

# UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial  
Del 3 de abril de 1981



LA VERDAD  
NOS HARÁ LIBRES

UNIVERSIDAD  
IBEROAMERICANA

CIUDAD DE MÉXICO ®

“LA HUMANIZACIÓN DE LA RETÓRICA FILOSÓFICA PLATÓNICA:  
UNA LECTURA EPISTEMOLÓGICA DE LA RETÓRICA EN EL  
*FEDRO* A LA LUZ DE UNA VISIÓN UNITARIA DEL DIÁLOGO”

## TESIS

Que para obtener el grado de

**DOCTOR EN FILOSOFÍA**

Presenta

**MARCO ANTONIO SALINAS MARTÍNEZ**

Directora: Dr. Luis Ignacio León Guerrero Martínez

Lectores: Dra. Catalina Elena Dobre

Dr. Luis Armando Hernández Cuevas

Ciudad de México, 2024

## Tabla de contenido

### Introducción

El tema de la verdad: un problema de la filosofía contemporánea	1
La verdad en el diálogo platónico tardío <i>Fedro</i>	9
La comprensión de la verdad en el <i>Fedro</i> desde una dialéctica negativa	15

### Capítulo 1: La construcción de una retórica filosófica en el *Fedro* de Platón: su discusión contemporánea y su lugar en el pensamiento platónico 22

1.1 Interpretación personal del concepto y finalidad de la teoría retórica del <i>Fedro</i>	22
1.1.1 Concepto y finalidad de la retórica del <i>Fedro</i>	
1.1.2 Justificación filosófica	
1.2 Interpretación personal del concepto y finalidad de la teoría retórica del <i>Fedro</i>	24
1.2.1 Estudios representativos sobre el tema en la Antigüedad y en los siglos XX y XXI	
1.2.2 Datación del <i>Fedro</i> en la obra platónica	
1.2.3 La apropiación del <i>Fedro</i> en la Antigüedad	
1.3 El estudio del <i>Fedro</i> en la época contemporánea	45
1.4 La retórica del <i>Fedro</i> en el contexto de la discursividad antigua	58
1.4.1 El lugar del <i>Fedro</i> en el ideario retórico de Platón	
1.4.2 La crítica de Platón contra la retórica sofística	
1.5 La construcción de una teoría retórica en los diálogos de Platón	72
1.5.1 La teoría retórica del <i>Fedro</i>	
1.5.2 Valoración filosófica de la retórica en el <i>Fedro</i>	
1.5.3 Retórica y dialéctica	
1.6 Retórica y psicología	79
1.6.1 La tradición retórica en la definición de la retórica filosófica en el <i>Fedro</i>	
1.6.2 Carácter protréptico de la retórica filosófica del <i>Fedro</i> : los discursos retóricos del <i>Fedro</i> como ejemplo de dicha retórica	
1.6.2 La palinodia de Sócrates como metáfora del amor ordenado hacia la belleza	

<b>Capítulo 2: La construcción del lenguaje filosófico de la verdad en la época Preplatónica</b>	92
2.1 Objetivo del capítulo y cuestiones preliminares	92
2.1.1 Los inicios de la valoración retórica y epistémica del lenguaje	
2.2 Racionalización del discurso filosófico preplatónico	97
2.2.1 Época presocrática	
2.2.2 La literatura filosófica presocrática	
2.2.3 Análisis de fragmentos presocráticos	
2.3 El lenguaje científico griego	120
2.4 La conformación del discurso filosófico sofístico	122
2.5 Conclusión	135
<b>Capítulo 3. El concepto de ἀλήθεια en el <i>Fedro</i>:     la acuñación de una nueva retórica</b>	137
3.1 Introducción	137
3.2 El concepto de la ἀλήθεια	141
3.2.1 Una lectura metafísica de la ἀλήθεια	
3.2.2 La retórica filosófica ejemplificada en la palinodia	
3.2.3 La ἀλήθεια en la segunda parte del <i>Fedro</i>	
3.3 La ἀλήθεια y dialéctica en la segunda parte del <i>Fedro</i>	154
3.3.1 La dialéctica y la construcción de un discurso filosófico	
3.3.2 La función retórica de la dialéctica en la composición de un discurso persuasivo	
3.4 La función argumentativa de “lo verosímil” (τὸ εἰκός)	167
3.5 La retórica como <i>psychagogía</i> (ψυχαγωγία)	173
3.6 Conclusiones	178
<b>Capítulo 4. La retórica del <i>Fedro</i> como instrumento de educación ética</b>	187
4.1 Introducción	187
4.2 La función de la retórica en la formación política del ciudadano griego ateniense	
4.3 La formación ética del ciudadano griego antiguo como objetivo de la retórica platónica	193

4.3.1 Estatus y función de la “la ciencia retórica” (τέχνη ῥητορική) entre los griegos	
4.3.2 La concepción de una retórica éticamente formativa en Platón	
4.3.3 El ideal ético de la retórica platónica	
4.3.4 La función apolítica de la retórica del <i>Fedro</i>	
4.4 La ἀλήθεια en el <i>Fedro</i> en el marco de la teoría de la argumentación platónica antigua	210
4.5 Reflexión final	224
Conclusiones	227
Bibliografía	238

## Introducción

### 1. El tema de la verdad: un problema de la filosofía contemporánea

Como es bien sabido, el mundo antiguo heredó a la modernidad dos problemas que todavía hoy guían la investigación filosófica del lenguaje: (1) El lenguaje entendido como condición para la posibilidad y validez de nuestro conocimiento de la estructura del mundo; (2) el lenguaje y su realización en una dimensión intersubjetiva, en donde actúa como medio de comunicación e interacción social. Esta es la vigencia de los griegos antiguos en la filosofía contemporánea: la idea de que el mundo se encuentra articulado lingüísticamente. Filósofos como Martin Heidegger, Richard Rorty, Jürgen Habermas o Hilary Putnam, por citar solo algunos, han asumido diversas posturas epistemológicas frente a esta idea. Resulta significativo cómo en estos filósofos, luego de los siglos que median entre la Antigüedad y el mundo moderno, todavía se conciba como un fracaso cualquier intento del hombre por representarse a sí mismo prescindiendo del lenguaje. La realidad está compenetrada por él: “What I am saying, then, is that elements of what we call ‘language’ or ‘mind’ penetrate so deeply into what we call ‘reality’ that the very project of representing ourselves as being ‘mappers’ of something ‘language-independent’ is fatally compromised from the very start”.<sup>1</sup>

Heidegger afirmó que el lenguaje posee una energía “abridora del mundo”, la cual revela, en distintas proporciones, la comprensión del ser, es decir, la existencia de los diversos entes; por su parte, el sujeto hablante, en su expresión lingüística, se reduce a un simple subjetividad. Al postular lo anterior, Heidegger reconocía los logros de la filosofía griega antigua en este punto: ello lo llevó a confirmar la existencia de un lenguaje filosófico de la ἀλήθεια (“la verdad”) en la época preplatónica. Su interpretación de la filosofía de Heráclito lo denota, tal y como lo señalaremos en el Capítulo 2 de esta tesis. Para Heidegger los griegos antiguos, desde la misma época arcaica, definieron al hombre como un ζῷον λόγον ἔχον, “el ser vivo capaz de hablar”, acción desde la cual este determina su ser. Para Heidegger: “[...] el hablante no es un hecho cualquiera ni tampoco un hecho inusual, sino uno eminente y universal, una conducta merced a la cual el hombre da dirección a su ser y una conducta en la que se

---

<sup>1</sup> Putnam, Hilary, *Realism with a Human Face*, ed. by James Conant (Harvard: Harvard University Press: 1990), 28. Todas las referencias a fuentes antiguas y modernas son compiladas en la sección final de la tesis llamada Bibliografía. De igual forma, en este tesis las referencias a fuentes antiguas son abreviadas según la nomenclatura dada por los diccionarios *A Greek-English Lexicon*, Liddell, Scott, Robert Scott (Oxford: The Clarendon Press, 1969) y el *Oxford Latin Dictionary*, P. Glare ed. (Oxford: The Clarendon Press, 1982); ya en la Bibliografía se dará la referencia completa de las fuentes antiguas.

comenta el mundo”.<sup>2</sup> Fue a partir de esta definición del hombre como un *ser hablante* que, según el filósofo alemán, los griegos antiguos dieron inicio a una tradición filosófica, la cual repercutió en la filosofía platónica como una indagación de la verdad en términos del discurso filosófico teórico. La filosofía platónica, desde entonces, fue considerada por la tradición filosófica antigua como un modelo de pensamiento en donde el filósofo refiere lo verdadero, así como es explícito en el *Teeteto*:

Sóc. —Teniendo en cuenta que lo que actúa sobre mí es “para mí” (ἐμοί) y no “para otro” (ἄλλω), ¿no es verdad que soy “yo” (ἐγὼ) quien lo percibe y no “otro” (ἄλλος)?  
Teet. —Naturalmente.

Sóc. —Por tanto, mi percepción es “verdadera” (ἀληθής) *para mí*, pues es siempre de mi propio ser y yo soy juez, de acuerdo con Protágoras, “del ser” (τῶν ὄντων) de lo que es para mí y del no ser de lo que “no es” (τῶν μὴ ὄντων).

Teet. —Eso parece.<sup>3</sup>

En la filosofía de Heidegger, la función de este enunciado que refiere la verdad es desocultar lo que es el ser. En otro sentido, lo verdadero, de acuerdo con Heidegger, puede también referirse en relación con la realidad, entendiéndose así que el ente se percibe en concordancia con la idea, así como esta es percibida por la razón.<sup>4</sup>

Lejos de la interpretación heideggeriana, la pretensión de los griegos, y de Platón en particular, por llegar a la comprensión de la ἀλήθεια a partir de un discurso filosófico otorgando un papel central al lenguaje ha recibido varias interpretaciones desde finales del siglo XX, a partir de recopilaciones de ensayos como *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*, editado por Francisco J. González, quien se aleja de la descripción tradicional del filósofo dialéctico propuesta, por ejemplo, por Julius Stenzel en su *Plato's Method of Dialectic*<sup>5</sup> y plantea, en su lugar, una interpretación de los diálogos platónicos no como portadores de un aparato doctrinal o como ejemplos del género literario de “los diálogos socráticos” (Σοκρατικοὶ λόγοι), sino desde el instrumental dialéctico que requieren los interlocutores de los diálogos para comprender un diálogo razonado.<sup>6</sup> También en el ámbito de la filosofía moderna, el tema de la

---

<sup>2</sup> Heidegger, Martin, *Lógica: La pregunta por la verdad* (Madrid: Alianza, 2004), 13.

<sup>3</sup> *Theaet.* 160c.

<sup>4</sup> Heidegger, *Lógica...*, 18.

<sup>5</sup> Stenzel, Julius *Plato's Method of Dialectic* (Oxford: The Clarendon Press, 1940).

<sup>6</sup> González, Francisco ed. *The Third Way: New Directions in Platonic Studies* (London: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 1995). Otras compilaciones con interpretaciones novedosas hacia los diálogos platónicos y que serán retomados en esta tesis son los siguientes: Klagge, James, Nicholas Smith ed., *Method of Interpreting Plato and His Dialogues* (Oxford: The Clarendon Press, 1992); Gill, Christopher, Mary McCabe ed., *Form and Argument in Late Plato* (Oxford: The Clarendon Press, 1996); Annas, Julia, Christopher Rowe ed., *New Perspectives in Plato: Modern and Ancient* (Washington: Harvard University Press, 2002).

verdad en el discurso platónico ha sido actualizado por el filósofo alemán Jürgen Habermas en varios lugares de su obra, principalmente, como veremos más abajo, en medio de la disputa que sostiene con el pragmatista Richard Rorty.

Por ejemplo, este último pragmatista contemporáneo, Richard Rorty, plantea que es debemos prescindir de justificaciones discursivas y de experiencias referidas a las acciones, a fin de notar que el lenguaje es solo creador de imágenes que engañan mediante los pensamientos y la representación que hace de hechos y objetos.<sup>7</sup> De acuerdo con Rorty, el único testimonio que tenemos de la realidad se reduciría a las limitantes y restricciones a las que están sometidas nuestras soluciones a los problemas y nuestros procesos de aprendizaje. Es a partir de allí que, en su *The Linguistic Turn*,<sup>8</sup> plantea que, en la formulación del discurso filosófico moderno no debemos caer en el equívoco de la filosofía antigua, según el cual la naturaleza de una naturaleza de X se indaga mediante la indagación de la naturaleza de la naturaleza de un supuesto (X), tras lo cual el filósofo no hace sino investigar el uso de las palabras.

Habermas, para abordar el tema, recupera dos cuestiones filosóficas fundamentales en su filosofía, la ontológica del naturalismo y la epistemología del realismo. En la primera de ellas se trataría el problema de la compatibilidad de un mundo de vida estructurado lingüísticamente con la contingencia de un desarrollo social e histórico de las formas socioculturales de vida; en la segunda, el problema de la conciliación de un mundo ajeno a nuestras descripciones lingüísticas e idéntico a todos los observadores con la idea de que tenemos vedado un acceso directo a la verdad tal cual.<sup>9</sup> En medio de estas cuestiones Habermas plantea una situación lingüística ideal, en la que los predicados que se enuncian son aceptados por el interlocutor, siempre que se satisfagan las condiciones propias de la función cognitiva del acto de habla para que, entonces, sus predicados sean considerados como verdades.

Fundamentado en lo anterior, Habermas genera la teoría de los intereses del conocimiento, intentando dar respuesta, en lo teórico, a problemas surgidos del naturalismo débil y del realismo epistemológico de corte platónico. Este último, de

---

<sup>7</sup> Cf. la formulación filosófica de esta tesis en Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Madrid: Cátedra, 1989), 16: “El objetivo de la obra es acabar con la confianza que el lector pueda tener en ‘la mente’ en cuanto algo sobre lo que se debe tener una visión ‘filosófica’, en el ‘conocimiento’ en cuanto algo que debe ser objeto de una ‘teoría’ y que tiene ‘fundamentos’, y en la ‘filosofía’ tal y como se viene entendiendo desde Kant”.

<sup>8</sup> Rorty, Richard ed., *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* (Chicago: University of Chicago Press, 1992): 1-39.

<sup>9</sup> Habermas, Jürgen, *Verdad y justificación* (Madrid: Trotta, 2002), 10.

carácter tradicional, ya no es viable para Habermas, pues la verdad que se deriva de este, un objetivismo, que busca la representación del conocimiento y la correspondencia oración-realidad ontológica, así como la postula Platón en el *Sofista* en 259e,<sup>10</sup> no puede seguir gozando de una aceptabilidad racional. En palabras de Habermas:

Esta actitud considera las relaciones entre magnitudes empíricas, que son representadas por enunciados teóricos, como algo que existe en sí; y a la vez se sustrae al marco trascendental, solamente dentro del cual se constituye el sentido de semejantes enunciados. No bien se entiende que estos enunciados son relativos al sistema de referencia previamente puesto con ellos, la ilusión objetivista se desmorona y deja franco el paso a la mirada hacia un interés que guía el conocimiento.<sup>11</sup>

De tal forma, Habermas pretende conformar un concepto de verdad, sin descartar que hay una diferencia, por un lado, entre la verdad de un enunciado y, por otro lado, su aseverabilidad justificada. El pragmatismo ya había declarado la inviabilidad de esta tarea, pues el mundo opera en relaciones reales distintas a las relaciones semánticas que el hablante establece para interactuar con él. Para el pragmatismo solo los usuarios del lenguaje que participan “hablando” en los actos de habla son los únicos capaces de interpretar correctamente los mensajes, razón por la cual la verdad de los enunciados es asequible solo a ellos.<sup>12</sup> Tendría lugar aquí un realismo sin representacionismo, que satisfaría tanto las prioridades epistémicas del horizonte del mundo de vida y las ontológicas de la realidad, a través de una concepción de un lenguaje vivo. En este marco teórico, el pragmatismo dirá que, en su interacción con el mundo, los usuarios del lenguaje solo se hacen de un saber lingüístico tecnológico: referencias a los objetos del mundo, las cuales son compartidas por otros usuarios del lenguaje, quienes las invisten de significado para comprenderlas.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> La cita del pasaje 259e del *Sofista* es la definición lingüística de lo que es un discurso filosófico verdadero: “Extranjero: La aniquilación más completa de todo tipo de “discurso” (λόγος) consiste en separar a cada cosa de las demás, pues el discurso [filosófico] se originó, para nosotros, por “la combinación” (συνπλοκή) mutua “de las formas” (τῶν εἰδῶν)”.

<sup>11</sup> Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como “ideología”* (Madrid: Tecnos, 2010), 168.

<sup>12</sup> Nos resulta interesante la lectura pragmático-kantiana que se ha hecho de las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein en relación a este punto, para nosotros creadora de usuarios del lenguaje individuados, a costa de hacer perder la universalidad y necesidad de la experiencia. El individuo hablante es entonces poseedor de una forma de vida, a la que le corresponde un mundo objetivo infranqueable desde dentro. A pesar de ello, esta lectura alternativa no es del todo viable, ya que, según opina Habermas, el hablante “sigue conservando la expectativa de descubrir rasgos trascendentales universalmente extendidos que caractericen la constitución de todas las formas socioculturales de vida en general”: Jürgen, Habermas, *Verdad y...*, 29.

<sup>13</sup> El idealismo de tipo platónico, y su traducción a la esfera lingüística, fue también criticado por el pragmatista Willard Quine. En lugar de seguir hablando del concepto *significado*, Quine abogó por el de *significado estimulativo*, a fin de hacer a un lado las connotaciones normativas propias del lenguaje y su comprensión. Habermas habría de oponerse a esta crítica. Para él todo usuario del lenguaje siempre busca orientarse por normas y se dejar influir por razones al participar del acto de habla.



Ante la postura pragmatista, Jürgen Habermas se compromete con un concepto de verdad no epistémico, es decir, promueve un concepto de verdad, al que solo se llega por medio de la argumentación razonada, el aprendizaje, manteniendo siempre el criterio de la falibilidad, aún en medio de situaciones discursivas establecidas o controversiales. Además, al realismo de las prácticas cotidianas le correspondería un concepto de verdad incondicionada;<sup>14</sup> así, en términos epistemológicos, del saber adquirido del mundo, Habermas formularía el siguiente enunciado: “[...] solo aquellas razones que han enseñado a S ‘que p’ establecen un nexo genético reconocible entre el saber del que dispone S y la adquisición racional de dicho saber. Solo las razones a partir de las cuales S podría reconocer ‘que p’ son un indicio de que S ha aprendido algo del mundo”.<sup>15</sup>

Por su parte, el filósofo estadounidense Richard Rorty, en relación con este tema, contradice el supuesto de que hay verdades filosóficas que pueden fundamentarse con argumentos, como piensa Habermas. De acuerdo con Rorty, la historia de la filosofía ha malinterpretado la búsqueda de la verdad en tanto problema filosófico, cuando en realidad debe apreciar esta búsqueda como el problema de su justificación.<sup>16</sup> En cierto sentido, para Rorty, seguir cuestionándonos la verdad, así como también el establecimiento de dicotomías como la de un νόμος-φύσις (“ley-naturaleza”) como una traducción de la verdad es un remanente del platonismo. En lugar de ello, dice Rorty, “[...] en lugar de buscar la comprensión de la verdad, creo que debemos plantearnos

---

<sup>14</sup> *id.*, 51.

<sup>15</sup> *id.*, 29. Merece un comentario aparte la controversia que Jürgen Habermas ha sostenido con Hilary Putnam en relación con el concepto de verdad en el ámbito de la legalidad, o lo que para Rorty es el problema de la facticidad y validez. No es aquí el lugar para reproducir esta controversia por completo. No obstante, será importante, por su relevancia, dejar unas precisiones al respecto. Resulta problemático en la modernidad para Habermas y Putnam encasillar el tema de la moralidad en las restricciones de una determinada verdad. Las sociedades son distintas y cada una posee criterios diversos sobre lo correcto e incorrecto. Así pues, según Habermas, si no existe una racionalidad que justifique un concepto de verdad moral dado, la alternativa es plantear la inclusión de pretensiones y personas ajenas, a fin de contar con un marco de referencia más amplio. Los juicios morales, no obstante, para el filósofo alemán, deben conservar su perspectiva idealista, pero dejar de lado pretender fundamentarlos ontológicamente. Asimismo, la implicación moral de los individuos en su modo de vida obliga, en primera instancia, a prescindir de cualquier definición dada de las presuposiciones pragmáticas del discurso racional y, en segunda instancia, a que todos los individuos acaten efectivamente las normas reconocidas como válidas, incluso si están de acuerdo con ellas. Con todo, el anhelo de una verdad moral pretende fijar cierto tipo de relaciones, cuya función es no ocultar determinados discursos prácticos que conduzcan a actuar moralmente. Hilary Putnam, piensa que, cuando hablamos de una verdad, hablamos ya sea de enunciados descriptivos, ya sea de creencias empíricas, que justifican una determinada opinión. Verdad y justificación formarían un binomio que es válido, si y solo si no pretendemos armonizar sus respectivas condiciones de posibilidad.

<sup>16</sup> Rorty, Richard, Jürgen Habermas, *Sobre la verdad: ¿Validez universal o justificación?* (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2007), 11.

cómo persuadir a las personas para que sean más amplio el público que se considera competente [para comprenderla] y la comunidad de justificación que consideren relevante”.<sup>17</sup> De hecho, piensa Rorty, al hacer uso del lenguaje realmente no nos apoyamos sobre alguna pretensión de validez.

En el fondo, Rorty se deja guiar por una deconstrucción de la historia de la metafísica al modo de Wittgenstein, es decir: como un diagnóstico deflacionante: debemos optar por sustituir el idealismo platónico por una perspectiva estética, en el sentido de que lo que se entiende por verdadero no puede conservarse bajo el modo de lo sublime.<sup>18</sup> Filósofos como Hilary Putnam, Otto Apel o Jürgen Habermas han caído en el error, según el filósofo estadounidense, considerando viable que, en lugar de abogar por una correspondencia con la naturaleza intrínseca de la realidad única, se siga una normativización racional de las normas.<sup>19</sup> La posición de Rorty sigue, pues, la de Willard Quine: si bien ya no podemos fundamentar metafísicamente nuestros enunciados de verdad, sí podemos hacer un uso epistémico de la razón, sobre todo cuando queremos representar la realidad.<sup>20</sup> Además, Habermas, según Rorty, ha caído en el error de considerar bajo el mismo concepto los hábitos de acción y las afirmaciones que representan la realidad.

En su obra *La filosofía como espejo de la naturaleza*, Rorty plantea las bases de su crítica al idealismo normativo de Habermas, pero sin asumir una postura opuesta radical, como pudiera pensarse. La idea que orienta la crítica de Rorty es que “lo que tradicionalmente se ha llamado ‘búsqueda de la verdad’ podría ser descrito igual de bien como ‘búsqueda de un acuerdo intersubjetivo’, sin coacciones, entre grupos de interlocutores cada vez más amplios.”<sup>21</sup> Según Rorty, es imposible prescindir del lenguaje como un instrumento de comunicación y expresión del saber; de igual forma, el lenguaje, por su lado, tampoco puede prescindir de “la verdad”, solo si esta se entiende como una justificación mediante razones y no como la apelación a la génesis

---

<sup>17</sup> *id.*, 34.

<sup>18</sup> *id.*, 86. Como bien señala Richard Rorty, *id.*, 61, Habermas en su *Pensamiento postmetafísico* comprende que, al referir el concepto de realidad, se presupone algo más allá del contexto, algo trascendente.

<sup>19</sup> *id.*, 25.

<sup>20</sup> Putnam, Hilary, según Rorty (*id.* 68-9) afirmaría en su *Razón, verdad e historia* que la razón es, en este sentido, tanto immanente (no se encuentra fuera de los juegos del lenguaje concretos e instituciones) como trascendente (es una idea reguladora que utilizamos para criticar la conducta de todas las actividades e instituciones). Cf. Putnam, Hilary, *Razón, verdad e historia* (Madrid: Tecnos, 1988): 59-82.

<sup>21</sup> *id.*, 136-7.

de las representaciones. Hasta este momento, la crítica de Rorty llegaría a la misma conclusión de Habermas: la verdad es tal solo si puede justificarse.

Visto tras esta perspectiva, el conocimiento, de acuerdo con Rorty, no es producto de la correspondencia de las oraciones con los hechos; el mundo es solo el punto de referencia común que participa del proceso de entendimiento de los miembros de una comunidad que busca comprenderse lingüísticamente. La comunidad de hablantes, no una justificación razonada, como en Habermas, representa la autoridad epistémica en discusiones en torno a la verdad referida por el lenguaje y la objetividad se confirma a partir de la coincidencia intersubjetiva de los individuos de esta comunidad.<sup>22</sup>

El punto de partida de la crítica al esfuerzo de justificación de la verdad por parte de Rorty es la idealización de las propiedades formales o procesuales de la argumentación que realiza aquella. Rorty busca trabajar de manera menos abstracta, y así rechaza la posibilidad de que se pueda aprender, si es que se cuenta con una idea de verdad, cuyo concepto va más allá de la justificación. Resulta difícil, y utópico, contar con una idealización de las condiciones de justificación, que emane en general de las propiedades formales y procesuales de las prácticas de justificación extendidas en todas las culturas. De tal supuesto, surgiría el dictamen de un juicio verdadero que resista todos los intentos de refutación posibles bajo condiciones exigentes de racionalidad. Un juicio de tal tipo es inalcanzable, para Rorty.

El pragmatismo, en lugar de esta racionalización del concepto de verdad al modo platónico, propone, como sustituto de la justificación que se cierne sobre la verdad, el mundo de vida, cuya tarea principal es conservar el criterio de falibilidad de nuestras interpretaciones. Sin embargo, parte del comportamiento del mundo de vida es el mantenimiento de la relación entre palabra y hecho, como la anotamos antes en el *Sofista*, una relación necesaria para Rorty para que se dilucide el nexo interno entre verdad y justificación. Conservando el criterio antes mencionado, seremos capaces, de acuerdo con el pragmatismo, de tener experiencias del mundo argumentadas y, como

---

<sup>22</sup> Aquí es donde radicaría, según Habermas, la aportación del pragmatismo luego del giro lingüístico, la cual es un valioso apoyo a las sociedades de participación democráticas. En este aspecto, Rorty se opondría a las críticas que ven en su filosofía un contextualismo relativista afirmando que, en una sociedad democrática, pueden incluirse todo tipo de *ethnoi*, es decir, de “grupos sociales con distintas idiosincrasias”.

consecuencia, armonizaremos nuestra comprensión de cada situación con el realismo cotidiano que se deriva del mundo de vida.<sup>23</sup>

¿Cuál sería la posición de Habermas ante esto? El filósofo alemán intenta sostener una validación del concepto de verdad, apoyada en una justificación racional pero sin caer en las posiciones contrarias que promueven el intento deflacionista, que se opone a que la verdad tiene una naturaleza que puede ser explicitada, y el intento epistémico, que lleva al límite de justificación el concepto de verdad fundamentándolo en el concepto de afirmación justificada. Tomando una vía alternativa, Habermas piensa que debe existir una relación interna entre verdad y su justificación —no entre palabra y hecho, como Rorty y Platón—, debido a que la primera no es un concepto que pueda reducirse a la coherencia o la aseverabilidad justificada.<sup>24</sup> La función principal de la justificación, bajo la forma de la argumentación, es la de eliminar las perturbaciones de las certezas de acción que resultan problemáticas; el efecto sobre la verdad de esta racionalización es comprender su sentido en un plano independiente al contexto. Obrando así, Habermas se mantiene también cerca del platonismo, pues el individuo social exige guiarse, ya no por hipótesis, sino por conceptos fuertes de saber y verdad derivados de la acción de la justificación, como lo señala el *Teeteto*, aunque flexibles en determinados contextos discursivos. Mientras tanto, la función del lenguaje en la afirmación de la verdad se traduce en el proceso de argumentación que requiere la justificación.

Para Habermas el riesgo de prescindir, como quieren los pragmatistas, del concepto de verdad trae consigo ya no contar con un punto de orientación para distinguir qué son los principios de justificación y qué son las normas de costumbre. Las normas de costumbre se presentan solo como hechos sociales. El meollo de la estrategia del pragmatismo es, para Habermas, sustituir un objetivismo por otro: si el lenguaje ya no se concibe como un instrumento que refiere la realidad, sino como un instrumento de adaptación al entorno, el objetivismo de lo representado es sustituido por el objetivismo de la realidad instrumentalmente dominada.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> *id.*, 133.

