

¿RETÓRICA O VERDAD? LA 'TERCERA VÍA' DE PLATÓN*

Gabriela Rossi

Una de las características que se presenta como distintiva de la legislación que Platón propone en las *Leyes* consiste en la presentación de un tipo de ley que consta de dos partes cualitativamente diferentes. En efecto, en lugar de limitarse a incluir en la ley sólo elementos persuasivos o sólo elementos coactivos, Platón incluye ambos (cf. *Leyes* 722b-c), de modo tal que la ley proyectada constaría de una parte en la que se ordena o se prohíbe determinado curso de acción (lo que constituiría la ley propiamente dicha), a la cual se antepone un preámbulo que tiene por finalidad convencer y predisponer de mejor modo al ciudadano frente a la orden misma; en otras palabras, generar una obediencia de tipo voluntario ante la ley.¹ Al respecto, ha sido señalado por ciertos

* Este trabajo fue realizado en el marco de una Beca de Iniciación en la Investigación otorgada por la Universidad Nacional de La Plata (Argentina) y concluido en dicho marco durante una Estadía de Investigación bajo la dirección del Prof. Dr. Alejandro G. Vigo en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile).

1. Esta propuesta se introduce a partir de la comparación entre la actividad del buen legislador y la del médico libre como opuesta a la del médico esclavo (ver *Leyes* 720a ss.). Se ha entendido a partir de esta comparación, que el proyecto persuasivo que Platón diseña en *Leyes* es racionalista, es decir, que —siempre según este supuesto proyecto racionalista— en los preámbulos debería llevarse a cabo una persuasión por medios racionales (así Morrow, *Plato's Cretan City. A historical interpretation of the Laws*, Princeton, 1960; p. 556; Vallejo Campos, "Las *Leyes* y la persuasión social", F. L. Lisi (ed.), *Plato's Laws and its historical significance. Selected papers of the I International Congress on ancient thought*, Sankt Augustin, 2001; 41-48; p. 41-42), a partir de lo cual se señala la contradicción con lo que realmente sucede en los preámbulos, en donde son frecuentes las apelaciones a métodos persuasivos no-racionales fundamentalmente en la forma de apelaciones a las emociones (cf. esp. Vallejo Campos, *op. cit.*). Por mi parte no

autores que el trasfondo teórico para entender la figura de dichos preámbulos legislativos es la concepción de la retórica filosófica desarrollada por Platón en el *Fedro*,² de lo cual resulta que es preciso pensar tales preámbulos como una aplicación concreta de aquella retórica filosófica. Por mi parte, y en relación con estas lecturas, propongo en este trabajo un examen de las reflexiones teóricas de Platón acerca de la retórica, esto es: sus características, su función y las condiciones de su empleo, tal como son planteadas no sólo en el *Fedro*, sino también en el *Gorgias* (dos diálogos entre los cuales encuentro, e intentaré mostrar, una significativa continuidad), bajo la hipótesis inicial de que pueden encontrarse en los escritos políticos de Platón empleos concretos de esta técnica o bien recomendaciones para su uso. Este planteo presupone, tal como deja ver el propio Platón en el *Gorgias*³ y más tarde estipula

veo elementos en la comparación con el médico libre que lleven a anticipar tal conclusión, pues en ningún momento se menciona de qué modo y por qué medios el médico persuadirá al paciente. Si bien es cierto que la práctica del médico libre es racional (pues se trata de una *téchne*), se trata de su práctica *en cuanto médico*, no en cuanto orador (nótese que se trata de dos *téchnai* diferentes, a pesar de que pueden coincidir en la misma persona). Pero incluso si su práctica *en cuanto orador* fuera racional, ello tampoco implicaría necesariamente que los medios utilizados para persuadir fueran racionales. Esto último se verá claramente más abajo, a raíz del *Fedro* (sección II). Una posición radicalmente opuesta a las que acabo de mencionar (e incluso a la que defenderé) sostiene C. Bobonich ("Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's *Laws*", *Classical Quarterly* 41 (ii) (1991); 365-388), quien encuentra un uso preeminente de medios de persuasión racionales en *Leyes*; por una cuestión de espacio, no puedo detenerme a discutir aquí sus argumentos.

2. Cf. Morrow, "Plato's Conception of Persuasion", *The Philosophical Review* 62 (1953); 234-250; p. 242; y Morrow, *Plato's Cretan...*, p. 558; y ahora Vallejo Campos, *op. cit.* Ver en contra de esta lectura: Bobonich, *op. cit.*, esp. p. 388.

3. Esto no sólo resulta claro a partir del *Gorgias*, sino que incluso es afirmado explícitamente en el *Político* en términos muy similares a EN I 2, 1094b2-3 de Aristóteles. En efecto, en el *Pol*, el Extranjero menciona todo aquello que guarda afinidad con la política, "Y en esto, sin duda, están incluidas la estrategia, la jurisprudencia y ese tipo de oratoria que participa del arte real, porque, al persuadir de lo que es justo, comparte con ella la conducción de los asuntos políticos." (303e-304a, cito la traducción de M. I. Santa Cruz en *Platón. Diálogos*, vol V, Madrid, 1988). Esto no quita que la retórica tenga un lugar *subordinado* con respecto a la política como un arte que está a su servicio (*Político*, 304c-e).

Aristóteles (*Ret.* 1356a25-27; *EN* I 2, 1094b2-3), la existencia de una ligazón medular entre retórica y política,⁴ pero sin descartar que, en alguna de sus modalidades, la retórica entendida en un sentido amplio, tal como es caracterizada por Platón, pueda tener también otro tipo de funciones que exceden lo estrictamente político e incluso que exceden los límites del ámbito público.

I. 1. La retórica en el *Gorgias*

En el *Gorgias*⁵ hay consideraciones de diverso tipo que contribuyen en desiguales maneras a reconstruir lo que hoy llamaríamos una 'meta-retórica' platónica. Por una parte, en 463b-466a, hay una serie de observaciones respecto de la disciplina retórica tal como era concebida y practicada por los oradores contemporáneos (*i.e.* los sofistas de la primera generación). Por otra parte, en la acalorada discusión con Calicles, hay algunas indicaciones positivas acerca del verdadero arte de la retórica que defendería Platón por oposición al criticado anteriormente. En las subsiguientes secciones analizaré con algún detenimiento estos dos momentos.

I. 1. a. Las críticas a la retórica practicada por los oradores contemporáneos.

El primer episodio del diálogo *Gorgias* encuentra ya a Sócrates interrogando a Gorgias en pos de una definición acerca de la actividad retórica, lo cual conduce en última instancia (como es costumbre en los diálogos llamados socráticos) a la refutación de la definición ofrecida

4. Como es sabido, en el siglo IV el entrenamiento en retórica resultaba indispensable para la carrera del político, y el término *rhétor* tenía usualmente la connotación de 'político' (G. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton, 1994; p. 7; cf. A. López Eire, "La etimología de ῥήτορ y los orígenes de la retórica", *Faventia* 20/2 (1998), 61-69; esp. p. 62 y 69; G. Morrow, "Plato's concept...", p. 236).

5. Para el texto griego del *Gorgias* sigo la edición de E. Dodds (*Plato, Gorgias*, a revised text with introduction and commentary, Oxford, 1959); para el resto de los diálogos, sigo la edición *Platon, Werke*, in 8 Bänden, Darmstadt, 1977. Texto griego (Les Belles Lettres) y traducción al alemán.

por Gorgias.⁶ Desde este primer episodio, en que Sócrates casi se limita a formular preguntas, pueden percibirse algunos trazos de la concepción de la retórica que juega como trasfondo en su interrogación y ulterior refutación. Por una cuestión de espacio no me detendré en este punto, sino que me limito a llamar la atención sobre ciertas indicaciones de Sócrates sobre el fondo del asunto, esto es: que la retórica no puede ser moralmente neutra, y, consecuentemente, que el verdadero arte retórico es inseparable del conocimiento de lo justo; de modo que quien afirma saber sobre retórica y pretende enseñarla, debe saber también necesariamente qué es la justicia. Ambos puntos serán retomados más adelante en la discusión con Calicles.⁷

Pero me interesa reparar aquí especialmente en el segundo episodio (frente a Polo), en donde Platón encuentra el momento dramático propicio para plasmar su propia opinión acerca del asunto. En efecto, antes de proceder a la refutación de Polo, en cuyos meandros no me internaré, Sócrates se ofrece a responder las preguntas de aquél y a ser eventualmente refutado, tras lo cual toma la palabra para explayarse sobre la retórica practicada por ciertos contemporáneos, apuntando una serie de críticas a la misma.⁸

Como es sabido, Sócrates niega abiertamente que esta retórica tenga el carácter de *téchne* (462b6-9): sólo se trata, en cambio, de una especie de práctica (*ἐμπειρία*) (462c2) y rutina (*τριβή*) (463b4), puesto que no tiene fundamento alguno (*οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα*), no conoce la naturaleza

6. Vale aclarar que la retórica no será el tema exclusivo del diálogo, pues Platón se ocupa también aquí de cuestiones relativas a la felicidad, y el tipo de vida en el que aquélla puede alcanzarse, esto es la vida justa (cf. Dodds, *op. cit.*, p. 1-4 y para la conexión entre ambos temas a lo largo del diálogo cf. Irwin, *Plato. Gorgias*, Oxford, p. 8-9).

7. Cf. P. Friedländer (*Platon*, Berlin, 1957, vol. II, p. 232), quien también ve en este momento una anticipación de los desarrollos posteriores en el episodio acerca de la verdadera retórica (508c). Nótese que también hay en el episodio con Polo una alusión indirecta a la verdadera retórica a través de la figura de los buenos oradores (*οἱ ἀγαθοὶ ῥήτορες*), cf. 466a ss.

8. Una cuestión subsidiaria que recorre también el episodio con Polo a través de los llamados 'momentos parenéticos', y a mi entender estrechamente conectada con las críticas a la retórica, es una suerte de pugna entre dos modos de argumentación o de prueba: la prueba retórica (en su aplicación judicial) y el *élenchos* socrático (ver 471a-472d; 473e-474b; 475e-476a).

