 9.

³⁴ Las dos islas no suponían lugares de importancia política o económica para Atenas, pero sí podían poseer en un momento dado valor estratégico para Persia. Chipre era una vía hacia Egipto y Clazómenas un punto de penetración en el Egeo.

sucesivas actualizaciones (en las paces del 375 y 371, por ejemplo), lo que estuvo claro es que el Gran Rey había logrado su objetivo, pues las grandes potencias y la segunda liga ateniense respetaron en todo momento el reparto territorial y político en el Egeo allí establecido.

Ante estas limitaciones el general ateniense optó entonces por liberar la isla de Samos que le permitía conseguir dos finalidades estratégicas: al no pertenecer a la segunda liga, su posesión y el establecimiento allí de una cleruquía no violaba los acuerdos de la liga (algo con lo que el mismo Isócrates estaba de acuerdo³⁵) y además supondría un aviso para los estados miembros que pudieran declararse en rebeldía y al mismo tiempo, dado que estaba controlada por una guarnición persa, lo que en realidad venía a ser una violación de la paz Antálcidas por parte del Gran Rey, permitía dejarles claro quién tenía el poder en el mar Egeo³⁶. En el marco de la misma campaña Timoteo se dirigiría después al norte de Grecia donde liberaría diferentes ciudades del Quersoneso y Calcidia.

Descartada la acción militar en Chipre, cualquier tipo de acuerdo bilateral hubiera supuesto igualmente una violación de la paz, como también lo hubiera sido solicitar directamente su alianza mediante una embajada, de modo que todo ello habría sido visto por Persia como una forma de rotura de unas relaciones que ahora necesitaban estar serenas. Persia quería doblegar a los sátrapas rebeldes y Atenas afianzar su hegemonía frente a Tebas (entre otras acciones, dominando el norte de Grecia y el Egeo). Por todo ello, para los atenienses solo quedaba la acción diplomático-epistolar. Aquí es cuando surge Isócrates como el escritor de las cartas de Timoteo (método que empleará también en sus misivas a diferentes gobernantes en su perseverante intento panhelenista). Este general encarnaba el modelo isocrático tanto en el aspecto diplomático como en el militar, pues como afirmaba Isócrates nadie como él había sabido distinguir con quién se debía hacer la guerra y con quién había que aliarse, “y si uno se equivoca en esto, es forzoso que la guerra sea

³⁵ *Antídosis* 108.

³⁶ En el momento de la toma de Samos por Timoteo la isla era dominada por una facción oligárquica apoyada por Persia (CARGILL, Jack. «IG II2 1 and the Athenian Kleruchy on Samos». En *Greek, Roman and Byzantine Studies*, N° 23, Duke University, Durham, 1983, p. 329), situación paralela a la de Chipre.

perjudicial, difícil e inútil”³⁷. No se trata por tanto de discursos escritos como ejemplos ficticios retórico/políticos para sus alumnos (aunque indudablemente también pudieran servir para esto), sino escritos dirigidos a Nicocles para ayudar a “helenizarlo” y atraerlo a la órbita ateniense donde había estado su padre³⁸. La trilogía reforzaría a la facción filogriega, pero sin molestar a sus oponentes, y le proporcionaría al mismo tiempo unos referentes conceptuales e ideológicos significativos válidos para toda la colectividad política³⁹.

La fecha del 366 nos sitúa en una coyuntura que permite datar los discursos chipriotas durante el periodo de la rebelión de los sátrapas⁴⁰. Apoyando las conquistas de Timoteo en el norte de Grecia, la helenización democratizadora del régimen chipriota y el reforzamiento de Esparta⁴¹, Isócrates se posiciona claramente a favor de una política diplomático-militar que recupere la hegemonía ateniense en un momento de crisis. Limitado por ese contexto coyuntural y guiado por su personal teoría filosófica, Isócrates afrontará su labor diplomática mediante una fusión de elementos políticos y discursivos que construirán su mensaje particular al

³⁷ *Antídosis* 117.

³⁸ MATHIEU, G. *Les idées politiques d'Isocrate*, p.111, afirma que los escribe para sostener la autoridad de su antiguo discípulo y por simpatía personal a Nicocles.

³⁹ En un discurso anterior (*Panegírico* 125) criticaba a Esparta por dedicarse a hacer la guerra a las democracias y consolidar a las monarquías. Citando su colaboración con Amintas de Macedonia, Dionisio o el Gran Rey. En la trilogía chipriota su pretensión será consolidar una monarquía, pero desabsolutizándola y vitalizándola.

⁴⁰ Únicamente poseemos un dato que proviene de *Antídosis* 40, datado sobre el 356, donde ya cita al *Nicocles* como un discurso acabado. Se plantean diferentes dataciones: Guzmán (*Isócrates. Discursos I-II*, p.12) propone entre el 372-365, mientras que Mathieu (*Les idées politiques d'Isocrate*, p. 110, nota 5) lo lleva al 374-362 y Jebb (*The Attic Orators II*. Macmillan and Co, New York, 1893, p. 102 y 108) piensa en 372-365; Blass (citado en Guzmán, p. 302) da el año 370 a. C. para el *Evágoras* e igualmente Too (*Isocrates I.*, p.139); Foster (*Isocrates. Cyprian orations: Evagoras, ad Nicoclem, Nicocles aut Cyprii*. The Clarendon Press, Oxford, 1912, pp. 20-21) dice que es imposible fechar el *Evágoras* y data el *A Nicocles* después del 374 y poco más tarde el *Nicocles*. Jaeger (*Paideia: los ideales de la cultura griega*, p. 881) sitúa el *Nicocles* y el *A Nicocles* en la época de caudillaje de Timoteo en el 374-73; Alexiou (*Der Euagoras des Isocrates. Ein kommentar*. Walter de Gruyter GmbH and Co. KG, Berlin, 2010, p. 39) fecha el *Evágoras* en el 370.

⁴¹ El otro discurso isocrático fechado en el 366, *Arquidamo*, se enmarca en esta ofensiva político militar ateniense de oposición a Tebas/Persia. La propuesta de autonomía de Mesenia supondría la anulación del poder lacedemonio, por lo que Isócrates reivindica en boca del rey espartano la necesidad de restablecer su dominio mediante todos los mecanismos necesarios.

régimen chipriota donde la monarquía constituye el escenario, las coordenadas de una estructura ya dada, no el resultado de su indagación. No estamos ante un tratado sobre la educación del líder gobernante, sino ante escritos puramente políticos dirigidos a favorecer la hegemonía ateniense en un momento concreto. Pero ¿cuál sería el interés de Nicocles al aceptar un acercamiento a Atenas? Probablemente su política filopersa no había dado el resultado esperado y ahora la rebelión de los sátrapas presentaba un escenario propicio para que los progriegos internos le desbancaran del poder. La operación por el Egeo de Timoteo podría alimentar estos temores, de modo que necesitaba alguna confirmación de que Atenas respetaría su autonomía y que él podría afianzar su dominio. Siguiendo los consejos isocráticos podía calmar a ambas facciones, pues esta propuesta no buscaba una alianza efectiva con Atenas, aunque sí asimilar algunos de sus modos de hacer política y además tampoco provocaba una ruptura con el modelo de gobierno persa.