<sup>24</sup> Revisar en esta idea la tesis de Michael Williams en su *Unnatural Doubts*. Allí Williams defiende la idea de que, en nuestra búsqueda de una objetividad del mundo, la verdad de lo que creemos sobre el mundo es independiente de nuestro propio creer y, también, que nos apoyamos en una serie de creencias para justificar otras —lo que presentaría un tipo de coherencia—. Cf. Williams, Michael, *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 266.

<sup>25</sup> Rorty Richard & Jürgen Habermas, *Sobre la verdad...*, 138-9.

En medio de esta discusión contemporánea sobre la legitimación de un discurso de la verdad, ¿qué tienen que decirnos los griegos?

Para los fines de nuestra investigación, en la cual buscamos plantear los antecedentes de un discurso filosófico previo al idealismo platónico y luego contextualizado en el *Fedro*, nos interesa dejar en claro los puntos de oposición entre el pragmatismo de Richard Rorty y el racionalismo de Jürgen Habermas, pues creemos que ambos justifican confirman lo dicho por Platón en el *Fedro*, cuando Platón afirma que debe existir un proceso de racionalización detrás de la verdad, para que esté justificada y que, como veremos sobre todo en el Capítulo 3, es el método dialéctico de los diálogos medio-tardíos. Según veremos en este capítulo, este proceso equivale, en Platón, a la comprensión de las Ideas, la cual, según el mencionado diálogo, es coadyuvada por la retórica. Nos anima el ejercicio de trasvasar a la Antigüedad un debate contemporáneo, puesto que el tema de la ἀλήθεια, creemos, debe mantenerse enmarcado en coordenadas morales —al modo como se hace en las democracias modernas— y en el idealismo platónico, sin ocultar la crítica que el pragmatismo hace de la normatividad en torno al concepto de verdad.<sup>26</sup>

## **2. La verdad en el diálogo tardío platónico *Fedro***

El diálogo platónico *Fedro* representa un parteaguas y coyuntura en la historia del pensamiento antiguo en el tratamiento del tema de la verdad. En esta sección de la Introducción lo abordaremos desde dos perspectivas teóricas contemporáneas, con la intención de ajustar nuestro tema en un marco teórico contemporáneo. Recurriremos, así, a la teoría de la argumentación y a la historia de la dialéctica antiguas, ambas disciplinas de la filosofía que aplican una impronta sobre el proceso de razonamiento

---

<sup>26</sup> Así pues, no hay que perder de vista que Rorty critica el tratamiento de Habermas de la verdad como correspondencia, pues privilegia la noción de validez incondicional. Creemos legítima la postura de Rorty cuando descalifica un concepto de verdad como este, en tanto que, cuando se afirma algo, no siempre se es capaz de justificarlo. Sin embargo, también Rorty es justo al conceder que el concepto de verdad de Habermas es bifronte, en el sentido de que posee una dimensión fáctica y una racional. Estos dos contextos de acción, piensa Rorty, sí proveen una validación fuerte al concepto de verdad, aunque no nos permite prescindir de una estrategia precautoria, y decir que algo está justificado pero quizá no sea verdadero. Finalmente, es evidente que Habermas cree en la eficacia de la argumentación para defender su concepto de verdad como correspondencia. Esto para Rorty constituye el principio para hipostasiar dicho concepto, pues dicha argumentación solo mantiene viva la idea de que la verdad consiste en la correspondencia con la naturaleza intrínseca de las cosas. Para Rorty, no es un peligro caer en un relativismo subjetivo, cuando se aceptan diversos *ethnoi* en una comunidad, como las democráticas, no obstante Habermas piense que ello elimina el punto de referencia normativo que un individuo debería tener al querer justificar un determinado concepto de verdad más allá de los límites de su propio grupo.

filosófico platónico. Debemos, desde el principio, recalcar ello, ya que ambas disciplinas pueden hacerse tangibles en este diálogo, en donde el filósofo ateniense plateará una apropiación del método de la dialéctica por medio del discurso retórico. Los estudios históricos, y reflexiones sobre el diálogo que se encontrarán citadas en esta tesis, reúnen un vasto panorama crítico de lo que se ha dicho sobre el *Fedro* en el ámbito de estos estudios. Nuestra tesis e idea original es, como se menciona en cada capítulo, rescatar y luego proponer el logro epistemológico que Platón logró en este diálogo al definir “el argumento” como una εὑρεσις, es decir, “un descubrimiento”, producto del doble proceso de la dialéctica madura en esta, el proceso de “la recolección” y el de “la división”.

Así pues, dentro del ámbito de la teoría de la argumentación, planteamos que la idea del argumento como descubrimiento del *Fedro* no le resta valor persuasivo como evidencia y conserva lo potencialmente persuasivo en tanto razonamiento, refiriendo que cada uno de los interlocutores conserva la creencia sobre un determinado punto de vista, la cual constituye, también, una posición epistémica viable.

Incluso, apoyándonos en la interpretación de Hans Georg Gadamer sobre la naturaleza del diálogo platónico, vemos que el discurso platónico puede leerse como un portavoz del falibilismo y es capaz de postular una teoría del conocimiento científico. Así, de esta manera, retomando el juicio aristotélico, buscamos comprender el diálogo platónico como un portavoz del conocimiento metafísico, que se capta mediante el plano del alma en tanto “inteligencia” (νοῦς). Con base en estas ideas, nos es más claro cómo Platón llegó a referir el lenguaje como un instrumento de construcción del sujeto, atribuyéndole una investidura ética al discurso, es decir: el lenguaje, a través del diálogo, construye la personalidad del individuo griego. En el *Fedro*, en concreto, esta personalidad atribuirá un valor ético y formativo a la retórica, sobre lo cual abundaremos en el Capítulo 4.

Por el momento diremos que Platón en el *Fedro* confirma que el lenguaje posee estructuras lingüísticas que permiten la adquisición del conocimiento; siguiendo el análisis de Gerasimos Santas,<sup>27</sup> estas estructuras nunca son referidas con una terminología filosófica por el Platón, sino que están impresas en el lenguaje a fin de constituir un discurso argumentado, según determinadas reglas de formación del

---

<sup>27</sup> Santas, Gerasimos, *Socrates: The Arguments of the Philosophers* (London, New York, 1979), sobre todo en su Segunda Parte, 57-179.

raciocinio y manteniendo con vida el lenguaje mismo. También Chomsky llegará a confirmarlo de este modo.

La adecuación al problema de la adecuación explicativa, nuestra variante del problema de Platón, condujo a realizar esfuerzos para reducir la variedad de los sistemas de reglas posibles permitidas por este formato. Ambos tipos de reglas permiten una amplia serie de opciones que nunca se realizan, y son presumiblemente irrealizables, y la viabilidad de estas opciones hace extremadamente difícil dar cuenta del hecho de que una lengua específica se encuentra fijada por la experiencia disponible.<sup>28</sup>

De igual forma, también para Chomsky, el hecho de que Platón conceda que el lenguaje y su viveza mediante el diálogo permite la constitución del sujeto y lo define como agente individual para interactuar con otros sujetos, capaces del habla y del llegar al acuerdo, o el cambio de un punto de vista, mediante la discusión, es producto del establecimiento de determinadas reglas sintácticas innatas al habla del ser humano y que son puestas en primer plano al momento de atribuir determinados conceptos semánticos a cada una de las palabras en la enunciación del habla.<sup>29</sup>

Ahora bien, dentro del otro ámbito discursivo, ubicándonos en los estudios de la historia de la dialéctica, en concreto en teoría de la pragmadialéctica desarrollada por los teóricos Frans H. Van Eemeren y Rob Grootendorst en diversas publicaciones.<sup>30</sup> Hemos creído adecuado retomar su investigación científica porque estos estudiosos trazan los orígenes de la teoría de la argumentación desde la Antigüedad. Este enfoque nos permite analizar el diálogo platónico como un instrumento de la adquisición del conocimiento: el enfoque pragmadialéctico nos permite establecer un vínculo entre el pensamiento dialéctico y la retórica platónicas y de qué modo, desde ambas plataformas, se construye una teoría de la argumentación.<sup>31</sup> El diálogo platónico se comprendería como una *argumentación*, por la cual se entiende “un fenómeno que se caracteriza principalmente por ser un proceso (‘Estoy en medio de una argumentación’) y al mismo tiempo un producto (‘Tu argumentación no parece ser muy fuerte’), al ser

---

<sup>28</sup> Chomsky, Noam, “Abordando el problema de Platón”, en *El conocimiento del lenguaje*, Noam Chomsky (Madrid: Ediciones Altaya, 1998), 101.

<sup>29</sup> *Íd.*, 174-91.

<sup>30</sup> Hemos revisado en este estudio los siguientes textos de estos autores: van Eemeren, *La teoría de la argumentación: Una perspectiva pragmadialéctica* (Lima: Palestra Editores, 2019); van Eemeren, Eemeren, Rob Grootendorst, Francisca Snoeck, *Argumentación: Análisis, Evaluación, Presentación* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2006); van Eemeren, Frans, Rob Grootendorst, *Speech Acts in Argumentative Discussions: A Theoretical Model for the Analysis of Discussions Directed towards Solving Conflicts of Opinions* (Berlín: De Gruyter, 1984); van Eemeren, Frans *et al.*, *Handbook of Argumentation Theory* (Heidelberg, New York, London: Springer, 1984).

<sup>31</sup> Cf., por ejemplo, cf. el artículo: Van Eemeren, Frans, “Un mundo de diferencia: El rico estado de la teoría de la argumentación”, Natalia Luna (trad.), *The Informal Logic Journal*, vol. 17, núm. 2 (1995): 144-58.

asociada con la defensa de un punto de vista (lo cual en sí no es parte de la argumentación) y al ser fundamental para mantener la razonabilidad (en vez de participar en actividades cargadas negativamente tales como las disputas o peleas) ... o, en un sentido intercomunicativo, “la comunicación siempre consiste en una combinación funcional de actos comunicativos, los cuales constituyen conjuntamente el conjunto de actos comunicativos de la argumentación”<sup>32</sup> y que están definidos en medio de tres aristas: la delimitación del tema-los mecanismos de la representación-la demanda de la audiencia.

Basándonos en el marco teórico de la pragmadialéctica, concebimos que el diálogo entre dos interlocutores propio de los diálogos platónicos, se concibe en los términos del concepto de *discusión*, solo en tanto cada uno de ellos se propone llegar a un acuerdo luego que este adquirió el estatus de “debatible”. De esta forma, entendido el diálogo intersubjetivo platónico como una discusión es posible proponerse la maduración de un acuerdo para que adquiriera las cualidades de “lo congruente” y “la consistencia” como cualidades del argumento, con lo que se consolida que la conclusión está compuesta de premisas que constituyen una argumentación sólida en términos epistemológicos.<sup>33</sup> En este sentido, se redefiniría el acuerdo que se logra a través del diálogo de los interlocutores del diálogo platónico, como un argumento al que se llega mediante el involucramiento del lenguaje sometido a un raciocinio organizado y que puede, en un segundo momento, someter la temática en discusión a un raciocinio dialogado, el cual es uno de los planteamientos del enfoque dialéctico de la argumentación.<sup>34</sup>

A pesar de este significado epistemológico, resta valorar el peso argumentativo entre las partes. Aquí nos resulta significativo cómo (si optamos por darle un sesgo lógico) el discurso platónico puede concebirse en términos de lo que es verdadero o falso. Al igual que para Platón, y allí recordaremos al *Sofista* y al *Teeteto*, la formulación de un juicio alcanza, de tal forma, estos juicios de valor como virtudes epistémicas, es decir, como el planteamiento de una idea, humanamente cognoscible, y con los mismos atributos de lo cognoscible, que se adquieren tras la aplicación de una teoría de la argumentación.

---

<sup>32</sup> Van Eemeren, Frans, *La teoría de la argumentación...* 21; Van Eemeren, Frans, *Maniobras estratégicas en el discurso argumentativo* (Madrid, Ciudad de México: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Plaza y Valdés Editores, 2012).

<sup>33</sup> Van Eemeren, Frans, *La teoría de...*, 30.

<sup>34</sup> *Íd.*, 36 y ss.



Ahora bien, centrándonos en este último marco teórico, vemos que el discurso platónico para la teoría de la pragmadialéctica puede darse en dos planos: el nivel lógico de la construcción discursiva, en el cual es posible la generación de conocimientos nuevos desde la deducción; y aquel otro de la argumentación, en el cual el empleo artificioso del lenguaje imprime una pregnancia persuasiva al uso de este mismo y se da el ámbito de la apreciación de los pensamientos plausibles o doxásticos. Este plano resulta de interés para nosotros, ya que desde aquí podría establecerse —aunque no lo hagamos en esta tesis— una vinculación con la lógica aristotélica e indagar su precedencia en los diálogos platónicos. De esta forma, vemos como en la argumentación platónica se llega a una descripción reflexiva surgida del postulado *ad hominem* hasta llegar a la acuñación de una idea razonada llamada “la demostración” (ἀπόδειξις) y “los argumentos didácticos” (διδασκαλοὶ).<sup>35</sup>

Debemos retomar, de aquí en adelante, para vincularlo después con la interpretación de los diálogos platónicos el rasgo principal del enfoque pragmadialéctico: el diálogo y su capacidad de redirigir la estructura del argumento. De esta manera, mediante la teoría de la pragmadialéctica comprenderemos el diálogo platónico tardío y su recurso a la dialéctica en textos que van desde el *Fedro* hasta el *Teeteto* y que, en sus diversos momentos de evolución —el diagnóstico, el causalístico y el epistémico—, y que maduran el discurso filosófico tanto en el ámbito público como en la argumentación dialéctica privada.<sup>36</sup> En términos del discurso, se trata de la postulación de una premisa desde otra premisa dada y que, mediante un razonamiento, llega a la búsqueda de una identidad con los elementos de la realidad, emancipando al conocimiento filosófico de dos sujetos en diálogo.<sup>37</sup> Para la pragmadialéctica, este conocimiento adquiere el estatus de *conocimiento nuevo*, siempre y cuando sea

---

<sup>35</sup> *Top.* 100a-b, 163a-b; *Soph.* *Ele.* 2, 171a-172b.

<sup>36</sup> Con esta afirmación queremos advertir que consideramos el diálogo platónico *Fedro* como un texto tardío, en tanto, como se verá en la tesis, inaugura un nuevo modelo de dialéctica y muestra otra concepción antropológica, en lo que toca a su idea sobre el alma. La fecha probable de composición del *Fedro* sería a partir del 370 a. C. Esto mismo lo había advertido ya el erudito De Vries en su comentario al *Fedro*. Cf. De Vries, G., *A Commentary on the Phaedrus of Plato* (Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1969), 9-11. En esta tesis todas las referencias al texto griego del *Fedro* son tomadas de la edición de Harvey Yunis: Harvey, Yunis, *Phaedrus*, ed. y com. por Harvey Yunis (New York: Cambridge University Press, 2011). Así también la traducción al español consultada es la de Emilio Lledó: Platón, “Fedro”, trad. por Emilio Lledó, en Platón, *Diálogos III: ... Fedro* (Madrid: Gredos, 1986), 289-413.

<sup>37</sup> Santas, *op. cit.* 53-83. En términos de la lógica, Copi dirá que se gesta una analogía, que refiere a otras circunstancias que afectan a una propiedad determinada: “Una propiedad o circunstancia tiene atinencia con respecto a otra, a los fines del razonamiento analógico, si la primera *afecta* a la segunda, esto es, si tiene un efecto *causal* o determinante sobre ésta”. Cf. Copi, Irving, *Introducción la lógica* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1999), 408.

aprobado por una audiencia de interlocutores y, sobre todo, algo que Aristóteles llegará a afirmar, cuando señale la eticidad de cada discurso involucrado en una discusión en el intercambio de sus opiniones.<sup>38</sup>

La teoría de la pragmadialéctica también define qué es un discurso argumentado en términos gramaticales, es decir: siempre y cuando este se desarrolle en dos estructuras principales: la coordinación y la subordinación, en cuyas estructuras se puede gestar el conocimiento. Como veremos en nuestro Capítulo 3, Platón referirá ello en el *Sofista* en 259e al referir que la proposición filosófica se expresa en un enunciado que contenga un sujeto y un verbo, como los dos elementos sintácticos base del enunciado filosófico. Para el Platón del *Sofista* con esta definición se abandona el concepto de discurso persuasivo, tal y como se articulará en el *Fedro*, discurso que la pragmadialéctica referirá como el tratamiento de una premisa verdadera y otra plausible.

De igual forma, la teoría de la pragmadialéctica nos lleva a comprender un segundo momento de definición del discurso filosófico del *Fedro* como “verdadero”, cuando Platón afirma, en la segunda parte del diálogo, que desde la aplicación del método de la dialéctica, lo que constituye un enunciado filosófico verdadero, como aquel que toma parte de la “verdad” (ἀλήθεια) y aquel otro llamado “plausible”, como ese que contiene “lo verosímil” (τὸ εἰκός), ambos manipulados por un rétor, en la medida en que los hace involucrar con el conocimiento de las Ideas. Hacia ello, la pragmadialéctica dirá que estos enunciados son premisas que llegan a expresar, siempre y cuando se justifique una función, un juicio racional o irracional, que busca lo que es convincente en un uso del lenguaje persuasivo.

A pesar de este tratamiento del discurso filosófico del *Fedro* como un discurso portador de la verdad, desde la teoría de la argumentación y la historia de la dialéctica antiguas, es posible llevar a cabo una crítica de este acercamiento nuestro a partir del ámbito de la epistemología antigua. Tal y como lo afirma Jon Moline en uno de sus escritos,<sup>39</sup> análisis tradicionales como los de Gadamer descartan la aplicabilidad de la teoría pragmadialéctica en el estudio de los diálogos platónicos, que se apoya más en la

---

<sup>38</sup> Pilgram, Rossmarlyn, “Reasonableness of a Doctor’s Argument by Authority: A Pragma-Dialectical Analysis of the Specific Soundness Conditions”, *Journal of Argumentation in Context*, 1 (1) (2012): 33-50.

<sup>39</sup> Moline, Jon, “Recollection, Dialectic, and Ontology: Kenneth M. Sayre on the Solution of the Platonic Reader”, en *Platonic Writings, Platonic Readings*, Charles Griswold ed. (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1988): 233-39.

postulación de un argumento y contrargumento. Para Gadamer<sup>40</sup> Platón habría optado por el recurso a la escritura en sus diálogos, debido a la facilidad para transmitir el conocimiento de un modo inteligible; Platón se habría acercado a la escritura bajo la forma del *διαλέγεσθαι* (“el dialogar”) en la adquisición del verdadero conocimiento, definido bajo la forma del Bien Supremo: una entidad ontológicamente superior, que separa paulatinamente las realidades epistémicas, desde el concepto más básico hasta la realidad metafísica principal, el Bien. Llevado al nivel discursivo, nos encontramos en Platón con el filósofo que sostiene, frente a su interlocutor, una postura argumentativa, con la intención de no caer en un falibilismo y que enmarcaría los diálogos platónicos dentro de la práctica filosófico-científica.<sup>41</sup>

En este sentido, fuera de marcos teóricos modernos, Gadamer ubica la intención dialógica platónica como una aproximación al conocimiento de la realidad, la cual reposa en el plano tradicional eidético del Mundo de las Ideas, del cual se puede tomar parte siempre que la predicación de la dialéctica aisle lo conceptualmente “separable” (*χωρισμός*), si bien el lenguaje, como lo confirma Platón en el *Crátilo* posee una incapacidad para referir los elementos ontológicos de la realidad: “Sócrates: —¡Un momento, por Zeus! ¿Es que no hemos acordado muchas veces que los nombres bien puestos ‘son parecidos’ (*εοικότα*) a los seres de los que son nombres y que son ‘imágenes’ (*εικόνας*) de las cosas?”<sup>42</sup>

### 3. La comprensión de la verdad del *Fedro* desde una dialéctica negativa

A partir de este escepticismo hacia el uso del lenguaje para referir la epistemología, podemos retomar el juicio de Gadamer hacia la definición del discurso filosófico del *Fedro* desde una dialéctica negativa. La comprensión de esta dialéctica negativa es como sigue.

---

<sup>40</sup> Referido por Andrea Nightingale. Cf. Nightingale, Andrea, *Genres in Dialogue* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

<sup>41</sup> Oreskes, Naomi, *Why Trust Science?* (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2019). Un buen resumen sobre cómo se ha creado el conocimiento científico-filosófico desde la argumentación en las ciencias empíricas lo encontramos en McIntyre, Lee, “The case for the Social Sciences”, en *The Scientific Attitude: Defending Science from Denial, Fraud, and Pseudoscience* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019): 185-99. Esta tesis la sostiene Hans Georg Gadamer en su libro *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy* (New Haven, London: Yale University Press, 1986): 7-32.

<sup>42</sup> Gadamer, *The Idea...*, 17. *Crat.* 439a: Σωκράτης: ἔχε δὴ πρὸς Διός: τὰ δὲ ὀνόματα οὐ πολλάκις μέντοι ὁμολογήσαμεν τὰ καλῶς κείμενα εοικότα εἶναι ἐκείνοις ὧν ὀνόματα κεῖται, καὶ εἶναι εικόνας τῶν πραγμάτων. Cf. también *Rep.* 525b, 598b, 599a, 603a, 605a y ss., donde Platón realiza una desvalorización ontológica de los productos de las artes miméticas.

Se plantea la posibilidad de plantear una indagación de un tema filosófico determinado, pero que nunca termina por definirse, pues la investigación se detiene en la aporía (ἀπορία).<sup>43</sup> La aporía, característica de los primeros diálogos socráticos, se correlaciona con un método de indagación filosófica determinado, la dialéctica negativa, la cual se encarga de purgar el raciocinio desde contenidos epistémicos falsos: este método de indagación es conducente al reconocimiento de las esencias, como elementos ontológicamente constitutivos del ser de las cosas.<sup>44</sup> Esta particularidad de la dialéctica platónica inicial perfiló la asociación de la verdad con el Ser de las cosas, delegando a la alteridad, y no a la negación, la apropiación mediante la fase socrática y la dialéctica —basada en la unión-división en el *Fedro*— de la verdad sujeta de intelección, aunque sin restar la posibilidad, como se dará en el *Sofista* y el *Teeteto*, de cuestionar mediante la dialéctica el no Ser.

No obstante, y ello será una especificación del *Sofista*, Platón llega a plantear la posibilidad de un Ser no relacional desde una negación de la dialéctica desde lo que Paci llama “participación” (κοινωνία): la viabilidad del Ser del no Ser fundamentado desde la dialéctica.<sup>45</sup> En este mismo *Sofista* Platón plantea que para cada una de las ideas debe haber un principio racional que aísle cada una de ellas; en varios pasajes del diálogo —principalmente entre el 256e y el 258e— Platón elabora la posibilidad de referir, mediante el lenguaje, diversas Ideas que refieran diversas divisiones del mundo eidético y que, clasificadas como géneros, puedan plantear la posibilidad de gestar el conocimiento desde el apartamiento de lo que refiere el conocimiento cierto y el que es diverso, negando con ello la posibilidad de que el lenguaje refiera la existencia del no Ser.

No obstante, Platón llega a demostrar la existencia de ciertos predicados epistemológicos, que reciben el nombre de Ideas, los cuales nunca lograrán ser comprendidos por razón humana alguna, pero que se mantienen como directrices del ejercicio racional de la filosofía platónica. Para nosotros, ya desde el *Fedro*, Platón maduraría el método de indagación racional de la dialéctica hasta hacer patente en el *Teeteto* que es el instrumento con el que se logra obtener el conocimiento filosófico. El empleo filosófico del lenguaje —que es el objetivo de la dialéctica— traduciría que los

---

<sup>43</sup> Gadamer, Hans, *Verdad y método I* (Salamanca: Sígueme, 1977), 556.

<sup>44</sup> Paci, Enzo, *La dialéctica en Platón*, en *La evolución de la dialéctica*, Nicolai Abbagnano et al. (Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971), 25 y ss.

<sup>45</sup> *Íd.*, 34.

predicados consecuencia del uso de la dialéctica resultan enunciados positivos asequibles al conocimiento humano, mientras que aquello a lo que refieren, el plano eidético, se mantiene, en negativo, como un trasfondo que sostiene el andamio del conocimiento humano, pero no se muestra tal y como es, debido a su altura ontológica.

Nuestra tesis central, la referencia al argumento filosófico del *Fedro* como “una invención” (εὑρεσις), para autores como Mario Gensollen,<sup>46</sup> se comprende como un argumento del que los interlocutores pueden desentenderse, ya que no existía la intención, de inicio, en alguno de ellos por asentir ante la argumentación del otro. En este mismo marco teórico de la argumentación contemporánea también podemos empatar conceptos entre lo antiguo y lo nuevo redefiniendo el sentido del procedimiento de “la recolección” (συναγωγή), primer paso del método doble de la dialéctica del *Fedro*, con el procedimiento racional de la deducción, indicio para Dutilh Novaes<sup>47</sup> —como para Martha Nussbaum, según veremos en el Capítulo 3— de un proceso humano de raciocinio de por medio.

Sin embargo, los diálogos platónicos nunca, como Gensollen sostiene, promoverán el cooperativismo, sino antes bien, superan el plano de la epistemología para llegar a un ejercicio dialéctico justificado. A partir de este análisis, es posible volver a cuestionar la existencia de una teoría de la argumentación en los diálogos a lo cuales pertenece el *Fedro*, en tanto que, aunque en un inicio existe un desacuerdo sostenido por encuentros dialécticos, el acuerdo no se logra al final. Así como afirman críticos como Vlastos,<sup>48</sup> el carácter aporético de muchos de los diálogos platónicos sería un reflejo de la conservación del desacuerdo bajo la forma del diálogo, una condición dialógica que invita a seguir ejerciendo la filosofía, pero, también, como señalamos en los párrafos anteriores, es indicio de un conocimiento filosófico sugerido, oculto, por la dialéctica negativa. Con posterioridad, Aristóteles en sus *Topica*<sup>49</sup> planteará que hay personas que evitan discutir para asumir un compromiso argumentativo.

Ahora bien, desde esta idea, de la argumentación, como fomentadora de desacuerdos, es posible plantear la resolución de conflictos desde el marco del Estado.

---

<sup>46</sup> Gensollen, Mario, *Argumentación y desacuerdo* (Guadalajara, Editorial Universidad de Guadalajara, 2022).

<sup>47</sup> Novaes, Dutilh, “Argument and Argumentation”, consultado el 12 de febrero de 2023 en <https://plato.stanford.edu/entries/argument/>. Esta idea de la deducción nos hace recordar el concepto aristotélico de ἐπαγωγή (“introducción”) en los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles.

<sup>48</sup> Vlastos, Gregory, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (New York: Cambridge University Press, 1991): 107-31.

<sup>49</sup> 164b7-15.

El desacuerdo, por ejemplo para Habermas, tiene una función social que cumple un compromiso político. El pensador alemán así lo habría expresado en *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*.<sup>50</sup> En este mismo ámbito político de la teoría de la argumentación moderna encontramos el pensamiento platónico en el señalamiento del conocimiento de la técnica en el individuo político antiguo, según lo estudia Roochnik,<sup>51</sup> pues para los modernos<sup>52</sup> la eticidad de la persona involucrada en una discusión es central en el intercambio de opiniones, misma que no tiene límites claros en este, pues siempre se desenvuelve en el ámbito de una audiencia heterogénea.

Ahora bien, hablando en los términos de la teoría de la argumentación antigua, y partiendo de la problemática planteada en relación con la dialéctica platónica, reconocemos que Platón, desde la *República*,<sup>53</sup> señala que son las personas quienes reorientan y construyen los argumentos del diálogo, puesto que recrean “el actuar dialógico” (διαλέγεσθαι). Es necesario para nosotros afirmar ello, puesto que, para líneas de investigación como la pragmática del discurso, se puede distinguir la teoría de la argumentación del inquirir epistémico. La presencia del interlocutor distingue la argumentación, que pretende la obtención del conocimiento, del desacuerdo, la réplica más literal del diálogo humano.<sup>54</sup> Es bajo esta óptica que observamos, retomando la *República*,<sup>55</sup> indicios de una dialéctica cooperativa que se mantendría como la copia más nítida de la realidad, distinguiéndose de estados epistemológicos de diversa índole.

A partir de lo anterior, nos es posible vincular nuestra tesis, el argumento del discurso filosófico como “un descubrimiento” en el *Fedro* con la acción del lenguaje retórico sobre el individuo, que desarrollaremos en el Capítulo 4, de ahí el título de nuestra tesis *El carácter moral del lenguaje en el Fedro de Platón: Una propuesta para la humanización de la retórica en la creación de un lenguaje de lo trascendente*. Nuestra tesis se advierte desde nuestro Capítulo 3 con el reconocimiento de la verdad del discurso retórico como “un descubrimiento” (εὑρεσις), pero adquiere su traducción moral en el Capítulo 4 bajo nuestro análisis del concepto de lo *apolítico*.