(φύσις) de lo que ofrece, ni puede decir las causas de cada cosa (465a3-6). Esta retórica se dirige meramente a producir agrado y placer en el auditorio (462c7) y por ello pertenece al género de la adulación (κολακεία), lo cual implica, en última instancia, que ella es equiparable a las actividades que se dirigen a producir placer independientemente de toda consideración acerca del bien;⁹ actividades que, lejos de perseguir lo bueno, apuntan a lo placentero (465a2).¹⁰ Justamente por ello, esta retórica es vergonzosa (464e2) y engañadora. En suma, en todos los casos las prácticas adulatorias ejercen una suerte de engaño al pretender detentar un conocimiento que no poseen. Este engaño se produciría fundamentalmente por ofrecer un placer inmediato que corre el riesgo de acarrear un mal ulterior, es decir, por perseguir lo placentero antes que lo bueno, lo cual constituye por sí mismo una diferencia de *naturaleza* entre las actividades que son adulatorias y las que no lo son (cf. 465c5).¹¹ Si bien Platón no lo dice aquí explícitamente, ambas cosas son concebidas como estrechamente ligadas, esto es: el desconocimiento de los fundamentos por un lado, y el descuido de lo bueno en pos de lo placentero por el otro. En definitiva, se deja entender que toda disciplina que posea el conocimiento de las causas y los fundamentos que deben regir su práctica posee por ello mismo en alguna medida el conocimiento del bien, y a la inversa, toda actividad que desconoce las causas y fundamentos carece por ello mismo de la posibilidad de orientar su práctica de acuerdo al bien.

Las actividades que comparten con la retórica dicha naturaleza adu-

9. Ya aquí aparece, como puede verse, un tema central en el posterior episodio con Calicles, esto es: la distinción entre placer y bien.

10. Resulta interesante lo señalado por Taylor (*Plato: The Man and his Work*, New York, 1957 (=1952); p. 111), quien afirma que los poetas caerían también bajo esta descripción de la retórica como mera práctica destinada a complacer a la audiencia, e interpreta desde esta perspectiva las críticas a los poetas en *Rep.* (p. 122). Cf. así mismo Crombie (*Análisis de las Doctrinas de Platón*, Madrid 1990 (=1979) (orig. 1962), tomo I, p. 211).

11. El caso de la medicina como *téchne* no adulatoria es ejemplar en la medida en que en ella resulta clara la separación entre bien y placer: piénsese por ejemplo en la amargura de los remedios, y en general en los tratamientos dolorosos o displacenteros, que se hacen con miras a un fin (bien) ulterior: la salud (cf. L. Ayache, "L'arme du crime: La référence médicale chez Platon", *Nóesis* 2 (1998); 89-102; p. 93).

latoria son la culinaria, la cosmética y la sofística, cada una de las cuales constituye a su vez la contracara de una correspondiente *téchne* cuya apariencia detenta (cf. 463b3; 464c6-d3), a saber: la justicia, la legislación (ambas partes de la política), la medicina y la gimnasia. Dividiendo las *téchnai* según operen sobre el alma o el cuerpo, y a su vez según sean correctivas o terapéuticas (*i.e.*, que actúen cuando se ha producido un alejamiento del mejor estado), o bien no-correctivas o regulativas, propongo el siguiente cuadro de *téchnai* con sus correspondientes imitaciones adulatorias:¹²

Plano corporal (ἐπὶ τῷ σώματι)		Plano anímico (ἐπὶ τῇ ψυχῇ)	
<i>téchnai</i>	medicina (ἰατρική)	justicia (δικαιοσύνη)	<i>correctivas</i>
	gimnástica (γυμναστική)	legislación (νομοθετική)	<i>no-correctivas</i>
<i>prácticas adulatorias</i>	culinaria (ὄψοποιική)	retórica (ῥητορική)	<i>correctivas</i>
	cosmética (κομμωτική)	sofística (σοφιστική)	<i>no-correctivas</i>

Este juego de correspondencias entre *téchnai* e imitaciones adulatorias que se ve reflejado en el cuadro, puede constatarse en las analogías que ofrece Sócrates hacia el final de su exposición (465b7-c5). Los dos

12. En el cuadro, las disciplinas que se encuentran encolumnadas conforman el par *téchne*-imitación adulatoria, por ej. medicina y cocina (464d3-e2; 465b1-2), gimnasia y cosmética (465b2-6), etc. Por otra parte, las disciplinas que se encuentran enfiladas, es decir por sobre y por debajo de las líneas discontinuas, son las que guardan entre sí una relación *antístrofica*, por ejemplo la cocina es *antístrofa* de la retórica (465d8-e1), la medicina de la justicia (464b8), etc. Aclaro que este cuadro no coincide exactamente con el propuesto por Dodds (*op. cit.*, p. 226), en cuanto tengo en cuenta para su confección el criterio adicional de las disciplinas que resultan antístrofas, lo cual, como se verá, tiene consecuencias que desarrollaré en mi lectura.

pares de analogías que resumen esquemáticamente su postura involucran las ocho disciplinas en juego. En la primera de ellas se establece que: (a) 'cosmética : gimnástica = sofística : legislación'. En la segunda: (b) 'culinaria : medicina = retórica : justicia'.¹³ Estas dos analogías son especialmente adecuadas porque en ellas no sólo se da una igualdad de relaciones entre dos pares de actividades, sino que además las dos prácticas adulatorias y las dos *téchmai* en cada caso se encuentran respectivamente en relación de antistrofía (cf. *supra* el cuadro), es decir: una es en el plano anímico, lo mismo que la otra en el plano corporal. De modo que todas las disciplinas involucradas respectivamente en cada analogía tienen en común una *misma función*, es decir el ser regulativas o bien terapéuticas. Yendo al caso que nos interesa (*i.e.* analogía b), puede verse que las cuatro actividades involucradas en ella tienen (o pretenden tener, según el caso) una función correctiva o terapéutica, expresada en términos de sanación o curación; por ello puede decirse que la retórica es *antístrofa* de la culinaria (465d8-e1), y la medicina es *antístrofa* de la justicia (464b8). En efecto, puede inferirse a partir de los diversos ejemplos que las disciplinas que son puestas en relación de *antístrofia* cumplen con los siguientes requisitos: a) tienen la misma función en relación al estado ideal de aquello sobre lo que se aplican (es decir, correctiva o bien no-correctiva); b) son equivalentes en cuanto a su estatus epistemológico (es decir, una *téchne* sólo será *antístrofa* de otra *téch-*

13. Podría objetarse que, si bien la medicina es una *téchne*, no resulta tan claro en qué sentido la justicia lo es también. Es muy poco probable que con δικαιοσύνη Platón se esté refiriendo aquí a la Forma de la justicia, pues las Formas están ausentes en este diálogo (cf. Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, 1993 (Oxford, 1951); p. 25 y *passim*; W. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid, 1990 (Cambridge, 1962); tomo IV; p. 299), o, desde una lectura evolutivista, sólo 'en germen' (cf. por. ej. Dodds, *op. cit.*, p. 21, cf. p. 328 *ad* 503e1). Platón alude aquí en cambio a la producción de la justicia en los casos concretos (léase, en las almas), para lograr lo cual resulta necesario un conocimiento previo de los fundamentos y causas que la producen. Este concepto de justicia (δικαιοσύνη), que regularía la actividad del orador en el sentido de dirigirla hacia la producción de la justicia en las almas de los oyentes, aparece un poco más adelante definida como un orden (τάξις), concierto (κόσμος) o ley (νόμος) en el alma (504d1-3). En definitiva, δικαιοσύνη como 'producción de la justicia en el alma' sería virtualmente equivalente a la retórica 'buena' que se introduce en 503a5 y ss. Volveré a esto más adelante (cf. p. 296 y nota 19).

ne, y una práctica adulatoria de otra práctica adulatoria); y c) se dan en diferentes planos, por ej. el anímico y el corporal.

Respecto de la retórica, las implicaciones del planteo son claras. Por un lado, la retórica aparenta realizar la tarea de instaurar la justicia allí donde está ausente y pretendé, por lo tanto, poseer un saber sobre la justicia misma (cf. nota 13); pero su relación con la verdadera producción de la justicia (una suerte de 'salud anímica') es igual a la que guarda la culinaria con la verdadera productora de la salud corporal, la medicina. Así, el médico prescribe teniendo en vista la salud y habiendo estudiado la naturaleza (φύσις) de aquello que cura (*i.e.*, el cuerpo)¹⁴ y las causas de lo que realiza (501a); en cambio el cocinero prescribe de acuerdo a lo más agradable al paladar, pero desentendiéndose de todo conocimiento acerca de qué sea lo mejor para el cuerpo, así como de la naturaleza de este placer, procediendo al azar y sin fundamento alguno (ἄλογως) (ver 501a2-b1). Esto resulta del hecho de que el médico dirige su práctica al cuidado del cuerpo, mientras que el cocinero orienta la suya meramente a partir de lo que resulta o no agradable. De igual modo, el orador dispensaría sus discursos de acuerdo a lo que resulta más agradable de oír (por lo tanto más efectivo a la hora de persuadir y ganar adhesiones), pero descuidando la 'curación' del alma injusta. Por causa de su ignorancia no sólo de lo justo, sino además de la naturaleza sobre la que actúan (*i.e.* el alma), este tipo de oradores dirige su actividad en función de construir discursos tendientes a causar placer en el auditorio de turno, de manera que las almas de quienes los oyen no sufren *prima facie* ningún tipo de mejora merced a los mismos.

A mi juicio, la censura de fondo que se manifiesta en las críticas de Platón a este tipo de oratoria es la de poner la producción de placer *como fin último y único* de su actividad. Pero, visto de otro modo, esto implica que la producción de placer no habría de ser censurable en sí misma,¹⁵ sino más bien la ausencia de un principio regulador (en este caso,

14. Según la correspondencia entre medicina y producción de la justicia (entendida como una cierta forma de orden), que se supone sería efectuada por la verdadera retórica (cf. *infra* I.1.b), esta verdadera retórica debería conocer también la naturaleza de aquello sobre lo que actúa (*i.e.*, el alma). Si bien esta característica de la verdadera retórica no es desarrollada en el *Gorgias*, aquélla es retomada extensamente en el *Fedro*.