Por otro lado, el tema de las interpolaciones del *A Nicocles* nos proporciona una pista de cómo se puede interpretar su estructura y contenido. En la *Antidosis* (70-73) Isócrates solicita que se lea el *A Nicocles* hasta su final. Los pasajes citados nos llevarían hasta el párrafo 39 mientras que en el discurso conocemos hasta el 54. Este dato junto con el estudio estilístico y las evidentes contradicciones internas en el discurso con respecto a otros discursos isocráticos, ha llevado a diferentes autores a suponer una serie de interpolaciones⁴². Todos ellos ven a un comentarista desconocido que añadiría una serie de fragmentos, aunque en cualquier caso las adiciones serían antiguas, e incluso para algunos investigadores podría ser mismo autor del *Demónico*. A mi modo de ver la explicación más lógica es pensar que las posibles adiciones podrían deberse a que estos textos eran originalmente cartas diplomáticas que expresaban las líneas políticas preferentes en una situación coyuntural compleja en el marco chipriota y que con el tiempo fueron convertidas, por él mismo o por alguno de sus discípulos, en discursos políticos con objetivos ético-políticos más amplios. El porqué de secuenciar su intervención diplomática en tres discursos vendría dado por el hecho de que, por un lado, expresaba el intercambio de cartas entre Timoteo-Isócrates y Nicocles (aunque no se han

⁴² Ver ISOGRATE. *Discours* II. Texte établi et traduit per Georges Mathieu et Émile Brémond. Les Belles Lettres, Paris, 1961, p. 93-94; DRERUP, E. *Isocrates opera omnia* I. Georg Olms Verlag, Leipzig, 1906, CXLIV y ss.; MIKKOLA, Eino. *Isocrates: seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften*. Finnish Academy, Helsinki, 1954, p.285 y ss.

conservado ninguna de las del monarca) y, al mismo tiempo, un orden que marcaba los objetivos pedagógico-políticos. Si efectivamente los discursos únicamente fueran un posicionamiento oratorio de Isócrates sobre la monarquía esta secuenciación no tendría sentido, pues hubiera bastado un único discurso argumentativo.

3. *A Nicocles*, primera acción diplomática: el consejo político.

En *Antidosis* (69-73) Isócrates nos indica claramente que con el *A Nicocles* estaba dirigiéndose a un monarca reinante para ser útil a sus propósitos, al mismo tiempo que exponía sus propias ideas. Esta doble intención coyuntural y filosófica le lleva a iniciar su trilogía bajo la figura de maestro consejero para ofrecer una definición del rey como sujeto moral y agente político. De hecho, él mismo enmarca el diálogo a través del concepto de *dōreá* (1-2 y 54). La costumbre diplomática obliga a regalar a los reyes para así obtener beneficios comerciales o políticos. Pero, como él mismo afirma, su presente es el más auténtico, pues su intención es educadora (no podía ser de otra manera al no poder enviar una embajada). Se desmarca por tanto de un objetivo auténticamente político para dar la impresión de ser un consejero desinteresado a través de la inmaterialidad de su obsequio. Ese presente nunca perderá su valor por mucho que se lo utilice. De esa forma encubre su acción diplomática bajo el paraguas educativo. Se presenta ante el rey como defensor de la figura del poder personal que solo persigue la virtud, no la defensa de la monarquía como forma de gobierno, cosa que sonaría muy poco creíble en boca de un ateniense.

Quien está destinado a ejercer un poder tiránico requiere un estilo de educación diferente, pues tiene que enfrentarse a un sistema de presiones interesadas que le impiden una verdadera construcción moral y formativa como la de cualquier ciudadano (3-4). La visión del rey como un hombre solo, rodeado por un escaso grupo de fieles (el modelo de corte pérsica) vendrá a reforzar la necesidad de constituir referentes morales en la historia y figuras paradigmáticas filohelenas como será su padre Evágoras (que transformó en griegos a los chipriotas⁴³). Pero el problema no radica únicamente en la constitución misma de todo poder

⁴³ *Evágoras* 66.

unipersonal, sino en una concepción externa que erróneamente concibe al rey como un dios cuando ostenta el poder y, por tanto se le envidia, pero cuando lo pierde se conceptúa la monarquía como la peor de las situaciones, y la causa de ello es que se la entiende “como un sacerdocio abierto a todo hombre” (5-6). Juega aquí Isócrates con la concepción persa del rey como un intermediario entre el mundo y lo divino que preside los cultos oficiales y, por otro lado, con la concepción ciudadana griega. Las reformas de Clístenes también habían supuesto un cambio en la estructura y la procedencia de la clase sacerdotal, iniciando una transferencia del control cultural del *génos* a la tribu aunque aquel mantendría sus prerrogativas en muchos de los cultos públicos⁴⁴. Lo que Isócrates denuncia es precisamente la situación de su época en la que el sacerdocio se perfilaba mayoritariamente como una magistratura anual al servicio de la ciudad ante la que tenía que rendir cuentas y a la que podía acceder cualquier ciudadano. El error consistiría en haber olvidado que la monarquía requería hombres excepcionales, que la virtud es lo divino y su ejercicio como una *paideía* mutua entre el gobernante y el gobernado (8).

Uno de los elementos fundamentales en esta propuesta es establecer el sistema de relaciones del rey con los espacios donde se genera todo poder (*dēmos*, aristocracia, *nómos*, conocimiento, aliados) que facilite la convivencia y no genere tensiones o enfrentamientos. El primero de esos focos de autoridad con el que tiene que relacionarse un poder personal es el *dēmos*:

“Preocúpate del pueblo y procura en todo mandarles con afecto, pues sabes que de las oligarquías y de las demás formas de gobierno duran más tiempo las que mejor cuidan al pueblo. Te atraerás bien al pueblo, si no permites que se desborde ni dejas que sea violentado, sino que procuras que los mejores tengan honores y los demás no sean objeto de injusticia”⁴⁵.

El terapeuta gobernante unipersonal no debe violentar la *phýsis* del paciente, de lo contrario caería en la *hybris*, pues él es un mero servidor de aquella, un restaurador

⁴⁴ KEARNS, Emily «Change and continuity in religious structures after cleisthenes». En *History of Political Thought*, Vol. 6, Imprint Academic, Exeter, 1985, p. 206; Z Aidman, Louise B.; Schmitt-Pantel, Pauline. *La religión griega en la pólis de la época clásica*. Akal, Madrid, 2002, pp. 40-42.