---

<sup>50</sup> Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (Barcelona: Paidós, 1996).

<sup>51</sup> Roochnik, David, *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press: 1955).

<sup>52</sup> Zarefsky, David, “Strategic Maneuvering in Political Argumentation”, en *Examining Argumentation in Context: Fifteen Studies on Strategic Maneuvering*, Frans van Eemeren (ed.) (Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2009): 115-30.

<sup>53</sup> 539b-d.

<sup>54</sup> Morado, Raymundo, “Funciones básicas del discurso argumentativo”, *Revista Iberoamericana de Argumentación*, 6 (2013):1-13.

<sup>55</sup> 539b-d.

Lejos de la tecnicidad de la dialéctica del diálogo *Fedro*, queremos advertir que la interpretación del lenguaje más idónea, que nos permitirá exhibir la construcción antropológica del *Fedro* en términos éticos en el Capítulo 4 es la hermenéutica de Gadamer, expuesta en su *Verdad y método*; según esta, la comprensión lingüística se halla en el hecho mismo del pensamiento, sin referir, claro, al alma como plano de comprensión, según advierte el *Menón*; es decir: el discípulo de Heidegger habría advertido que el pensamiento inherente al sujeto que habla es lo que permite la lingüisticidad y que dos dialogantes pueden definir su persona, y de ahí su ética, desde la comprensión del hecho del diálogo:

Con esto el fenómeno hermenéutico se muestra como un caso especial de la relación entre pensar y hablar, cuya enigmática intimidad motiva la ocultación del lenguaje en el pensamiento. Igual que la conversación, la interpretación es un círculo encerrado en la dialéctica de pregunta y respuesta. Es una verdadera relación vital histórica, que se realiza en el medio del lenguaje y que también en el caso de la interpretación de textos podemos denominar “conversación”.<sup>56</sup>

Ahora bien, esta perspectiva gadameriana y aplicada al discurso retórico del *Fedro*, será capaz de educar moralmente al sujeto hablante como individuo, según diremos al final de nuestro escrito, y no un sujeto de masas; al decir ello, distinguiremos, de paso, la retórica prevista por Platón en el *Gorgias*, que retomamos en el Capítulo 3, y que Platón valora como instrumento de dominio político en la vida de la πόλις clásica, según era la tradición en la práctica retórica antigua.

Dejando ello, en nuestra tesis queremos retomar el juicio de Gadamer sobre la función del discurso en los diálogos platónicos, dentro del cual incluimos la retórica del *Fedro*. Se trata de un lenguaje que, desde la perspectiva hermenéutica, es capaz de establecer una lingüisticidad, y con ello la posibilidad de pensar desde el diálogo y prever como un objeto de conocimiento la verdad, la Idea del Bien, que para el Platón del *Fedro* es la contemplación del amante por el amado filósofo, pero referida por el lenguaje en tanto habilita su función de “palabra que designa” (λόγος προφορικὸς) el hecho y la realidad, pero también —un hecho que no llegará sino hasta Aristóteles— la incapacidad de formalizar un lenguaje materialista, es decir, el lenguaje que ya no solo refiere el conocimiento instalado en los principios eidéticos, sino que gesta el conocimiento pues ya no está impreso en el alma (al contrario del concepto de la retórica como “conductora de almas (ψυχαγωγία), que definimos en el Capítulo 3.

---

<sup>56</sup> Gadamer, *Verdad y...*, 469.

Gadamer prefigura esta valoración metafísica del lenguaje en Platón del siguiente modo:

Indudablemente Platón no reflexiona sobre el hecho de que la realización del pensamiento, concebida como diálogo del alma, implica a su vez una vinculación con el lenguaje; y si en la séptima carta se expresa aún algo de esto, esta referencia se da sin embargo en el contexto de la dialéctica del conocimiento, esto es, de la orientación de todo movimiento del conocer hacia “lo uno” (αὐτό). Aunque aquí se reconozca fundamentalmente la vinculación lingüística, ésta no aparece sin embargo en su verdadero significado, y todos ellos se manifiestan en su provisionalidad dialéctica en cuanto se mira a la cosa misma hacia lo que se orienta el conocimiento. Hay que concluir pues que el descubrimiento de las ideas por Platón oculta la esencia del lenguaje aún más de lo que lo hicieron los teóricos sofísticos, que desarrollaron su propio arte (τέχνη) en el uso y abuso del lenguaje.<sup>57</sup>

Después de lo antes dicho, dejamos que nuestra tesis se desarrolle, encaminando cada uno de sus capítulos a la búsqueda por encontrar un discurso filosófico significativo en la definición de un discurso retórico, para después encontrar su resonancia a nivel ético, problematizando sobre la contribución de este mismo λόγος en la construcción ética del individuo ateniense dentro o fuera de “la ciudad” (πόλις). Para ello, como veremos en nuestro Capítulo 4, nos acercaremos a los avances recientes de interpretación de A. Cotton, quien en su obra *Platonic Dialogue and the Interpretation of the Reader*<sup>58</sup> se apoya en la teoría de la estética de la recepción, para confirmar que el diálogo platónico es, ante todo, un acto de escritura intelectualmente formativo, que dispone como herramienta principal para ello a la dialéctica, desde patrones de adquisición del conocimiento perceptibles desde la *República*.<sup>59</sup>

Así nuestro Capítulo 1 aborda la problemática principal en torno al diálogo: ¿cuál es su tema principal?, para lo cual retomamos diversas escuelas bibliográficas de interpretación. El Capítulo 2 rastrea los orígenes preplatónicos del discurso filosófico significativo, que después queremos encontrar en el *Fedro*. Nuestro Capítulo 3 está destinado poner en primer plano nuestra idea original de la tesis: el entendimiento del contenido del discurso retórico como una verdad, que desde la aplicación del método de la dialéctica, tras la cual se entiende esta como “un descubrimiento” (εὑρεσις); este

---

<sup>57</sup> *Íd.*, 490.

<sup>58</sup> Cotton, A., *Platonic Reader and the Education of the Reader* (New York: Oxford University Press, 2014) 3-97.

<sup>59</sup> Los autores modernos Christopher Gilli y Mary McCabe optará en su lugar por plantear que Platón propone en sus diálogos un conocimiento objetivo desde una estructuración de ideas complejas, es decir: el lector adquiere el conocimiento desde una serie de paradigmas epistémicos. Cf. Gill, Christopher, Mary McCabe eds., *Form and Argument in Late Plato* (New York: Oxford University Press, 1996); Roochnik, David, *Beautiful City: The Dialectical Character of Plato's "Republic"* (Ithaca, London, Cornell University Press, 2003).



entendimiento nos permitirá, en las Conclusiones, abordar la contribución del *Fedro* a la historia de la dialéctica platónica de los diálogos tardíos, al concebir que el discurso argumentado se comprende como un raciocinio epistémicamente comprensible. Nuestro Capítulo 4 lo destinamos a destacar la contribución de este discurso en la historia de la política griega antigua, haciendo colindar la retórica de este diálogo con el sistema democrático ateniense antiguo. Creemos que, tras nuestras reflexiones, hemos contribuido a dar una lectura novedosa a este diálogo platónico tardío, cuyo estudio se ha ubicado más en la historia de las afectividades homosexuales, pues aborda la pederastía y la estimulación de la genitalidad a partir de un discurso racional, dialécticamente dirigido.

**Capítulo 1: La construcción de una retórica filosófica en el *Fedro* de Platón: su discusión contemporánea y su lugar en el pensamiento platónico**

## 1.1 Interpretación personal del concepto y finalidad de la de teoría retórica del *Fedro*

### 1.1.1 Concepto y finalidad de la retórica del *Fedro*

Como dijimos en la Introducción, en esta tesis nosotros analizamos la construcción del concepto de argumento como “un descubrimiento” en el diálogo platónico *Fedro*, en tanto instrumento empleado por el filósofo para vincular el lenguaje con la realidad, es decir, como un puente que, a través de estructuras lingüísticas con pregnancia retórica, conduce a la comprensión de la verdad. Esta tesis parte de la valoración filosófica del discurso retórico propuesto en este texto, para, en un segundo lugar, analicemos los mecanismos dialécticos que requiere la formación de un discurso retórico de este tipo.

Esta resignificación del discurso retórico por parte de Platón comenzó desde el *Gorgias*, diálogo en donde el filósofo ateniense formalizó la idea, según la cual la retórica es una forma discursiva con valor filosófico y “un discurso” (λόγος) útil para comprender las Ideas. En este diálogo Platón habría entrevisto la posibilidad de una retórica alejada del pragmatismo característico de su contraparte sofística y que el filósofo pone al servicio de los intereses políticos del ciudadano ateniense. Como veremos en el Capítulo 4, esta posibilidad se hace tangible, ya no en un contexto político, sino filosófico: la retórica en el *Fedro* representará un instrumento para adquirir un modo de vida filosófico, entendido este como la virtud más grande a la que puede aspirar un filósofo.

En el logro de este ideal, Platón problematiza en el *Fedro* la construcción de un discurso retórico, como un medio que coadyuva la búsqueda de un medio para comprender la verdad; en términos del diálogo, un discurso retórico es verdadero si posee un contenido eidético, en concreto refieren la Idea del Belleza al tratar sobre “el amor” (ἔρως), pronunciados tanto por los personajes Fedro como por Sócrates. De igual forma, a nivel discursivo, estos discursos son la traducción, de modo instructivo, de dos concepciones sobre la retórica, el pronunciado por Fedro de la retórica sofística, los pronunciados por Sócrates, de una retórica filosófica. De esta forma, es comprensible por qué en el *Fedro* la retórica constituye un testimonio de lo que Christopher Rowe llama *la escritura filosófica*.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Rowe, Christopher, *Plato and the Art of Philosophical Writing* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

En esta empresa, la elección del amor como tema de los discursos retóricos del Fedro es central. Desde nuestro punto de vista, Platón definió este tipo de discursos en el *Fedro* como una dramatización de la búsqueda de la verdad por el filósofo, ya que refiere la sublimación espiritual que sufre el alma de este al contemplar la Idea de la Belleza a partir del cuerpo del amado y, lo más importante, porque en el *Fedro* el amor es el vehículo material para adquirir el conocimiento filosófico en términos prácticos, es decir, el modo de vida filosófico, según veremos en el Capítulo 4. Visto desde esta óptica, la retórica satisfaría así, a través del discurso amoroso, su fuerza persuasiva para fines filosóficos, logrando distinguirse con ello de su par sofístico.

### 1.1.2 Justificación filosófica

En el ámbito de la filosofía contemporánea, nuestro tema de tesis responde a una problemática planteada desde hace tiempo: la desarticulación entre el discurso y el alma del sujeto contemporáneo. A lo largo del siglo XX, voces como la de como Michel Foucault en su *Las palabras y las cosas*.<sup>61</sup> El día de hoy esta dicotomía es inviable, desde que filósofos como Robert Redeker<sup>62</sup> han señalado la caducidad del concepto de alma, el cual ha sido sustituido por una dimensión antropológica nueva designada como “lo mental”.

En esta misma línea, teóricos literarios como Brian McHale<sup>63</sup> han anunciado la caducidad del concepto de sujeto, su borradura, un vacío ontológico que ha traído como consecuencia la desconfiguración de la antropología del hombre contemporáneo; en un sentido más concreto, dentro de la teoría estética de la recepción, Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser han reelaborado la imagen del lector capaz de llenar este vacío ontológico.<sup>64</sup> Retomando el concepto, surgido de la hermenéutica gadameriana,

---

<sup>61</sup> Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas* (Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2010).

<sup>62</sup> Redeker, Robert, *Egobody: La fábrica del hombre nuevo* (Bogotá: Fondo de Cultura Económica y Luna Libros, 2014).

<sup>63</sup> McHale, Brian, *Postmodernist fiction* (London, New York: Routledge, 1987).

<sup>64</sup> Hans, Jauss, *Experiencia estética y hermenéutica literaria: Ensayos en el campo de la experiencia estética* (Madrid: Taurus, 1992), 31-327; Wolfgang, Iser, *El acto de leer* (Ciudad de México: Taurus, 1987): 191-267. La tesis de Jauss e Iser sobre el lenguaje la considera en su potencial interpretativo; un cambio en el dominio de la escritura siempre resultará en el reconocimiento y alabanza de características inherentes y novedosas. Confrontar una idea semejante dada por Roman Ingarden, teórico que aboga por un concepto de la literatura como un “complemento de la indeterminación”, vacío ontológico ante el cual el autor debe llevar a cabo “la obra literaria” (*Leersteller*). En términos de la teoría literaria de Ingarden este concepto recibirá el nombre de *concretion*, la actualización o el hacerse presente del intérprete. Cf. Ingarden, Roman, *Cognition of the Literary Work of Art* (Evanston: Northwestern University Press, 1979), 30

*Verstehen*, “comprensión”,<sup>65</sup> que postula la acción de un sujeto cognoscente hacia una directriz, estos autores reexaminan los modos en que los lectores interactúan con los textos, los roles que ellos asumen en ellos y los significados potenciales de surgen a partir de lo que leen.<sup>66</sup> Bajo la teoría de la estética de la recepción, la lectura se traduce como la esencia de nuestro ser en el mundo, postulando que el texto es un efecto de la experiencia entre el lector y la lectura.<sup>67</sup>

Es este vacío ontológico el que nos permite analizar, en términos de la crítica filosófico-literaria moderna, la función que cumple el discurso retórico del *Fedro*. Es así que podemos preguntarnos, ¿qué en el hombre se vería persuadido por el discurso retórico?, ¿qué en el hombre juzgaría si un discurso contiene o no la verdad, si junto con el alma esta también es hoy caduca?, ¿cuál es la pertinencia de seguir discutiendo sobre la relación discurso-ser humano?

Desde nuestra tesis, buscamos actualizar lo que, según nosotros, es la naturaleza y el sentido de la retórica filosófica del *Fedro* platónico, recalcando la importancia del lenguaje en la construcción del hombre antiguo pero también moderno. Recordar la articulación del discurso retórico con el alma implicó, para los griegos antiguos, hablar de las consecuencias de uno sobre el otro y de su mutua determinación a nivel material. Tal determinación, en términos filosóficos, para Platón significaba la adquisición de un modo de vida filosófico; a este debía exhortar todo discurso del rétor, ya que el lenguaje era pensado como un organismo que fomenta la ética del individuo griego, lo cual significa recurrir al lenguaje como una vía para adquirir la virtud y por ende, la verdad.

## **1.2 Estudios representativos sobre el tema en la Antigüedad y en los siglos XX y XXI**

### **1.2.1 Datación del *Fedro* en la obra platónica**

El *Fedro* es un diálogo escrito por Platón durante el siglo IV a. C. Pertenece, según la datación histórica confirmada por Brandwood, a los diálogos platónicos tardíos, que

---

<sup>65</sup> Gadamer, *Verdad...* 331-344-377.

<sup>66</sup> Schmitz, *op.cit.*, 88.

<sup>67</sup> También, ambos autores, con la teoría estética de la recepción plantean que la literatura es producto de un acto de *consciencia* del autor, producto que el lector tiene que indagar para adquirir el objeto central de la experiencia estética, en tanto el texto literario posee una estructura comunicativa inherente, comprensible en la relación lector-texto —reelaborando, así, el concepto de catarsis aristotélico como elemento central del discurso llevado ante una audiencia; cf. Schmitz, *op.cit.*, 86-97. Cf. Iser, *op. cit.*, 191-267.

comprenden desde los libros II-X de la *República* al *Teeteto*, *Parménides*, *Fedro*, *Sofista*, *Político*, *Filebo* y *Leyes*.<sup>68</sup>

Desde inicios del siglo XX se despejó la controversia sobre el lugar que ocupaba el *Fedro* en la obra platónica y sobre cuál fue su fecha exacta de composición. Las contribuciones que Reginald Hackforth proporcionó en su comentario al diálogo<sup>69</sup> brindaron argumentos de peso para dirimir la cuestión. De acuerdo con el estudioso, con toda probabilidad el *Fedro* debía ubicarse después de la composición de la *República* y en la misma época en que Platón escribió el *Parménides* y el *Teeteto*. Para argumentar ello, Hackforth recupera la tesis tradicional de H. von Arnim,<sup>70</sup> quien demostró que el *Fedro* era posterior a la *República*, argumentando que, si no fuera así, varios pasajes del segundo discurso de Sócrates en el *Fedro* no serían comprensibles. Por ejemplo, la representación del alma como un carro conducido por un cochero guiando dos caballos<sup>71</sup> necesita familiarizarse con el concepto de alma de la *República*; o el pasaje 249b del *Fedro*, que refiere cómo las almas milenarias deben elegir una segunda existencia humana, probablemente es una continuación del mito de Er del libro X (617d-619a) en la *República*. El *Fedro*, asimismo, se encontraría entre la escritura del *Fedón* y las *Leyes*, pues la atribución de una inmortalidad al alma que leemos en 245c-246a representa, según Arnim, una idea de transición entre estos diálogos.

De igual manera, según Hackforth, el *Fedro* habría sido escrito también en una época posterior a otro diálogo platónico en donde Platón aborda el tema del amor, el *Banquete*. Debe ser así, que el *Fedro* sea posterior, porque solo entonces tiene sentido la queja de Erixímaco en el *Banquete*, sorprendido de que los poetas griegos no hayan compuesto un encomio a Eros, al igual que a los otros dioses.<sup>72</sup> El discurso que Sócrates en el *Fedro* ofrece a Eros vino a suplir esta carencia. Es allí donde Eros fue alabado con “la más bella y mejor palinodia” (καλλίστη καὶ ἀρίστη παλινῳδία).<sup>73</sup> Tomando en cuenta lo anterior, Hackforth afirma que el *Fedro* habría sido compuesto hacia el 370 a.

---

<sup>68</sup> Brandwood, Leonard, “Stylometry and Chronology”, en *The Cambridge Companion to Plato*, 2ª. ed., David Ebrey and Richard Kraut eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 2022): 82-116.

<sup>69</sup> Hackforth, Reginald, *Plato's Phaedrus. Translated with an Introduction and Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1952).

<sup>70</sup> Armin, Hans, *Platos Jugenddialogue und die Entstehungszeit des Phaidros* (Hamburg: A. M. Hakkert, 1967).

<sup>71</sup> 246a-254e.

<sup>72</sup> 177a-c: [...] ἔρωτα δὲ μηδένα πω ἀνθρώπων τετολμηκέναι εἰς ταυτηνὴν τὴν ἡμέραν ἀξίως ὑμῆσαι, (“[...] y que ningún hombre se haya atrevido hasta el día de hoy a celebrar dignamente a Eros”).

<sup>73</sup> 257a.

C., o en una fecha cercana, por un Platón finalizando los cincuenta, un poco antes de su segundo viaje a Siracusa.<sup>74</sup>

Una cuestión distinta es la datación de la escena principal del *Fedro*, esto es, el encuentro entre Fedro y Sócrates, y la exposición por cada uno de ellos de discursos retóricos sobre el amor. La escena, en principio, no representaría ningún hecho histórico, aunque, no obstante, puedan aventurarse como fecha aproximada de datación entre el 411 y el 404 a. C. La caracterización de Fedro como un hombre joven por parte de Sócrates —quien lo llama “joven” (νεανίας, 257c), “chico” (παῖς, 267c) y lo incluye entre otros “jóvenes” (οἱ νέοι, 275b)— no tiene tampoco fundamento histórico: si, según Hackforth, cuando Fedro apareció en el *Banquete* debió haber tenido treinta y cuatro años, su edad en el *Fedro* sería ya la de un adulto maduro.

Ahora bien, desde otro punto de vista, en esta tesis, como será manifiesto en la exposición, nos adscribimos a aquellos estudios del *Fedro*, antiguos y modernos, que señalan la retórica como el tema principal del diálogo, o le otorgan un valor central en su composición, y buscan distinguir qué caracteriza al concepto de retórica que presenta aquí Platón, frente a otros diálogos donde el filósofo aborda este mismo tema.<sup>75</sup> Así pues, tomaremos en cuenta aquellos estudios enfocados en el análisis del tema del amor (o de la belleza), debido a que el concepto de retórica que desarrolla Platón en el *Fedro* es una retórica amorosa. Así también, por su relación con la construcción de un lenguaje capaz de expresar la realidad, también recogeremos aquellas investigaciones que analizan la crítica de Platón a la escritura, que leemos al final del *Fedro*.

### 1.2.2 La apropiación del *Fedro* en la Antigüedad

El *Fedro* es un diálogo platónico que ha recibido valoraciones desde la misma Antigüedad. Entre las más significativas, se ha destacado la apropiación del diálogo que realizó Aristóteles, así como también la tradición neoplatónica posterior, valorando diferentes elementos del diálogo.<sup>76</sup>

En Aristóteles nos encontramos con la continuidad y desarrollo de una tradición retórica, en la que el *Fedro* habría contribuido. Aristóteles, de acuerdo con el

---

<sup>74</sup> Hackforth, *op. cit.*, 7.

<sup>75</sup> Un resumen actualizado sobre los distintos temas que habrían motivado la composición del *Fedro* puede encontrarse en Tiago de Almeida Lier, “Writing the Eternal: Reason and Rhetoric in Plato’s *Phaedrus*”, (tesis de doctorado, Carleton University, 2012), 1 y ss.

<sup>76</sup> Yunis, *Phaedrus*..., 25 y ss.

comentador Nicolas Zacks,<sup>77</sup> habría retomado varias ideas del *Fedro* platónico para diseñar el argumento de los tres libros de su *Retórica*. El acercamiento aristotélico no constituye una crítica al concepto de retórica allí expuesto por Platón, aunque bien pueden reconocerse concepciones distintas sobre la retórica en ambos filósofos: Platón se habría enfocado en definir los procedimientos discursivos para persuadir al alma, mientras que Aristóteles, en la construcción de una teoría retórica del convencimiento.

Zacks propone la siguiente correlación entre el *Fedro* y cada uno de los libros de la *Retórica* aristotélica. El Libro I de la *Retórica* se fundamenta en el *Fedro* cuando Aristóteles afirma que existe una relación entre la retórica y la dialéctica; no obstante Aristóteles propondría un concepto original e independiente de la dialéctica, haciéndola derivar de deducciones surgidas de premisas aceptables. A su vez, en el Libro II, especialmente entre sus capítulos 2 a 17, Aristóteles formaliza la intención de Platón en el *Fedro* por erigir la retórica como un arte genuino. Como parte de ello Aristóteles profundizó en la definición platónica de la naturaleza del alma objeto de discursos retóricos —presentada como una forma de división—,<sup>78</sup> desde un estudio puntual de “la emoción” (πάθη) y desde la construcción de “la personalidad” (ἦθη) de los personajes entre los capítulos 2 y 11 el Libro I de su *Retórica*. En este mismo libro II Aristóteles estableció una diferencia entre el conocimiento que es “verdadero” (τὸ ἀληθές) y el que es probable, “o semejante a lo verdadero” (τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ), a partir de las nociones que Platón ya había asentado sobre ello en el *Fedro*, con la diferencia de que, para Aristóteles, el conocimiento retórico, o deducido del discurso retórico, está sujeto a lo contingente, a diferencia del *Fedro*, donde el conocimiento aparente necesariamente se implica con lo verdadero. Luego, en el Libro III, Aristóteles aludiría a pasajes concretos del *Fedro*, como la ironía con la que Platón justifica el estilo patético en la composición de poesía<sup>79</sup> o la metáfora del discurso como un ser vivo,<sup>80</sup> para reiterar la imposibilidad de una unidad orgánica en el discurso; asimismo Aristóteles desarrolló en este mismo libro la crítica platónica,<sup>81</sup> según la cual las divisiones del discurso que habían establecido los logógrafos tradicionales no constituía un arte, pues ellos

---

<sup>77</sup> Zacks, Nicolas, “The Influence of Plato’s Phaedrus on Aristotle’s Rhetoric”, en *The Reception of Plato’s Phaedrus from Antiquity to the Renaissance*, Sylvain Delcomminette et al. eds. (Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2020), 9-23.

<sup>78</sup> 1378a20, 1378a28.

<sup>79</sup> 238c-d, 241e adoptado en *Retórica III* 1408b20.

<sup>80</sup> 264c, 268d, 269c adoptado en *Retórica III* 1415b8-9.

<sup>81</sup> 266e-267a.

olvidaban que la división básica del discurso retórico es “la presentación del caso” (πρόθεσις) y “el argumento” (πίστις).

Tiempo después, en el siglo V d. C., el neoplatónico Hermias de Alejandría comentó el *Fedro*. La apropiación del *Fedro* a cargo de Hermias es un ejemplo de una lectura tendenciosa del diálogo, ya que, el filósofo neoplatónico, en su afán de definir el tema central del diálogo, realizó una interpretación del mismo a partir de sus propias doctrinas neoplatónicas. Para Hermias, la belleza es el tema del *Fedro*, hecho que se deduce de las diversas manifestaciones que esta idea tiene en el diálogo. El tema del amor estaría subordinado al de la belleza, pues la función de aquel es impulsar al amante hacia esta con “su actividad” (ἐνέργεια). De tal modo, el *Fedro* se distinguiría del *Banquete*, según Hermias, pues en este último diálogo Platón no habla acerca de la esencia del amor como un agente espiritual, sino acerca de su actividad, en calidad de dios, como conductor de las almas.

La crítica moderna, como un reciente estudio de Saskia Aerts lo confirma,<sup>82</sup> ha advertido que, en su análisis del *Fedro*, Hermias sigue la interpretación de Jámblico, quien había dicho que el diálogo versaba sobre “la belleza de cualquier tipo” (τὸ παντοδαπὸν καλόν). Partiendo de ello, Hermias añadiría que cada una de las partes del texto platónico representa una progresión, a lo largo de diferentes grados de belleza, que sufre el amante que contempla la belleza del amado: iniciando en una belleza fenoménica expresada por los cuerpos a una belleza tangible en los discursos retóricos a través de la belleza en las almas, hasta llegar a la belleza divina.<sup>83</sup> El personaje Fedro, de acuerdo con Hermias, se presentaría como un mejor amante que Lisias, en tanto que aspira a una belleza incorpórea y no solo sujeta a discursos retóricos; a Sócrates le correspondería, por medio del discurso de la palinodia, conllevar esta búsqueda de Fedro e incursionarlo en una retórica verdadera, la filosofía, la cual lo persuadiría a la contemplación de la Belleza.

Ya en su análisis de los discursos retóricos que componen el diálogo, Hermias agrupará los dos primeros (el de Lisias pronunciado por Fedro y el primero de Sócrates) a partir de los rasgos comunes que presentan. El amor es el tema de ambos, solo que el de Lisias versa sobre un amor regulado, mientras que el de Sócrates, sobre un amor anagógico y divino. Además, los dos discursos cumplen en el personaje Fedro una

---

<sup>82</sup> Aerts, Saskia, “How to Lead Souls to Beauty: Hermias on the Unity of the Phaedrus”, en *The Reception of Plato's Phaedrus...*, 173-198.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 174.



función catártica: con la escucha del primero Fedro se liberaría así de su apego a la belleza material y a la concupiscencia, para mirar hacia la belleza del conocimiento y de las virtudes del alma: está en un proceso de descubrimiento de ciertos “discursos” (λόγοι) que albergan en su alma, que habrán de tornarse reflexiones y visiones de su padre celestial. Por su parte, el primer discurso de Sócrates constituye el grado siguiente, purgando la belleza psíquica del alma de Fedro, y despojándola de su individualidad y esencia discursiva, en pos de un Intelecto primero, el primero de los dioses.