15. Así, del mismo modo que en el *Filebo*, el placer no es aquí rechazado sin

el conocimiento de lo justo y de las condiciones de su producción y restauración) que establezca el fin ulterior en virtud del cual se busca producir placer (o algún otro sentimiento), y en virtud del cual, en algunos casos, es necesario postergar este fin intermedio para implementar lo doloroso (p. ej. en el caso del castigo que restituye el estado más saludable al alma, cf. 476d ss.). Si lo anterior es correcto, entonces la producción de un efecto placentero en el auditorio sería admisible para Platón bajo ciertos requisitos y condiciones. Como dice Sócrates en el episodio con Calicles, "lo placentero debe hacerse en vistas de lo bueno", y no al revés (500a2-3), esto es: el bien debe ser el fin regulador en pos del cual (ἔνεκα) se busque producir lo placentero. Ahora bien, la condición indispensable para que un orador pueda cumplir con este requisito, es que posea el conocimiento de lo justo, lo bueno, lo bello; lo cual los maestros de retórica contemporáneos están lejos de saber y de poder enseñar, como habría quedado claro a partir de la refutación de Gorgias.

Con esto, y aún con lo que desarrollaré en los próximos apartados, pretendo relativizar además interpretaciones como la expresada por L. Ayache (*op. cit.*), quien entiende que Platón postula que la medicina es incapaz de prescribir persuasivamente, lo cual debería extenderse análogicamente a la justicia: "*L'image du médecin préfigure ici l'impuissance de Socrate face à ses juges.*" (p. 94). Justamente considero que lo característico de la postura platónica (a diferencia de la sofística) es apostar a la 'eficacia' de la verdad, sea en sí misma, sea a través de lo que le es semejante y conforme a ella (*i.e.* lo verosímil, bajo sus diferentes formas), una apuesta que constituye un presupuesto necesario de una filosofía que pretende tener aplicación y efectividad en el plano político.

I. 1. b. El verdadero arte de la retórica y su función.

A partir de 502e, Sócrates distingue entre dos clases de retórica. Una de ellas es la que ha criticado extensamente en el episodio con Polo, aquella forma de adulación que se comporta con los pueblos "como con niños, intentando solamente agradarles, sin reflexionar en absoluto si a causa de estas cosas devienen mejores o peores" (502e7-503a1); la otra, cuya presentación constituye una novedad en el diálogo, sería practica-

más (cf. M. Migliori, "Cura dell'anima: L'intreccio tra etica e politica in Platone", *Ordia Prima* 1 (2002); 25-65; p. 39-41, 56-57, 61, y cf. *infra* I.1.b).

da por oradores que hablan en pos de lo mejor (τὸ βέλτιστον) y apuntando a que los ciudadanos se hagan mejores a causa de sus discursos (502e2-5). La primera, dice Sócrates, es oratoria populista y vergonzosa¹⁶ (αἰσχρὰ δημηγορία), mientras que la segunda es hermosa (καλόν), pues procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores (βέλτισται), al decir las cosas mejores, sean estas agradables o no para quienes oyen (503a7-9). Como resulta claro a partir de estos pasajes, la verdadera retórica, o la retórica 'buena', supedita la producción de placer en los oyentes al fin de hacer que las almas de los ciudadanos sean mejores a causa de sus discursos; lo cual se conecta medularmente con los temas que Sócrates viene discutiendo con Calicles, esto es, la relación entre placer y bien (que podría entenderse como una relación medio-fin respectivamente, cf. 500a2-3), de la que deriva la distinción entre placeres buenos y malos (494b-500a).¹⁷ De allí que Sócrates afirme que hay deseos que han de ser satisfechos y otros que no, según su satisfacción haga mejor o peor al hombre (cf. 503c7-d1); pero el conocimiento acerca de qué deseos es conveniente satisfacer, es decir, qué placeres son buenos y cuáles son malos, no puede poseerlo una práctica que desconozca la naturaleza sobre la que actúa (esto es: el alma), pues en cuanto desconoce dicha naturaleza desconoce también necesariamente qué es lo mejor y lo peor para ella.

16. A pesar de que, como es lo más usual, traduzco aquí αἰσχρὰ por 'vergonzosa', es preciso tener en cuenta que la connotación del término en este pasaje debe entenderse como cercana a 'fea' o 'mala'. Si bien es cierto que en general el sentido de αἰσχρὸν como vergonzoso aparece ligado en el diálogo a una censura de tipo social o al menos de terceros, hay que notar que en este pasaje el adjetivo se encuentra evidentemente en contraposición con καλόν en la línea siguiente, contrapunto que tiene un antecedente en 474c y ss. (episodio con Polo), pasajes todos estos en donde el término parece tener un tinte más moral que sociocultural. Para el tratamiento de la 'shame-culture' en el *Gorgias*, cf. Dodds, *op. cit.* p. 11, cf. p. 227, 243; A. Vigo, "Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo. Reflexiones a partir del texto del *Gorgias*", *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, tomo XXXIV/2 (2000); 509-542; p. 525-26, y n. 14 y 15.

17. Esto es consecuencia de lo anterior, pues ningún placer es intrínsecamente bueno, sino que sólo lo es en cuanto conduce a un bien, *i.e.*, en cuanto el bien es el fin que orienta su producción. Cf. *Filebo* 32d y 54c-e. Cf. Irwin, *op. cit.*, ad 467e-468a.

Ahora bien, para caracterizar puntualmente a la buena retórica y al buen orador en el pasaje que va de 503e1 a 504a2 Sócrates se sirve de una comparación con la actividad artesanal que introduce por analogía una serie de puntos de fundamental importancia, a saber: quien practica la buena retórica habla teniendo en vista un cierto *fin*, del mismo modo que el artesano (δημιουργός) produce su obra procurando que lo que hace tenga una determinada *forma* (εἶδος), y todos los artesanos (pintores, constructores de naves, etc.) colocan cada cosa en un *orden* (τάξις) determinado, ajustando las partes entre sí en un todo armónico. Esta comparación sugiere de modo más o menos claro una serie de cosas. En primer lugar, hay aquí planteada una analogía entre el *fin* que tiene en mente el orador al hablar (esto es, τὸ βέλτιστον) y la forma (εἶδος) en vistas de la cual el artesano realiza su producción. Ambos, el fin y la forma, obrarían como reguladores de las respectivas actividades y determinarían qué acciones habrán de realizarse, en cuanto llevarán a su respectiva producción. Como ejemplo de la actividad artesanal, Platón muestra y apunta al elemento de *orden* que necesariamente la forma instaure en una serie de elementos, constituyéndolos de este modo en un todo unitario. Así, si bien no expresada en términos claros e inequívocos, hay aquí implícita una estrecha relación entre forma y orden (εἶδος y τάξις). La cuestión es si el fin del orador —que consiste en la producción de 'lo mejor' en el plano anímico— por ser semejante a la forma, está también ligado de algún modo a un tipo de orden. Como en seguida se verá, hay elementos para suponer que es así.

En segundo lugar, Sócrates incluye en su caracterización de la actividad artesanal a los médicos y maestros de gimnasia, quienes ordenan (συντάττουσιν) y conciertan (κοσμοῦσι) en cierto modo el cuerpo. Esto resulta crucial si uno recuerda las analogías y antistrofías planteadas en ocasión del episodio con Polo (cf. *supra* I.1.a), pues la medicina era antístrofa de la (producción de la) justicia. De manera que, de acuerdo a las relaciones que supone la antístrofia entre dos disciplinas,¹⁸ deberíamos concluir que la actividad que produzca la justicia en el alma de los oyentes (o, dicho de otro modo, que haga a los oyentes más justos, y por lo tanto mejores) será una cierta *téchne* que ordenará y concertará en cierto modo el alma; y aún más, que este orden y concierto produci-

18. Cf. *supra* la reconstrucción de los requisitos para que se dé la relación de antístrofia.

do en el alma, no ha de dar lugar a otra cosa que a la justicia misma, a cuya producción apuntaba esta *téchne*.¹⁹ Esto es confirmado por Sócrates unas líneas más abajo: a partir de la instauración del orden (τάξις) y el concierto (κόσμος) —que se llaman en el plano anímico norma y ley (νόμος)— se genera en el alma la justicia (δικαιοσύνη)²⁰ y la moderación (σωφροσύνη) (504c1-d3). Por lo tanto, el orador que es bueno y se ajusta al arte (τεχνικός), dirige sus discursos a las almas de sus conciudadanos con el fin de que se genere en ellas la justicia, la moderación y toda otra virtud o excelencia (ἀρετή) (504d5-e3), la cual es definida un poco más adelante (506c ss.) en función de la presencia de un orden (τάξις), rectitud y *téchne* (506d5-8); en efecto, la ἀρετή de cada cosa (utensilio, cuerpo, alma o animal) consiste en algo ordenado (τεταγμένον) y concertado (κεκοσμημένον) (506e1-2). En el caso del alma, tal como ocurre en las demás cosas, su mejor estado se dará merced a un concierto (κόσμος), gracias al cual será moderada, y por ello buena y justa (506e2-507b4). Ahora bien, este orden y concierto que hace a los hombres mejores y felices (cf. 507b8 y ss) por engendrar la virtud en sus almas, es operado de algún modo por el buen orador, es decir, por el orador que se ajusta al arte. Resulta difícil, en este punto, encontrar más precisiones explícitas de parte de Platón. Queda por saber aún en qué términos ha de entenderse este ordenamiento anímico que da lugar a la justicia y la moderación, y —no menos importante— cómo es que el orador puede producir semejante orden en el alma de quienes lo oyen. A raíz de esto último cabe preguntarse además si toda alma puede ser ordenada del mismo modo, o si es preciso acometer esta tarea con diversas estrategias, e incluso si el resultado o, dicho de otro modo, el orden que finalmente se alcanza, es para todas las almas de la misma naturaleza o no.²¹ No pre-

19. A partir de esto resulta claro que en la serie de analogías planteadas antes en el episodio con Polo, dado que 'justicia' debía entenderse como 'producción de la justicia', resulta ser que 'justicia' era el nombre que se le daba allí a la 'buena retórica' que recién aquí se presenta.

20. El alma injusta, por el contrario, padece una cierta desproporción (ἄσυνμετρία) (cf. 525a5).

21. En C. Gill ("Plato and the Education of Character", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67 (1985); 1-26) puede verse una respuesta a esta cuestión —que no abordaré en el texto— desde el programa educativo de *Rep.* (cf. también las breves indicaciones de Irwin, *op. cit.*, p. 10). Gill reconoce distintos tipos de or-

tendo contestar aquí todas estas cuestiones, pues su complejidad y extensión exceden sin duda los límites de este trabajo; pero algunas de ellas se aclararán en alguna medida en el próximo apartado. Con respecto a la primera cuestión, propondré ahora una respuesta tentativa a partir de una serie de referencias dentro del *Gorgias* que podrían en alguna medida conectarse con el orden anímico que persigue quien quiere ser justo. Se trata de la búsqueda de la coherencia o el acuerdo consigo mismo.