⁴⁵ A Nicocles 15-16.

de su orden, por lo que debe favorecer y no dañar, debe ser su amigo (una buena enunciación de principios hipocráticos). El rey debe ser respetado (34) no por su poder, sino por el principio platónico de la superior inteligencia (24, 26) y el de la coherencia acción/pensamiento (33). Y aquí surge por primera vez en la trilogía la regla de oro, el principio de reciprocidad rey/*dēmos*: “contempla los acontecimientos y sus consecuencias para los particulares tanto como para los soberanos” (35), que repetirá en *Nicocles* (49) estableciendo un nexo de unión objetivo entre soberano, consejeros y ciudadanos. La reciprocidad anula el poder absoluto, pues genera una ligadura de equivalencias entre lo colectivo y lo individual.

En una monarquía son fundamentales las relaciones clientelares que se llevan a cabo en la corte palacial. Isócrates intenta apartar al rey chipriota de las intrigas cortesanas propias del mundo persa (según el mundo griego) protagonizadas por los eunucos, las esposas, los hijos sucesores al trono, los aristócratas...⁴⁶ por la vía de convertir la corte en una especie de grupo de asesores filosóficos basado en la *philia*⁴⁷. Es el rey el que escoge a sus amigos, aquellos que le hagan ver sus errores, y no a los aduladores (27-28)⁴⁸; a los que ayuden a su inteligencia (53), para protegerse de cualquier conjura. La *philia* intenta el autoperfeccionamiento desde lo que se pone en común. Implica relaciones de igualdad o de lealtad, de diálogo intencional racionalizado dirigido a encontrar lo que une. La virtud del rey no puede construirse como autosuficiencia, sino como participación con el otro. La *philia* que funda el poder del gobernante lo transforma en un acto de transferencia de beneficios básicamente éticos (la prudencia y la buena fama como mejores legados, 31-32) entre la ciudad y el rey. Una negación de la tiranización del yo.

Ya desde el prólogo nos indica Isócrates que su intención es dar leyes a las monarquías (8) con lo que evitaría su carácter absoluto y así conseguir constituciones más suaves. Ley y monarquía son dos conceptos contrapuestos. La una procede de la ciudadanía y tiene como instrumento al *lógos* y la *agorá*. La otra

⁴⁶ Ver GARCÍA SÁNCHEZ, M. *El Gran rey de Persia: formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego*, cap. 6; BRIANT, P. *Histoire de l'empire perse*, pp. 279-297.

⁴⁷ Su referencia es numerosa: *Evágoras* 32,44-45, 80; *A Nicocles* 21, 27, 32; *Nicocles* 58.

⁴⁸ *Ateneo* (255f-256a) habla de los aduladores como un elemento típico del régimen chipriota.

está basada en el poder individual. Ambos pueden conciliarse si el rey es virtuoso, lo que le lleva a reconocer el poder del *dēmos* y a materializarlo en constituciones escritas. La ley debe ser una prolongación de la virtud personal del monarca (11) que a su vez debe escuchar a los buenos consejeros y procurar la buena educación del pueblo. Los imperativos éticos han de cumplirse a través de ese eje que va desde la conciencia individual del monarca hasta la de cada ciudadano a través de la voluntad coactiva del poder personal y de la ley en él inspirada. La opinión de los reyes ha de ser como las de las buenas leyes (18). Pues la ley es una extensión del carácter mediador y reconciliador de la figura del monarca, un mecanismo de regulación de las relaciones personales (17). En el mismo sentido el rey ha de demostrar en todo tiempo ser tan deseoso de la verdad que sus palabras sean más fiables que los juramentos de los demás (22). Aquí no hará decir a Nicocles que su palabra es la ley, sino que es una expresión de integridad y honestidad. En este discurso lo que destaca de la figura del rey es su función de ordenador moral a través de una fusión entre los elementos típicos del poder demótico heleno y el unipersonal pérsico/monárquico que como ya he indicado no andaría muy lejano del sistema chipriota y su organización de relaciones ciudadanía/monarquía.

Otro de los ejes que traspasa todo el hacer del gobernante es su vinculación con el conocimiento. Sírrete de la experiencia y de la filosofía que muestra el camino (35), le aconsejará Isócrates. Sé discípulo (13) e iguala la manera de pensar a la de reinar (11). Casi le propone que funde una escuela filosófica más que un reino. El cultivo de la inteligencia es fundamental en un rey (24), puesto que es un rey diplomático. El conocimiento (que Isócrates iguala a la oratoria) lo aleja del personalismo, de la legitimación del poder real como guerrero, típicamente persa u homérica (en la guerra ha de demostrar su *epistēmē*, no su valor).

El trato con los aliados es otro de los escenarios fundamentales para todo ejercicio de poder. La trilogía camina de la mano del decreto de Aristóteles y de la segunda liga marítima y supone un anticipo práctico del discurso *Sobre la Paz* donde Isócrates expondrá más claramente sus ideas sobre su concepción de la hegemonía (135 y

ss.)⁴⁹. En *Nicocles* 41 afirma que “los buenos reyes no sólo tratan de mantener en concordia (ὁμονοία) las ciudades que gobiernan, sino también sus casas particulares y los territorios donde habitan”. La justicia y la moderación han de presidir las relaciones con otras ciudades y con los súbditos⁵⁰, así como el desprecio por el enriquecimiento material (50, 59). Todo ello viene a ser una extensión de las ideas expresadas en el decreto de fundación de la segunda liga donde se manifestaba que quien deseara ser aliado de los atenienses podría hacerlo garantizando su libertad y autonomía “governándose por el régimen político que prefieran sin tener que admitir guarnición o recibir un gobernador ni pagar tributo...no se permitirá a ningún ateniense poseer bienes inmuebles, ni privados ni públicos, en el territorio de los aliados”, es decir, una relación de mutua confianza e interés bajo la supervisión de Atenas. Isócrates propone no gobernar con dureza ni con castigos, no utilizar la maldad, el miedo, tratar “con las ciudades más débiles como lo harías con las más poderosas que la tuya”⁵¹. De hecho, gracias a la acción conjunta de los persas y Evágoras, derrotando en Cnido a la flota peloponesia, los griegos consiguieron su autonomía y pudieron formar la segunda liga⁵².