Una vez que Platón ha concluido la fase intelectual que corresponde a estos dos primeros discursos, según Hermias, está ya preparado para traducir en términos filosóficos el segundo discurso de Sócrates, la palinodia. Platón va a presentarla como portadora de una verdad teológica, la cual requiere de una interpretación que la revele, ya que está cifrada en un mito, o mejor dicho, en una canción poética. El tema de la palinodia, para Hermias, es el de la estancia del alma en la región supraceleste, luego de la cual adquirió un conocimiento innato de las distintas jerarquías del cielo, antes de caer al mundo, encarnarse y aspirar de nuevo a regresar a esta morada divina. En la nomenclatura neoplatónica, a la cual Hermias estaba adscrito, la región más alta, a la cual el alma presa del amor debe ascender de nuevo, está representada por el Uno y el Ser. Allí, situadas más allá del Intelecto pero todavía debajo del Uno y el Ser, se encuentran contenidas las Ideas divinas esenciales, cohabitando en su pluralidad. El discurso retórico de Sócrates, en este marco de conocimiento, actuará como un *lógos* que mostrará “en un modo revelatorio” (ἀποφαντικῶς), no versando en términos de una demostración lógica, cómo las almas humanas y divinas contemplan el Uno y el Ser. Al final, según Hermias, estas almas trascenderán el pensamiento discursivo abrazando un tipo más elevado de racionalidad: el pensamiento intelectual característico de los órdenes intelectivos.<sup>84</sup>

### **1.2.3 El estudio del *Fedro* en la Época contemporánea**

Ya ubicándonos en la época moderna, Friedrich Nietzsche propondría una lectura del *Fedro* como contrapeso a la valoración que Friedrich Schleiermacher había realizado. Como veremos, para Nietzsche la del *Fedro* es una retórica al servicio de la filosofía. Según el primero, el *Fedro* había sido producto de la juventud de Platón (era, de hecho,

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, 192 y ss.

su primer diálogo), ya que su escritura resulta caótica, excesiva y superficial.<sup>85</sup> El diálogo para Schleiermacher era deforme y un monstruo. Ante ello, Nietzsche, ubicado en medio de los debates de su tiempo entre la filología romántica y la clasicista, y proponiendo asimismo en el terreno de la cultura alemana del siglo XIX un replanteamiento del concepto neohumanista de “cultura” (*Bildung*), llevó a cabo su crítica de la literatura de Platón, un pensador que para el autor del *Zaratustra* significaba un parteaguas en la historia del pensamiento griego antiguo. Para Nietzsche Platón es tanto un filósofo intuitivo como crítico; de igual forma, estuvo a punto de prefigurar una humanidad superior, que Nietzsche después concebirá, en su etapa de madurez, bajo el título de Superhombre, como una alternativa al nihilismo.<sup>86</sup> Es en relación con la filosofía de Platón donde Nietzsche se separa tajantemente del juicio de Schleiermacher al destacar la importancia de la oralidad sobre la escritura en la confección de los diálogos platónicos. Incluso, la preocupación por la filosofía platónica llevó a Nietzsche a distanciarse de Schopenhauer cuando señala que el germen de la teoría de las Ideas eran los conceptos no visibles, como lo justo, lo bello, lo idéntico, lo bueno, es decir, un impulso ético y no estético como aquel llegó a afirmar.

En relación con el *Fedro*, al contrario de Hackforth, Nietzsche lo ubica antes que el *Banquete*, entre los años 385/4-387 a. C. En cuanto a su tema, el *Fedro* trataría sobre el arte de la oratoria, teniendo el tema del amor como un aspecto complementario. Los dos temas se articularían, según Nietzsche, cuando Platón recurre a ellos como puentes hacia la construcción de conceptos filosóficos; fuera de este objetivo, la retórica se hallaría solo al servicio del placer. Así también, Nietzsche considera que en el *Fedro* Platón estableció una relación entre la retórica con la auténtica filosofía, de un modo semejante a la que se establece entre la Belleza y la Verdad. La retórica debe hermanarse con la Verdad, en manos de los hombres que así encontrarían en aquellas un instrumento que los capacitaría para ejercer un auténtico pensar.<sup>87</sup>

En los últimos años el *Fedro* ha recibido importantes acercamientos, que de nueva cuenta han problematizado el tema de la retórica en su composición. El comentarista Reginald Hackforth incluso ha propuesto que el filósofo, además de la

---

<sup>85</sup> Schleiermacher, Friedrich, *Schleiermacher's Introductions to the Dialogues of Plato* (Cambridge: Cambridge University Press, 1936), 48 y ss.

<sup>86</sup> Nietzsche, Friedrich, *Introducción al estudio de los diálogos de Platón* (Madrid: Tecnos, 2019), 25.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 149.

retórica, tuvo en mente distintos temas al redactarlo,<sup>88</sup> que estarían supeditados a la búsqueda filosófica de la verdad, dramatizada por la relación entre un maestro, Sócrates, y un discípulo, Fedro, anhelantes los dos de satisfacer la búsqueda más alta de la filosofía, el amor.

Más adelante Michel Foucault hablará sobre la verdad en los diálogos platónicos en su cátedra *El orden del discurso*.<sup>89</sup> Para el filósofo francés el *Fedro* es un ejemplo de la legitimación, por parte de Platón, de un discurso verdadero institucionalizado ante la sofística, promotora de otro tipo de discursividad. Según Platón el discurso sofístico era una máscara insidiosa que oculta una voluntad de deseo y poder detrás de un velo estético,<sup>90</sup> el cual es cuestionado y deslegitimado por un principio de verdad, mismo que en la literatura platónica, está representado por los discursos socráticos, como el que, según nosotros, ofrece el *Fedro* en la palinodia de Sócrates. Para Foucault la definición platónica del discurso de verdad dio inicio a lo que él llama “la voluntad occidental de saber”, junto con sus objetos por conocer, las funciones y posiciones del sujeto conoedor, sus inversiones materiales, sus técnicas e instrumentos de conocimiento.

Por su lado, el filósofo deconstruccionista Jacques Derrida estudió el *Fedro* en su ensayo *La farmacia de Platón*.<sup>91</sup> La intención de Derrida en este ensayo es ofrecer una crítica y confirmación de la poca valoración epistemológica de la escritura que Platón desarrolla allí, cuyo uso sofístico es una de sus principales causas, pero señalando que Platón sí la reconoció como un medio filosófico para la adquisición de la verdad;<sup>92</sup> asimismo, Derrida evidencia la preeminencia tradicional de la filosofía sobre la retórica, tal y como Platón lo plantea en este diálogo: un *lóγος* bueno, socrático, y otro malo, sofístico.

Como dijimos, Derrida abunda en *La farmacia de Platón* sobre la inclinación del filósofo ateniese en el *Fedro* por el discurso oral, antes que el escrito, en la adquisición del “conocimiento filosófico” (ἐπιστήμη). Derrida retoma aquí la designación platónica de la escritura como “un fármaco” (φάρμακον),<sup>93</sup> un vehículo formal de un

---

<sup>88</sup> El orden y jerarquía de estos temas serían (1) llevar a cabo una apología de la filosofía, entendida como la verdadera “cultura del alma” (ψυχῆς θεραπεία), ante las pretensiones semejantes que perseguía la retórica de su tiempo; (2) un concepto de retórica adaptado a las necesidades de la filosofía; (3) promover el método de la dialéctica, ejemplificando su mal o buen uso en, respectivamente, el discurso de Fedro y los dos de Sócrates. R. Hackforth, *op. cit.*, 8-12.

<sup>89</sup> Foucault, Michel, *El orden del discurso* (Buenos Aires: Tusquets, 1973).

<sup>90</sup> *Íd.*, 20.

<sup>91</sup> Derrida, Jacques, “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*, (Madrid: Fundamentos, 2015), 92-261.

<sup>92</sup> *Íd.*, 123-24.

<sup>93</sup> 274e.

conocimiento no esencial, opuesto a la dialéctica, debido a su carácter solamente imitador de las expresiones formales de las Ideas. Según Derrida, Platón privilegia la oralidad en el *Fedro* y no la escritura porque aquella recurre a la “memoria” (μνήμη), y con ello reactualiza y pone de realce el significado de la verdad, la sitúa “en una instalación [...] en el sistema desconstruido o en curso de desconstrucción [...] tener al significante —en este caso al nombre— por una circunstancia convencional del concepto y por una concesión sin efecto específico. [Eso] Sería afirmar la autonomía del sentido, la pureza ideal de una historia teórica y abstracta del concepto”.<sup>94</sup>

Como parte de su argumento, Derrida refiere en *La farmacia de Platón* otros diálogos platónicos que niegan la capacidad epistemológica de la escritura, como la *República*, en donde Platón afirma que esta es solo un agente que expresa el conocimiento desde el exterior<sup>95</sup> o el *Teeteto*, en donde Platón dice que la escritura es únicamente un registro de las Ideas y contaminan la memoria, el principal portavoz de la verdad.<sup>96</sup> Es importante decir, también, cómo Derrida en este ensayo, esforzándose por asir el sentido del concepto de verdad platónico, recuerda las diferentes manifestaciones que este concepto tuvo en la tradición filosófica griega antigua, asociada con sus respectivos portavoces: establece de esta manera la mancuerna (a) “mito” (μύθος): poeta (ποιητής)/sofista (σοφιστής) y (b) “palabra” (λόγος): filósofo (φιλόσοφος), en tanto dos categorías discursivas antitéticas.

El tema de la escritura del *Fedro* también fue sometido a una revisión por parte de Ronna Burger en su obra *Plato's Phaedrus: A Defense of a Philosophical Art of Writing*,<sup>97</sup> un texto que busca, en contra de tesis como las de Derrida, disolver el cliché histórico según el cual Platón desacreditó cualquier valor epistemológico a la escritura en dicho diálogo.

La autora afirma que Platón sí presentó la escritura como un problema en el *Fedro*, debido a que promueve la separación del discurso y la acción, es decir, la escritura desarticula la relación lenguaje-realidad, por lo que las palabras escritas dejan

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, 11. Merece señalarse con antelación el estudio de la retórica del *Fedro* que realiza Charles Griswold, y que será retomado posteriormente; el crítico afirma que, en este diálogo, Platón recreó un concepto de la retórica orientado a comprender el alma, capaz en lo filosófico pero con limitantes, pues solo expresaba lo que la filosofía platónica podía conocer de aquella; es decir, el λόγος retórico del *Fedro* solo refiere lo que la filosofía platónica comprende del alma en términos esencialistas pero no más allá. Cf. Griswold, Charles, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1996).

<sup>95</sup> 533b.

<sup>96</sup> *Theae*. 191a y ss.

<sup>97</sup> Burger, Ronna, *Plato's Phaedrus: A Defense of a Philosophic Art of Writing* (Alabama: The University of Alabama Press, 1980).

de representar los hechos de la lengua oral. De acuerdo con Burger, esta disyunción proviene, en términos de la filosofía platónica, de la separación que se da el modo de vida humano y el divino. En el *Fedro* ello está atestiguado en la narración del mito del dios Theuth y el rey de Egipto, Thamus,<sup>98</sup> episodio en el cual la escritura es sometida a una crítica por parte de un dios, no por parte de los hombres: es el dios Theuth quien se refiere así a la escritura: “Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues —así como había recordado Derrida— se ha inventado como ‘un fármaco’ (φάρμακον) de la memoria y de la sabiduría.”<sup>99</sup> La escritura queda así definida como una droga, que cura al hombre de padecer el olvido de lo que ve y escucha, pero que lo reconoce como un mortal con limitantes ante los dioses, quienes lo saben y lo recuerdan todo. El recurso de la escritura, sin embargo, trae consigo el peligro de producir un conocimiento carente de realidad, produciendo “sabios aparentes en lugar de sabios de verdad”,<sup>100</sup> deformidad de la realidad al que se enfrenta el filósofo en su búsqueda de la verdad.

Al contrario de la oralidad, continúa Burger, la escritura, como se observa en el discurso de Lisias que reproduce Fedro, si bien es producto de aquella y promueve un discurso objetivo y general, carece de una intencionalidad erótica particular, como lo han demostrado los dos discursos de Sócrates. Para Platón existe un discurso que debe reconocerse como “más bello”, y que es el que está al servicio de la filosofía;<sup>101</sup> se trata de un discurso verdadero, inscrito en el alma del filósofo (que surgirá de la oposición dada entre el discurso sin raíces característico de la escritura jeroglífica egipcia y el discurso dialéctico, que está fundamentado en la oralidad o la escritura). Este λόγος verdadero participa de la aplicación perpetua del arte dialéctico y ejemplifica ese movimiento inmortal que se produce a sí mismo, y que Sócrates presenta en el *Fedro* como “la verdad sobre la naturaleza del alma divina y humana del alma”.<sup>102</sup> Puede decirse que Platón confirma en el *Fedro* que el discurso dialéctico es el recurso que debe ser utilizado por el filósofo para la comprensión del alma. Su conformación como tal exige que extraiga las funciones persuasivas e instructivas del lenguaje escrito y oral

---

<sup>98</sup> 274b-275b.

<sup>99</sup> 274e.

<sup>100</sup> 275b. El griego dice δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν. La sabiduría para Platón, como bien lo expresa en su Carta VII. 341c-d, surge, como un fuego de llama inconsumible depositado en el alma, de una continua relación y convivencia con un asunto, es decir con la realidad, y no con la comprensión sola de enunciados derivados de la escritura.

<sup>101</sup> 276e.

<sup>102</sup> Cf. *Phaedr.* 45c; Burger, *op. cit.*, 101.

de su contexto amoroso, y las articule a los procedimientos de la dialéctica filosófica y a la necesidad del filósofo por comprender la verdad.

No obstante, en otro sentido, y aquí radica el sentido de su tesis, para Ronna Burger, la concreción de este discurso filosófico empático con la verdad está anunciada por el diálogo platónico escrito, el cual, desde un punto de vista externo, posee el estatus del arte dialéctico de la escritura. Debido a esta valoración de la escritura tituló su libro *A Defense of the Philosophical Art of Writing*.

Ronna Burger comienza su revaloración de la escritura del *Fedro* a partir de la confrontación que Platón realiza en el diálogo entre dos tipos distintos de escritura: la de los jeroglíficos egipcios y la alfabética griega. Cada uno de ellos se desenvuelve en dos modalidades de expresión particulares, la de la imitación directa de los objetos que representan y la de la representación de la oralidad. El carácter imitativo de la escritura jeroglífica egipcia provee una imitación de la apariencia visual de los animales que simboliza, pero sin la mediación de la oralidad. Los animales “pintados” por la escritura egipcia —es una ζωογραφία, “una escritura que reproduce los seres vivos”— constituyen un símbolo signifiante, cuyo significado, fijado por la convención, va a estar determinado por el contexto. A diferencia de ello, la escritura alfabética griega posee un potencial de expresión más alto, ejercido por medio de un proceso de representación simbólica, fundamentado en la oralidad, más económico y democrático.<sup>103</sup> La escritura jeroglífica egipcia no posee un valor filosófico, ya que su procedimiento depende de la memorización y la repetición, al margen de la oralidad, mientras que la escritura alfabética teje un λόγος a partir de los principios de la dialéctica, cuyo ensamblaje se devela al ser interpretado por la indagación del filósofo.<sup>104</sup>

La escritura posee, además, ciertas ventajas sobre la oralidad, al discriminar lo complejo de lo simple. Esta sería la razón, para Burger, por la cual Platón afirmó en el

---

<sup>103</sup> Debe señalarse, no obstante, que el concepto del alfabeto griego para Platón varía de diálogo a diálogo, atendiendo a diferentes funciones. El alfabeto es empleado así como (1) un paradigma ante la pregunta por el conocimiento de la totalidad que se produce tras la combinación de sus partes elementales (*Theaet.* 202e-203e); un sistema que permite la combinación de sus elementos, solo en tanto no se prescinda de ninguno de ellos (*Soph.* 253a-b); como el paradigma de un modelo que puede ser utilizado para comprender los elementos de otro modelo (*Pol.* 277d-278d); como género que reúne elementos que pueden ser conocidos, siempre y cuando se conozcan todos ellos (*Rep.* 402a-c); como un modelo que agrupa elementos que, aun cuando uno de ellos sea equívoco, designa el ser de las cosas (*Crat.* 393d-e); como una imagen de los elementos y compuestos silábicos del cosmos físico (*Tim.* 48c); como un sistema que agrupa elementos que pueden ser reconocidos en cada uno de los grupos a los que pertenecen (*Phil.* 18b-c).

<sup>104</sup> Burger, *op. cit.*, 79-80.

*Fedro* que debe existir una adecuación de cierta clase de discursos a cierta clase de almas.<sup>105</sup> No es, para Burger, el discurso oral el que es complejo, pues está concebido en términos generales y está dirigido a un destinatario particular, sino el escrito, ya que da paso a una estructuración de lo oral y es destinado para un público en específico. Es el discurso escrito el que incita a un intercambio dialéctico con su lector y supone un acoplamiento específico con su alma. Así el filósofo del que habla Platón al final del *Fedro*<sup>106</sup> será en realidad un escritor que escribe con el conocimiento de la verdad y es capaz de fundamentar lo que escribe en la oralidad y viceversa. Adaptando sus intereses filosóficos, su meta discursiva será exhortar a la moderación mediante la elocuencia retórica, y proponer una mediación entre el actuar del filósofo y la acción política de los ciudadanos atenienses.<sup>107</sup>

No obstante, al final de su interpretación, Ronna Burger señala que Platón muestra una inclinación hacia la realización “interna”, intangible, de la escritura filosófica, no a su materialización en el discurso retórico, por su proximidad con los principios de su filosofía basada en la belleza interior, la sabiduría y la moderación y, sobre todo, debido a que está articulada con los procedimientos de la dialéctica, no de la reproducción oral o escrita del lenguaje, que constituyen solo la estructura exterior del lenguaje. Si bien la escritura, como técnica discursiva, recibió un acercamiento favorable en el *Fedro*, en la cultura griega de la época platónica no podía dejar de vincularse con los vicios de la vida pública.

La filósofa estadounidense Martha Nussbaum le dedicó al *Fedro* un capítulo completo de su *The Fragility of the Goodness*,<sup>108</sup> en el cual declara la necesidad de apreciar el concepto de “amor” (ἔρως), bajo su forma de locura erótica desde su contribución cognitiva. Ello lo logra Nussbaum aplicando en el *Fedro* una personal teoría de las emociones. La característica principal de dicha teoría es brindar a la dimensión “irracional” del hombre, tangible en las emociones humanas expresadas por los personajes de la literatura griega antigua, un valor cognitivo, es decir: las emociones también comunican conocimiento, ya que la sola visión contemplativa no basta para exhibir íntegramente la naturaleza humana en la búsqueda de esta de una vida ética que

---

<sup>105</sup> Confrontar este señalamiento en los pasajes *Fedro* 271d, 272b, 273e, 277c.

<sup>106</sup> 278b.

<sup>107</sup> Burger, *op. cit.*, 107.

<sup>108</sup> Nussbaum, Martha, “‘This story isn’t true’: madness, reason, and recantation in the Phaedrus”, en *The Fragility of the Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Martha Nussbaum (New York: Cambridge University Press, 2001), 200-34.

conduzca a la felicidad.<sup>109</sup> Para Nussbaum, sin embargo, como el mismo subtítulo de su libro lo deja en claro, *Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, es central señalar el papel de las emociones en la experiencia humana de los griegos antiguos, dejando atrás el aparato kantiano examinador de la ética, pues son ellas las que sitúan al agente de las mismas, el hombre, ante fuerzas contingentes como el azar o la suerte, los cuales le impiden cumplir con los propósitos que pretende. La razón, por su parte, así como está representada en el *Fedro* en el discurso de Lisias y en el primero de Sócrates, ejercerá aquí, en su tarea ordenadora de la vida, una fuerza que contrarrestará la sin razón de las pasiones. Las emociones habrían iniciado, así, un proceso de reapertura del hombre a nuevas perspectivas, las cuales habrían de situarlo en una relación distinta consigo mismo y con el mundo: ¿en qué medida, ante lo contingente, la razón puede ayudar al hombre a construir su autosuficiencia?; ante lo contingente, ¿a qué ética debe apelar el hombre para regular su comportamiento?

Martha Nussbaum comienza su análisis del *Fedro* concediendo un rol nuevo a los sentimientos y emociones manifestados por los personajes del diálogo. Esta caracterización debe contextualizarse en los diferentes discursos, tanto de Fedro como de Sócrates, para extraer ciertas conclusiones sobre el papel de la poesía en el diálogo, y mostrar las conexiones que existen entre la poesía y la filosofía. Con este marco teórico Nussbaum comienza su interpretación del *Fedro*. Ella afirma que el tema principal del diálogo es “la locura (erótica)” (μανία).<sup>110</sup> La locura se opone, en la literatura platónica tradicional, a “la templanza” (σωφροσύνη) como principio rector del alma cuando los elementos no intelectuales, sobre todo la fuerza erótica, son prioritarios en ella. Es importante recordar que Platón había dejado de conceder a la locura un valor epistemológico desde sus diálogos medios, por ejemplo en el *Banquete* o la *República*, razón que explica el porqué en el *Fedro*, un diálogo posterior, se la considera una condición anímica que debe ser controlada por “la dimensión racional del alma” (λογιστικόν). Según Nussbaum esto permitiría ver el discurso de Fedro y el primero de Sócrates como dos narrativas que exhortarían al primero a cultivar en sí mismo un estado de autodomínio.

No obstante, la locura, de acuerdo con su teoría de las emociones, afirma Nussbaum, puede ser apreciada de un modo no negativo si se observa su carga epistemológica. Ello es perceptible en el segundo discurso de Sócrates en el *Fedro*, la

---

<sup>109</sup> *Íd.*, xx.

<sup>110</sup> *Íd.*, 203 y ss.



palinodia. Allí Platón vincula el tema del amor con la búsqueda filosófica del mismo, de donde se deduce una profunda verdad: el amor puede constituir una parte de la ordenada y pia vida del filósofo consagrada a la búsqueda del bien.<sup>111</sup> Bajo esta perspectiva, se genera un pensamiento ético que observa el comportamiento humano —en este caso, el del amante— fuera de la dicotomía irracional-racional.

A lo largo de su análisis del *Fedro*, Martha Nussbaum formula ciertas conclusiones como parte de esta valoración positiva de la locura o del amor erótico, y a partir de lo cual es posible reconocer el ideario peculiar que Platón deja traslucir en este diálogo y lo separa de la filosofía que este había sostenido en los diálogos medios anteriores, principalmente de su intención de aislar la dimensión racional del hombre de otras partes de la personalidad, en su constitución como individuo autosuficiente ante la muerte. No hay que olvidar que, antes del *Fedro*, en escritos como la *República*, Platón había denunciado el carácter negativo de las emociones, a las que había descrito como fuerzas animales ciegas, en una búsqueda indiscriminada por satisfacerse, excesivas, y no portadoras de conocimiento. En este sentido es clásica la imagen en la *República* del hombre más excelente como un ser por entero racional, o todavía en el *Fedro* como un hombre amante de la sabiduría o de la Belleza, un seguidor incluso de las Musas.<sup>112</sup>

Nussbaum, en su examen del *Fedro*, aislará a este diálogo de una perspectiva que valora negativamente a las pasiones sujetándose a tres afirmaciones principales:<sup>113</sup>

1) Los elementos no intelectuales expresados por los personajes del *Fedro* son fuentes necesarias de energía motivacional, una visión en claro contraste con el ascetismo propuesto en la *República*, que priva a las emociones de un valor educativo en el desarrollo del individuo; 2) Los elementos no intelectuales cumplen un papel importante en la aspiración del hombre hacia la comprensión. Las emociones en este sentido formalizarán el anhelo del amante, con una función motivacional, animándolo a dirigirse hacia el Bien, y también cognitiva, proveyéndole de información en el proceso de búsqueda de la belleza y de los objetos bellos; de tal manera, el amor queda definido como el agente de una experiencia sensual de lo divino en el otro, la cual incita una seria transformación del intelecto mismo y del alma. 3) Las pasiones, y las acciones inspiradas por ellas, son componentes intrínsecamente valorables de la mejor vida humana. La locura erótica no es buena intrínsecamente hablando, pero es capaz de

---

<sup>111</sup> *Íd.*, 213.

<sup>112</sup> 248d.

<sup>113</sup> Nussbaum, “‘This story isn’t true’ . . .”, 214 y ss.

conducir hacia el bien. Perfilada bajo estas evoluciones del pensamiento platónico, el *Fedro* divulgaría un nuevo concepto de la filosofía, promotora de una también nueva antropología, literaturizada en el discurso de la palinodia de Sócrates.

Seth Bernardete es otro de los autores que han estudiado con seriedad el *Fedro* en la actualidad, a partir de su obra *The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's Gorgias and Phaedrus*.<sup>114</sup> La tesis de Bernardete es tradicional, en el sentido de que Platón habría propuesto en el *Fedro* una teoría retórica filosófica en oposición a la sofística. Así, Platón hizo convivir en el diálogo dos concepciones distintas de la retórica, la sofística y la platónica, para luego proponer un concepto particular, que unifica el arte del discurso con la dialéctica. Como bien lo señala Bernardete,<sup>115</sup> es perceptible en ello la intención de Platón por emancipar la retórica de su uso político, y orientarla a los fines de la filosofía. Por ello Platón somete a discusión en el diálogo temas inusuales en el tratamiento de esta disciplina retórica, como cuáles son los tres elementos que la integran: cómo producir lo semejante y cómo generar la pasión, las partes del discurso y su constitución como “un arte” (τέχνη) al igual que la medicina o cómo puede unificarse con la dialéctica, a fin de que deje de considerarse un instrumento de la tiranía.

Asimismo, una afirmación que contradice nuestra tesis —el que la retórica resulte un instrumento al que el filósofo puede recurrir para comprender las Ideas— para Seth Bernardete la retórica del *Fedro* representa una teoría inviable pues su carácter es utópico, así como el mismo Platón lo había indicado,<sup>116</sup> incluso para Bernardete el tipo de retórica que se concibe en el *Fedro* refleja la incapacidad de Platón para diseñar una ciencia del discurso anclada en lo trascendental. Nosotros, como demostraremos en el Capítulo 3 y 4 de esta tesis, consideramos que Platón reconoció que la retórica filosófica del *Fedro* sí era realizable, hecho que se ve demostrado, a

---

<sup>114</sup> Bernardete, Seth, *The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's Gorgias and Phaedrus* (Chicago: University of Chicago Press, 2009).

<sup>115</sup> *Ibid.*, 185.

<sup>116</sup> En este sentido es como interpreta Bernardete los pasajes 269d y 270e, en los cuales Platón recalca la inviabilidad del arte de la retórica sofística. Al contrario, como una atenta lectura revela, lo que indica Platón en estos pasajes es la falta de un acercamiento filosófico a la retórica, pero también la necesidad, como se aprecia en el segundo de ellos, de aplicar un arte retórica “utópica”, la cual sí persuade pero también muestra la esencia de las cosas que refiere: [...] ἀλλὰ δῆλον ὡς, ἂν τῷ τις τέχνη λόγους διδῶ, τὴν οὐσίαν δείξει ἀκριβῶς τῆς φύσεως τούτου πρὸς ὃ τοὺς λόγους προσοίσει: ἔσται δέ που ψυχὴ τοῦτο (“Más bien es evidente que si alguien ofrece un discurso a alguien más con arte, pondrá exactamente de manifiesto lo esencial de la naturaleza de aquello hacia lo que se dirigen sus discursos. Y esto supongo que será el alma”).

manera de ejemplo, en la finalidad que guarda el discurso de la palinodia de Sócrates en el conjunto del diálogo.

Uno de los últimos editores y comentaristas del *Fedro*,<sup>117</sup> Harvey Yunis consagró uno de los capítulos de su libro *Taming Democracy*<sup>118</sup> al estudio de uno de los temas centrales del diálogo, la retórica. En el estudio de Yunis el *Fedro* se aprecia como una evolución del concepto de retórica presente en el *Gorgias*: es una retórica filosófica, con un alto grado de desarrollo técnico.

El acercamiento de Yunis comienza, siguiendo los objetivos de *Taming Democracy* en su conjunto,<sup>119</sup> situando la teoría retórica desarrollada por Platón en varios diálogos, *Gorgias*, *Leyes* y *Fedro*, principalmente, en el contexto de la educación cívica que estaba a cargo de “la polis” (πόλις), y que tenía como objetivo principal el cultivo de “la virtud” (ἀρετή) en sus ciudadanos. Yunis establece en su obra que no puede analizarse la progresiva maduración —más que maduración, aplicación del concepto de retórica en distintos contextos políticos— del concepto de retórica en la obra de Platón sin enmarcarlo en su pensamiento político. Solo de esta manera es posible comprender el significado que guardaba la retórica en el régimen de gobierno democrático de la Atenas contemporánea a Platón. La vida política ateniense requería contar con instrumentos de participación ciudadana, a fin de gestionar una democracia abierta, reflexiva, de representación directa; y la retórica, debido a su orientación instructiva y dialéctica (como nos recordará Platón en el *Fedro*) tenía que legitimarse como uno de estos instrumentos. La teoría retórica sofística había quedado ya atrás, según Yunis, para la época en que Platón escribía, por lo que era necesario problematizar, de nueva cuenta, sobre su naturaleza y su funcionalidad política, de acuerdo con el clima histórico de la Atenas de entonces. Tal es el marco en el que Harvey Yunis estudia el concepto de retórica platónica, sin perder de vista, como el mismo Platón lo había dicho en su *República* (473d), que la educación cívica, si bien era una tarea política, antes de ello lo era filosófica.