El estado de desacuerdo consigo mismo es considerado por Sócrates como un mal a evitar (482b-c, 506e), probablemente porque implica una desproporción o desorden en el alma. En tal sentido Sócrates afirma que prefiere desentonar con su lira al cantar o desentonar en relación a un coro de voces que lo acompañen, e incluso que otros hombres estén en desacuerdo con él, "antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo (ἄσῳμφωνον εἶναι) conmigo mismo y diga cosas contrarias (ἐναντία λέγειν)" (482b7-c2). Incluso es planteada una conexión entre esta coherencia o acuerdo consigo mismo y la filosofía: de hecho, Sócrates afirma un poco antes que la filosofía dice siempre lo mismo (482a).²² Esto implicaría no simplemente que la filosofía es estable en sus *dicta*, sino además que nunca sostiene proposiciones contradictorias, *i.e.*, que dice lo mismo a través de lo diferente.

Este acuerdo consigo mismo puede entenderse en principio –aunque por cierto no exclusivamente– en términos lógicos, esto es: como ausencia de contradicción entre las propias opiniones. Por ello, quienes están

den o armonía anímica que se instaurarían mediante la educación de τὸ ἐπιθυμητικόν (en donde la razón es un principio ordenador extrínseco al alma) y la educación de τὸ λογιστικόν, *i.e.*, la propiamente filosófica, que permite desarrollar las propias capacidades racionales que se imponen intrínsecamente al alma del filósofo. Gill aclara que estas dos clases de armonías serían cualitativamente diferentes: en un caso se trata de una armonía completa (*i.e.*, la que es capaz de alcanzar el filósofo), y en el otro de una armonía en un sentido limitado o 'de segunda clase' (p. 24-25). El orden a que se alude en *Rep.* (y que constituye el fin del programa educativo) se refiere a una armonía entre las diferentes 'partes' del alma, en cambio el que se deja reconstruir en el *Gorgias*, como en seguida se verá, parece referirse primariamente a una armonía de la parte racional consigo misma.

22. El propio Sócrates afirma decir siempre lo mismo sobre las mismas cosas, 490e9-11; cf. 491b-c.

en desacuerdo consigo mismos son sujetos de refutación. En efecto de cada uno de los interlocutores de Sócrates antes de ser refutados se dice, o bien se deja entrever de algún modo, que no están de acuerdo consigo mismos por el hecho de sostener proposiciones incompatibles, o bien, expresado de manera levemente diferente, por sostener en realidad *p* creyendo sostener *no-p* (457e1-3, 466e2 ss., 473a9-b1, 495e1-2, cf. 474b3, 482b5, 516d, 527d; cf. *Protag.* 357d y *Fedro* 263a10-11). Esto sucede, según la terminología de Vlastos,²³ merced a un juego entre creencias explícitas y tácitas; éstas últimas se siguen de las explícitas, pero no se reconocen en principio como tales, lo que deriva en definitiva en una suerte de autoengaño.²⁴

El hecho de que este desacuerdo sea presentado primariamente como un problema de contradicción entre creencias, sugiere que la *via regia*²⁵ para lograr el acuerdo consigo mismo y con ello la 'salud anímica' es la refutación dialéctica o *élenchos*²⁶ (cf. también 482b). En estos términos puede entenderse incluso la afirmación de Sócrates en 521d, cuando dice ser el único que se dedica al verdadero arte de la política,²⁷ e in-

23. G. Vlastos, "The Socratic *Elenchos*: Method is All", *Socratic Studies*, Cambridge, 1994; 1-37; p. 23.

24. Ver A. Vigo (*op. cit.*, p. 534-537), quien señala la conexión con la concepción socrática del error como un fenómeno vinculado al autoengaño. Éste sólo sería develable bajo la condición de un autodistanciamiento, el cual sería operado justamente por la refutación.

25. Si bien no la única vía, a mi entender; lo cual es sugerido con más claridad en el *Fedro*.

26. Para que el *élenchos* sea posible en todas sus dimensiones (*i.e.*, la lógica y la ética) deben darse sin embargo una serie de condiciones, que son rastreables a lo largo del *Gorgias*, especialmente en los momentos parenéticos. Por una cuestión de espacio, no puedo introducirme aquí en este tema en detalle; pero vale la pena mencionar brevemente que estas condiciones se refieren en no poca medida al *carácter* de quien es pasible de refutación. Dicho brevemente, sólo podría acceder a ser refutado aquél que ama a la verdad más que a sí mismo, y por ello está dispuesto a distanciarse de sus propias creencias si se le muestra que éstas son falsas. Y el amor a la verdad es, como se sabe, una de las notas que definen al filósofo según Platón (cf. por ej. *Rep.* 485b ss., 490a; *Fedón* 66b, 66e, 68a ss., etc.).

27. Recuérdese que una de las partes de la política es la producción de la justicia (464b), entendida como la buena retórica.

cluso su insistencia en afirmar que ser refutado constituye un bien (458a-b, 505c). El llamado 'efecto terapéutico' del *élenchos*, consiste efectivamente en la liberación o purga de una opinión errónea, como consecuencia de lo cual se lograría la coherencia entre las propias creencias, y en tanto tal aquél constituye –en principio– un medio para mejorar el alma de quien es interrogado (cf. Vlastos, *op. cit.*, p. 10, 29), lo cual era, como se dijo antes, el fin del buen orador. Si esto es así, entonces habría que pensar, en virtud de esta coincidencia entre las funciones, que parte de la retórica buena que Sócrates propone (*i.e.*, al menos una de sus formas) sería la propia dialéctica en su versión refutativa. Como se verá en seguida, en el *Fedro* se indica explícitamente que el arte de las palabras incluye a la dialéctica, y se insinúan además otras formas posibles de discurso que podría poner en práctica un orador que se ajuste al arte, según sea el tipo de alma al que pretenda 'conducir'. A continuación me ocuparé precisamente de las observaciones sobre la retórica en el *Fedro*, intentando mostrar que aquéllas resultan coherentes y ampliatorias respecto de lo estudiado en el *Gorgias*.²⁸

II. El arte de los discursos en el *Fedro*.

A partir de la lectura por parte de Fedro de un discurso supuestamente pronunciado por Lisias, se presenta dramáticamente la retórica en el *Fedro* como objeto de discusión, junto con las cuestiones relativas al objeto del discurso mencionado, esto es, en términos generales, cuál es la naturaleza del amor. Por mi parte, me centraré en las reflexiones sobre la actividad misma de pronunciar discursos y las condiciones que debe cumplir una actividad tal para ser considerada una *téchne*, aspecto temático que incluye también algunas críticas más o menos directas a la retórica practicada por los oradores contemporáneos, así como a los tratados en los que pretenden plasmar y enseñar su (pseudo)arte.

28. Vale recordar que ya Dodds discute con quienes plantean una ruptura entre estos dos diálogos (ver E. Dodds, *op. cit.*; ad 504d5). Para una lectura que señala un cambio entre los dos diálogos ver por ej. G. Morrow, "Plato's concept...", p. 236; I. Crombie (*op. cit.*; tomo I, p. 211); y G. Ryle (*Per una lettura di Platone*, Milano, 1991 (traducción al italiano de *Plato's Progress*, Cambridge, 1966), p. 203, cf. 116) quien habla directamente de una retractación de Platón en el *Fedro* respecto de lo dicho antes en el *Gorgias*.

Se trata, en principio, de establecer las condiciones para que un discurso sea bueno (*καλῶς*), y la primer cuestión en disputa es —tal como había sido ya tematizado en el primer episodio del *Gorgias*— si el pensamiento (*διάνοια*) de quien habla ha de estar en conocimiento de la verdad sobre el objeto de su discurso (259e5-7). La propuesta de Fedro, de modo acorde con la concepción entonces corriente de la actividad oratoria, es que el orador no necesita conocer lo que es bueno o hermoso o justo, sino sólo lo que parece serlo (*ὅσα δόξει*) (cf. 259e8-260a3), “pues es de estas cosas [*i.e.* las aparentes] de donde proviene la persuasión, y no de la verdad” (260a4-5). En este punto resulta interesante y significativo el hecho de que Sócrates, lejos de rechazar esta apreciación, afirme que aquélla no debe dejarse de lado, si bien es preciso investigar qué es lo que quiere decir exactamente, *i.e.*, cuál es su sentido. Lo distintivo de la posición que defenderá Sócrates, es el reconocimiento de lo verosímil como medio de persuasión legítimo frente a ciertos auditorios y al mismo tiempo la afirmación de un compromiso irrenunciable con una verdad que el orador debe conocer.

Según el punto de vista de Sócrates, para poder argumentar desde lo verosímil (*εἰκός*) es preciso conocer lo verdadero, puesto que “lo que es verosímil para la mayoría surge justamente por su semejanza con lo verdadero” (273d3-5; cf. 262a-c). En este pasaje de crucial importancia, Platón redefine lo verosímil como aquello que guarda semejanza con lo verdadero, en lugar de considerarlo meramente como aquello que *de hecho* es aceptado por la mayoría (tesis que adjudica a Tisias); así, Platón invierte el modo usual de pensar esta cuestión: lo que es verosímil no es tal por ser aceptado por la mayoría, sino que es aceptado por la mayoría por ser verosímil, y es verosímil, a su vez, a causa de su semejanza con lo verdadero. Incluso va tan lejos como para admitir que las cosas verosímiles serán también hermosas en cuanto provienen de las verdaderas (274a4-5). Esto tiene a mi juicio dos implicaciones: (i) en primer lugar, el reconocimiento de que “lo verdadero” (identificado con el conocimiento que posee el filósofo y *en los términos en que lo posee el filósofo*) puede no bastar a los fines de la persuasión en determinadas ocasiones y ante determinados oyentes. Dice Sócrates, poniéndose como maestro de retórica: “...quisiera insistir en que, sin mí, el que conoce las cosas no por ello será más diestro en el arte de persuadir” (260e).²⁹ Pero

29. Sigo la traducción de Lledó Íñigo (*Platón, Diálogos*, Madrid (1997=1986);

esto no implica que a los fines de la persuasión se traicionen las verdades que se conocen; y en efecto lo verosímil no se opone a lo verdadero sino que, como acabamos de ver, se le asemeja, o más aún, es *conforme* a lo verdadero. En definitiva, el hecho de que el orador no pueda 'educar' al auditorio (cf. *Pol.* 304c-d),³⁰ no lo exime del compromiso con un saber que él debe poseer.