En el *Nicocles* observamos que Isócrates pretende atraerse al rey chipriota ofreciendo una primera definición del poder personal muy práctica. Detrás de la teoría del *kairós* se encuentra la exigencia sofista de que los actos morales y políticos sean evaluados en situaciones concretas y no a través de paradigmas universales. La utilidad es un concepto dinámico no sometido a fórmulas invariables⁵³. Pero aquí la utilidad no viene determinada por consensos mayoritarios como en la democracia, sino por la virtud individual del rey. Platón aspiraba a un gobierno donde la primacía epistémica correspondía a un grupo minoritario de los mejor preparados o al rey⁵⁴. Los sofistas afirmaban el conocimiento político como opinión con lo que

⁴⁹ Sobre la influencia de Isócrates en la formación de la segunda liga a través del *Panegírico*, escrito poco antes que la trilogía, ver MATHIEU, G. *Les idées politiques d'Isocrate*, cap. VIII) y Too, *Isocrates I*, pp. 137-138.

⁵⁰ *Nicocles* 34, 44-45.

⁵¹ *A Nicocles* 24-26. Igual en *Panegírico* 80-81.

⁵² *Evágoras* 56, 68.

⁵³ “Traté estos temas por creer que tú que no eres uno de tantos, sino rey de muchos, no tenías la misma manera de pensar que los demás, ni distinguías la importancia de los asuntos o la inteligencia de los hombres por los placeres, sino que los juzgabas por su utilidad” (50).

⁵⁴ *Rep.* 473d.

propugnaban un régimen en el que el debate y el pragmatismo utilitarista se situaban por encima de la verdad. Isócrates aconseja al rey no tanto que sea un orador, sino que verdaderamente discuta sobre lo que es importante y aporte soluciones prácticas. Habla en términos de lo útil, provechoso, adecuado, eficaz para uno mismo.

La maximización de los valores políticos y personales de un rey provoca su idealización (elemento típicamente persa⁵⁵). La única vía para exaltar la monarquía es magnificar la ejemplaridad de la figura del rey como individualidad que se constituye en mecanismo de unificación de la sociedad en su conjunto. A partir de esta propuesta Isócrates la llevará a su helenización al atribuirle virtudes tópicamente griegas. Esa exaltación de la individualidad como factor de permanencia, y al mismo tiempo, como guía en las coyunturas y las circunstancias cambiantes, anula el concepto de ciudadanía como ágora decisional, por lo que la manera de suavizarla consiste en rediseñarla vinculándola al *dēmos*, obligando a dotarlo de voz y de fuerza de presión sobre la individualidad gobernante. Las leyes, los valores morales, la opinión de amigos, asesores y el pueblo, no constituyen una restricción al poder individual, sino más bien una dotación de empoderamiento que si bien no evita la absolutización, la hace más indulgente. El buen gobernante proyecta su estructura moral en la *pólis* como conjunto de voluntades. Es un mediador entre la virtud y la acción colectiva. De esta forma, Isócrates reivindicaba conceptualmente la necesidad de que Nicocles volviera a un modelo de monarquía “suave” y demótica cuyo paradigma será Evágoras.

4. Nicocles habla a su corte: el giro hacia la helenización.

Tal como afirma el monarca el primer discurso sobre cómo hay que reinar había sido leído a sus cortesanos, de modo que ahora Nicocles habla en primera persona para refrendar personalmente lo propuesto por Isócrates. Que un ateniense ofrezca en ese momento una concepción positiva de la monarquía, una visión admisible políticamente, abría la posibilidad de una relación amistosa, de alianza entre ambos gobiernos. Que un rey exponga toda una batería de argumentos defendiendo la monarquía nos indica que consideraba que existía algún tipo de peligro sobre su

⁵⁵ El mismo Isócrates pensaba que era un dios para los persas (*Panegírico* 151).

régimen, máxime cuando lo que hace es aceptar valores democráticos. Es su palabra y su figura la que está en juego y por tanto su credibilidad ante los demás. Esta segunda pieza discursiva era fundamental para los objetivos del monarca que la necesitaba para rediseñar su posición en el marco de las luchas políticas de la isla.

En el discurso emergen dos momentos que marcan dos modelos extremos del concepto de la palabra: uno de los dos elogios del *lógos* (6-9) que escribirá Isócrates⁵⁶ y la identificación palabra real-ley (62). La palabra que Isócrates enaltece es la de la confrontación, la de la discusión, pero también la del pensamiento aislado, íntimo. Es la palabra que delimita los mundos del bien y del mal, con la que se escriben leyes y códigos éticos. Es la palabra que puede convertir la verdad unipersonal en colectiva a través de la persuasión, pero siempre en un marco de confrontación dialógica. Este mundo isocrático se pone aquí en juego de una manera radical: frente al subjetivismo absolutizado, la apelación al debate interciudadano. Aquí habla Isócrates en boca de Nicocles, lo que nos lleva a considerar que no solo nos situamos ante unos discursos con un objetivo diplomático-hegemónico, sino ante un orador que se replica a sí mismo, que busca en la autocontradicción la persuasión misma. Lo que escribe para el rey y lo que este dice desde sí mismo tiene que convencer a un vosotros múltiple (los aliados atenienses y los prohelenos chipriotas) de manera que lo único posible es construir una argamasa que dejando claro los dos mundos, a la vez pueda establecer las coordenadas para su fusión.

La afirmación de que su palabra es la ley tiene un carácter conclusivo, mientras que el elogio, prologal. De esta forma, Isócrates se salva a sí mismo de la contradicción, pues durante el discurso habrá quedado demostrado que el sujeto es virtuoso, y por tanto la ley/palabra real también lo será.

“Considerad que mis palabras son leyes e intentad perseverar en ellas, sabiendo que quienes de vosotros hagan mejor lo que yo quiero, muy pronto podrán vivir como ellos quieran. Resumiendo mis palabras: es preciso que os comportéis respecto a mi poder como creéis que se deberían comportar con vosotros vuestros subordinados”⁵⁷.

⁵⁶ *Antídosis* 253-256.

⁵⁷ *Nicocles* 62.

De nuevo vuelve a la máxima de la reciprocidad isocrática que aparecerá siempre que necesite ligar una personalidad individual a otra colectiva y que a su vez implica un compromiso del sujeto que va mucho más allá del campo de la política. No toma a los individuos como iguales, sino como piezas de una cadena de posiciones sociales y políticas jerarquizada y delimitada por la cantidad de poder que ejercen sobre el subordinado. El rey es el sujeto moral y racional por excelencia y todo el resto debe supeditar su autonomía a él en una cadena en la que cada eslabón participa de la virtud del anterior (lo que recuerda a la cadena de la vida del *Timeo* platónico).