Para Harvey Yunis la retórica del *Fedro* es, en principio, distinta a la que se encuentra en el *Gorgias*.<sup>120</sup> Tiene como rasgo distintivo su definición como arte, tal y como afirmó Bernardete, y la combinación que realiza entre persuasión retórica e

---

<sup>117</sup> Yunis, *Phaedrus*...

<sup>118</sup> Yunis, Harvey, “Phaedrus: Rhetoric Reinvented”, en *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Harvey Yunis (Ithaca, London: Cornell University Press, 1996), 172-210.

<sup>119</sup> *Íd.*, 1-35.

<sup>120</sup> *Íd.*, 172-210.

instrucción, fines derivados, como dijimos arriba, de su personalidad política, y que van a hacerse tangibles cuando, en lo público, busque el convencimiento e instrucción civil de las masas. No obstante, según Yunis, la retórica del *Fedro* está emparentada, asimismo, con la filosofía, ya que, en la esfera de lo privado, pretenderá establecer una relación filosófica idealizada entre el discípulo y el maestro, caracteres representados en el diálogo por Fedro y Sócrates respectivamente.<sup>121</sup>

A nivel técnico la retórica del *Fedro*, retoma Yunis, se apoya en una técnica universal de la argumentación llamada “antilógica” (ἀντιλογική), es decir, el arte de discutir a partir de proposiciones opuestas.<sup>122</sup> Esta técnica se distingue tanto de la erística, que es polémica y que los sofistas la empleaban con fines contenciosos, como de la dialéctica, que sí posee características de la antilógica, pero está guiada por la indagación de las Ideas. La antilógica es una técnica universal cuya aplicación, para Platón, no está restringida a un solo género (el discurso político, el poético o el legal), y también robustece la práctica dialéctica. Para el filósofo ateniense, como afirma Yunis, es importante incluirla como una parte de su concepto de retórica porque su uso purga a la práctica retórica del matiz solo político que se le atribuye en el *Gorgias*.<sup>123</sup>

Yunis distingue, en un modo más preciso, la retórica del *Fedro* de la del *Gorgias* a partir de una serie de innovaciones. Primera innovación: el verdadero rétor ya no busca imponer sus intereses a los de sus oponentes, sino lograr los mejores intereses de su auditorio. Segunda innovación: el verdadero rétor, que conoce la verdad sobre lo que habla, sabe cómo construir un discurso orgánicamente estructurado diseñado para facilitar la instrucción. Tercera innovación: el verdadero rétor comprende el alma, y conoce qué clase de discursos se adecúan a qué clase de almas en su auditorio.<sup>124</sup>

Junto a ello, existen otros elementos de la retórica filosófica del *Fedro* resaltados por Harvey Yunis. Por ejemplo, la aseveración platónica de que el filósofo que emplee la retórica solo llegará a transmitir “una convicción virtuosa” (πειθὼν ἀρετή),<sup>125</sup> sin que ello suscite la controversia de si esta constituye una creencia o un conocimiento; en ocasiones el discurso del rétor se fundamentará en el conocimiento, y en otras, solo en

---

<sup>121</sup> *Íd.*, 173.

<sup>122</sup> *Phdr.* 261d-e.

<sup>123</sup> Sobre la ἀντιλογική Yunis nos dice que representaba una habilidad discursiva que ponían en práctica y enseñaban los sofistas antiguos, y que el mismo Tucídides había perfeccionado. Según el autor, para Platón la ἀντιλογική era una técnica de gran utilidad, ya que permitía incluir varias perspectivas de argumentación y permitía no caer en el solo juicio regulativo en la indagación de las Ideas.

<sup>124</sup> *Phdr.*, 181.

<sup>125</sup> *Íd.*, 270b.

una simple persuasión. Empero, en ambos casos el rétor del *Fedro* (el filósofo) persuadirá a su auditorio a adquirir la virtud.<sup>126</sup> Incluso, para Yunis, el criterio que distingue al concepto de retórica del *Fedro* de otras técnicas retóricas contemporáneas es su recurso a lo lúdico, que actuando junto a la dialéctica logra que un discurso sea mejor aceptado por el auditorio. A ello aludiría Platón en el diálogo cuando refiere que el rétor filósofo ha de agradar con su nueva técnica a los dioses o a los hombres.<sup>127</sup>

En otro orden de ideas, siguiendo a Yunis, vemos que Platón establece en el *Fedro* a “la psicagogia” (ψυχαγωγία), literalmente “el procedimiento de conducir el alma”, como un componente de la retórica. Su función sigue el modelo de la retórica deliberativa, esto es, la retórica entendida como un medio de llevar el alma del auditorio en la dirección en la cual, según el juicio del rétor, esta debe ir. Visto desde una óptica teórica, sobre la psicagogía se fundamentará la vinculación que Platón establece entre “el discurso” (λόγος) y “el alma” (ψυχή). En la psicagogía se depositará, así pues, la efectividad del discurso, y su prioridad dentro de los conocimientos que tiene que aprender el rétor<sup>128</sup> es un elemento diferenciador de la retórica del *Fedro* ante la sofística: no solo es una herramienta vital para convencer, por medio de un discurso oral, a un auditorio ignorante, sino también mantiene vivo el interés filosófico del filósofo que usa la retórica.<sup>129</sup> Y, en otro sentido, la retórica se formaliza, adquiere un carácter científico, y sanador (igual que la medicina), cuando emplea la psicagogia; la audiencia así deja de ser apreciada como una masa anónima a la cual convencer, como en el *Gorgias*, para tornarse *humana*, y por lo tanto digna de aspirar a la virtud.

Un recuento general sobre el tema de la retórica en el *Fedro* —aunque bien podría decirse que de la diversidad de los temas del diálogo en general— está representado por la obra de Giovanni Ferrari, *Listening to the Cicadas*.<sup>130</sup> El estudio de Ferrari puede considerarse como un extenso, y lúcido, comentario del *Fedro*, ya que en sus diversos capítulos el autor recapitula, analiza y comenta cada una de las partes estructurales del diálogo. No obstante el autor no pretende demostrar una tesis particular sobre el concepto de la retórica del *Fedro*, recalca que Platón buscó en el diálogo poner al servicio del filósofo los oficios de la retórica, la persuasión y la comunicación de

---

<sup>126</sup> *Íd.*, 198-99.

<sup>127</sup> *Íd.*, 273e-274a.

<sup>128</sup> 273e-274a.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 201.

<sup>130</sup> Ferrari, Giovanni, *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

masas. Asimismo, de acuerdo con Ferrari, Platón habría partido de un concepto particular de la retórica y de sus recursos discursivos, para desarrollar tesis filosóficas.

Para Ferrari Platón la caracterización de los personajes Fedro y Sócrates es un indicador de la conceptualización filosófica del concepto de retórica en el diálogo. Fedro es un “promotor cultural” (*cultural impresario*), el oficio intelectual de aquel que se encarga de divulgar los discursos que resulten más atractivos para las audiencias, debido a sus temáticas novedosas y a que son pronunciados apegados a una técnica discursiva perfecta. El perfil cultural de Fedro es, para Ferrari, el opuesto al que manifiesta Sócrates como rétor: el filósofo ateniense es un orador interesado en hacer filosofía por medio de discursos con una temática moral de peso, discursos que no requieren de una teatralidad en torno suyo, como sí lo cuida Fedro.<sup>131</sup> Según Ferrari, Fedro, así también, considerará el discurso retórico como un habla que provoca placer intelectual, más que como una narrativa portadora de algún contenido moral; para él la retórica constituye un fin en sí mismo. En cambio, Sócrates es un filósofo artista, preocupado por la vida en general y cuyo inquirir sobre los acontecimientos es espontáneo sin pretender obtener un saber especializado, aunque sí inclinado a evaluar la dimensión moral del discurso.

Ahondando más sobre la personalidad de Fedro en el diálogo, para Ferrari, Fedro puede considerarse como el lector destinatario del diálogo: un intelectual en riesgo de trivializar el modo de vida filosófico, al cual es necesario convencer de que tome el camino correcto y no el espurio.<sup>132</sup> De hecho, la acción del diálogo estaría construida sobre la posibilidad de conducir a Fedro a la vida filosófica.<sup>133</sup> Sócrates se empeñaría, como parte de este adoctrinamiento, en hacerle ver a Fedro que la verdad de un discurso retórico no está dissociada de la intención persuasiva del mismo. La desarticulación de ambas dimensiones devendría en consecuencias en cada una de ellas.

Parte de esta visión filosófica de la retórica en el *Fedro* es su apreciación como pieza literaria, según Ferrari. Nuestro autor piensa que la composición del diálogo es un ejercicio de escritura filosófica emprendido por Platón.<sup>134</sup> Esta ejercitación culta de la filosofía la logra Platón sometiendo a tensión el discurso mítico y dialéctico en el diálogo. Dichas partes, la mítica, constituida por los discursos retóricos sobre el amor, y

---

<sup>131</sup> *Íd.*, 4-9.

<sup>132</sup> *Íd.*, 39 y ss.

<sup>133</sup> *Phdr.* 257b, 261a.

<sup>134</sup> Giovanni, *Listening...*, 25-34.

la dialéctica, posterior, en donde Platón analiza los aspectos retóricos de estos, es una distinción inicial que permite a Platón afirmar que, si bien la retórica es capaz de dar vida a estructuras discursivas con una temática filosófica (el concepto del amor y su naturaleza), no es un instrumento capaz de generar la filosofía por sí solo, de lo cual es muestra el discurso de Lisias y su emulación por Sócrates, ambos de hechura solo retórica. Para que un discurso genere filosofía, como en el *Fedro* ocurre, una parte mítica y una dialéctica deben interrelacionarse explicándose mutuamente, ya que el contenido filosófico de la segunda parte necesita explicarse acudiendo a los indicios que la advierten en la primera parte, en la cual, debido a que el contenido es mítico solo se puede emprender un análisis del estilo retórico del discurso, por lo que hay que regresar a la segunda parte, la filosófica, para obtener una explicación más explícita sobre el sentido de aquel. Después de esta interacción con los discursos mítico y dialéctico, la realización de la filosofía vendrá en un segundo momento, en su modalidad de vida filosófica, a través de la comprensión de la Idea del amor, un ideal tan solo advertido a la inteligencia humana, en razón de las limitantes que supone su formulación por medio del discurso escrito (el de Fedro) y el oral (el de Sócrates).

De igual forma, la apreciación filosófica de la retórica estará presente en la relación que guarda esta con la ἀλήθεια, de acuerdo con Ferrari. Si bien Platón afirmó que, para que un discurso se diseñe como debe ser, un orador requiere poseer un conocimiento de la verdad,<sup>135</sup> y no simplemente de lo que su auditorio consideraría que lo es, quien quiera en realidad persuadir requerirá que conozca lo que es aceptable para la audiencia, y tomará en cuenta la verdad solo en la medida en que esta lo faculte para cumplir este cometido. Partiendo de ello, el filósofo que recurra a la retórica debe abordar la verdad ya no como filósofo, sino como un orador, y recurrir a sus facultades contra intuitivas para hacer parecer que algo es verdadero cuando no lo es. Ferrari encuentra una alusión literaria a la valoración de la ἀλήθεια en el *Fedro* en la falsa relación amorosa que describe el discurso de Lisias: con esta narración Platón orilla al lector a que encuentre una similitud entre el no-amante, personaje del discurso de Lisias, y el filósofo que adquiere el conocimiento de la retórica: el no-amante pretende provocar en el amado los efectos del amor sin amarlo, de igual forma que el filósofo (que recurra a la retórica) busca generar en su auditorio los efectos de la comprensión

---

<sup>135</sup> *Phdr.*, 259e.

sin que este comprenda realmente, es decir, el filósofo solo va a exhortarlo a tomar decisiones.<sup>136</sup>

Supeditada así la verdad a lo verosímil, ¿con qué argumento Sócrates convencerá a Fedro de que la perspectiva filosófica de un discurso, y no la retórica, es preferible? Platón, dice Ferrari, respondió a ello apelando al concepto de “convicción personal”: quien, dominando la retórica, elija la sabiduría librará de la ignorancia a su auditorio; y también, quien domine la retórica debe estar consciente de que hablar apelando a la verdad como a lo verosímil trae consigo consecuencias en su estructura ética (ἠθος). Los discursos retóricos del *Fedro* serían, en este sentido, un ejemplo de cómo se ve afectado el comportamiento de un rétor portavoz o de lo verosímil (Fedro) o de la verdad (Sócrates).<sup>137</sup>

Una vez que quedó en claro que la búsqueda de la verdad debe conservarse como uno de los intereses del rétor filósofo, Platón en el *Fedro*, nos recuerda Ferrari, establece las cualidades que debe poseer el filósofo que aspire a consumarse como un rétor. Para el filósofo el mejor método al proferir un discurso es el dialéctico —el cual, a nivel literario, está ejemplificado también por los discursos eróticos del diálogo—. Así también, el rétor ha de acompañar la dialéctica con tres requerimientos: “talento natural” (φύσις), “conocimiento” (ἐπιστήμη) y “práctica” (μελέτη), todos ellos necesarios si es que quiere obtener el éxito.<sup>138</sup> El aprendizaje teórico de la retórica se dará a partir del estudio de los manuales y de la imitación del maestro. Y, en relación con las habilidades filosóficas, este rétor debe ser capaz de determinar la naturaleza del alma de su auditorio, y dividirla en partes,<sup>139</sup> saber cómo y qué afecta la retórica, y por qué cosa es a su vez afectada,<sup>140</sup> y, finalmente, clasificar los tipos de discurso y saber cuáles afectan a qué clase de alma.<sup>141</sup>

En el ámbito de la crítica filológica destaca el estudio del *Fedro* por Charles Kahn, debido a que lleva a cabo una actualización de los estudios sobre este diálogo, centrados en la construcción de una retórica filosófica. Kahn aborda este tema en sus

---

<sup>136</sup> Giovanni, *Listening...*, 51-52.

<sup>137</sup> *Íd.*, 56. Cf. *Phdr.* 262d.

<sup>138</sup> *Íd.* 269d.

<sup>139</sup> *Íd.*, 270b.

<sup>140</sup> *Íd.*, 270c-d, 271a.

<sup>141</sup> *Íd.*, 271b.



trabajos *Platón y el diálogo socrático*<sup>142</sup> y *Plato and Post-Socratic Dialogue*.<sup>143</sup> El autor afirma que la construcción de una retórica filosófica en el *Fedro* comenzó a indagarse a partir de la traducción y comentario al inglés del texto original griego por Christopher Rowe en su obra *Phaedrus*.<sup>144</sup> Para Kahn la obra de Rowe es una vuelta de tuerca en las interpretaciones “jánicas” de este diálogo, mismas que observan que el *Fedro* está compuesto de dos partes: una primera, que incluye un mito construido sobre la Teoría de las Ideas —así como se aprecia en el *Fedón* y en la *República*— y una segunda, donde se expone una dialéctica que ignora las formas metafísicas, pero anuncia una técnica lógica de la definición por recolección-división —que se ejemplifica en los escritos platónicos tardíos el *Sofista*, el *Político* y el *Filebo*—, y en la que se integra el proyecto de un nuevo modo de escritura concebido como “imagen” (εἶδωλον) de la práctica oral de la dialéctica, así como Platón lo idealiza en la figura de Isócrates,<sup>145</sup> tal y como se desarrolla en la escuela platónica. En contraste, la interpretación del *Fedro* de Christopher Rowe se ubica entre aquellas otras que reconocen que la unidad temática principal del diálogo es el uso filosófico de la retórica.<sup>146</sup> El comienzo y el final del *Fedro* encajan puesto que se ocupan de un uso filosófico del lenguaje, o el λόγος, en general, y de la escritura, en particular, por medio de composiciones con o sin τέχνη. Asimismo, la posibilidad de un uso filosófico del lenguaje también está perfilada en el *Fedro* por la discusión sobre la escritura de la parte final, discusión preparada por reiteradas referencias a libros o escritores.<sup>147</sup> Asimismo, la palinodia de Sócrates, la cual refleja la teoría filosófica de la *República*, la teoría metafísica de las Ideas y la epistemología de la reminiscencia (una apología frente al discurso sofístico), es una muestra de cómo debe hacerse filosofía desde la dialéctica, utilizando un lenguaje donde la escritura guarda limitaciones.

### 1.3 La retórica del *Fedro* en el contexto de la discursividad antigua

Dentro de los estudios sobre el *Fedro* y el planteamiento en él de una retórica filosófica, derivado de los estudios señalados, existe una tendencia a explicar ello desde la relación

---

<sup>142</sup> Kahn, Charles, *Platón y el diálogo socrático: El uso filosófico de una forma literaria* (Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2010).

<sup>143</sup> Kahn, Charles, *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

<sup>144</sup> Rowe, Christopher trad. y coment., *Phaedrus* (Warminster: Aris and Phillips, 2013).

<sup>145</sup> *Phdr.* 279a.

<sup>146</sup> Kahn, *Platón y el diálogo...*, 378 y ss.

<sup>147</sup> *Phdr.* 228a, 230d, 235b, d, e.

que se da, en el ideario platónico, entre los sofistas y Platón. Estos estudios ven a Platón como el responsable histórico de que reconozcamos a los sofistas tan solo como técnicos, maestros de retórica o promotores de discursos políticos persuasivos, aunque, en realidad, la sofística antigua contemporánea a Platón nunca haya estado adscrita a ningún método u objeto de estudio particular o a alguna escuela de pensamiento. Junto con el texto reciente de David D. Corey,<sup>148</sup> *The Sophists in Plato's Dialogues*, es posible que ubiquemos el *Fedro* en el contexto de la discursividad de la época. Este contexto es posible retomarlo a partir de la investigación moderna que ha reconstruido una imagen más justa de la retórica sofística, fuera de la óptica platónica. Dichos estudios representarán nuestro fundamento teórico, cuando en el Capítulo 2 de esta tesis exponamos el concepto de retórica sofística en la época preplatónica. Por esta razón ahora solo los señalamos como referencia.

De este grupo el primer estudio al que haremos mención es el de la filósofa italiana Bárbara Cassin, *El efecto sofístico*,<sup>149</sup> un esfuerzo intelectual que señala la imposibilidad de comparar el discurso sofístico con el platónico, considerando que este último expresa un conocimiento verdadero. Los dos discursos operan en coordenadas epistemológicas distintas. Por esta razón, para la filósofa italiana, la sofística antigua merece un tratamiento histórico y filosófico más objetivo, a fin de comprender en todo su significado la concepción del discurso sofístico.

Antes de exponer las consideraciones que Barbara Cassin estipula sobre la retórica del *Gorgias* y el *Fedro*, anotemos algunas precisiones sobre su concepto de la sofística antigua.

Cassin engloba bajo el término *logología* el concepto y funcionalidad de discursividad sofística, el cual se fragua a partir de la consideración de la filosofía como un hecho del lenguaje. El carácter de la logología sofística es opuesto al lugar que Platón otorga al lenguaje en el conocimiento de los entes: si, por un lado, de acuerdo con Gadamer,<sup>150</sup> la metafísica platónica piensa el ser como un ente que se realiza en el pensar, y que refiere al *voũç* —el ente supremo y más auténtico, en que se reúne en sí el ser de todo lo que es— por otro lado, para los sofistas, la articulación *λόγος*, en tanto lenguaje, brinda solamente expresión externa a la estructura de los entes, dando así

---

<sup>148</sup> Corey, David, *The Sophists in Plato's Dialogues* (New York: State University of New York Press, 2015).

<sup>149</sup> Cassin, Bárbara, *El efecto sofístico* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008).

<sup>150</sup> Gadamer, Hans, *Verdad y...*, 547.

testimonio de su verdad. Por uno de sus efectos principales, la logología sofisticada ejerce su acción sobre la ontología y el ser, y comprende a esta como discurso, y a este, como lo creado por las herramientas retóricas del mismo discurso.<sup>151</sup>

Retomando la tesis del filósofo del lenguaje John Langshaw Austin sobre las expresiones realizativas, en donde la expresión que se emite se considera una acción realizada y deja de concebirse como un mero decir algo,<sup>152</sup> Bárbara Cassin distingue como el rasgo más notorio de la logología sofisticada su insistencia en la autonomía performativa del lenguaje y en el efecto mundo producido por este. La logología sofisticada vendrá a definir, tras su oposición a la retórica platónica, el ser de la ontología, el cual es concebido ahora como un demiurgo, como un efecto del decir en la realización del lenguaje.<sup>153</sup> En este *performance* del lenguaje, las palabras funcionan como verdaderos estímulos, y no se encuentran precedidos por los objetos en el mecanismo de su designación; antes bien las palabras producen los objetos bajo la forma de sentimientos, opiniones o creencias en el mundo.<sup>154</sup> La funcionalidad del lenguaje sofisticado tiene, en su realización, la virtud de alejarse de un subjetivismo anacrónico y, según Cassin, la finalidad de desmitificar la donación ontológica y mostrar que esta sedicente donación es una producción discursiva solamente.

En franco contraste con el concepto de logología sofisticada, se asoma la imagen tradicional de la sofisticada como promotora de una discursividad persuasiva pero falsa, que debe mucho, según Cassin, al retrato que Platón ofrece de aquella en aquellas obras donde discute los pormenores del lenguaje, como el *Gorgias* y el *Fedro*. Cassin reconocerá que la enemistad que Platón proyecta sobre los sofistas en estos diálogos se da como parte del proyecto del filósofo por definir una retórica de intereses filosóficos, y cómo puede someterse su uso a una regulación ética. En su *Efecto sofisticado* Cassin recuperará, para abundar sobre ello, la crítica que el sofista antiguo Elio Arístides en el siglo II d. C. realizó sobre la retórica platónica al analizar tanto el *Gorgias* como el *Fedro*.<sup>155</sup> Elio, según Cassin, había reconocido que, en su intento por emanciparse de la práctica retórica sofisticada, Platón problematizó la posibilidad de hacer viable una retórica capaz de referir los conceptos metafísicos de su filosofía. El acercamiento de Platón a la retórica en estos dos diálogos, de acuerdo con Elio Arístides, o bien

---

<sup>151</sup> Cassin, *op. cit.*, 42.

<sup>152</sup> Austin, John, *Cómo hacer cosas con palabras* (Ciudad de México: Paidós, 1971), 51.

<sup>153</sup> Cassin, *op. cit.*, 45.

<sup>154</sup> *Íd.*, 67.

<sup>155</sup> *Íd.*, 238-49.

declararon la existencia de dos retóricas distintas —una identificada con la sofística, o más bien supeditada a ella, cuya finalidad es persuadir mediante lo aparente, y otra, igual que la anterior, una ciencia del discurso, pero funcionando como una evolución, la cual sabe aprovechar todo el instrumental técnico de la elocuencia y busca agradar a hombres y dioses—; o bien la existencia de dos usos de una misma retórica, que para Platón se identifican con el uso moralmente erróneo de la sofística o virtuoso de su propia orientación filosófica;<sup>156</sup> o bien la existencia de una “tercera retórica”, que no está explícitamente presente en la obra platónica, sino que se extrae, en negativo, de la utilidad que pueda ofrecer la retórica a la utopía de la filosofía platónica.

Ahora bien, para Barbara Cassin hablar del *Fedro* sería, asimismo, hablar de la relación que existe entre logología sofística y discurso platónico en términos binarios: el discurso sofístico está desanclado de la realidad y no hace referencia a una cosa o idea exteriores, incluso es apto para las narrativas de corte literario o ficticio;<sup>157</sup> el lenguaje para Platón puede aspirar a revelar un conocimiento verdadero. El discurso sofístico, así pues, no es el signo conmemorativo del afuera; es el afuera el que se ajusta al decir, que solo es captable, estructurado y existente en la precisa medida de su creación discursiva. El afuera proporciona indicaciones sobre el decir que lo ha constituido y se convierte en su signo indicativo.<sup>158</sup> Por esta razón, aunque la logología sofística llegue a considerarse una condición necesaria del espacio público, su buen o mal uso, a diferencia del discurso del rétor del *Fedro*, no determina la moralidad del actuar político.<sup>159</sup> Bajo este esquema, la sofística propone un primer modelo y un primer procedimiento de consenso, de manera que lo político no tenga más que remitirse de inmediato más que a lo retórico y no lo a lo ético.

El segundo estudio relacionado con la sofística, que nos permite reconstruir la discursividad de la época en torno al *Fedro* es el capítulo que Marina McCoy destina al *Fedro* en su *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*.<sup>160</sup> La finalidad de la

---

<sup>156</sup> Así como, de acuerdo con el *Gorgias*, la poesía o la tragedia (502b), o la elocuencia política (502e-503b), habían buscado un progreso moral de las almas, o en el *Fedro* (266b), Platón iguala la retórica con la dialéctica, el arte de las divisiones y reuniones entre las ideas, que capacita para “hablar y pensar” (λέγειν τε καὶ φρόνειν).

<sup>157</sup> Siguiendo a Foucault (*El orden...*, 47, en el discurso sofístico hay un considerable espacio entre el pensamiento y el habla. Austin diría sobre el discurso sofístico que es un abuso del decir realizativo, un acto insincero, pues no está formulado como un mero signo externo y visible de un acto espiritual interno, ni como una descripción, verdadera o falsa de acaecimiento del acto interno (*op. cit.*, 54).

<sup>158</sup> Cassin, *op. cit.*, 70.

<sup>159</sup> *Id.*, 155.

<sup>160</sup> McCoy, Marina, “Love and Rhetoric in Plato’s *Phaedrus*”, en *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, Marina McCoy (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 167-96.

obra de McCoy es analizar los aspectos que distinguen al filósofo platónico del sofista, prescindiendo, al igual que en Cassin, de los estereotipos negativos que históricamente esta última figura ha recibido.<sup>161</sup> Junto a ello McCoy sostiene la tesis de que en el *Fedro* está presente la definición de la filosofía como una práctica con dimensiones retóricas, un concepto sobre la retórica distinto al que se encuentra en el *Gorgias*.

Para lograr ello McCoy comienza sometiendo a análisis el concepto de retórica del *Fedro* en su contexto histórico. En esta tarea la autora rescatará las tesis retóricas de los contemporáneos de Platón, Alcidas y Isócrates, sobre todo porque produjeron conceptos sobre “la filosofía” (φιλοσοφία) contemporáneos a los de Platón. Para Alcidas tanto la retórica como la filosofía son términos que se aplican a una vida consagrada al aprendizaje en quien busca convertirse en un buen orador, mientras que Isócrates, inspirado por un concepto humanístico de la filosofía que privilegiaba la δόξα sobre la ἐπιστημή, ya que esta es inalcanzable en lo político, vinculó aquella con la retórica, en el marco del actuar del individuo en situaciones políticas concretas.<sup>162</sup> McCoy, asimismo, afirma que los proyectos educativos de Platón y de Isócrates coinciden en que ambos postulan la moral como el punto de partida del actuar humano, si bien cada uno establece procedimientos distintos para llegar a la justicia.

En relación con el objetivo de su libro, Marina McCoy nos dice que es difícil establecer una distinción entre el uso platónico y sofístico de la retórica, sobre todo cuando se les caracteriza, así como lo hace Platón en sus diálogos, como practicantes de la retórica, ya que el concepto de una buena “filosofía” o “retórica” es variable dependiendo el contexto y la audiencia. Asimismo, tampoco contribuye a una clara comprensión de las diferencias entre el rétor platónico y el sofista el hecho de que, en la época platónica, los términos “filosofía” (φιλοσοφία), “retórica” (ῥητορικὴ) y “sofista” (σοφιστής) aún no estaban bien definidos. El retrato fidedigno de los sofistas es oscuro porque ellos no estaban adscritos a una escuela de pensamiento o a un método de indagación racional u objeto de estudios específicos; es, más bien, Platón quien los comprende como un grupo unitario que se dedica a enseñar retórica o cómo componer un discurso político persuasivo, en diálogos como el *Gorgias*, la *República* o el *Protrágoras*.<sup>163</sup> Incluso, lo señala McCoy, entre los comentaristas modernos no existe

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, 1 y ss.

<sup>162</sup> *Ant.* 255, *Nic.* 7.

<sup>163</sup> Véase al respecto los pasajes de *Prot.* 318e, *Gorg.* 452d, *Eutid.* 272a, *Men.* 95c, *Theaet.* 178e.

un acuerdo sobre qué formas de discurso o método caracterizaban a la filosofía y a la sofística.