(ii) En segundo lugar, justamente, para que pueda llamarse auténticamente *téchne*, y no mera rutina, es preciso que este arte de las palabras conozca la verdad de los asuntos acerca de los cuales habla: "un arte auténtico de la palabra... que no se alimente de la verdad, ni lo hay ni lo habrá nunca." (260e), y un arte que "...no filosofa como debe, no será nunca capaz de decir nada sobre nada" (261a). Esta capacidad de conocer la verdad sobre aquello de que se habla depende, como es sabido, de la capacidad dialéctica como arte de las divisiones y uniones que permiten definir un objeto y sus especies (cf. 266b-c; 269b; 277b-c). En este punto es preciso entonces detenerse un momento a considerar la naturaleza de la relación entre retórica y dialéctica.

Para comenzar es conveniente recordar la propia definición de retórica que ofrece Sócrates en 261a: la retórica es el arte de conducir las almas por medio de palabras (*ἡ ῥητορικὴ ἄν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων*), no sólo en los tribunales y en otras reuniones públicas (*δημόσιοι σύλλογοι*), sino también en las privadas (*ἐν ἴδιοις*), en asuntos grandes y en pequeños, en cuestiones serias o fútiles (261a8-b3).³¹

Este famoso pasaje, como es sabido, lejos de circunscribir el ámbito de la retórica a la arena pública (*i.e.*, tribunales y Asamblea), lo extiende incluso al privado, que sería el lugar propio de la dialéctica. Pedro manifiesta cierta dificultad en aceptar justamente esta extensión al ámbito privado de una actividad que parece ser esencialmente pública, lo cual

vol. III) para los pasajes del *Fedro*, con modificaciones de mi parte donde se indica.

30. En realidad, el verdadero orador educa al auditorio en algún sentido, esto es aún más claro en *Leyes* (cf. nota 51), sin embargo todo inclina a pensar que esta educación sería cualitativamente diferente de la educación filosófica por medio de la dialéctica.

31. Para esta contraposición entre argumentación en público (*δημοσίᾳ*) —que sería identificable con la *retórica*— y en privado (*ἰδίᾳ*) —que sería identificable con la *dialéctica*—, cf. también *Sofista* 268b1-4, *Apología*, 31c4-7, y *Eutidemo*, 305d5-7.

bien podría reflejar la reacción de cualquier oyente contemporáneo ante la propuesta de Sócrates. Sin embargo Sócrates insiste con un argumento (261c ss.): quienes se oponen en los tribunales, si hacen esto con arte (*τέχνη*), hacen que lo mismo parezca justo o injusto según quieran, y lo mismo sucede en las arengas al pueblo. Pero el eléata Palamedes,³² agrega Sócrates, era capaz de hacer lo mismo, *i.e.*, de hablar con arte (*τέχνη*) de modo que a quienes lo escuchaban, las mismas cosas les parecían semejantes y distintas, una y muchas, móviles e inmóviles, etc. En este último punto, Sócrates introduce el ámbito privado no reconocido antes por Fedro, y muestra que en este ámbito quienes tienen dominio de la *téchne* realizan la misma tarea, o tienen la misma capacidad, que quienes dominan la *téchne* de hablar en público. Este tercer ámbito, que Sócrates introduce por vía de la referencia a un personaje proveniente de la escuela eléata, no es a mi entender otro que el ámbito dialéctico.³³ Es cierto, no obstante, que esta referencia debe entenderse en un sentido laxo o funcional al contexto en el que se busca extender el ámbito de la 'retórica' más allá de la arena pública, pues como se verá, el tipo de dialéctica que Platón está dispuesto a poner en relación con la verdadera retórica no es meramente el arte de argumentar a favor y en contra, sino que consiste más bien en el arte de las divisiones y reuniones (en efecto, éste sería su aspecto 'serio' y no 'fútil').

Puede afirmarse, finalmente, en base a aquella definición, que una misma habilidad genérica y en última instancia una misma *téchne* resulta involucrada tanto en la retórica de tipo forense (practicada por aquellos que se enfrentan en los tribunales), como en la deliberativa (*i.e.*, en las arengas al pueblo), y aún en la dialéctica, tal como afirma en se-

32. Lledó Íñigo (*op. cit.*, n. 113; cf. Taylor, *op. cit.*, p. 311-312) opina que bajo el nombre de Palamedes se esconde en realidad Zenón. Friedländer (*Platon*, Berlin, 1960; vol. III, p. 215-16) propone que la referencia sería a Parménides mismo, y que constituiría una alusión a la segunda parte del diálogo que lleva su nombre, en donde justamente se presenta a Parménides como diestro en dialéctica aconsejando al joven Sócrates nada menos que ejercitarse sacando las consecuencias que se siguen de una hipótesis y su contraria, un ejercicio que habría sido inaugurado por Zenón de Elea (cf. *Parm.* 135d).

33. No es extraño, sin duda, encontrar la figura de un eléata ligada a cierto tipo de dialéctica. Incluso más tarde Aristóteles, en el *Sofista*, remontaría el origen de la dialéctica al propio Zenón de Elea, según el fr. 1 de este diálogo perdido en la edición de W. Ross (1955).

guida Sócrates: "sobre todo lo que se dice hay un solo arte (περὶ πάντα τὰ λεγόμενα μία τις τέχνη), si es que lo hay, que sería el mismo" (261e1-2). En lo que resta del diálogo, en efecto, Sócrates ya no hablará del arte retórico, sino más bien del arte de los discursos (λόγοι), el cual incluiría a la retórica y a la dialéctica como partes específicas, jerárquica y funcionalmente diferentes, puesto que la primera resulta subordinada a la segunda, si bien *no se identifica con ni se reduce a* aquélla, como entienden las lecturas más usuales. En otras palabras, sostengo que la retórica filosófica no es equivalente sin más al arte de las divisiones y uniones. Así, cuando un poco más adelante Sócrates describe y ensalza el arte de las divisiones y uniones que poseen los dialécticos (266c), esto, como en seguida mostraré, lejos de constituir una identificación entre el retórico y el dialéctico es la descripción de una de las *partes* de este arte que tiene por objeto todo lo que se dice, en cuanto se dice. Acaso podría llamarse a este único arte 'retórica en sentido amplio', indicando por tal al arte de todo lo que se dice, dentro del cual habría que incluir tanto a la dialéctica como a la oratoria o 'retórica en sentido estrecho', la cual sería una parte específica de este arte de los discursos, esto es: la oratoria filosófica, encargada de producir discursos persuasivos frente a la mayoría.

Todo esto, por supuesto, no quita que el retórico (en sentido estrecho) deba también ser capaz de realizar aquellas divisiones y uniones 'que lo harán capaz de hablar y de pensar', y esto porque, como se dijo, él debe tener conocimiento del objeto sobre el que versa su discurso, y en tal medida la retórica no resulta autónoma respecto de la dialéctica. En este punto es necesario trazar entonces algunas distinciones que desarrollaré en lo sucesivo, pero que esbozo ya aquí: hay un solo arte de los discursos, para dominar el cual es preciso, en primer lugar, ser dialéctico, pues el dialéctico es el que, por ser capaz de ver lo uno y lo múltiple y de realizar las divisiones y uniones, tendrá el conocimiento de aquello sobre lo cual habla. Sin este conocimiento no puede pretenderse practicar la retórica (en sentido estrecho, *i.e.* la oratoria) como un arte (cf. 266d), sino sólo de modo tentativo y azaroso; pero al mismo tiempo es cierto que este conocimiento no lo hace aún a uno retórico (cf. 260d). Podría decirse entonces que el dialéctico, en cuanto tal, no es retórico (en sentido estrecho); pero el retórico (en sentido estrecho) supone, para ser tal, la capacidad dialéctica *y algo más* que hace que su práctica en cuanto retórico sea específica y no se reduzca a lo que hace en cuanto dialéctico.

Sócrates se ocupa en efecto de este 'algo más' que supone la retórica

(266d3-4: λεκτέον δὲ τί μέντοι καὶ ἔστι τὸ λειπόμενον τῆς ῥητορικῆς), es decir, de lo propio y distintivo de la retórica como *téchne* que la hace específicamente diferente de la dialéctica desde el punto de vista discursivo. Según Fedro, este elemento distintivo es justamente lo que puede encontrarse en los tratados de retórica contemporáneos, cuyo contenido enumera junto con Sócrates (266d-268a): proemios, exposiciones con testigos, indicios (τεκμήρια), probabilidades (εἰκότα), hacer discursos breves y largos según se quiera, recapitulaciones, etc.³⁴ Pero en este punto Platón apela una vez más a la analogía con la medicina para mostrar cuán errado está quien pretenda sostener en tales términos lo que Fedro: un médico debe saber no solamente qué tratamientos aplicar para producir en los cuerpos diferentes cambios, sino también sobre qué cuerpos hay que aplicar estos tratamientos. Es decir, debe ser capaz de reconocer al cuerpo enfermo como tal, e identificar en él la causa de la enfermedad para poder mediante determinado tratamiento producir un efecto que permita revertir el estado inicial de desequilibrio. Del mismo modo, quien es capaz de desplegar las habilidades expuestas en los tratados de retórica, no por ello posee necesariamente la *téchne* retórica (269a-c), pues no sabe aún a qué almas han de aplicárseles estos remedios verbales³⁵ ni qué males han de venir a curar aquéllos en las almas de quienes se disponen a oír.³⁶ En definitiva, el arte de la retórica debe cumplir con un requisito común a toda *téchne*: conocer la naturaleza de aquello sobre lo cual ejerce su acción.³⁷ Quien ofrece discursos

34. G. Kennedy encuentra en este pasaje del *Fedro* un probable testimonio del contenido e incluso del orden de las materias incluidas en manuales de retórica disponibles en el siglo V (para la discusión de la procedencia de los diferentes elementos enumerados ver Kennedy, *op. cit.*; p. 31-33). Cf. G. Ryle (*op. cit.*; p. 203).

35. En verdad, habría que decir que este desconocimiento es de orden secundario respecto de un desconocimiento ya discutido antes en el *Fedro*, y también en el *Gorgias*, esto es: la ignorancia de lo que es la justicia (*i.e.*, el objeto sobre el que versan los discursos), cuya producción en el alma de los oyentes constituye el fin de la verdadera retórica. Puesto que se desconoce cuál es el estado de equilibrio que se busca producir en el alma, mal podría reconocerse la medida en que cada alma se aleja de ese estado y el "tratamiento" que en consecuencia necesita.