Pero el hecho contundente es que, analizando la obra isocrática, la defensa que hace Nicocles de la monarquía carece de solidez argumental y de convicción. Es aquí donde se puede ver más claramente su actitud diplomática. Es por esta razón que recurre a una defensa no del régimen, sino del buen ejercicio del poder unipersonal, propuesta que en realidad puede ser aplicada al desempeño de cualquier magistratura o cargo en cualquier sistema de gobierno. El primer argumento determina que las monarquías son los regímenes que mejor distribuyen las capacidades de los hombres en relación con el desempeño de sus funciones gubernamentales, mientras que las democracias asignan los mismos derechos a cualquier tipo de ciudadano independientemente de sus cualidades morales. Así las monarquías “asignan lo más importante al mejor, al segundo lo siguiente, y en la misma proporción al tercero, cuarto y a los demás” (15). Esta proporcionalidad entre virtud y responsabilidad de poder no sería más que la consecuencia de decisiones de sujetos cuyos atributos de juicio y virtud fueran capaces de medir las magnitudes de una manera precisa y establecer las constantes relacionales que corresponden a una cualidad moral, una competencia política y un ámbito de poder concretos. Las democracias caerían en un error al atribuir a la masa asamblearia esta capacidad de distribución. Ahora bien, esta repartición tan justa y simétrica solo podría ser llevada a cabo por sujetos situados fuera de los códigos morales y las necesidades e intereses que impone/limita una concreta realidad sociopolítica, aquellos cuya singularidad fuera incondicionada. Para llevar a cabo esta compleja función Platón compone la figura del guardián filósofo de la *República* o el consejo de las *Leyes*, mientras que Isócrates ya había creado a Teseo como monarca popular autosuficiente, señor de sí mismo, maximidad de todas las cualidades (según su retrato en el *Elogio de Helena*), una figura que irá tomando como modelo a lo largo de su obra. Hablar de una *politeía* monárquica que distribuye los cargos de acuerdo

con el grado de virtud de cada persona, donde el rey sería su distribuidor supremo, supone situarlo en un estado de autosuficiencia suprapolítica que no es más que un ejercicio de construcción conceptual carente de autenticidad. En la obra isocrática observamos esta constante división entre el mundo de la actualidad y el pasado reinterpretado paradigmáticamente. Desde el presente Isócrates actúa de acuerdo con una visión pragmática, lo que le lleva a realizar constantes llamadas a dirigentes de su época para que salvaran a Grecia. Dirigentes que no eran precisamente muy teseicos. Esta división entre un mundo de paradigmas y otro de realidades aparece no solo en su lectura de Teseo, sino también del Areópago, de Solón o de los antepasados atenienses. Pero esta lectura siempre es hacia el pasado y no hacia el presente. Y Nicocles era un personaje real que necesitaba ser entendido desde su entorno específico y no por medio de una proyección excesivamente cargada de atribuciones prototípicas difícilmente creíbles en el espacio de las luchas facciosas chipriotas o de las relaciones internacionales en Oriente.

El segundo argumento en favor de la monarquía resulta igualmente una construcción diplomática, conciliativa. Nicocles afirma que aquella supera a la democracia “por cuanto que es más fácil prestar atención a la manera de pensar de un solo hombre que intentar agradar a muchas y diferentes opiniones” (16). Una defensa que entra resulta incoherente con la propuesta claramente isocrática que aparece en el elogio de la palabra como elemento de persuasión, para convencer y acordar con el otro. Es el *lógos* lo que permite valorar la *phýsis* y la praxis de los hombres. Un pensador que iguala la filosofía a la oratoria, que sitúa la argumentación y el *lógos* como fundamento de todo lo político, no puede afirmar el poder absoluto como forma de medir a los hombres⁵⁸. De hecho, el punto de vista parece que alude a que los ciudadanos contentarían más fácilmente a un monarca

⁵⁸ “Todo el mundo reconoce, sin duda, que los poderes absolutos son los que mejor distinguen la manera de ser y de actuar de los hombres” (*Nicocles*, 16). Pero en *Sobre la Paz* (111-115) había realizado una fuerte crítica a las tiranías donde se hace la guerra a todos los ciudadanos, las luchas internas son constantes...Es lo mismo que le sucede a Atenas con su concepción imperialista que presenta características muy similares a la tiranía: “los hombres inteligentes tienen como característica muy significativa mostrar que reconocen los mismos hechos en todos los casos parecidos”. ¿Por qué ahora en la trilogía Isócrates no reconoce estos elementos en el régimen chipriota? Una prueba evidente de su intención diplomática.

que a la pluralidad de magistrados y diferentes órganos de poder que constituyen una democracia, pero ello supone estar privilegiando la servidumbre antes que la confrontación político retórica.

El tercer argumento alude a la necesaria profesionalización de la política: “pero los que se mantienen siempre en los mismos puestos, aunque sus dotes sean inferiores, con todo aventajan mucho a los otros por sus experiencias” (18). Ahora bien, anteriormente (14) había afirmado que cada uno debe ser tratado y honrado según su merecimiento⁵⁹ y en cambio aquí prima la permanencia en una actividad, aunque se desempeñe deficientemente, antes que la eficacia en su ejercicio⁶⁰. Valora la práctica por encima de la inteligencia, mientras que en *A Nicocles* había estado exhortando a practicar la experiencia tanto como la filosofía y el conocimiento.

El cuarto argumento apunta a las rivalidades internas en la oligarquía y la democracia debido a los enfrentamientos entre facciones, fenómeno no se da en las monarquías donde no existe razón para envidiarse (18). El argumento es bastante incomprensible en un hombre como Isócrates que conocía perfectamente el tópico griego que concebía el gobierno persa-chipriota como un cúmulo de intrigas cortesanas, así como, por ejemplo, los constantes problemas con los hilotas en Esparta (según Isócrates una oligarquía, pero una monarquía en los asuntos de guerra)⁶¹. Por otro lado, estos discursos que escribía ahora tenían su fundamento en las luchas internas por el poder en el gobierno de Salamina y en la isla.

En el mismo sentido ofrece el quinto argumento. Los demócratas se ocupan en mayor medida de sus asuntos privados y cuando se ocupan de los públicos “con más frecuencia se les podría encontrar discutiendo (διαφερομένους) que deliberando (βουλευομένους) en común”, mientras que los monárquicos “no tienen fijadas ni reuniones ni tiempo para ellas, y así, al pasar día y noche en sus trabajos, no desperdician las oportunidades, sino que cada uno cumple con su deber” (19-20). Al parecer únicamente los reyes pueden ser virtuosos y la virtud solo se encuentra en la reflexión individual y no en la colectiva. ¿Cómo puede argumentar así uno de los mejores maestros de la oratoria que hace poco había hecho un elogio de la palabra

⁵⁹ Lo mismo en *Areopagítico* 22 y *A Nicocles* 14.

⁶⁰ En *Sobre la Paz* 134 no quiere que los estrategos gobiernen.

⁶¹ *Nicocles* 24.

en su valor agonal y cívico? En realidad aquí encontramos una crítica a la sofística más que a los regímenes democráticos. Isócrates entendía que las democracias se sustentaban en un diálogo colectivo guiado por verdaderos valores de servicio cívico, mientras que los sicofantas habían convertido el ágora en un instrumento para sus intereses personales, y la oratoria, en una palabrería formal carente de contenido ético y político⁶².