Así, para McCoy, el único rasgo que distinguiría a un filósofo de un sofista son las virtudes morales del alma del filósofo platónico y la orientación de esta hacia las Ideas. Esta distinción después será reiterada por Aristóteles en su *Retórica*.<sup>164</sup> Por su parte, el filósofo platónico, según la autora, sobre todo cuando utiliza la retórica, se reconocería no por la posesión de un método, sino por su apertura para descubrir aquellos discursos que ayudan a descubrir la verdad o están relacionados con ella.

Al tratar el *Fedro*, Marina McCoy encuentra en este un diálogo en el cual es posible someter a análisis a la figura del filósofo y la del sofista a partir de una tesis: la filosofía es una práctica que posee dimensiones retóricas. Para McCoy la intención de Platón al escribir este diálogo fue proveer de una descripción retórica, en la cual Sócrates descubriera el uso protréptico de este arte, y motivara en el interlocutor, Fedro, cuestionamientos que lo alejaran de la simple apreciación lingüística del discurso y lo condujeran al inquirir filosófico. El aspecto filosófico del diálogo, y un punto de partida en su distinción con los sofistas, estaría representado por la preocupación del rétor del *Fedro* por “el alma” (ψυχή) de su audiencia, en la cual insuflar el modo de vida filosófico.<sup>165</sup>

Para McCoy la vinculación que establece Platón entre la retórica y la filosofía en sus diálogos radica en la búsqueda del filósofo de encontrar discursos que lleguen a descubrir la verdad o se relacionen con ella. Es aquí donde encuentra su lugar el tema del amor en los discursos del *Fedro*, hecho considerado por McCoy como el elemento constitutivo de una retórica erótica platónica. La esencia de tal retórica, tangible en el discurso de la palinodia de Sócrates, es hacer evidente que el conocimiento sobre el que los interlocutores del diálogo basan sus discursos es incompleto —un conocimiento que se relaciona con el conocimiento de uno mismo y de la propia naturaleza—; por este motivo estos, como lo testimonia el *Fedro*, requieren aspirar al conocimiento de las Ideas, ya que existe una verdad que se encuentra más allá de ellos cuando discurren. En

---

<sup>164</sup> 1355b17-18. Ver también *Rh.* 1355b 20, en donde Aristóteles vincula el ejercicio retórico sofista a “la intención” (προαίρεσις), moralmente errada, que se tiene de persuadir: ἡ γὰρ σοφιστικὴ οὐκ ἐν τῇ δυνάμει ἀλλ’ ἐν τῇ προαίρεσει: πλὴν ἐνταῦθα μὲν ἔσται ὁ μὲν κατὰ τὴν ἐπιστήμην ὁ δὲ κατὰ τὴν προαίρεσιν ῥήτωρ, ἐκεῖ δὲ σοφιστὴς μὲν κατὰ τὴν προαίρεσιν, διαλεκτικὸς δὲ οὐ κατὰ τὴν προαίρεσιν ἀλλὰ κατὰ τὴν δυνάμιν (“Sin embargo, la sofística no [reside] en la facultad, sino en la intención. Y, por lo tanto, en nuestro tema, uno será retórico por ciencia y otro por intención, mientras que, en el otro caso, uno será sofista por intención y otro dialéctico, no por intención, sino por facultad”). El énfasis es mío.

<sup>165</sup> McCoy, *op. cit.*, 3-4.

relación con esto McCoy diría que esta retórica es erótica “no solo en cómo conduce el alma de la audiencia hacia las Ideas sino también erótica en la medida en que el rétor mismo admite que comienza a ser movido, en un estado de enamoramiento con el conocimiento de aquellas”.<sup>166</sup> De esta manera la composición de discursos guiada por la retórica se sitúa entre lo real y la aspiración a lo poético, una condición que, en la filosofía platónica, representa un ideal moral o regulativo.

En este sentido, el concepto de la retórica en el *Fedro* sería independiente y no una continuación del que leemos en el *Gorgias*. En términos técnicos, la descripción retórica del *Fedro*, como asentará Platón en el diálogo y revisamos en el Capítulo 3, no se reduce a la técnica de “la recolección” (συναγωγή) y “división” (διαίρεσις); y las estrategias retóricas que emplea Sócrates en él tienen la intención, como pensaba también Ferrari, de persuadir a Fedro a alejarse de la retórica sofística de Lisias y encaminarse a la vida filosófica.<sup>167</sup> Asimismo vemos que Marina McCoy arguye en contra de la idea de que Platón dio paso en el *Fedro* a un concepto tardío de la retórica, el cual tuvo su primer planteamiento en el *Gorgias*, pues hay que entender que el concepto de retórica en estos diálogos se fraguó en el contexto de sus interlocutores: los tres personajes del *Gorgias*, necesitados de amonestación, y sin preocuparse por el problema del conocimiento, harían necesaria una visión negativa de la retórica, en tanto que, en el *Fedro*, un personaje caracterizado como un filósofo en potencia, sería obvio un concepto de la retórica en armonía con ideales filosóficos y presentado como un ideal moral.<sup>168</sup>

Otros estudios novedosos que enmarcan el problema de la retórica en el ámbito del discurso de la época es el de Robin Reames, autora que destina un capítulo al *Fedro* en su libro *Seeming and Being in Plato's Rhetorical Theory*.<sup>169</sup> El acercamiento de Reames al *Fedro* es interesante porque reconoce la semejanza entre la retórica sofística y la platónica por acudir a un mismo instrumental técnico. Asimismo, en un sentido particular, para Reames, el concepto de discurso en el *Fedro* cumple dos funciones: develar el instrumental persuasivo retórico y demostrar qué clase de escritura filosófica la retórica hace posible.

---

<sup>166</sup> *Íd.*, 183.

<sup>167</sup> *Íd.*, 22.

<sup>168</sup> *Íd.*, 189.

<sup>169</sup> Reames, Robin, “The Oral Poet and the Literate Sophist: Divine Madness and Rhetorical Inoculation in the Phaedrus”, en *Seeming and Being in Plato's Rhetorical Theory*, Robin Reames (Chicago: University of Chicago Press, 2018), 47-75.

Reames inicia su estudio del *Fedro* señalando que Platón fue el primer filósofo en formalizar la teoría retórica griega antigua: los diálogos platónicos, si se analizan como una elocuencia escrita (un metalenguaje teórico), contribuyeron a la creación de la teoría retórica del siglo IV a. C. La autora observa que la retórica platónica no ha recibido una nueva interpretación por parte de la teoría crítica, aún cuando los avances de esta nos hacen leer el día de hoy la literatura platónica en alguno de los siguientes ámbitos: 1. El surgimiento y subsecuente marginalización de la llamada “teoría de la oralidad y la alfabetización”; 2. La crítica, no indisputable, de la metafísica platónica iniciada por Martin Heidegger; 3. La tendencia a leer los diálogos platónicos desde un punto de vista literario-dramático.<sup>170</sup>

En cada ámbito los logros de esta teoría crítica, según Reames, serían los siguientes. 1. A partir de entonces, ha quedado claro que la teoría retórica que Platón desarrolla en sus diálogos no habría sido posible sin contar, previamente, con un corpus de textos escritos sobre los cuales realizar afirmaciones sobre el lenguaje. Ante ello, Reames tomará en cuenta la contribución de los diálogos platónicos al desarrollo de la teoría retórica del siglo IV a. C., y de ahí concluirá que el *Fedro* es reflejo de la influencia que imprimió la maduración de la cultura literaria en la formalización de la retórica como primera disciplina del discurso en la Grecia arcaica. 2. En términos filosóficos, Reames rescata la aproximación de Heidegger a la retórica platónica, en otros diálogos distintos al *Fedro*, con la intención de exponer una nueva tesis: es el análisis de Heidegger sobre cómo la metafísica platónica se desarrolló a través de la diferenciación del “ser” de “lo otro” en la filosofía griega lo que expone el papel que jugó la teoría retórica en el pensamiento de Platón; en concreto, Reames ve en el desarrollo de las teorías de la “mímesis” (μίμησις), “el nombre” (ὄνομα) y “el verbo” (ῥήμα), desarrolladas por Platón en sus diálogos *República*, *Crátilo* y *Sofista*, la maduración de una teoría del lenguaje que, derivada de su teoría retórica, se opuso a la práctica retórica sofística y a su producción de discursos falsos y de un habla visceral. Asimismo, su lectura de Heidegger, permite a Reames aclarar que las teorías platónicas del *ser* y el *parecer* se forjaron en la discusión de Platón con los sofistas. 3. La composición de la obra platónica, apenas desde hace poco tiempo, ha recibido interpretaciones literario-dramáticas en respuesta a aquellas otras que, desde los neoplatónicos, han buscado encontrar en los diálogos platónicos posiciones dogmático-

---

<sup>170</sup> *Íd.*, 3 y ss.



doctrinales, a partir de una supuesta armonización entre sus elementos formales y de contenido. La diversidad de estas interpretaciones literario-dogmáticas es palmaria: se pueden distinguir las variantes unitaria (los diálogos platónicos son una exposición gradual y pedagógicamente ordenada del sistema platónico), la progresiva (las ideas de Platón cambiaron y se desarrollaron en el tiempo, por lo que sus contradicciones se explican por la maduración gradual de su pensamiento) y la esotérica (el pensamiento de Platón no se transmitió en los diálogos mismos, solo verbalmente en la Academia).

A partir de la incorporación de estas últimas perspectivas, como la misma autora lo aclara,<sup>171</sup> Robin Reames muestra cómo las ideas del lenguaje, considerado como “afirmación”, y el discurso que versa sobre lo verdadero y lo falso, emergen como productos de la teoría retórica que Platón fue construyendo en sus diálogos, principalmente en las discusiones a las que el filósofo hace someter a sus personajes con los sofistas en su obra. Junto a ello, la nueva orientación de los estudios platónicos lleva a Reames a reafirmar que el concepto de retórica platónica es un instrumento técnico y específico, enmarcado en la búsqueda de la elocuencia, poseedor de una terminología adecuada para distinguir sus conceptos; y así también, permite a Reames comprender la figura de los sofistas en un nuevo marco teórico, al señalar que en la obra platónica los términos “sofista” (σοφιστής) y “retórico” (ῥητορικός) pueden llegar a ser sinónimos, que la sofística antigua contemporánea a Platón fue un movimiento que llegó a carecer de una faceta retórica y que Platón, en ocasiones no le da a este movimiento un tratamiento negativo.<sup>172</sup>

Ya en su análisis del *Fedro*, Reames, enfatizará la peculiaridad del concepto de retórica en el diálogo, dejando atrás la perspectiva tradicional con la que se le estudiaba: una simple contraparte de la filosofía y una fuerza persuasiva de masas privadas de métodos más racionales. Como gran parte de la investigación sobre el *Fedro*, Reames afirma que Platón abordó el tema de la retórica para acentuar el antagonismo entre los sofistas y Sócrates. Cada uno de ellos representa un tipo de orador distinto: los primeros un rétor artificioso y técnico y, el segundo, uno divinamente inspirado, poseedor de una eficacia retórica más alta. No obstante ambos, para Reames, son semejantes porque producen en el auditorio mediante sus discursos el mismo “éxtasis corporal” y usan el

---

<sup>171</sup> *Íd.*, 2.

<sup>172</sup> Desarrollaremos esta problemática sobre si los términos σοφιστής y ῥητορικός son sinónimos o no siempre en la obra platónica, en el Capítulo 2 de nuestra tesis, apoyándonos también en las conclusiones a las que David Corey llega; Corey, David, *The Sophists in Plato Dialogues* (New York: State University of New York Press, 2015), 3 y ss.

lenguaje para generar plausibilidad, en un nivel independiente al de la verdad.<sup>173</sup> Fundamentándose en ello, Platón habría buscado en ello proveer con su teoría retórica una consideración de los diferentes efectos noéticos que produce el uso del lenguaje con pregnancia retórica.

La misma autora señala que su objetivo al analizar el *Fedro* es resaltar que Platón, antes de desarrollar un concepto de retórica particular, tenía la pretensión de componer un texto en el que, por un lado, se comprendiera el proceder de la retórica sofística y, por otro lado, la relación que se establece entre retórica y escritura.<sup>174</sup> Así Reames propondrá que el *Fedro* sea leído, en el primer caso, como la disposición de un instrumental para develar la retórica efectista sofística; y, en el segundo, como la propuesta de un concepto de retórica que debe leerse no tanto como una serie de recomendaciones literales sobre cómo componer discursos, sino como una demostración de la retórica que la escritura hace posible. La retórica del *Fedro*, así entonces, es vista como un mecanismo de contención contra la locura poética y la hipnosis de la realización verbal, capacidades que son realizables a través de la escritura. De tal modo, el *Fedro* no versaría sobre la retórica desde una posición optimista o considerándola una filosofía del amor, sino se valoraría como una demostración de cómo la teoría retórica enjuicia y evidencia la simulación que la sofística realiza de los efectos del discurso divino y erótico del poeta.

Existen también artículos representativos recientes que han sometido a análisis la teoría del discurso del *Fedro*. El primero es el artículo de Zina Giannopoulou *Enacting the Other, Being Oneself: the Drama of Rhetoric and Philosophy in Plato's Phaedrus*.<sup>175</sup> Este artículo pretende demostrar que la personalidad moral de Fedro y Sócrates testimonia los conceptos de retórica sofística y platónica, respectivamente. Dicha problematicidad la realiza la autora desde un análisis de los respectivos discursos se profieren en el diálogo sobre el tema del amor: Lisias —a través de la lectura de *Fedro*— es el amante de personalidad y discursos falsos, para quien es preferible conceder el amor a quien no ama, y Sócrates, el amante verdadero que profiere un discurso verídico sobre el amor. El análisis de Giannopoulou deja en claro que Lisias y Sócrates, además de representar dos modalidades discursivas contrapuestas, la retórica

---

<sup>173</sup> Reames, "The Oral Poet...", 17, 73.

<sup>174</sup> *Id.*, 74.

<sup>175</sup> Giannopoulou, Zina, "Enacting the Other, Being Oneself: The Drama of Rhetoric and Philosophy in Plato's Phaedrus", *Classical Philology*, vol. 105, núm. 2 (2010): 146-61.

sofística y la retórica filosófica, ostentan asimismo dos categorías distintas de apropiación del conocimiento filosófico, “el falso” (ἄφροσ) y “el verdadero” (φρόνιμος), dramatizadas por, asimismo, un dialogante carente de transparencia moral, el sofista, y un rétor ideal, Sócrates, quien fundamenta su discurso en la dialéctica y guarda una relación distinta con el lenguaje, pues desde aquella comprende el discurso en relación con una cosa, es decir, explica su esencia.<sup>176</sup>

El segundo artículo que consideramos aquí es el trabajo de Daniel Werner *Rhetoric and Philosophy in Plato's Phaedrus*.<sup>177</sup> El objetivo del autor en su examen del *Fedro* es exponer cuál es la verdadera retórica, que Platón desarrolla en la segunda mitad del diálogo. Para lograr ello Werner se cuestiona cuál es el concepto sobre la retórica con el que se conflictúa Platón, resaltando en ello la tradición que estaban legando los sofistas —ya que no practicaban la técnica retórica adecuada y, tras emplearla, desencadenaban consecuencias morales inaceptables— y aclarando que, para el filósofo ateniense, el concepto de retórica ha sufrido una “eutanización”, debido a la orientación filosófica que este le otorga. En su análisis Daniel Werner deja en claro que el concepto de retórica propuesto por Platón es una clase de ideal heurístico o regulativo, es decir, una forma de discurso, cuyas principales características pueden ser señaladas, aunque nunca puedan ser realmente llevadas a la práctica.

Esta retórica, de igual forma, se mantendría inasequible, pues requiere de conocimientos tanto psicológicos como substantivos (el contenido del discurso); de hecho, la misma palinodia ejecutada por Sócrates en la segunda parte del *Fedro* no representaría un ejemplo de dicho ideal retórico. Sin embargo, a pesar del carácter inasequible de la retórica platónica del *Fedro*, Werner enfatiza que Platón distinguió esta retórica con la dialéctica, para lo cual establece una relación cercana entre la metodología dialéctica expuesta por el filósofo en el diálogo y la teoría metafísica de las Ideas presente en el discurso de la palinodia. Esta sería entonces la retórica filosófica característica del diálogo, según Werner.

Finalmente, destaca el estudio reciente que Tiago de Almeida Lier dedicó al *Fedro* y que lleva el título *Reason, Rhetoric, and the Philosophical Life in Plato's Phaedrus*.<sup>178</sup> Incluimos aquí el trabajo de Tiago de Lier porque es una tesis muy

---

<sup>176</sup> Véase cómo Jenofonte confirma una idea similar en *Mem.* 3.3.11 y 4.6.1.

<sup>177</sup> Werner, Daniel, “Rhetoric and Philosophy in Plato's 'Phaedrus'”, *Greece & Rome*, vol. 57, núm. 1 (2010): 21-46.

<sup>178</sup> Lier, Tiago, *Reason, Rhetoric, and the Philosophical Life in Plato's Phaedrus* (Maryland, Lexington Books, 2022).

semejante a nuestro tratamiento de la discursividad retórica del *Fedro*: como nosotros, Tiago de Lier afirma que en el *Fedro* Platón ofrece al filósofo un uso no sofisticado de la retórica, promoviendo un concepto de retórica con fundamentos y aspiraciones morales. Todo empleo del lenguaje retórico desencadena en su usuario consecuencias en su comportamiento; de tal modo, afirma Tiago de Lier, la retórica puede ser utilizada por el filósofo como un instrumento lingüístico para consumir el ideal socrático de la filosofía como una práctica de vida. El trabajo de Tiago de Lier, en términos de los antecedentes de la investigación, justificará la viabilidad de la valoración filosófica de la retórica en el *Fedro* que proponemos y, al mismo tiempo, representa para nosotros el reto de interpretar esta obra platónica todavía bajo una perspectiva novedosa. Merece la pena, no obstante, definir cuál es la tesis que Tiago de Lier defiende en su trabajo y los términos generales su argumentación, pues nuestra tesis está en deuda con el trabajo de Lier.

Tiago Lier sostiene que la finalidad por la que Platón compuso el *Fedro* es señalar que el modo en que el lenguaje se emplee trae consigo consecuencias éticas y psicológicas; al rétor le corresponde encontrar la articulación del lenguaje, o del discurso retórico, que abandone el camino “del conocimiento aparente” (δόξα) y, así, inaugure una visión filosófica de la realidad. Tiago de Lier enmarca su tesis en el concepto de la retórica que Platón propone en el *Fedro*. La retórica del *Fedro*, según el autor, es un concepto que integra tanto el diálogo filosófico como la gratificación superficial de la escritura en el anhelo filosófico por comprender el alcance total del amor e inculcar en el auditorio un comportamiento ético de la intelección activa que subyace a las palabras, modo único y peculiar de la naturaleza de las cosas para manifestarse verdaderamente, de acuerdo con la filosofía platónica. Debido a este carácter epistemológico de la retórica, afirma Tiago de Lier, el *Fedro* demuestra, en particular, por qué Platón nunca buscó eliminar esta disciplina discursiva de la vida política o del marco de interés de la filosofía: el filósofo ateniense tenía la intención de considerar que la filosofía —y lo que más tarde sería llamado *ciencia*—, se constituyera como un tipo de retórica, quizás como su perfección. Así, valorada en un sentido filosófico, la retórica en el *Fedro* adquiere la capacidad de mostrar lo que es valorable y adecuado para la vida humana a través del estudio filosófico del modo en que el discurso retórico muestra la naturaleza de las cosas.<sup>179</sup>

---

<sup>179</sup> *Ibid.*, 12.

La argumentación de Tiago de Lier parte de la idea de que la δόξα, a pesar del juicio despectivo que recibe en otros lugares de la obra platónica, es un concepto filosófico significativo en lo filosófico, ya que transmite la experiencia ontológica de la realidad de quien transmite esta opinión. Asimismo, la δόξα refiere la intención de perseguir un determinado fin o, siendo más específico, de vivir y actuar. A este planteamiento de la opinión común Tiago de Lier vincula una serie de ideas secundarias a lo largo de su texto:

1. La manifestación del lenguaje, el tema que da unidad al *Fedro*, posee implicaciones éticas y políticas, las cuales son tangibles en la personalidad de Fedro como personaje del diálogo y, a nivel discursivo, en el hecho de que, debido a la persuasión de Sócrates, comprende que existe una relación entre el amor y el uso del discurso. El énfasis que el diálogo imprime en el carácter erótico del lenguaje es manifiesto en que las acciones de la trama ocurren fuera de la ciudad, en un huerto encantado debajo de un platanar, símbolo de la *metaxy* (μεταξύ), la tensión erótica de la realidad que está oculta entre las palabras de un discurso.

2. El discurso de Lisias, el no-amante, que pronuncia Fedro, expresa la ética de los sofistas y rétores de la ciudad de Atenas, así como su concepción sobre lo que es un discurso. A esta retórica sofística Platón opuso su propia concepción del discurso, una narración que no puede ser separada de las acciones que encarna, y cuya capacidad retórica deriva del vínculo erótico o psicológico que mantiene con lo que expresa. Así también, a diferencia del uso sofístico de la retórica, el discurso platónico va a estar fundamentado en una fuerza erótica más alta, la cual busca reconciliar las palabras con la realidad, de modo que esta pueda satisfacerse en verdad.

3. Platón pone en boca de Sócrates un mito en su discurso de la palinodia para establecer una psicología fundamental, la cual muestra de qué modo el amor fundamenta la realidad en la persuasión y en la realidad. La fuerza del amor, en el centro de la experiencia erótica, alberga el fenómeno de la manifestación del lenguaje, en donde la percepción de la belleza genera en lo perceptible un placer tal que el alma es persuadida a creer que eso que se percibe es en verdad la belleza. Por su parte, la separación de esta acción gratificante inspirará el amor, que bajo la forma de la vida filosófica inspira en el alma la búsqueda la verdad oculta y la sabiduría.

4. El amor se encuentra encarnado en la vida del discurso y es el acto erótico de Sócrates que guía a Fedro a la verdadera naturaleza del habla elocuente. El rétor, por su parte, tiene que ser un perfecto dialéctico, pues solo así discernirá en verdad el objeto

deseado; la obra de la dialéctica, a su vez, implica un ascenso erótico a la completa visión de la realidad retratada en la palinodia.

5. Es posible concebir un discurso verdaderamente universal e inmortal. Este discurso tendrá que reflejar la naturaleza trascendente del ser eterno: tal discurso solo puede ser revelado y hecho transitar al conducir el alma de la audiencia a su propia visión de la realidad a través de la refutación de las opiniones de esta y de lo que es manifestado en las meras palabras. Para Platón la retórica ha de dirigirse a todas las almas y experiencias eróticas simultáneamente, incorporando las manifestaciones poéticas de la totalidad de las personas y la gratificación retórica de la mayoría.

## **1.4 El lugar del *Fedro* en el ideario retórico de Platón**

### **1.4.1 La crítica de Platón contra la retórica sofística**

Podemos decir que Platón reconoció en el *Fedro* que el discurso, considerado como lenguaje, era capaz de expresar la verdad en un sentido filosófico. Para nosotros, así como lo argumentaremos en el Capítulo 3 y 4 de esta tesis, esta fue la búsqueda y exposición que, en particular, emprendió Platón en el *Fedro* y el rasgo que distingue el concepto de retórica de este diálogo frente a otros del mismo autor. Aquí, en la segunda parte de este capítulo, fundamentaremos en su contexto la valoración filosófica a la que somete Platón a la retórica en este diálogo, lo cual nos permitirá interrelacionar, y justificar el discurso retórico como un discurso argumentado, portador de “un descubrimiento” (εὑρεσις).

Como dijimos en el apartado anterior, el desarrollo del pensamiento retórico de Platón en general, y por ende la valoración filosófica de la retórica propuesta en el *Fedro*, en particular, se fraguaron en medio de la pugna del filósofo ateniense con los sofistas durante el siglo IV a. C. Según la crítica tradicional, cada uno de ellos representaron dos corrientes de pensamiento contrapuestas, el empirismo-escepticismo y el idealismo filosófico.<sup>180</sup> No obstante, como la tesis de Robin Reames pretende demostrar, Platón y los sofistas compartieron una práctica retórica muy semejante de la retórica y se preocuparon por teorizar sobre la dimensión retórica del lenguaje. Para los sofistas el lenguaje posee un modelo fundamentalmente retórico; incluso, para rétores como Gorgias, el lenguaje solo tiene la capacidad de transmitir un conocimiento

---

<sup>180</sup> Guthrie, William, *Historia de la filosofía griega. Vol. III. Siglo V. Ilustración* (Madrid: Gredos, 1994), 20.

aparente, pues el hombre se encuentra alejado del verdadero conocimiento.<sup>181</sup> Así, guardando el concepto de δόξα un lugar central, los sofistas abogarían por lograr en el discurso retórico τὸ εἰκός (“lo verosímil” o “plausible”) como una clase de virtud discursiva; incluso en el *Encomio a Helena* la opinión trascendió el campo de la oratoria, y se allegó al de la representación plástica de las imágenes.<sup>182</sup> Como consecuencia de esto, los sofistas desarrollaron toda una concepción retórica del lenguaje, en donde las palabras constituían en sí tropos literarios. De igual forma, los sofistas sostuvieron que cada aseveración del lenguaje se realiza dentro de una lucha retórica creativa y que la supuesta validez o verdad de las aseveraciones se logra por el carácter persuasivo del lenguaje o por el éxito en un certamen retórico tras la aceptación de la audiencia cuando se imprime en el discurso el *καιρός* (“momento oportuno”).

Además de ello, los sofistas juzgaron que el lenguaje, dado que es una enunciación sometida a una funcionalidad retórica, no constituye un testimonio de la realidad. Los sofistas cuestionaron la falacia que afirmaba lo contrario. Así, Gorgias dijo en *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza* que las palabras con las que comunicamos algo no corresponden a la realidad porque su naturaleza es distinta de la del objeto comunicado:

En consecuencia, no son las cosas lo que comunicamos a los demás, sino la palabra que es “diversa” (ἕτερος) de las cosas que existen. Al igual que lo visible no puede hacerse audible ni tampoco a la inversa, así también, puesto que lo que es tiene su fundamento fuera de nosotros, no puede convertirse en palabra nuestra. Y, al no ser palabra, no puede ser revelado a otro.<sup>183</sup>

Así bien, sigue Gorgias, no podemos comunicar a otro con palabras lo que existe, por cuanto las experiencias que tenemos de la realidad no son palabras, y porque nadie concibe las representaciones de estas experiencias de modo idéntico a otro.<sup>184</sup> Luego el lenguaje es un instrumento ineficaz para transmitir la verdad, debido a que podemos utilizar el lenguaje que pensamos para expresar cosas que no existen.<sup>185</sup>

---

<sup>181</sup> *Encomio a Helena* 11: ὥστε περὶ τῶν πλείστων οἱ πλείστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῇ ψυχῇ παρέχονται. ἡ δὲ δόξα σφαλὲρὰ καὶ ἀβεβαίος οὖσα σφαλὲραῖς καὶ ἀβεβαίοις εὐτυχίαις περιβάλλει τοὺς αὐτῆς χρωμένους (“De forma que, en la mayoría de las cuestiones, los más tienen a la opinión como consejera del alma. Pero la opinión, que es insegura y está falta de razonamiento, envuelve a quienes de ella se sirven en una red de fracasos inseguros y faltos de fundamento”). Véase así también cómo el concepto de δόξα es el punto de partida de Platón para definir la retórica (*Gor.* 449d-457c), al referir que esta es para el sofista una simple técnica que puede producir una creencia (δόξα) verdadera o falsa. Esto lo retomaremos más adelante en este capítulo.

<sup>182</sup> B10 18-19.

<sup>183</sup> B3 84.

<sup>184</sup> B3 bis 26.

<sup>185</sup> B3 79-82.

El lenguaje para los sofistas solo posee una naturaleza persuasiva. Será otra vez Gorgias en su *Encomio a Helena* quien fundamente filosóficamente el lenguaje poético y el retórico, al descubrir tanto su función como “droga” (φάρμακον) de las almas, por la que se hace con el control del espíritu y de las pasiones, como su función “seductora” o “hechizadora” (ἀπαθή), por la que seduce con el engañoso encanto de la ficción y el estilo.<sup>186</sup> Con esta afirmación, los sofistas establecieron una relación entre la epistemología y el modelo retórico del lenguaje: cualquier afirmación del conocimiento va a estar condicionada, anclada a las circunstancias de situaciones retóricas específicas. Por esta razón es imposible obtener un conocimiento de las cosas a partir del lenguaje; solo se cuenta con aseveraciones lingüísticas donde se iguala la apariencia con la realidad. Recordemos aquí las ideas afines del concepto *logología* acuñado por Bárbara Cassin.