36. Cf. *Protágoras* 313c-314b.

37. Cf. L. Brisson, "L'unité du *Phèdre* de Platon. Rhétorique et philosophie

con arte debe poder señalar con exactitud la naturaleza del alma, pues a ella le administrará "...palabras y prácticas de conducta, que le transmitirán la persuasión (πειθώ) y la virtud (ἀρετή)..." (270b). En este breve pasaje se reafirma lo dicho en el *Gorgias*, esto es: que el resultado de la actividad del buen orador es la producción de la virtud en las almas por medio de la persuasión. Si las palabras tienen el poder de conducir a las almas (271d), es decir, de hacerlas pasar de un estado a otro, es de suponer que el fenómeno que posibilita y pone en marcha este movimiento es la persuasión que aquéllas son capaces de producir en el alma. En tal medida, el fin primario del orador que se propone engendrar la virtud en el alma de sus oyentes es la producción de persuasión. Y por ello el orador que se ajuste al arte deberá conocer la naturaleza del alma, si tiene partes o es simple, sobre qué actúa y con qué medio, y qué cosas padece, y por efecto de qué (271a; cf. 270c-d), y esto para poder determinar qué tipo de discurso se ajusta mejor para producir aquel efecto en cada tipo de alma, estableciendo de este modo géneros de discursos que se adaptan a cada género de alma (271b, 271d, 277c).³⁸ Pues sucede que algunos "por un determinado tipo de discursos y por tal o cual causa, son persuadidos (εὐπειθεῖς) para tales o cuales cosas; pero otros, por las mismas causas, difícilmente se dejan persuadir (δυσπειθεῖς)." (271d5-7).

Me interesa subrayar, en conexión con esto último, que en el *Fedro* en ningún momento se identifica la *téchne* retórica con un tipo de discurso, sino que lo que se subraya es justamente su capacidad de responder a la necesidad de componer diferentes tipos de discursos según sea el público al que el orador se dirija. Esto impide identificar sin más a la retórica con la dialéctica (o la filosofía) en el *Fedro*, un punto que frecuentemente suele pasarse por alto. Bien entendido, la dialéctica sería parte de este arte de conducir a las almas por medio de palabras, pero este arte de ningún modo puede agotarse en ella, pues es necesario que

dans le *Phèdre*", en L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus, Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1992; p. 61-76, cf. p. 66.

38. Y recordemos que este conocimiento sólo puede aportarlo la dialéctica 'seria', como arte de las divisiones y uniones, que en tanto tal resulta ser una parte fundamental de la oratoria, pero que no es identificable sin más con aquélla, como en seguida defenderé. Sobre el rol del saber acerca del alma y en especial su alcance cosmológico, cf. L. Brisson, *op. cit.*

quien lo domine realmente sea capaz de elaborar otro tipo de discursos diferentes al dialéctico (o filosófico) cuando se encuentra frente a auditorios impermeables a tales maniobras. No debe confundirse el hecho de que *todo* orador que se acomode al arte deba tener conocimientos de orden filosófico (obtenidos mediante el método dialéctico) referidos al objeto de su discurso y al alma, con la idea de que todo orador sea siempre dialéctico *en cuanto orador*. Efectivamente, si bien todo orador que se ajuste al arte es necesariamente dialéctico en el primer sentido, no lo es necesariamente en el segundo: en su actividad propiamente oratoria puede poner en práctica argumentaciones dialécticas, o bien apelar a otros recursos, incluso los señalados en los tratados de retórica. En conexión con esto, vuelvo a subrayar que las críticas dirigidas por Platón a los tratados de retórica no se refieren a los recursos que aquellos ofrecen en sí mismos, sino al hecho de que no disciernen en modo alguno cuándo y para qué es conveniente aplicarlos, del mismo modo que en el *Gorgias* no se criticaba la producción de un efecto placentero en sí misma, sino más bien la ausencia de un principio (*i.e.*, el bien como fin) que regulara tal producción.³⁹

En fin, ambos aspectos podrían considerarse complementarios pero igualmente necesarios para la posesión de la *téchne* retórica. En prueba de esto recuerdo el siguiente pasaje, que Platón pone en boca de Sócrates:

“Pero cuando sea capaz [1] de decir quién es persuadido y por qué clase de discursos, y [2] esté en condiciones de darse cuenta de que tiene delante a alguien así... Cuando esté, pues, en posesión de todo esto, y [3] sabiendo de la oportunidad (*καιρός*) de decir algo en tal momento, o de callárselo, del hablar breve (*βραχυλογία*), del apelar a la compasión (*ἐλεεινολογία*) y a la indignación (*δείνωσις*),⁴⁰ y de tantas cuantas formas de

39. Para una original interpretación del rol de la censura al hedonismo en las críticas de Platón a la retórica contemporánea ya en el propio *Fedro*, cf. T. Calvo, “Socrates’ First Speech in the *Phaedrus* and Plato’s Criticism of Rhetoric”, en L. Rossetti (ed.), *op. cit.*; p. 47-60.

40. Me aparto aquí de la traducción de Lledó Íñigo al traducir *δείνωσις* por ‘indignación’ antes que por ‘ampulósidades’. En primer lugar es preciso notar que se trata de un genitivo en singular, del mismo modo que *ἐλεεινολογίας*, palabra con la que está coordinada por un *καί*. En segundo lugar, entiendo que la coordinación se debe a que se hace referencia a dos pasiones, es decir, dos es-

discurso aprendiera,⁴¹ y sabiendo en qué momento conviene y no conviene aplicarlos (τὴν εὐκαιρίαν τε καὶ ἀκαιρίαν διαγγόντι), entonces es cuando ha llegado a la belleza y perfección en la posesión del arte, más no antes." (271e-272a8).

El requisito señalado como [1] es, como vimos, el conocimiento teórico previo que debe tener todo orador (referido a las diferentes naturalezas anímicas y los discursos que se ajustan mejor a cada una de ellas) y que sólo puede obtener por medio del método dialéctico de las divisiones y uniones. Este conocimiento permitiría además conocer las causas de cada tipo de desorden anímico, para poder entonces decidir el discurso al que habrá que recurrir para producir el orden. Recuérdese por ejemplo la caracterización del alma humana en *Leyes* (644d-645a) como una marioneta en la que el cordel de la razón es mucho más débil que el de las pasiones, lo cual fundamentaría el uso de la apelación a las pasiones como medio de persuasión en los preámbulos (cf. Morrow, *Plato's Cretan...*, p. 556-57; Vallejo Campos, *op. cit.*, p. 44-45). Esto es coherente con la idea de que para lograr producir persuasión y poder conducir al alma, hay que saber qué mueve al alma en cuestión: como la razón —según aprecia Platón— es menos potente que las pasiones, resulta necesario apelar a ellas para lograr disponer al alma hacia la acción prescrita por la razón (*i.e.* por la ley).⁴²

trategias retóricas del mismo orden: la piedad y la indignación. Este sentido de *δύωσις* se encuentra justamente en una enumeración de las pasiones a las que se arrastra al oyente en *Ret.* III 19, 1419b25-26 de Aristóteles, junto con *ἔλεος* (compasión).

41. Nótese que Sócrates vuelve a referirse aquí al contenido de los tratados de retórica contemporánea. Sin embargo en otro pasaje (264c2-5) se agrega algo más a estos temas comunes a los tratados: el discurso, además, debe estar dotado de una unidad comparable a la que exhibe un ser vivo. Nótese que aún en este nivel que podríamos llamar meramente instrumental o técnico (en un sentido moderno) penetra y rige el principio del orden y la unidad.

42. La excepción a esto parece ser el caso del preámbulo a la ley contra la impiedad, el cual se distingue del resto de los preámbulos por asumir en un primer momento la forma dialógica tradicional en Platón, y porque en tal medida persigue la demostración y no sólo la persuasión (Morrow, *Plato's Cretan...*, p. 447). La diferencia se debe a que en este caso el comportamiento incorrecto no se debe a la incontinencia en placeres y deseos, sino a una causa de orden in-

El requisito [2] da cuenta de la capacidad de aplicar esos conocimientos generales a los casos particulares, o, visto desde el punto de vista inverso, la capacidad de subsumir el caso particular bajo uno de los universales conocidos, es decir, tener habilidad en la 'diagnosis'.⁴³ Por último, el punto [3] ofrece un recuento de habilidades que serían comunes a un orador tal como los que ha criticado antes en este diálogo, así como también en el *Gorgias*; pero, tal como en el *Gorgias* no se criticaba la producción de placer o agrado en el oyente en sí misma, sino en tanto y en cuanto aquélla no respondía a un fin ulterior (sólo cognoscible para el filósofo), así también aquí en el *Fedro*, los recursos usados por los oradores y descriptos en los tratados de oratoria no son aceptados (ni rechazados) absolutamente, sino en la medida en que su uso vaya 'precedido' y 'prescrito' por la filosofía.⁴⁴ Y entre estos recursos se cuenta por cierto la apelación a las pasiones (representadas en este caso por la compasión y la indignación). Teniendo en cuenta entonces que la metarretórica platónica del *Gorgias* y *Fedro* admitiría —bajo las condiciones ya especificadas— el uso de medios irracionales de persuasión, entonces no resultará extraño comprobar que en los preámbulos de *Leyes* los medios de persuasión empleados son, en algunos casos, irracionales.

telectual (886b), *v.gr.*, la creencia honesta del impío de poseer un cierto conocimiento que en realidad es falso, y que por lo tanto habrá que refutar (cf. 903a). Bobonich (*op. cit.*) se apoya fundamentalmente en este preámbulo (que tiene carácter excepcional) para concluir en general el carácter predominantemente racional de los medios de persuasión propuestos por Platón en *Leyes*. Sin embargo, vale aclarar que una vez concluida la refutación, se añade un mito a modo de 'encantamiento', en el que se apela al temor (904d) apuntando nuevamente a la parte irracional del alma (cf. Vallejo Campos, *op. cit.*, p. 46).

43 Taylor, *op. cit.*, p. 315. Sobre este punto cf. A. Tordesillas, "Kairos dialectique, kairos rhetorique. Le projet platonicien de rhétorique philosophique perpétuelle", en L. Rossetti (ed.), *op. cit.*, p. 77-92, ver esp. p. 88-89.