El sexto argumento afirma que los regímenes absolutos son mejores para organizar el ejército y afrontar la guerra, dado que esta requiere un mando único y experto (22). Así sucede con los persas que aunque poco inteligentes deben sus victorias a su unidad en torno a la monarquía (23), lo que entra en contradicción con lo afirmado antes de la trilogía, cuando hablando de estos, se preguntaba cómo era posible que saliera un general experto o un soldado valiente de semejante forma de vivir: humillados, pusilánimes, viviendo en desigualdad por su régimen⁶³. Para reforzar su argumento también utiliza como ejemplo a Dionisio el Viejo, los cartagineses o los lacedemonios, citas que podrían estar más ajustadas al pensamiento isocrático⁶⁴. En cualquier caso, él era muy consciente de que la democracia podía producir grandes generales como su amigo Timoteo, para el que él ahora colaboraba⁶⁵.

El último de sus argumentos resulta también muy poco creíble teniendo en cuenta el ateísmo isocrático y la ironía con que lo presenta:

“y si hay que hablar de hechos antiguos, se dice que también los dioses están regidos por Zeus. Si es verídico el relato sobre estas cosas, está claro que los dioses prefieren esta institución; pero si nadie lo sabe con exactitud y al figurárnoslo (σημείον) hemos supuesto que es así entre los dioses, esto es una señal de que preferimos todos la monarquía”⁶⁶.

⁶² Ver *Contra los sofistas*. En *Panatenaico* 12-13 les acusa de utilizar la asamblea para provecho propio y de insultarse en las asambleas (igual en *Areopagítico* 24 y *Antídotis* 147-149).

⁶³ *Panegírico* 149-151.

⁶⁴ En realidad su concepción del régimen espartano es más compleja: una mezcla de oligarquía, monarquía para la guerra o democracia (*Areopagítico* 61).

⁶⁵ Elogio de Timoteo en *Antídotis* 103 y ss.

⁶⁶ *Nicocles* 26.

Parece como si la verdad de tal afirmación se dirimiera exclusivamente en el campo de la construcción discursiva: o bien porque los relatos expresan un decir cuya antigüedad funda su verdad, o bien, porque a falta de evidencia factual, hemos aceptado crear colectivamente una imagen, un simulacro. La monarquía tiene su origen en una mera especulación narrativa más que en un hecho de realidad indiscutible.

Después de esta “defensa” de la monarquía el discurso acaba con un autoencomio político-moral (31-48). Isócrates introduce un espacio en el que el propio rey habla de su justicia y su prudencia y matiza lo dicho anteriormente, pues muestra a un monarca mucho más dialogante, participativo, que ha de estimular la concordia y negar la arbitrariedad. Con estos presupuestos se dirige a los ciudadanos con el fin de establecer una unidad entre Estado y comportamiento personal (48-62) a partir de una nueva regla de oro de la reciprocidad: “es preciso que os comportéis con los demás como creéis que yo debo comportarme con vosotros” (49). En el espacio del discurso esta apelación a la subjetividad solo sería verdadera en el marco de una individualidad paradigmática. Su pretensión viene un poco después: “es preciso que estéis sumisos ante mi poder, fieles a las costumbres, observantes de las leyes reales y espléndidos tanto en los servicios públicos a la ciudad como en los que yo ordene” (56). El rey es la superación de toda dialéctica, de toda contradicción, pues es él quien genera un nosotros mimético, imitativo del yo paradigmático. Un rey-ciudadano teseico, al modo isocrático, con poderes absolutos, al modo persa. Es la única forma de poder conciliar *lógos* y poder tiránico. Una combinación muy diplomática que permitiría atraerse a la facción próspera chipriota y al mismo tiempo también a todos los ciudadanos, independientemente de su posición política, por el hecho de que sus cualidades en realidad trascienden el marco faccioso y se sitúan en el de la *eudaimonía*.

5. *Evágoras*: la fijación del modelo autóctono helenizado.

De nuevo Isócrates se dirige a Nicocles para ayudarlo a conseguir lo que ahora desea (80), que no es más que una formación filosófica y moral imitadora de la de su padre proateniense (una manera insinuativa de renovar una alianza política). Cada sociedad necesita su sujeto paradigma. Esta constante isocrática viene aquí a materializarse para uso del bando filohelénico de Salamina, y de paso proporcionaba

a Nicocles una herramienta para corregir su actuación con respecto a la muerte de su padre. Nicocles debía presentarse como el auténtico heredero de la excelencia ético política de Evágoras. Y para ello era necesario biografiarlo, reconstruirlo de acuerdo con necesidades coyunturales, pero al mismo tiempo intemporales. Una vida reconstruida en diferentes etapas:

1º *Physis* y ascendencia divina de Evágoras (12). Isócrates lo sitúa como descendiente de Teucro (cuya ascendencia se remonta a Zeus unido a una ninfa). Pero en 21, cuando llega a la figura de Evágoras después de hablar de sus antepasados, da un giro y prefiere abandonar los relatos (oráculos, sueños) sobre su naturaleza y centrarse en los hechos que todo el mundo conoce y reconoce. Es decir, aquí aparece la racionalidad isocrática. Evágoras será aquello que consiga por sus propios méritos, como cualquier ciudadano. Al emparejar al mejor ciudadano y al monarca equipara el poder como un liderazgo moral y político cuya consecuencia es la acción heroica. La individualidad permanece con una centralidad incontestable, mientras que la ciudadanía como colectivo se sitúa como un hecho satélite. Esta concepción le alejaría del ideal ateniense, pero lo situaría como el mejor posible en el marco cultural chipriota.

2º Forma de obtener el poder. No solo basta nacer, sino hay que ser superior⁶⁷. Para ello Isócrates construye un proceso de formación y ascenso al poder específicamente evagórico a partir de una serie de momentos sucesivos. Una etapa de formación donde destaca por su belleza, fuerza física, valor, prudencia y justicia; un tiempo en el que vive como un simple ciudadano (eso sí, observado por los demás reyes, probablemente, los de las restantes ciudades chipriotas). En esta etapa no hace referencia a su familia, a su origen real, pero introduce la acción de los dioses al afirmar que tenían reservado para él que alcanzara el poder con honor, es decir, mediante su valor y no hereditariamente (25). A continuación se produce la toma del poder del fenicio Abdemón que intenta matar a Evágoras, por lo que se verá obligado a huir a Solos de Cilicia, de modo que a continuación se producirá su regreso y conquista del trono: “¿quién no preferiría los peligros de Evágoras, a los soberanos que recibieron la realeza de sus padres?” (35). Pero esta pregunta es en cierta manera retórica y pensada para la ocasión, pues en *Busiris* (17) Isócrates está

⁶⁷ Lo que Jaeger denomina principio de legitimidad de la monarquía (*Paideia: los ideales de la cultura griega*, p.883).

afirmando la excelencia de las leyes y la constitución fundadas por el faraón y que la misma Esparta copia, lo que vendría a demostrar que una monarquía hereditaria y divina también podría producir un buen sistema de gobierno.