Por ello Protágoras había afirmado que el mundo real es idéntico al mundo aparente, hecho que se comprueba cuando el rétor convence con su persuasión al público de que la realidad que él percibe es la verdad.<sup>187</sup> Esta parece haber sido la intención de su famoso fragmento B1, transmitido por Sexto Empírico, al decir que la frase πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν,<sup>188</sup> significa que “todas las representaciones y opiniones son verdaderas y que la verdad es una de las cosas relativas, ya que todo lo que se le presenta o parece [ser] a alguien, inmediatamente cobra existencia para él.”<sup>189</sup>

Cuando queremos comprender el concepto de discurso platónico sobre la retórica es, pues, necesario que tengamos en cuenta estas indagaciones sofísticas sobre el lenguaje.

Los diálogos platónicos son los principales testimonios literarios de donde podemos extraer el desarrollo y maduración del pensamiento retórico platónico. Antes de revisar los principales diálogos que prepararon la construcción de la teoría retórica del *Fedro*, y luego el *Fedro* mismo (ya que este es la tesis que perseguimos), podemos decir que en el pensamiento platónico existirá una clara distinción entre una retórica vulgar (asociada con la práctica sofística) y una filosófica, la cual representaba una ruptura y evolución de aquella y será considerada por Platón un instrumento de

---

<sup>186</sup> B10 8-11.

<sup>187</sup> López, Antonio, “Los orígenes filosóficos de la retórica”, *Monteagudo*, 3a. época, núm. 8, 2003, 20.

<sup>188</sup> “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, puesto que son, de las que no son, puesto que no son”.

<sup>189</sup> B1.



conocimiento de las Ideas. Este contraste será una constante cada vez que Platón plantee en sus escritos el problema de la retórica. Como dijimos antes, el lector interesado reconoce que Platón caracteriza en sus diálogos a los sofistas de un modo negativo, y su investigación sobre el lenguaje, o más bien la retórica, serán un motivo para reiterar ello. Esto se debe a que Platón hace del tratamiento de la retórica un problema filosófico moral, tal y como lo había señalado Barbara Cassin. Según Laurent Pernot,<sup>190</sup> el recelo con el que Platón aborda la retórica en diálogos como el *Gorgias* refleja la desconfianza de la sociedad ateniense de entonces hacia este arte del discurso. No debe olvidarse tampoco que Platón veía la retórica como un instrumento del populismo de la democracia, un régimen que había decretado la condena de su maestro Sócrates. Así bien, revisemos ahora los principales diálogos donde Platón desarrolla, desde la retórica, una concepción del discurso argumentado en su ideario lingüístico, con la intención de comprender mejor la funcionalidad filosófica de esta clase de discursos en el *Fedro*.

#### **1.4.2 La construcción de una teoría retórica en los diálogos de Platón**

Ya ubicados que el concepto de discurso retórico del *Fedro* se ubica en el contexto de la teoría del discurso de su época, es posible ahora comenzar a esbozar el concepto teórico donde se enmarca: la teoría retórica presente en los diálogos platónicos.

En la *Apología* y el *Protágoras* Platón no desarrolló una teoría retórica en un sentido estricto, para luego adaptarla a fines filosóficos, tal y como sí lo hará en el *Gorgias* o en el *Fedro*. Antes bien, Platón nos deja entrever en estos diálogos algunos elementos de su ideal retórico por medio de la caracterización de Sócrates como rétor. Esta caracterización le permitió a Platón legitimar su uso de la retórica y, al mismo tiempo, descalificar los modelos de la retórica democrática de Atenas y la sofística, principalmente.

En la *Apología* Platón hace de Sócrates un orador de estilo austero, que no posee recursos retóricos de convencimiento, al contrario de quienes lo han llevado a juicio y lo condenan. Sócrates dice antes de dar inicio a su defensa: “[...] vas a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca.”<sup>191</sup> El de Sócrates es un discurso que, no obstante su austeridad, en su defensa ante la sofística forense del momento, inaugura la

---

<sup>190</sup> Pernot, Laurent, *La retórica en Grecia y Roma* (Distrito Federal: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013), 71 y ss.

<sup>191</sup> 17c: [...] ἀκούσεσθε εἰκὴ λεγόμενα τοῖς ἐπιτροχοῦσιν ὀνόμασιν.

creencia platónica de que todo discurso retórico convincente ha de ser verdadero, tiene que versar sobre “la verdad” (ἀλήθεια).<sup>192</sup> Es un pensamiento que llegará hasta el *Fedro*, como veremos. Dada esta característica, el discurso socrático, inspirado en una tarea filosófica, beneficia a la polis cultivando la mejoría en el alma de sus ciudadanos, el cuidado de sí y de su ciudad.<sup>193</sup> Como opina Harvey Yunis,<sup>194</sup> esta personalidad de Sócrates como rétor en la *Apología*, opuesta a la retórica forense sofística, debe verse como un argumento más de su deslegitimación del régimen democrático y de su búsqueda de la justicia, una actividad filosófica que llevó a juicio a su persona y puso en peligro su misma vida.<sup>195</sup> La condena final de Sócrates a beber la cicuta, sin embargo, a ojos de democracia ateniense de la época, anunciaría el fracaso de Sócrates en esta empresa filosófica, tanto como educador de los atenienses como orador de las masas.

Por su parte, el diálogo *Protágoras* nos ofrece la imagen de un Sócrates poseedor de un método de inquirir esta ἀλήθεια de la *Apología*, el método dialéctico. Platón ha situado a Sócrates frente a un Protágoras que gusta de disputar con las palabras y que se ha granjeado por ello la fama entre los griegos de ser un excelente orador. Protágoras así se presenta a Sócrates: ἐγὼ πολλοῖς ἤδη εἰς ἀγῶνα λόγων ἀφικόμην ἀνθρώποις (“ya con muchos hombres he disputado verbalmente”). Platón alude con estas palabras a la clara dimensión erística de la praxis retórica de Protágoras.<sup>196</sup> El filósofo ateniense recurrirá al vocabulario pugilístico para señalar el espíritu erístico de Protágoras, por ejemplo en 339e, donde Sócrates dice luego que Protágoras concluyó una argumentación: [...] “a continuación, me sentí en tinieblas y mareado, como si hubiera sido golpeado por un buen púgil (ἐπιθορυβησάντων)”.<sup>197</sup> Protágoras es, pues, un rétor experimentado y así lo retrata Platón cuando da cuenta de cómo logra la aceptación de sus ideas en un auditorio,<sup>198</sup> o cuando él mismo se mofa de ser un excelente orador; incluso Platón dignifica su verbosidad cuando está a punto de ser vencido por un oponente.<sup>199</sup>

---

<sup>192</sup> 18a. Jenofonte, tanto en su *Apología* (2-5) como en sus *Recuerdos de Sócrates* (IV.8.4-6) insiste en que Sócrates, según los testimonios recogidos por el mismo Jenofonte, no preparó a conciencia su defensa ya que consideraba que su propia vida era su mejor apología.

<sup>193</sup> 29d-31a, 36c-37a.

<sup>194</sup> Yunis, *Taming...*, 154.

<sup>195</sup> 31c-32e.

<sup>196</sup> De hecho Diógenes Laercio nos brinda una confirmación de ello (IX.52), cuando dice que Protágoras fundó el género erístico.

<sup>197</sup> Otras imágenes pugilísticas se encuentran en 336c (donde se emplea el verbo pugilístico ἐκκρούειν, “eludir”), 343c.

<sup>198</sup> 334c, 339e.

<sup>199</sup> 334a-c.

Sin embargo, es la reticencia de Protágoras a adoptar el método dialéctico el rasgo más notorio que lo distingue de Sócrates:<sup>200</sup> este último es un interlocutor poseedor de “un estilo de expresión austero” (λόγος ἰσχνός),<sup>201</sup> que prefiere “el diálogo en persona” (τὸ διαλεγεῖν ἀλλήλοισι) y no “la exposición pública de la asamblea” (τὸ δημηγορεῖν) como los sofistas. Sócrates no es un orador que “exponga de manera amplia” los temas (μακρολογία), sino que realiza intervenciones de corte analítico y “breves” (βραχυλογία), incitando a un intercambio de preguntas y respuestas, esto es, a la dialéctica. Esta reticencia de Sócrates a hablar profusa, retóricamente, la encontramos también en el *Hippias Menor*,<sup>202</sup> y su sentido es recalcar que Sócrates es dueño de un procedimiento dialéctico en su búsqueda de la verdad. Protágoras, en cambio, solo en escasas ocasiones accederá a responder a lo que se le pregunta<sup>203</sup> o a interrogar.<sup>204</sup> Es un rétor, para Platón, capaz de hablar en todas las modalidades discursivas, por ello es reconocido con el título de “sabio” (σοφός),<sup>205</sup> pero solo cuando es parte de su juego retórico.

El *Gorgias* es uno de los principales referentes cuando se investiga la definición de una teoría retórica en la obra platónica, la cual, según veremos, constituye parte de su crítica contra la práctica retórica sofística.

El *Gorgias* se habría compuesto entre el 427 y el 405 a. C., y su tema, según la tradición, es la retórica, aunque algunos antiguos dudaron de ello, como Olimpíodoro, quien dijo que su tema era “discutir sobre los principios morales que nos conducen al bienestar político”.<sup>206</sup> En un sentido general, a diferencia de la valoración filosófica que leeremos en el *Fedro*, en el *Gorgias* nos encontramos con una descripción más bien técnica del arte de la retórica. En este sentido Platón afirmará en este diálogo que la retórica es la ciencia de los discursos.<sup>207</sup> La retórica es una disciplina que capacita a los hombres a hablar y, de igual forma, a pensar las cuestiones sobre las que hablan.

---

<sup>200</sup> 335a y ss.

<sup>201</sup> Una característica que se recalca en el tipo de vestimenta que lleva Sócrates en su encuentro con Protágoras. Sócrates viste una túnica (τριβών), un vestido frugal de mala calidad que vestía durante todo el año.

<sup>202</sup> 373a.

<sup>203</sup> 335b.

<sup>204</sup> 338e. Platón, no obstante, no olvidará dejar en claro en el diálogo el correcto modo de pensar de Protágoras y su capacidad de reproducir grandes discursos.

<sup>205</sup> σοφός, un término griego que es empleado aquí no en el *Protágoras* no a manera de elogio, sino con un marcado matiz irónico. Ver el *Fedro* 267b, y *Gorgias* 449b-c o Iso. 4.8, en donde esta misma capacidad de alargar o abreviar las palabras es adjudicada a Gorgias. Tal virtud de la elocuencia constituía un lugar común de la retórica antigua.

<sup>206</sup> Platón, *Diálogos II: ... Gorgias ...*, (Madrid: Gredos, 1983), 13.

<sup>207</sup> 449e.

Pertenece al grupo artes que ejercen sus funciones por medio de la palabra, como la aritmética, el cálculo, la geometría o las combinaciones en los juegos de azar. En ellas, según Platón, “la palabra y la acción son casi iguales”<sup>208</sup> y toda actividad y eficacia se produce por medio de la palabra, a diferencia, por ejemplo, del procedimiento empleado por las artes manuales.<sup>209</sup>

Las críticas tradicionales de Platón hacia la retórica se encuentran en el *Gorgias*. Del *Gorgias* proviene la afirmación de Platón, de que el objetivo principal de la retórica es “persuadir” (πειθειν): es para Platón una “obrero de la persuasión” (πειθοῦς δημιουργός).<sup>210</sup> En ningún sentido busca transmitir el conocimiento verdadero. El rétor que recurra a ella, por ende, no ostenta a través de sus discursos la ἀλήθεια, sino solo lo que al auditorio le parece “verosímil” (τό εἰκός); en palabras de Platón: “El orador no necesita conocer los objetos en sí mismos, sino haber inventado cierta μηχανή (“procedimiento”) de persuasión que, ante los ignorantes, le haga parecer más sabio que los que realmente saben.”<sup>211</sup> Es por esta razón que la retórica no es capaz de defender lo que es justo, pues solo transmite una creencia. Este mismo señalamiento será retomado por Platón en el *Fedro*.<sup>212</sup> En el *Gorgias*, el rétor Gorgias coincidirá con esta posición platónica: la retórica es ajena al conocimiento sobre lo justo y lo injusto, pues, en lugar de ello, procura el mayor bien para el hombre: la persuasión por medio de la palabra. La retórica queda así definida como el artífice de la persuasión que produce la creencia.<sup>213</sup>

La valoración negativa platónica de la retórica en el *Gorgias* ha sido muy evidente a los ojos de la crítica. Para algunos, detrás de la crítica de Platón hacia la retórica se encuentra una crítica contra las reuniones de los ciudadanos en los tribunales y en las asambleas.<sup>214</sup> Platón habría querido transmitir en el *Gorgias* que el actuar de la retórica no es acorde con la justicia; antes bien, fomenta los valores preestablecidos y divulga una falsa concepción del bienestar y la felicidad. Para Platón la índole del carácter nocivo de la retórica se debe a que es una práctica que produce agrado y placer.<sup>215</sup> De hecho, Platón la clasifica, al igual que la cosmética y la sofística, como

---

<sup>208</sup> 450e.

<sup>209</sup> 450c.

<sup>210</sup> 453a.

<sup>211</sup> 459c.

<sup>212</sup> 272d-e.

<sup>213</sup> 454e. Con esta definición se establece la distinción gnoseológica fundamental “conocimiento científico-conocimiento aparente” (ἐπιστήμη-δόξα), la primera objeto del inquirir filosófico y la segunda, tarea de la retórica.

<sup>214</sup> Pernot, *op. cit.*, 73.

<sup>215</sup> 462c.

una parte de la “adulación” (κολακεία)<sup>216</sup> o una “creadora de creencias” (πιστευτικῆς).<sup>217</sup> Las artes basadas en la adulación no cumplen la función característica del arte que imitan; se mantienen en el límite, y fingen ostentar el conocimiento verdadero sobre el que, en cambio, se fundamentan sus modelos, las verdaderas artes. En este sentido, nos dice Platón, la cosmética será a la gimnástica lo que la sofística a la legislación, y la culinaria será a la medicina lo que la retórica es a la justicia.<sup>218</sup> La retórica queda sí entonces en un rango inferior al de otras manifestaciones del saber, como la misma sofística.<sup>219</sup>

Es importante recalcar cómo los interlocutores de Sócrates en el *Gorgias* se esfuerzan en oponerse al juicio negativo de Platón hacia la retórica, señalando sus beneficios. Calicles, por ejemplo, refiere la ventaja que supone el conocimiento de la retórica en quienes, desde su juventud, se consagran a su estudio: en esta edad, debe preferirse el cultivo de la retórica al de la filosofía, si es que se quiere alcanzar, al llegar la madurez, ser un buen orador en la política pública.<sup>220</sup> La oposición que se establece en el *Gorgias* entre el modo de vida retórico y el filosófico será tan importante para Platón que el filósofo ateniense hará que Sócrates mismo afirme que el tema que realmente se discute en el diálogo es la comparación, y elección, entre el modo de vida retórico y el filosófico.<sup>221</sup>

En su caso, cuando Harvey Yunis somete a interpretación el concepto de retórica del *Gorgias*, lo hace situándolo en el contexto de la política ateniense antigua.<sup>222</sup> Yunis afirma que Platón elaboró una crítica a la retórica en este diálogo a fin de juzgar tanto el actuar político de Pericles durante su gobierno en Atenas, a mediados del siglo V a. C., como también la manipulación a la que sometía a la sociedad ateniense por medio de sus discursos. Para Yunis la crítica platónica de la retórica no es un reflejo de las disputas ideológicas entre oligarcas y demócratas durante la época, sino una nueva propuesta sobre el actuar de la retórica en consonancia con el ejercicio político, como mencionaremos más abajo. En su argumentación Yunis indaga en los modelos literarios con base en los cuales Platón desarrolló su crítica de Pericles como orador, como el famoso retrato que Tucídides nos deja en su *Historia de la guerra del Peloponeso* del

---

<sup>216</sup> 463c.

<sup>217</sup> 455a.

<sup>218</sup> 465b.

<sup>219</sup> 520b.

<sup>220</sup> 486a.

<sup>221</sup> 500c-d.

<sup>222</sup> Yunis, Harvey, “Gorgias: The Collapse of Political Discourse”, en *Taming...*, 136-171.

discurso fúnebre que Pericles pronunció frente a los atenienses,<sup>223</sup> en honor de los muertos tras la Guerra del Peloponeso y la consiguiente fundación de un imperio ateniense. Frente a los testimonios de su época, de acuerdo con Yunis, al componer el *Gorgias*, Platón contradujo la general visión positiva con que los autores griegos del siglo IV a. C. (y posteriores) valoran el ejercicio político de Pericles.<sup>224</sup>

La crítica de Platón hacia Pericles en el *Gorgias* se centra en algunos aspectos de su uso de la retórica y la orientación de su política:<sup>225</sup> su papel como portavoz del sentir popular griego, el cual veía en Pericles la fuerza de la Atenas imperial; el empleo de Pericles de una retórica corrupta y diletante; el deseo popular de los atenienses, que lo apoyaban, por promover la fundación de un imperio; su exceso del poder militar considerado como una prioridad política, en resumen (citando a Tucídides), “[su gobierno] aquello era de nombre una democracia, pero, en realidad, un gobierno del primer ciudadano.”<sup>226</sup>

Durante el gobierno de Pericles, cabía la posibilidad de que no se cultivara una retórica que hacía a los ciudadanos más poderosos, aunque emocionalmente inestables, en favor de una política, que los convertía en individuos más justos y poseedores de un alma templada, aunque esta última fuera utópica. No obstante, a pesar de esta alternativa, Pericles, nos dice Platón, ha recurrido a la persuasión de las masas griegas como una muestra de su ejercicio del poder y riquezas sin límite, haciendo a un lado a las virtudes políticas reales emanadas del conocimiento y la justicia.

El mal uso de la retórica que Pericles encarna se debe a que confunde el concepto de la ciudad “más justa” (δικαιοσύνη), derivada de la excelencia política, con el de “la más poderosa” (μεγιστή), surgida del poder militar. Al final para Platón, Pericles, al contrario de la opinión general, fracasó como orador, pues ¿de qué le sirvieron sus bellos discursos, cuando en los últimos años de su vida los mismos atenienses lo acusaron de robo y pidieron su muerte?<sup>227</sup>

---

<sup>223</sup> II.35-46.

<sup>224</sup> Consúltense las siguientes referencias como testimonio: Isoc. 8.126, 15.234; Dem. 3.21; Lycurgus *fr.* 9.2; Arist. *Const. Athe.* 28.1; Plu. *Mor.* 802c; Cic. *De Or.* III.34.138.

<sup>225</sup> 518b y ss.

<sup>226</sup> II.65.10.

<sup>227</sup> 515e-17a. Testimonio de esta caracterización de Pericles como un mal rétor se ve reflejada, según Yunis, en la terminología que Platón emplea para definirlo, pues pasa de ser reconocido como un rétor experto y bueno” (ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός), 504d, a simplemente “un buen ciudadano” (ἀγαθός πολίτης) (517c; 518b).

Sin embargo, a pesar de esta depreciación platónica de la retórica por su implicación con la política, en el *Gorgias* se deja entrever una concepción alternativa sobre esta disciplina del discurso, que se fundamenta en su valoración filosófica. Nosotros creemos que el concepto de retórica filosófica propuesto por Platón en el *Fedro*, entre 269-274, dará continuidad a esta “otra” retórica que leemos en el *Gorgias*, en donde pueden llegar a conjuntarse la pericia en el uso del lenguaje y la virtud moral.<sup>228</sup>

Platón comienza su definición de esta retórica filosófica en el *Gorgias* distinguiendo el uso de la elocuencia por los sofistas y por el filósofo platónico. Para Platón, cada una de estas retóricas hace sendos usos de una sola arte de la persuasión, uno, como el de Pericles, en contra de la justicia y otro a favor de ella. Emplear la retórica de un modo u otro depende de la responsabilidad moral del practicante; es por esto que, según dice Sócrates en el diálogo, no debe imputársele a la retórica misma o al maestro de la retórica el mal uso que alguien le dé:

[...] el orador es capaz de hablar con toda clase de personas y sobre todas las cuestiones, hasta el punto de producir en la multitud mayor persuasión que sus adversarios sobre lo que él quiera [...] si alguien adquiere habilidad en la oratoria y, aprovechando la potencia de este arte, obra injustamente, no por ello se debe odiar y desterrar al que le instruyó; este empleó su arte para un empleo justo.<sup>229</sup>

Lejos del uso sofístico, esta retórica alternativa del *Gorgias* constituirá un arte peculiar con sus propias características y su propia finalidad. Uno de sus rasgos principales será su perfil moral, ya que se le atribuirá la capacidad de persuadir hacia lo justo o injusto. De ahí que su escenario de aplicación pueda llegar a darse en los más importantes y excelentes asuntos humanos,<sup>230</sup> y en los tribunales y en las asambleas.<sup>231</sup> Sin embargo, lo más peculiar de dicha retórica filosófica es que está fundamentada en la esfera privada del individuo, y por lo tanto, al alcance del filósofo en su búsqueda por alcanzar un perfeccionamiento ético. Se trata de la retórica valorada como un verdadero instrumento de indagación moral (en lo personal y lo familiar), es decir, representa una herramienta de autoconocimiento.<sup>232</sup> No olvidemos que el mismo Sócrates, desde la

---

<sup>228</sup> 504d.

<sup>229</sup> 457b. Algunos comentaristas, como Ramón Serrano y Mercedes Díaz, leen este pasaje como una alusión a la desconfianza hacia los maestros de retórica plenamente coincidente con la existente hacia los sofistas. Platón, *Gorgias*, Ramón Serrano y Mercedes Díaz eds., trad. y coment. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas: 2000), 36, n. 151. Ver también 456e, *Prot.* 316c-d.

<sup>230</sup> 451e.

<sup>231</sup> 454b.

<sup>232</sup> 480c.

*Apología*, había aclarado que su ministerio al filosofar se ejercía en “la vida privada” (ἰδίᾳ) —obedeciendo al mandato de “algo divino y demoníaco” (τις θεῖον καὶ δαιμόνιον)—, y no en lo público y en su ambición por “hacer una carrera política” (τὰ πολιτικὰ πράττειν) en la ciudad de Atenas.<sup>233</sup> De hecho, el uso sofístico de la retórica parte precisamente de situar su actuar fuera de la esfera de lo privado; desempeñándose solo en la vida política, dice el *Gorgias*, la retórica no es sino un aliado de lo inmoral.<sup>234</sup>

Es esta retórica particular, individualizada, del *Gorgias* la que, de acuerdo con Platón, está anclada en la ciencia, y no solamente produce la creencia sin el saber.<sup>235</sup> Su estatus, asimismo, es superior al de las otras artes. Las comprende y las tiene bajo su dominio.<sup>236</sup> A manera de ejemplificación, los rasgos de esta retórica filosófica son caracterizados por el comportamiento retórico de Sócrates en el diálogo, en donde Platón lo presenta como un orador siempre dispuesto a ser convencido en su búsqueda de la verdad.<sup>237</sup>

También esta retórica filosófica del *Gorgias* tiene una faceta política. Así Sócrates la identifica como aquella disciplina que procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y los ayuda a expresar en público lo más convincente.<sup>238</sup> De modo semejante a como se reitera en el *Fedro*, esta iniciativa cívica supone de antemano conocer la verdad o aprenderla.<sup>239</sup> Es una retórica con intereses políticos, asimismo, en tanto su proceder atiende a una finalidad: el volver moralmente mejor al hombre por medio del arte,<sup>240</sup> meta filosófica que en el contexto griego solo era asequible a través de la vida política.<sup>241</sup>

Así entonces, esta retórica filosófica del *Gorgias* se define como la posesión de un rétor con un perfil moral alto, al cual se le asocia la función política de transformar la vida de sus conciudadanos:

[...] Así pues, ese orador de que hablábamos, el que es honrado y se ajusta al arte, dirigirá a las almas los discursos que pronuncie y todas sus acciones, poniendo su intención en esto, y dará lo que dé y quitará lo que quite con el pensamiento puesto siempre en que la justicia nazca en las almas de sus conciudadanos y desaparezca la

---

<sup>233</sup> 31d-32a.

<sup>234</sup> 481b.

<sup>235</sup> 454e.

<sup>236</sup> 455b.

<sup>237</sup> 458a.

<sup>238</sup> 503a-b.

<sup>239</sup> 459e.

<sup>240</sup> 503d, 504e.

<sup>241</sup> En el *Critón*, por ejemplo, Platón afirmará que al orador le corresponde entrar “en defensa de las leyes” (τοὺς νόμους ἀπολύειν) de la ciudad (50b).



injusticia, en que se produzca la moderación y se aleje la intemperancia y en que se arraigue en ellas toda virtud y salga el vicio.<sup>242</sup>

Así también esta retórica del *Gorgias* pretenderá igualar a los ciudadanos con sus gobernantes, y buscar agradar a aquellos por medio de discursos:<sup>243</sup> la retórica no solo es un arte que libra al habitante de la ciudad del peligro de la injusticia en los tribunales,<sup>244</sup> sino que promueve el bien social cuando es recurrida por los gobernantes<sup>245</sup> para que estos tengan éxito.<sup>246</sup> La retórica ha de, entonces, usarse siempre en pro de la justicia social.<sup>247</sup> Conviene aquí las palabras de Julio Calonge en relación con la posición que jugaba la retórica en la vida del ciudadano griego: “En una ciudad como Atenas, el conocimiento y dominio de la retórica no era simplemente el adiestramiento de un bello ejercicio, sino una aspiración muy viva y generalizada, y una necesidad para todos aquellos que tuvieran el proyecto de ejercer la política”.<sup>248</sup>

Este valor cívico de la retórica filosófica, sin embargo, ha estado ausente de la vida política ateniense, según confiesa Platón en el *Gorgias*, ya que históricamente en Atenas se ha hecho uso de una retórica que trata solo de adular a su población.<sup>249</sup> La retórica alternativa que propone en este diálogo, ante la inviabilidad política con la que choca, sin exagerar debe verse como un fracaso del discurso filosófico que Platón intenta construir frente al discurso político ateniense de la época.<sup>250</sup> Este sería el motivo detrás de la narración mítica del pasaje 526c, en donde Platón describe el destino del alma del filósofo que se retira de la vida política y se refugia en su interior.

Tras este tratamiento filosófico de la retórica en el *Gorgias* vemos que Platón abordó el tema desde dos perspectivas complementarias entre sí. Su crítica de la práctica retórica sofística lo obligó, como teórico literario, a reconocer los rasgos que, por tradición, caracterizaban a esta disciplina del discurso y, como filósofo, a señalar las limitantes que guardaba cuando se le da un uso solamente pragmático y, por ende, que era deseable asignarle un objetivo moral más alto, si se le ponía al servicio de la

---

<sup>242</sup> 504e.

<sup>243</sup> 513b-c.

<sup>244</sup> 512e.

<sup>245</sup> 517a.

<sup>246</sup> El texto griego juega con una semejanza entre los rétores y los actores y músicos para que no sean abucheados y expulsados del escenario por los espectadores, tras fracasar al presentarse en un espectáculo. Una comparación semejante, entre literatos y oradores se da en 502c.

<sup>247</sup> 527c.

<sup>248</sup> Platón, *Diálogos II...*,12.

<sup>249</sup> 503b.

<sup>250</sup> *Taming...*, 156-61.

filosofía. A pesar del juicio negativo que imprime Platón sobre la retórica en el *Gorgias*, Platón propone en este diálogo la retórica como un medio de transformación cívica del ciudadano griego en el contexto político de la Grecia antigua.

Antes de abordar el *Fedro*, revisamos el concepto de retórica filosófica de las *Leyes*, ya que es un diálogo de composición paralela a la del *Fedro*, según lo ha señalado la crítica actual.<sup>251</sup> Platón habría comenzado a recopilar información para redactar las *Leyes* después desde el 389 a. C.<sup>252</sup> Así pues, debemos considerar a las *Leyes* como un texto contemporáneo a la escritura del *Fedro*, sin ver en ello un anacronismo.