44. Una prueba más de ello se encuentra en el resumen de los resultados de la argumentación en 277b-c. Por otra parte esta subordinación a la filosofía implica en algunos casos la reelaboración de categorías conceptuales propias de la sofística en términos filosófico-dialécticos, tal es el caso por ejemplo del concepto de *kairós*, cf. para este punto A. Tordesillas, *op. cit.*

III. Conclusiones

Propondré ahora algunas conclusiones avanzando sobre los resultados del análisis precedente.

(1) Con respecto a la metarretórica platónica, hay que decir que según el planteo del *Fedro*, resulta ser que existe un género de los discursos (τὸ λόγων γένος, 277c5)⁴⁵ que constituye un *saber técnico* denominado las más de las veces en el diálogo 'retórica', el cual he propuesto identificar con un sentido 'amplio' de retórica, dentro del cual se incluye la dialéctica y la retórica en sentido estrecho, esto es: aquella actividad de dirigir discursos para persuadir a multitudes, sea en asambleas o en cortes judiciales.⁴⁶ Estas dos partes del arte de los discursos, no se encuentran sin embargo entre sí en pie de igualdad. No sólo porque una presupone a la otra como requisito (esto es: la retórica en sentido estrecho presupone a la dialéctica, como se ha visto más arriba), sino porque una es más bella que la otra. Mientras que la retórica en sentido estrecho constituye una actividad (incluso una suerte de entretenimiento) que compone "historias (μυθολογοῦντα) sobre la justicia y todas las otras cosas" (276e2-3), la dialéctica se ocupa "con seriedad" (σπουδή) de estas mismas cosas (περὶ αὐτά), buscando para ello un alma adecuada (276e4 ss.), la cual, se podría decir, gana algo más que persuasión con el intercambio, pues lo que se produce es además un proceso educativo de tipo superior gracias al cual ella misma será capaz, a la larga, de ofrecer a su vez discursos, y en última instancia ser portadora de "esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre" (277a2-4). Se trata, claro está, de quien es ya filósofo.

45. Con esto, la propuesta de Platón se inscribe sin quiebres formales (si bien con replanteos de fondo) en la tradición entonces vigente: G. Ryle (*op. cit.*, p. 98) señala que en Grecia retórica y dialéctica eran dos partes del arte del discurso (cf. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid, 1988 (Cambridge, 1969); tomo III; p. 179). G. Kennedy (*op. cit.*; p. 11) apunta que el título que llevaban comúnmente los manuales tempranos de retórica era τέχνη λόγων, y que la palabra λόγος podría ser tomada como un género del cual la retórica cívica era una parte.

46. Efectivamente la retórica forense también habría tenido en Grecia la característica de estar dirigida a multitudes, pues los tribunales contaban con jurados de 201 miembros como mínimo (G. Kennedy, *op. cit.*, p. 15).

La retórica en sentido estrecho se ocuparía, por su parte, de componer 'historias' (μύθος) sobre la justicia, y cosas semejantes (por ej. sobre la naturaleza del alma, de lo cual constituye un ejemplo el mito que el propio Sócrates ha relatado antes en el diálogo). Algo similar se propone en el *Político*: la retórica tiene "el poder de persuadir a la muchedumbre y a la masa a través de la narración de historias (διὰ μυθολογίας), pero no a través de una enseñanza (μη διὰ διδασχῆς)" (304c10-d2).

He señalado más arriba, a raíz del análisis del *Gorgias*, que la dialéctica, en su forma refutativa, constituiría el modo privilegiado de alcanzar una suerte de armonía anímica, y en definitiva de engendrar la justicia en el alma del interlocutor oyente. Sin embargo es cierto también que para que el *elenchos* sea practicable, el interlocutor debe cumplir con ciertos requisitos que hacen a su carácter, con la consecuencia última de que, según todo indica, quien estaría en condiciones de ser refutado es quien es o posee las condiciones para ser filósofo (cf. *supra* nota 26). El problema (político) es que esto deja afuera a la mayor parte de los ciudadanos, a quienes sin embargo es preciso persuadir u 'ordenar anímicamente' de algún modo si se pretende fundar un Estado justo sobre bases diferentes de la pura coacción. La solución a este problema es, a mi entender, la concesión de Platón a otros modos de persuasión (fuera de esta *via regia* que constituye la dialéctica) para intentar persuadir a la multitud carente de educación, los cuales son identificables en el *Fedro* y aplicados en *Rep.* y *Leyes*, y en última instancia, la admisión de la apelación al castigo⁴⁷ (cf. *Pol.* 304d; *Leyes* IX, 854e, 855c, 881a, etc.). Esto respondería al hecho reconocido en el *Fedro*: algunas almas se dejan persuadir por un tipo de discursos, mientras que para persuadir a otras es preciso elaborar otros diferentes.

(2) Una segunda conclusión que ofrezco a partir de lo estudiado en el desarrollo de este trabajo, consiste en la propuesta, a modo de hipótesis, de casos de usos concretos de esta *téchne* retórica por parte de Platón en los diálogos, y de recomendaciones de uso de dicha técnica.

En primer lugar, podría pensarse a partir lo desarrollado (y lo planteo aquí en términos muy generales por cierto) si algunos de los mitos que Platón ofrece en los diálogos no son formas concretas de esta retórica en sentido estrecho, una de cuyas funciones es forjar historias *sobre las*

47. Este recurso se aplicaría a "los caracteres que no se pliegan a la persuasión" (*Leyes* IV, 718b2-3) por los preámbulos a las leyes.

nismas cosas acerca de las cuales la dialéctica discurre seriamente.⁴⁸ Tomando el caso puntual del *Gorgias* como ejemplo, es claro que el 'mensaje' del mito y el que se intentó probar infructuosamente por medios dialécticos ante un interlocutor impermeable –Calicles– es el mismo.⁴⁹ Estas dos formas alternativas de referirse a los mismos asuntos (el mito y la dialéctica) pueden entenderse como dos tipos de discursos apropiados para diferentes tipos de almas, tal como el *Fedro* recomienda.

Por otra parte, es digno de notar el carácter eminentemente *práctico* de los asuntos que ocupan los mitos. Como apunta Friedländer (*op. cit.*, p. 201), se trata fundamentalmente de gobernar las voluntades, de inculcar modos de vida, y en ello reside la fuerza del mito. Platón parece ser consciente en extremo de esta fuerza, pues refleja en *Leyes* el uso de mitos por parte del legislador en la figura de los preámbulos (incluyendo en ellos apelaciones a las pasiones) para lograr encausar las almas

48. Me parece sugestiva al respecto la descripción de Kennedy (*op. cit.*, p. 41) del mito relatado por Sócrates en el *Fedro*. Este autor dice que en dicho mito se da *especificidad visual* a las *abstracciones filosóficas*. Podría pensarse, siguiendo esta idea, que en el mito se pone lo que el dialéctico conoce sólo a través de las Formas (*Rep.* 511c) en imágenes sensibles que lo hagan accesible al lego.

49. Esto mismo señala P. Friedländer (*Platon*, Berlin, 1954; vol. I; p. 201) quien agrega, además de este, los casos del *Fedón* (114e) y *Rep.* X (621c) como instancias similares. Según mi interpretación a la luz del planteo teórico del *Fedro*, esto respondería al principio de ofrecer diferentes discursos adecuados a cada tipo de alma. K. Gaiser (*Protreptik und Paränese bei Platon*, Stuttgart, 1959; p.190), a propósito del *Gorgias*, entiende que el mito surge por la corta duración de la persuasión obtenida por el *élenchos*, como una suerte de refuerzo. Esta lectura no me parece plausible si el principio se aplica a Calicles, pues en él no parece que se hubiera generado persuasión alguna que reforzar; pero en cambio sí es atendible si se entiende que el mito se dirige a reforzar la persuasión del lector/oyente. En este sentido, y conectado con mi propuesta de entender algunos mitos como fenómenos retóricos, tengo en cuenta la hipótesis de que en la composición de los diálogos, considerados como obras literarias, Platón tenga en mente sus críticas a las obras de arte en *Rep.* X, y su precepto de que el fin de producir la virtud y una suerte de educación en el auditorio debe ser el principio rector en la composición de toda obra de arte (*Rep.* II-III, cf. *Leyes* 660a), que sería aceptable en tanto y en cuanto sea conforme a fines filosóficos (cf. *supra* nota 10). Para una interpretación del *Gorgias* en esta clave, ver A. Spitzer ("The Self-Reference of the *Gorgias*", *Philosophy & Rhetoric*, vol. 8, No 1, (1975); 1-22; esp. p.2-3).

bajo el dictado de la ley (*i.e.* la razón) (cf. Vallejo Campos, *op. cit.*, p. 47 y n. 17), y también en *Rep.* recomienda el empleo de un mito para lograr que los ciudadanos cuiden mejor de la ciudad (ver 414c ss.). En ese mismo diálogo podría identificarse también un caso, no ya de aplicación concreta, sino que constituiría una recomendación del uso de maniobras retóricas. En efecto, los términos en que Platón se refiere allí al ejercicio de la mentira por parte de los gobernantes son muy cercanos a la concepción metarretórica del *Gorgias* y *Fedro*:

“...pues si hemos hablado con razón hace un momento y la mentira es inútil para los dioses pero es útil para los hombres en la misma forma en que lo es un medicamento (φάρμακον), es evidente entonces que tal <medicamento> debe ser prescrito por los médicos, y que los legos no deben utilizarlo.” (*Rep.* III, 389b3-7, mi traducción).