3º Definición de su poder. Isócrates comienza por enumerar todo un cúmulo de cualidades que convierten a Evágoras en un gobernante ideal (41-46), para después concluir:

“y así después de escoger lo mejor de cada régimen político era democrático (δημοτικός)⁶⁸ por su desvelo con la mayoría, estadista (πολιτικός) por su administración de toda la ciudad, estratega por su determinación ante los peligros, un gobernante absoluto (τυραννικός) por su superioridad sobre todos los demás”⁶⁹.

El buen sujeto gobernante elige lo mejor de cada régimen, lo que le facilitará convertirse en el mejor dirigente unipersonal. Al determinar la mejor *politeía* escoge lo que engrandece sin generar un poder violento y arbitrario, por lo que hemos de considerar que eligió de la *pólis* democrática, el modelo de líder popular y administrador; de la monarquía, el jefe militar y el de líder absoluto de esta y de la oligarquía. El modelo evagórico-isocrático es el resultado de un reparto de poderes entre las clases aristocrático y comerciales, donde la masa ciudadana no adinerada apenas participa directamente y está supeditada a la presupuesta sabiduría y virtud moral del monarca y su corte. Un sistema que basa su mixtura en las necesidades políticas de Nicocles.

4º La acción de gobierno (47-69) de Evágoras se resume en una serie de hechos: helenización de Salamina; acogida a Conón, padre de Timoteo; enfrentamiento contra Persia y expansionismo en Asia (en el que Isócrates destaca la actuación de su hijo Pnitágoras y no de Nicocles); victoria sobre los lacedemonios. Un listado de hazañas cuyo objetivo es resaltar aquellas conectadas con los propósitos expansionistas de Atenas, básicamente relacionados con su enfrentamiento con Persia-Esparta y su asimilación de la cultura helena. Imitar a Evágoras supone implícitamente aliarse con los atenienses.

⁶⁸ FORSTER, Edward S. *Isocrates. Cyprian orations*, p. 96 y ALEXIOU, E. *Der Euagoras des Isocrates*, p. 135, traducen por líder popular, que sería más correcto.

⁶⁹ *Evágoras* 46.

El discurso se cierra con una serie de consejos a Nicocles. Tal y como pensaba Isócrates lo que define lo helénico es más una inteligencia (*diánoia*) y una educación (*paideusis*) común que una raza⁷⁰. Y en ese sentido lo que se concluye es que recorrer el camino marcado por la filosofía resulta ser tan evagórico como griego:

“Pensé que para ti, para tus hijos y para los demás descendientes de Evágoras sería esta la más hermosa exhortación, si reuniendo sus virtudes y ordenándolas en un discurso os lo ofreciera para que las contemplaseis y vivierais de acuerdo con ellas. Pues empujamos a los demás hacia la filosofía cuando aplaudimos a otros, para que al imitar a los elogiados, deseen seguir sus costumbres”⁷¹.

La filosofía política es deudora de la historia, se construye a partir de figuras paradigmáticas que son imitadas y asumidas colectivamente. Ya no es Homero o el mito el que enseña, sino el dato y la conducta biográfica de un personaje real del pasado común. La creación de esa galería de personajes es una tarea de la filosofía a la que Isócrates recurre constantemente a lo largo de su obra y que aquí le servirá para proporcionar a Nicocles una justificación para su objetivo de acercamiento a Atenas.

6. Conclusión

Como ya he apuntado la trilogía Isócrates busca atraerse al rey de Salamina mediante la llamada a un autoreconocimiento chipriota en modelos helenizados. Los chipriotas son retratados a partir de los intereses atenienses del momento y del paradigma isocrático de gobernante, teniendo en cuenta la relación de fuerzas entre las facciones filopersas y filohelenas de la isla. Los tres momentos discursivos se suceden claramente delimitados: la presentación del concepto de monarquía por parte de un ateniense, la asimilación de esos consejos por Nicocles y la demostración de que todo ello se encontraba ya instalado en la tradición chipriota. Se trata de una secuencia perfectamente pensada para una monarquía establecida en el ámbito de una *pólis* con una fuerte presencia y poder de la ciudadanía, que exige que cumpla con unos manifiestos requisitos de excelencia. De esta forma, Isócrates genera una concepción monárquica ligada a la virtud personal y a los derechos de participación

⁷⁰ *Panegírico* 50.

⁷¹ *Evágoras* 76-77.

ciudadana de raigambre democrática. El monarca surge desde la ciudadanía por méritos propios y ha de gobernar de acuerdo con principios éticos y de dirección basados en los deseos de las facciones políticas. El monarca promueve su virtud como un mecanismo superador y al mismo tiempo moderador del bien común⁷².

Por otro lado, como hemos visto la finalidad diplomática y el marco chipriota obligan a Isócrates a generar una composición sobre cómo es posible construir un espacio político que unifique una sociedad a partir de una figura paradigmática específicamente propia, autóctona. Precisamente el respecto a la autonomía era uno de los principios básicos de la segunda liga, siempre, claro está, que fuera garantizada por Atenas, pues lo helénico suponía para Isócrates el máximo de lo político. Por ello, en estos discursos también nos encontramos ante el ejercicio típicamente isocrático de irradiación de lo griego hacia los espacios de la otredad. Y en ese acto de proyección es donde se encuentra fundado el contenido monárquico que aquí defiende

⁷² La propuesta isocrática se verá después reflejada en la reflexión aristotélica sobre la monarquía. Así leemos en *Política* que cuando una familia o individuo “llegue a distinguirse por su virtud tanto que la suya sobresalga sobre la de todos los demás, entonces será justo que esa familia sea real y ejerza la soberanía sobre todos, y que ese individuo único sea rey” (1288a5), o bien, cuando afirma que si existe una minoría o un individuo mejor que la masa ese deberá ejercer la soberanía (1283b8). E igualmente “nada impide que los monarcas estén en buena armonía con sus ciudades” siempre que procuren su beneficio (1284b22).

Referencias

ADCOCK, F.; MOSLEY, D. J. *Diplomacy in ancient Greece*. Thames and Hudson, London, 1975.

ALEXIOU, E. *Der Euagoras des Isocrates. Ein kommentar*. Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, 2010.

ANTONIADES, L. «L'institution de la royauté en Chypre antique». En *Kypriakai Spoudai*, N° 45, Society of Cypriot Studies, 1981.

BIANCO, Elisabetta. *Lo stratego Timoteo torre di Atene*. Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2007.

BIRGALIAS, Nikos. «Fondement théorique de la royauté au IV^e siècle». En *Ktèma*, N° 40, Université Marc Bloch, Strasbourg, 2015.

Birgalias, Nikos. «L'idée de la monarchie dans la pensée d'Isocrate». En BOUCHET, Ch. GIOVANNELLI; JOUANNA, P. (editores). *Isocrate. Entre jeu rhétorique et enjeux politiques*. CEROR, Paris, 2015.

BOUCHET, Christian. «Aspects du vocabulaire royal dans les discours politiques d'Isocrate». *Ktèma*, N° 40, Université Marc Bloch, Strasbourg, 2015.

BRIANT, P. *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre*. Fayard, Paris, 1996.

BRUNELLO, Claudia. «La verità supera la meraviglia: poesia e prosa a confronto nell'Evagora di Isocrate». En *Prometheus. Rivista di studi classici*, N° 39, Università degli Studi Firenze, 2013.

CARGILL, Jack. *The Second Athenian League: Empire or Free Alliance?* University of California Press, Berkeley, 1981.

CARGILL, Jack. «IG II2 1 and the Athenian Kleruchy on Samos». En *Greek, Roman and Byzantine Studies*, N° 23, Duke University, Durham, 1983.

CATALDI, Silvio. «Isocrate et quelques considérations sur la royauté grecque et chypriote». *Ktèma*, N° 40, Université Marc Bloch, Strasbourg, 2015.

CHAVANE, Marie-José; YON, Marguerite. *X. Testimonia Salaminia 1. Première, deuxième et troisième parties*. De Boccard, Paris, 1978.

COSTA, Eugene A. «Evagoras I and the Persians, ca. 411 to 391 B.C». En *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, N° 1, Vol. 23, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1974.

DRERUP, E. *Isocrates opera omnia I*. Georg Olms Verlag, Leipzig, 1906.

MORALES CATURLA, Tomás. «La trilogía chipriota de Isócrates: diplomacia, monarquía y filosofía política».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 10 N° 2. ISSN 0718-8382, Noviembre 2019, pp. 13-44

FONSECA, Ísis Borges Belchior Da. «A oratória epidítica na grécia antiga: o *Evágoras* de Isócrates». En *Letras Clássicas*, N° 4, Universidade de São Paulo, Brasil, 2000.

FORSTER, Edward S. *Isocrates. Cyprian orations: Evagoras, ad Nicoclem, Nicocles aut Cyprii*. The Clarendon Press, Oxford, 1912.

GARCÍA SÁNCHEZ, M. *El Gran rey de Persia: formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego*. Universitat de Barcelona, 2009.

GARCÍA SÁNCHEZ, M. «La realeza aqueménida: ¿reyes o dioses?». En ARYS, N° 12, Universidad Carlos III, Madrid, 2014.

GEORGIADOU, Anna. «La tablette d'Idalion réexaminée». En *Cahiers du Centre d'Etudes Chypriotes*. Vol. 40, Chypre, 2010.

GIUFFRIDA, Margherita. «Le fonti sull'ascesa di Evagora al trono». En *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Vol. 1, N° 2, Pisa, 1996.

HILL, George. *A History of Cyprus I*, Cambridge Univ. Press, 1940.

ISOCRATE. *Discours I-IV*. Texte établi et traduit per Georges Mathieu et Émile Brémond. Les Belles Lettres, Paris, 1960-63.

ISÓCRATES. *Discursos I-II*. Introducción, traducción y notas de J. Manuel Guzmán. Gredos, Madrid, 1979-1980.

ISÓCRATES. *Isocrates I*. Translated by David C. Mirhady and Yun Lee Too. Univ. of Texas Press, Austin, 2000.

ISÓCRATES. *Isocrates II*. Translated by Terry L. Papillon. Univ. of Texas Press, Austin, 2004.

JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. FCE, México, 1990 [1933].

JEBB, R.C. *The Attic Orators II*. Macmillan and CO, New York, 1893.

KEARNS, Emily «Change and continuity in religious structures after cleisthenes». En *History of Political Thought*, Vol. 6, Imprint Academic, Exeter, 1985.

KEHL, Hilmar. *Die Monarchie im politischen Denken des Isokrates*. Rheinische Friedrich Wilhelms Universität, Bonn, 1962.

LOMBARD, Jean. *Isocrate. Rhetorique et education*. Klincksieck, Paris, 1990.

MASARACCHIA, Agostino. *Isocrate. Retorica e política*. Gruppo Editoriale Internazionale, Roma, 1995.

MATHIEU, G. *Les idées politiques d'Isocrate*. Les Belles Lettres, Paris, 1966.

MORALES CATURLA, Tomás. «La trilogía chipriota de Isócrates: diplomacia, monarquía y filosofía política».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 10 N° 2. ISSN 0718-8382, Noviembre 2019, pp. 13-44

MITFORD, T.B. *The inscriptions of Kourion*. The American Philosophical Society, Philadelphia, 1971.

MIKKOLA, Eino. *Isokrates: seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften*. Finnish Academy, Helsinki, 1954.

NICOLAI, Roberto. *Studi su Isocrate. La comunicazione letteraria nel IV secolo a.C. e i nuovi generi della prosa*. Seminari romani di cultura greca, Roma, 2004.

PETIT, T. «Presence et influence perses a Chypre». En SANCISI-WEERDENBURG, H.; KUHRT, A. (editores). *Achaemenid History*. VI. *Asia Minor and Egypt: Old Cultures in a New Empire*. Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, Leiden, 1991.

POULAKOS, Takis. *Speaking for the polis. Isocrates' rhetorical education*. Univ. of South Carolina Press, Columbia, 1997.

POUILLOUX, Jean. «L'époque classique à Chypre». En *Journal des savants*, nº 3-4, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Paris, 1989.

POUILLOUX, Jean. «Athènes et Salamine de Chypre». En *D'Archiloque à Plutarque. Littérature et réalité. Choix d'articles de Jean Pouilloux*. Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen, Série épigraphique, 16, Lyon, 1986.

RAPTOU, Eustathios. *Athènes et Chypre à l'époque perse (VIe-IVe s. av. J.-C.)*. Histoire et données archéologiques. Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, Lyon, 1999.

STYLIANOU, P. J. «How Many Naval Squadrons Did Athens Send to Evagoras?». En *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Nº 37, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1988.

VALLOZZA, Maddalena. «Sui topoi della lode nell'Evagora di Isocrate». En *A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 16, Nº 2, University of California Press Journals, Oakland, 1998.

ZAIDMAN, Louise B.; SCHMITT-PANTEL, Pauline. *La religión griega en la pólis de la época clásica*. Akal, Madrid, 2002.

ZOURNATZI, A. «Cypriot Kingship: Perspectives in the Classical Period». En *Τεκμήρια*, Vol. 2, National Hellenic Research Foundation, Atenas, 1996.