La mentira es equiparable a un φάρμακον dispensado por el médico (antístrofo de la verdadera retórica en el *Gorgias*), y tal como aquél no debe prescribir si no sabe, del mismo modo quien dispensa un φάρμακον verbal debe tener conocimiento sobre lo justo. La prohibición a los legos de utilizar este φάρμακον, se encontraba expresada en *Gorgias* y *Fedro* bajo la exigencia de que el orador conozca el objeto sobre el que versan los discursos que pronuncia o escribe. Por otra parte, la valoración de la mentira que se hace en el pasaje es llamativa: no se considera si el acto de mentir es bueno o malo, sino que se valora la mentira en términos de su utilidad o su inutilidad; es decir, se la considera instrumentalmente, lo cual explica el hecho de que su uso se restrinja a quienes tienen conocimiento de lo justo, dado que ella debido a su estatus puramente instrumental resulta moralmente neutra.⁵⁰ Todo lleva a entender, en realidad, que con “mentira” Platón se está refiriendo aquí esencialmente a discursos de corte persuasivo cuyo significado literal se aleja de la verdad. En este sentido la mentira es inútil frente a los dioses, no

50. Cf. en el *Gorgias* (499c-e) la distinción entre placeres buenos y malos en relación al criterio de lo beneficioso o dañino, entendiendo lo primero como aquello que contribuye a producir la virtud o excelencia (ἀρετή) (Cf. Irwin, *op. cit.*, ad 499d-e). En tal sentido esto abona la tesis de que el placer asociado a la actividad retórica habría de ser entendido propiamente también como meramente instrumental respecto de la producción de algún tipo o grado de ἀρετή.

porque ellos no se dejasen persuadir por ella, sino porque sería redundante desde un punto de vista funcional: ellos conocen la verdad, por lo tanto no necesitan que se les mienta. Es por ello que en el caso de los hombres la mentira es descrita como un remedio, un remedio que viene a paliar el mal consistente en no conocer la verdad (con la consecuencia en el ámbito práctico de realizar acciones injustas). Según Platón, se miente, entonces, para acercarse en alguna medida a la verdad. Pero se acerca a la verdad de este modo a quien no podría acercarse por otros medios: nuevamente aparece la retórica como un medio de persuadir, educar,⁵¹ ordenar anímicamente, en definitiva, incluir en el proyecto político por medios distintos de la coacción a las masas que carecen de educación filosófica.

(3) Si mi lectura es correcta, la crítica de Platón a los oradores contemporáneos y predecesores (*i.e.* los llamados genéricamente 'sofistas') no apunta en realidad, como recogen ciertas lecturas actuales, al hecho de que aquéllos argumenten a partir de opiniones. No es el carácter *doxástico* de los enunciados lo que está en juego primariamente, sino más bien el curso de acción en pos del cual se persuade, o las consecuencias prácticas que tengan, aún a largo plazo, las creencias inculcadas por el orador. Dicho de otro modo, lo que está en juego no es la preferencia de enunciados *doxásticos* o falsos, y ni siquiera de falacias,⁵² sino el *uso* que se hace de ellos. Lo esencial, en definitiva, para Platón, no es otra cosa que el *uso correcto* de estos recursos (*ὁρθῶς χρῆσθαι*, cf. *Eutidemo*, 281a3, 282a3-4; 289a ss.), el cual obedece a un saber que debe acompañar necesariamente la preferencia de argumentos falaces o de apelaciones a elementos irracionales, y que, según el análisis precedente indica, consiste en el conocimiento del bien. Esto tiene como implicación inmediata el hecho de que la *téchne* retórica en tanto tal se halle siempre y necesaria-

51. En el estado platónico las fuerzas de persuasión son usadas para la educación, *i.e.* para inculcar creencias verdaderas concernientes a la salud del alma (Morrow, *Plato's Cretan...*, p. 559; cf. "Plato's concept...", p. 234, 243-44). La relación ente retórica y educación se configura claramente a mi juicio en el papel esencial en el programa educativo de *Leyes* de los encantamientos (*ἐπωδαί*), los cuales involucrarían recursos de orden retórico.

52. Cf. R. Sprague (*Plato's Use of Fallacy*, London, 1962) acerca del uso consciente de falacias en los diálogos platónicos, uso que en muchos casos se dirige a introducir doctrinas positivas propias.

mente subordinada a un saber de tipo superior que aporta justamente este saber de uso (cf. esp. *Eutidemo* 289a-290d, en relación con la oratoria). En definitiva, la crítica de fondo de Platón a los sofistas apuntaría al hecho de que aquellos desconocieron la necesaria subordinación de toda oratoria que pretenda constituirse en *téchne* a un saber de orden práctico (ético-político) que gobierne su uso.

(4) Podría pensarse a partir de lo desarrollado que a los efectos de la persuasión el carácter verdadero o falso del discurso pasa para Platón a un segundo plano (cf. por ej. Vallejo Campos, *op. cit.*, p. 43). Esto me parece aceptable, si bien es preciso introducir algunas precisiones. Hay que distinguir a mi juicio dos planos: *a*) el carácter verdadero o falso (en un sentido referencial) del discurso tomado en su sentido literal, que en efecto resulta prescindible para Platón, ya que en este ámbito rige la valoración en términos de utilidad/inutilidad (lo cual es razonable cuando sólo se trata de evaluar la función performativa de lo que se dice); *b*) y la verdad *en vista de la que se persuade*. En el planteo platónico esta verdad no es bajo ningún punto de vista prescindible, como se ha visto a lo largo de este ensayo.⁵³ Se trata en este segundo caso de una verdad ob-

53. De allí la exigencia de que el *φάρμακον* sea prescrito por quien conoce lo justo, y el definitivo, la tesis de que el filósofo debe ser el único que practique la retórica en sentido estrecho. Aquí reside una diferencia radical con respecto al concepto de *téchne* (y en especial de *téchne* retórica) en Aristóteles. Platón acepta, a mi entender, que la retórica (en sentido estrecho) sea una *téchne*, pero niega que aquélla tenga un carácter neutral y por lo tanto autónomo. En tanto tal resulta definitorio de la misma su carácter subordinado a la política (y por lo tanto a la filosofía). En el esquema platónico no sería posible la existencia de un conocimiento técnico (*i.e.* que vaya más allá de la mera práctica infundada), sin orientación alguna hacia el bien. Vallejo Campos ("El *Fedro* y la *Retórica* de Aristóteles", *Méthexis* VII (1994), 71-90; p. 89) plantea de modo similar la diferencia entre Platón y Aristóteles respecto de la retórica, remitiendo en última instancia a diferentes concepciones de la razón en uno y otro filósofo: Platón considera que lo racional se define primariamente en términos de su orientación hacia (y por) el principio último de todas las cosas (es decir, el bien o lo Uno) y por lo tanto no puede estar desprovisto de connotaciones morales; mientras que Aristóteles con su concepto de *téchne* como una *δύναμις* que es moralmente neutra aceptaría la existencia de lo que hoy llamaríamos una 'razón instrumental'. Es preciso notar, no obstante, que esta cuestión no es tan simple en el caso de Aristóteles, pues hay por cierto una tensión entre la ligazón entre retórica y política

jetiva de orden moral en función de la cual se intenta dirigir las voluntades; una verdad que constituye además el fin que orienta la actividad oratoria.

En definitiva, tanto acerca de los mitos como acerca de las 'mentiras' mencionadas en *Rep.* no puede afirmarse que sean falsos ni verdaderos 'sin más'; pero sí en todo caso verosímiles, una suerte de 'tercera vía' a la que alude el título de este ensayo. Por tanto, la retórica en sentido estrecho, no dice cosas falsas; pero tampoco la verdad misma, sino algo similar a ella; una similitud que se define y se fundamenta no sólo a partir del plano literal (*a*), sino también en el práctico (*b*). En definitiva se trata, desde el punto de vista literal (*i.e.* en el plano *a*), de discursos verosímiles, es decir, que no se oponen a la verdad (en el plano *b*), sino que, al contrario, son conformes a ella. Este tipo de discurso, claro está, produce en el oyente creencia, y no conocimiento (cf. Gill, *op. cit.*, p. 9); pero lo cierto es que desde la perspectiva platónica, esto sería suficiente para la instauración de algún tipo de armonía anímica en aquellas naturalezas que no pueden aspirar a la armonía completa (a la que sólo accedería el filósofo) y para la producción de la justicia en el Estado.

Por cierto, este planteo resulta inquietante para un lector moderno; pero en el marco de la concepción del Bien de Platón, no lo resulta en absoluto. En efecto, si se tiene en cuenta esto último como trasfondo desde donde entender el planteo platónico, quizá aquél pueda incluso acercarse a otros casos actuales que guardan puntos de contacto con el caso del Bien. Según Platón quien conoce el Bien, el filósofo, es un experto, y en tal medida no puede ofrecer ese conocimiento tal como él lo posee (lo que constituiría la verdad en el plano *a*) a los legos, no por una voluntad de ocultamiento, sino simplemente porque esto no tendría ningún beneficio para ese público y acaso ningún efecto en absoluto.⁵⁴ Si pensamos en ejemplos actuales de conocimiento de expertos, llegaríamos a una conclusión de tipo similar a la que exhibe Platón para el

—por lo tanto, entre retórica y virtud— por él sostenida (cf. *EN* I 2, 1094b2-3), y el carácter de δόξαμνς de la retórica que la vuelve moralmente neutra (cf. por ej. *Top.* IV 5, 126a25-b1), lo cual constituye sin duda uno de los mayores problemas interpretativos de la *Retórica*.

54. De hecho eso es lo que efectivamente habría ocurrido cuando Platón dictó en público una conferencia sobre el Bien, según el relato de Aristoxeno (ver K. Gaiser, "Plato's enigmatic lecture 'On the Good'", *Phronesis* 25 (1980); 5-37).

caso del bien.⁵⁵ En suma, no veo en aquellos casos en que se produce la consulta a expertos, una distancia insalvable entre el planteo platónico sobre la retórica y lo que hoy día resultaría aceptable y recomendable. En cambio, el punto de discrepancia que sí persiste entre el planteo de Platón y una mirada (para decirlo muy generalmente) de corte iluminista, gira justamente alrededor de la idea de que *el conocimiento práctico* y la prerrogativa de tomar decisiones en este ámbito sea *patrimonio de expertos* y no de todo ser racional en tanto tal. En este punto sí, me temo, las distancias resultan insalvables.

Universidad Nacional de La Plata

ABSTRACT

This paper deals with Plato's theoretical views on rhetoric, its value, its conditions, and its genuine ethical-political function. My goal is to show that, even from the theoretical and/or metarhetorical point of view (*Gorgias* and *Phaedrus*), Plato would admit the practice of arguing from probabilities (*eikós*) and opinions, and would accept as a legitimate part of rhetoric—in order to persuade the mob—devices such as appeals to emotion. As it is well known, concrete uses of these devices can be found in the dialogues. I will refer, in this vein, to some passages of Plato's political writings, esp. *Republic* and *Laws*, and to the role of some myths in the dialogues. Nonetheless, I sustain the necessity (and the possibility) of harmonizing this view with Plato's strong claim that knowledge of (and commitment to) an objective truth is essential to the true *rhétor*.

55. Cf. Woods y Walton ("*Argumentum ad Verecundiam*", *Philosophy & Rhetoric*, vol. 7, No 3, (1974); 135-153; p. 142), quienes señalan que la jerga técnica puede ser una influencia disruptiva incluso en casos de cooperación interdisciplinaria, y la necesidad de retraducir la opinión del experto en una forma que resulte inteligible para los legos.