En las *Leyes* nos encontramos con una aplicación de la retórica y de sus técnicas en la vida política de la ciudad griega. La persuasión se convertirá en un aliado de la labor educativa emprendida por la legislación, a fin de formar ciudadanos en un régimen de vida contrapuesto al de otros pueblos, que padecen gobiernos despóticos o tiránicos. No obstante que en las *Leyes*, principalmente en el libro IX, Platón recurre a la coerción como un mecanismo para acatar las disposiciones legales,<sup>253</sup> en el pensamiento retórico de este diálogo los ciudadanos educados en las leyes se perfilarán como individuos libres, que acceden a y reconocen un ejercicio de poder político en donde el conocimiento y la razón rigen a la sociedad.<sup>254</sup> En este contexto político, el legislador será visto como el proveedor de una pauta sobre cómo cultivar, a nivel individual y social, una inteligencia filosófica, cuyos destinatarios, la ciudadanía, en principio no tienen acceso a la filosofía. En su aproximación a la ley cívica griega, Platón atribuirá a las leyes la categoría o bien de mandatos formales o provenientes de una autoridad absoluta o bien de una fuerza que implica a las masas en la participación política y las reconoce como el sujeto de una futura educación civil.

Platón recurrirá en las *Leyes* a la forma literaria de los preámbulos para dar un tratamiento textual al concepto de retórica que desarrolla en este diálogo. De acuerdo con Hayvey Yunis, existía ya una amplia tradición sobre la utilización de preámbulos en la cultura literaria griega, en la cual Platón se apoyó.<sup>255</sup> En casi todas las ocasiones expresado en un estilo elevado, un preámbulo en las *Leyes* anuncia la enunciación

---

<sup>251</sup> Platón, *Diálogos VIII: las Leyes (Libros I-VI)* (Madrid: Gredos, 1999), 14 y ss.

<sup>252</sup> Recordemos, como anotamos al inicio de este capítulo, que el *Fedro* pudo haber sido compuesto hacia el 370 a. C.

<sup>253</sup> 859a; 862d-e; 870d y ss., 872d-873c.

<sup>254</sup> Por ejemplo en 857e.

<sup>255</sup> Yunis, *Taming...*, 224.

próxima de una ley en el desarrollo del diálogo y prepara su fuerza de atracción persuasiva. Con su aparición, la tarea de Platón por legislar adquiere una fuerza retórica y coercitiva. El mismo carácter exhortativo del preámbulo —en muchos casos, sin un fundamento argumentativo que lo legitime—, como dijimos, es un indicio de que el ciudadano que lo escucha está en libertad de obedecer o no la ley que viene a continuación: Platón estaría promoviendo que las leyes no solo se acatarán por un temor al castigo, sino a partir de un convencimiento a seguirlas. La función de los preámbulos, podríamos sintetizar, sería hacer que los ciudadanos obedezcan las leyes con “un estado de mente bien dispuesto” (εὐμενής) y con “una gran disposición para aprender” (εὐμαθεστέρων). El ciudadano que otorgue su consentimiento y resuelva someterse a las leyes, habrá tomado una decisión que involucró las emociones y la comprensión al mismo tiempo. El preámbulo, así pues, debido a estas características, se clasificará dentro de la retórica deliberativa, proponiendo un escenario de actuación futuro entre quienes gozan de la posibilidad de actuar.

Con la inclusión de preámbulos antes de la escritura de las distintas leyes que Platón registra en las *Leyes*, la retórica adquiere una orientación persuasiva muy peculiar: la persuasión que se logra por medio de la instrucción.<sup>256</sup> Es debido a esta naturaleza que, en este diálogo, el oficio del legislador es igualado con el del médico. Ninguno de los dos obligaría a los ciudadanos o a los pacientes a sujetarse a una norma, sin antes convencerlos de acatarla,<sup>257</sup> una vez que, en su fuero interno, han tomado la decisión de hacerlo. Es gracias a este complejo esfuerzo del legislador de las *Leyes*, quien busca perfeccionar su habilidad comunicativa, que Harvey Yunis lo compara con el rétor experto esbozado en el *Fedro*.<sup>258</sup> Situados, uno, en el actuar de la vida política y, el otro, en el proceso de adquirir un modo de vida filosófico, ambos se reconocerían sujetos a la persuasión retórica y a realizar acciones virtuosas, en distintas esferas de la vida griega, la civil y la filosófica. Y todavía la personalidad del legislador de las *Leyes* va un paso más allá, pues Platón, ante la imposibilidad de una intervención divina que transforme la conciencia de los hombres, lo presenta como el portavoz del saber divino y un representante de su autoridad; el origen del discurso del legislador (al igual que el de la ley misma) será la razón divina que anima a un universo benigno.<sup>259</sup>

---

<sup>256</sup> *Íd.*, 218-19.

<sup>257</sup> 857c-e.

<sup>258</sup> Yunis, *Taming...*, 223.

<sup>259</sup> 903b-e.

## 1.5 La teoría retórica del *Fedro*

En su diálogo *Fedro*, Platón continúa con la valoración filosófica de la retórica que había iniciado en el *Gorgias* y que también está presente en las *Leyes*. Es sobre todo en el primer diálogo, donde Platón prendió formalizar una retórica filosófica en la búsqueda del filósofo por comprender las Ideas. Revisemos, entonces, esta valoración filosófica de la retórica en el *Fedro*.

### 1.5.1 Valoración filosófica de la retórica en el *Fedro*

En términos generales, al igual que en el *Gorgias*, la retórica es presentada en el *Fedro* por Platón como el arte de componer discursos. Es una disciplina asociada con las discusiones legales; se le recurre, según Sócrates, allí donde “hay desacuerdo” (πλανεῖν) entre las partes.<sup>260</sup> A un nivel literario, Platón comienza a discurrir sobre ella cuando se pregunta cómo se compone un buen discurso, ya sea oral o escrito, público o privado, en verso o en prosa.<sup>261</sup> Sin embargo, desde el inicio, Platón dejará en claro que, para confeccionar un discurso funcional en términos filosóficos, el solo uso técnico de la retórica no es suficiente. Es aquí donde comenzará su valoración filosófica de esta disciplina del discurso.

Ahora bien, problematizar sobre la retórica en el *Fedro* desde un punto de vista filosófico requiere, según Platón, abordar el tema de “la verdad” (ἀλήθεια) y su pertinencia en los discursos. ¿Debe un rétor filósofo conocer la verdad de lo que está hablando o, según la retórica tradicional, limitarse a tratar solo “de lo verosímil” (τό εἰκός)? El tema puede rastrearse hasta el *Hippias Menor*, diálogo en el que Platón, cuando inquiriere sobre el modelo oratorio de Aquiles y Odiseo ofrecido por Homero en la *Ilíada*, hace que Sócrates discuta con Hippias si es “mejor” (βελτίων) como hombre aquel varón que miente de manera voluntaria o involuntaria; Sócrates se posicionará a favor de lo primero, ya que el mentir, que denota la cualidad de saber de antemano la verdad a través “del conocimiento científico” (ἐπιστήμη) o “la técnica” (τέχνη), es un acto moralmente mejor que decir la verdad, que implica hacerlo, en algunas ocasiones, involuntariamente:

Pero, como digo, poniendo la mirada en las ciencias que tú posees —muy numerosas— y en las de otros, dime si, de acuerdo con lo convenido por ti y por mí encuentras alguna en la que el que dice “la verdad” (ὁ ἀληθής) y “el que miente” (ὁ ψευδής) sean dos personas distintas y no la misma persona. Examina esto en la clase de sabiduría que

---

<sup>260</sup> 263b. Véase *Crit.* 52a y 54d como testimonio del poder de la retórica para resolver discusiones.

<sup>261</sup> 258d.

tú quieras o de destreza, o como te guste llamarlo; no la encontrarás, amigo, porque no la hay.<sup>262</sup>

[...]

Luego es propio del hombre bueno cometer injusticia “voluntariamente” (ἐκόντα) y del malo, hacerlo “involuntariamente” (ἄκοντα), si, en efecto el hombre bueno tiene un alma buena.<sup>263</sup>

Ya en el *Hippias Mayor* Platón retoma el tema. Allí comienza planteando que la verdad no es una posesión propia de “la mayoría” (οἱ πολλοί).<sup>264</sup> Y quien desee apreciar las cualidades de un discurso debe comprender la Idea de donde provienen dichas cualidades: “En verdad —me dice él—, ¿cómo vas tú a saber si un discurso está hecho ‘bellamente’ (καλῶς) o no, u otra cosa cualquiera, si ignoras ‘lo bello’ (τὸ καλόν)?”<sup>265</sup> La idea anterior es una formulación incipiente del ideal retórico que, después, acuñaría Platón en el *Laques*, cuando refiere que un orador es convincente solo si sus actos reflejan aquello que sus palabras pronuncian:

Cuando oigo dialogar acerca de la virtud o sobre algún tipo de sabiduría a un hombre que es “verdaderamente un hombre” (ἀληθῶς ὢν ἀνὴρ) y digno de las palabras que dice, me complazco extraordinariamente al contemplar al que habla y lo que habla “en recíproca conveniencia” (πρέποντα ἀλλήλοις) y “armonía” (ἀρμόττοντά). Y me parece, en definitiva, que el hombre de tal clase es un músico que ha conseguido la más bella armonía, no en la lira ni en instrumentos de juego, sino “al armonizar” (σύμφωνος) en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos [...].<sup>266</sup>

Dicha igualdad entre las palabras y los hechos apelan a un ideal oratorio de la Antigüedad, que tiene presencia desde Homero mismo hasta Agustín de Hipona. En las fuentes antiguas hay numerosas alusiones al hecho de que un discurso llega a ser verídico solo en tanto el orador que lo pronuncie testimonie con su vida lo mismo que sus palabras.<sup>267</sup>

En el *Fedro*, tanto Fedro como Sócrates darán argumentos en contra y a favor de que la retórica verse sobre aquello que es verdadero. Asumiendo una postura sofística, Fedro afirmará que el orador no necesita conocer primero la verdad sobre lo que va a decir, sino solo lo que a la mayoría, y sobre todo a los jueces, “parece serlo” (τὰ

---

<sup>262</sup> 368e.

<sup>263</sup> 376b.

<sup>264</sup> 284d.

<sup>265</sup> 304d.

<sup>266</sup> 188c-d.

<sup>267</sup> Por ejemplo en Homero, *Iliada* II. 211-224; Séneca, *Ep.* 75.4; Agustín de Hipona, *De civ. Dei* 10.29.2.

δόξαντα),<sup>268</sup> pues es en la mayoría en quien recae el poder de decisión en una democracia; es esta precisión donde se encuentra la verdadera “fuerza de la persuasión” retórica (τὸ πείθειν):

Fedro: Mi querido Sócrates, lo que he oído acerca de esto es que el que pretende ser orador no necesita aprender lo que es justo en realidad, sino lo que podría parecerle así a la multitud, y más precisamente a los que van a juzgar (el caso); ni lo que es bueno o noble en realidad, sino lo que lo parece. Pues la persuasión se deriva de esto y no de la verdad.<sup>269</sup>

Platón cree, en cambio, que es necesario alejarse de la aprobación irracional de la audiencia de masas. Un rétor ignorante de la verdad podría muy bien persuadir a su audiencia a hacer o creer “algo malo” (κακός). Por esta razón, Sócrates afirma que, para que la retórica no se constituya como un arte “sin arte” (ἄτεχνος), es necesario que discorra sobre la verdad:<sup>270</sup> “¿y no es necesario para los discursos, al menos los que están bien y bellamente dichos, que la mente del que habla conozca la verdad de lo que va a decir?”<sup>271</sup>

El conocimiento de la verdad, junto al de la dialéctica<sup>272</sup> y el dominio de “la retórica” (τέχνη ῥητορική) capacitarán al rétor para persuadir a su audiencia. Y lo hará del siguiente modo, engañándola de que algo es semejante, o no lo es, a otra cosa.<sup>273</sup> Es allí donde radica la eficacia del discurso retórico, en hacer creer que “lo semejante” (ὁμοιότητες) es verdadero.

Ahora bien, este engaño inducido por el rétor que conoce la verdad es moralmente neutro. Antes bien, tal y como lo leeremos en los pasajes 273e-274a, es un mal necesario para conducir a los hombres hacia un bien; testimonio de ello será la palinodia de Sócrates, un discurso proferido por un hombre bueno, buscando inducir a Fedro al amor. Es así como Platón iguala el oficio del rétor con la imperecedera tarea del filósofo por asir la verdad,<sup>274</sup> la cual, en la Atenas democrática de Platón, era una

---

<sup>268</sup> Continúa Platón: οὐδὲ τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἢ καλὰ ἀλλ’ ὅσα δόξει (“[...] ni lo que es verdaderamente bueno o hermoso, sino solo lo que lo parece”). Se trata de una referencia a lo que se discute en las instituciones judiciales, deliberativas y epidícticas en las ciudades.

<sup>269</sup> 260a.

<sup>270</sup> 262c.

<sup>271</sup> 259e.

<sup>272</sup> Véase 266b, donde aparece el término διαλεκτικός, que significa el “experto en el arte de la dialéctica” (ἡ διαλεκτικὴ τέχνη), lo cual significa en este diálogo poseer el razonamiento dialéctico de recolectar y dividir, así como también de conducir discusiones filosóficas fructíferas. Abundaremos sobre ello un poco después.

<sup>273</sup> 261c-262c. Véase también 273d-e.

<sup>274</sup> Un pasaje del *Lisis* (210b) ilustra perfectamente la búsqueda de la verdad por el filósofo platónico.

actividad condicionada por el logro del bien común; este era el sentido que comprendía el término griego “sabio” (σοφός) en la lengua griega de entonces.

Cuando en el *Fedro* leemos que Sócrates acepta el parecer de Fedro y consiente la tesis tradicional, según la cual un discurso debe ser ante todo “convinciente” (τὸ πιθανός) y no verídico, debemos tener en cuenta que está hablando en términos de la retórica sofística, como lo hace por ejemplo en el siguiente pasaje:

Sócrates [...] Porque, como dijimos también al comienzo de este razonamiento, el que pretende ser retórico de modo satisfactorio no tiene ninguna necesidad de ocuparse de la verdad respecto de los asuntos justos o buenos, ni tampoco respecto a los hombres que, por “naturaleza” (φύσις) o por “crianza” (τροφή),<sup>275</sup> son de esa índole. Porque, en los tribunales, a nadie le interesa para nada la verdad sobre esto, sino lo convincente. Y esto es lo verosímil, y el que se propone hablar con arte debe aplicarse a ello. A veces ni siquiera deben exponerse los hechos efectivamente sucedidos, si no han sucedido de modo verosímil, sino lo verosímil, tanto en la acusación como en la defensa. Y, en general, cuando se habla hay que perseguir lo verosímil por todos los medios y echar por la borda la verdad, pues lograr la verosimilitud a lo largo de todo el discurso constituye la totalidad de la técnica.<sup>276</sup>

Así pues, no hay que perder de vista que juicios como el anterior son circunstanciales, y que uno de los fundamentos de la teoría retórica platónica del *Fedro* es su crítica al concepto τὸ εἰκός abogado por la retórica sofística.<sup>277</sup> La naturaleza de este procedimiento argumentativo era tan vana para Platón, que llega a decir que su lógica es propia de las narraciones mitológicas.<sup>278</sup>

Ya una vez que se ha establecido que la verdad es un primer criterio de distinción de la retórica filosófica del *Fedro*, Platón va a formalizar, a nivel técnico, la definición filosófica de esta retórica refiriendo que su ejercicio se vale de dos disciplinas, la dialéctica y la psicología. Las dos disciplinas coadyuvarán la búsqueda del rétor filósofo por comprender las Ideas. La dialéctica capacitará a este rétor para que organice los argumentos de su discurso,<sup>279</sup> y la psicología le permitirá presentar dichos argumentos en un discurso con el estilo narrativo que sea acorde con el tipo de alma que

---

<sup>275</sup> Por su conexión con la tesis sofísticas en boga, la aparición de los términos φύσις y τροφή merecen un comentario. Φύσις aludiría a la teoría retórica de Platón que incluye, según explicamos más abajo, a la psicología, y cuya articulación permite explicar que existen seres humanos de cierto tipo debido a su alma de cierta clase. Por su parte, la aparición de τροφή, cuyo significado es “educación”, establece, y se refiere a, la clásica dicotomía φύσις-νόμος, “naturaleza-ley”, que establecieron los sofistas para dar cuenta de la naturaleza humana,

<sup>276</sup> 272d-e. Esto mismo lo subrayaría Ferrari al decir que todo rétor que se preocupa de la verdad de las creencias del auditorio al que se dirige, logra una genuina comunicación con este, y actualiza el carácter pedagógico de la retórica. Ferrari, *op. cit.*, 38.

<sup>277</sup> 259e-260d, 267a.

<sup>278</sup> 229e.

<sup>279</sup> 265d-266c.

puede llegar a persuadir.<sup>280</sup> Vamos a presentar los rasgos de estas dos disciplinas de la retórica filosófica del *Fedro*, aunque en el Capítulo 3 las tratemos con más detenimiento, analizando sus connotaciones epistemológicas.

### 1.5.2 Retórica y dialéctica

El rétor que utilice el método dialéctico en su arte retórica ha de poseer sus dos habilidades cognitivas, los procedimientos de “recolección” (συναγωγή) y “división” (διαίρεσις). La recolección consiste es un proceso de reunión de fenómenos relacionados bajo una única forma general, lo cual va a permitir que el rétor defina claramente el tema del que habla.<sup>281</sup> Contar con una definición clara sobre un tema es el primer paso antes de intentar vencer la resistencia del auditorio, y conducirlo a aceptar aquella.<sup>282</sup> La división, a su vez, es el proceso de dividir una forma general en subclases de acuerdo con un criterio natural. Faculta al rétor a decir cosas pertinentes sobre el tema que habla, en específico, cosas que hagan parecer al tema bueno o malo de acuerdo con la necesidad del hablante.<sup>283</sup>

En el *Fedro* Platón ejemplifica este procedimiento de la dialéctica, y lo aplica al discurso escrito de Lisias y al segundo de Sócrates: la recolección se aprecia, en el discurso de Lisias, al hablar del Amor de modo claro y coherente; cumple con los requisitos de la “necesidad logográfica”. Mientras tanto, la división parte de considerar el delirio del amor como un género único en el humano pero reconociendo, en el primer discurso de Sócrates, un amor izquierdo, nocivo y, en el segundo discurso, un amor derecho, benéfico.<sup>284</sup> El dominio de ambos procedimientos y su aplicación en el arte de componer discursos, para Platón, es la posesión del filósofo “dialéctico” (διαλεκτικός),<sup>285</sup> al que más tarde llamará “filósofo” (φιλόσοφος),<sup>286</sup> en un afán de Platón por definir el agente de su retórica filosófica frente a los políticos atenienses de la época, promocionados en la democracia y los sofistas se hacían llamar “sabios” (σοφοί).<sup>287</sup>

---

<sup>280</sup> 269e-272c.

<sup>281</sup> 265d.

<sup>282</sup> 263d.

<sup>283</sup> 265e-266b. Yunis, *Phaedrus*..., 196-97. La συναγωγή y la διαίρεσις, como procedimientos constituyentes del razonamiento dialéctico, son explicados en otros diálogos platónicos, en *Soph.* 253b-254b, *Pol.* 262a-263b, *Phil.* 16b-17a.

<sup>284</sup> 265d-266b.

<sup>285</sup> 266b.

<sup>286</sup> 278d.

<sup>287</sup> Ver en este sentido 258a, 266c.



Es importante recalcar que los argumentos derivados de los procedimientos de la recolección y división no derivarán en la eficacia del discurso del rétor, ni así tampoco fundamentarán la verdad o falsedad de lo que hable, estatus filosófico de las aseveraciones que depende, más bien, de lo contingente, de factores externos al lenguaje y están inscritos en la realidad objetiva, como veremos en el Capítulo 3. En la teoría retórica del *Fedro* la disciplina dialéctica, y el instrumental de la recolección y división, serán útiles para adecuar el discurso a una alma determinada y anclar así en la constitución del hombre el discurso retórico.

### 1.5.3 Retórica y psicología

Para Platón la retórica puede definirse como una psicología, debido a que “el alma” (ψυχή) es el objeto de persuasión “del discurso” (λόγος). Esta relación que se establece en el alma y el discurso evidencia, así entonces, la orientación filosófica que adquiere la retórica en el *Fedro*. Así pues, a diferencia de la sofística, una retórica filosófica discurrirá sobre “la naturaleza” (φύσις) y el proceder de esta, a fin de encontrar la mejor estrategia de su persuasión. Por esta razón, Platón llega a definir esta retórica como una ψυχαγωγία, es decir, “un arte capaz de conmover y orientar el curso de las almas a partir de las palabras”, a fin de conducirla a tomar o no tomar determinadas decisiones,<sup>288</sup> y que, al decir que puede aplicarse en lo privado, renueva el ámbito de aplicación de la retórica sofística, que se desenvolvía solo en los dominios judiciales y políticos:<sup>289</sup>

¿No es cierto que, en su conjunto, la retórica sería “un arte de conducir las almas” (ψυχαγωγία)<sup>290</sup> por medio de las palabras no solo en los tribunales y en otras reuniones públicas, sino también en las privadas, igual se trate de asuntos grandes como pequeños, y que en nada desmerecería su justo empleo por versar sobre cuestiones serias o fútiles?<sup>291</sup>

Es preciso notar aquí, desde la cita de este pasaje, que la definición de Platón de la retórica como una ψυχαγωγία que tiene en verdad la capacidad de afectar, en un sentido positivo o negativo, el alma del auditorio y llevarlo a tomar determinadas decisiones, contradice la tendencia sofista de comprender la retórica como un arte que se enfrenta a

---

<sup>288</sup> 271c-272b.

<sup>289</sup> 261b, 272d. Véase también *Gorg.* 452e.

<sup>290</sup> Aún cuando la palabra griega ψυχαγωγία guardaba connotaciones de un ritual religioso o mágico, Platón la emplea aquí ya sin ninguno de esos matices. Testimonios de la literatura griega antigua que conservan este sentido de ψυχαγωγία como “resucitar las almas muertas” por medio de un ritual o la magia pueden verse en *Leyes* X.909b, *Esquilo Pers.* 687, *Sófocles Fr.* 327a, *Aristófanes Av.* 1555.

<sup>291</sup> 261a.

una masa irreflexiva, a la cual manipula en sus creencias, y que también es útil para ejercer el poder en las instituciones de la polis, una idea que más tarde será madurada por Isócrates.<sup>292</sup>

En la definición de la retórica como una *ψυχαγωγία* notamos aquí una influencia de diálogos platónicos precedentes. En el *Cármides* Platón había aclarado que en el alma radica lo que hace bien o mal al hombre y, un aspecto central en su posterior teoría retórica, que existe un vínculo muy próximo entre la *ψυχή* y el *λόγος*, en razón a que el lenguaje tiene la atribución del generar el bien o el mal en aquella:

Pues es en el alma de donde arrancan todos “los males” (*τὰ κακά*) y “los bienes” (*τὰ ἀγαθά*) para el cuerpo y para todo el hombre; como le pasa a la cabeza con los ojos. Así pues, es el alma lo primero que hay que “cuidar” (*θεραπεύειν*) al máximo, si es que se quiere tener bien la cabeza y a todo el cuerpo. El alma se trata, mi bendito amigo, con “ciertos ensalmos” (*τινες ἐπωδαί*) y estos ensalmos son los buenos discursos, y de tales buenos discursos, nace en ella “la sensatez” (*σωφροσύνη*).<sup>293</sup>

Es el alma lo que es persuadido en el hombre cuando atiende un discurso retórico. Por ello al rétor filósofo del *Fedro* le corresponde elegir qué clase de discurso es acorde con qué clase de alma, a fin de lograr una persuasión efectiva, y dar vida a un discurso adaptado a las necesidades y condiciones particulares de cada alma, como se dijo en 277b-c:

Sócrates. En consecuencia todo su empeño [el del orador] se ordenará a levantar en ella (en el alma) la persuasión [...] Es claro, pues, que Trasímaco y cualquier otro que enseñe con seriedad el arte retórico, describirá en primer lugar y con toda exactitud el alma, y hará ver en ello si es por naturaleza una e idéntica o, como pasa con la forma del cuerpo, si es también de ‘muchos aspectos’ (*πολυειδής*).<sup>294</sup> A esto es a lo que llamamos mostrar la naturaleza [...] En segundo lugar, y conforme a su natural, a través de qué “actúa” (*ποιεῖν*) y sobre qué, y qué es lo que “padece” (*παθεῖν*) y por efecto de quién [...] En tercer lugar, y después de haber establecido “los géneros” (*γένη*) de discursos y de almas y sus “pasiones” (*παθήματα*), adaptando cada uno a cada una, y enseñando qué alma es la que se deja, necesariamente, persuadir por ciertos discursos y a causa de qué, y por qué a otra le pasa todo lo contrario.<sup>295</sup>

La personalidad filosófica de la retórica está representada en este pasaje del *Fedro* a partir del señalamiento del rétor como un maestro: el rétor, dice el texto, debe

---

<sup>292</sup> Véase para esta idea *Gorg.* 451d-452e, *Prot.* 318e-319a.

<sup>293</sup> 157a.

<sup>294</sup> *πολυειδής* (“multiforme”) se refiere al alma no como una entidad compuesta de muchas partes, sino como una que existe con diferentes tipos (Cf. *Phdr.* 270d; *Rep.* 612a). La referencia a muchas formas del cuerpo señala los muchos tipos de forma corpórea y no las muchas partes que conforman un cuerpo. Cf. *Rep.* 561e para la definición del hombre democrático como *ποικιλός* (“multicolor”), de varias almas; *ποικιλός* en 588c tiene el significado de “monstruo del apetito”.

<sup>295</sup> 271a-b. Cf. también 271d.

“describir” (γράφειν)<sup>296</sup> qué es el alma y cuál es su constitución; de igual forma, debe “mostrar” (δεικνύειν) cuáles son sus capacidades y, finalmente, “explicar” (δίδειναι) y “enseñar” (διδάσκειν) qué clase de discursos convienen con qué tipo de alma.

La tensión que se traza entre el alma y el discurso retórico es, pensamos, una de las razones por las que Ferrari insistió en que el empleo del lenguaje retórico desencadena consecuencias en “el comportamiento ético” (ἦθος) del retór platónico.<sup>297</sup> Dicho factor es tan importante que incluye la fuerza persuasiva de la retórica dentro del marco de comprensión señalado arriba y desde el cual se desarrollará: la vocación de enseñanza de todo discurso filosófico. Es atendiendo a esta vocación, que Platón habría compuesto la palinodia de Sócrates en la segunda mitad del *Fedro*. Pero sobre ello volveremos más adelante.

### **1.6 La tradición retórica en la definición de la retórica filosófica en el *Fedro***

Platón incorpora dentro de los conocimientos que debe poseer el rétor filósofo del *Fedro* el saber acumulado de la tradición retórica griega, y que ha sido codificado en manuales de retórica,<sup>298</sup> junto con las virtudes por tradición asociadas al rétor experto: “talento natural” (φύσις), “conocimiento” (ἐπιστήμη) y “ejercitación” (μελέτη) derivada del aprendizaje de las normas retóricas.<sup>299</sup> Platón, de manera semejante, en el *Ion* reconocía que el rapsoda es versado en los poetas griegos debido a que es conocedor “del arte” (τέχνη) y “del conocimiento” (ἐπιστήμη) de su oficio.<sup>300</sup> Además, el rétor filósofo del *Fedro* debe ser capaz de componer un discurso completo. A este principio Sócrates lo designa “cierta necesidad logográfica” (τις ἀνάγκη λογογραφική). El discurso así comenzará con “una definición” (ὀρισάμην), luego con una afirmación del tema principal y mantendrá “su unidad discursiva” (ἔν τι τῶν ὄντων)<sup>301</sup> de modo organizado. De igual forma, atendiendo a este principio, un discurso articulará sus partes en un todo y tendrá la apariencia de “un ser vivo” (ζῷον): “Sócrates. Pero al

---

<sup>296</sup> A pesar del uso del verbo γράφειν, hay que entender que este discurso que versa sobre el alma puede ser expresado por medio de la escritura u oralmente.

<sup>297</sup> Ferrari, *op. cit.*, 56.

<sup>298</sup> 266d. En 269a Platón habla, con ironía, de las “maravillosas técnicas” (πάνκαλοι τεχνήματα) retóricas de los sofistas, que versarían sobre las partes de discurso, los tipos de argumentos y los diversos estilos. Sabemos que se han perdido todos los libros de los sofistas referidos por Platón en el *Fedro*. Los escritos sofistas debieron haber sido compilaciones de pasajes ilustrativos, argumentos y estilos, acompañados de títulos y rúbricas descriptivas. No debe pensarse en ellos como manuales que compilaban preceptos, al modo de la *Retórica a Alejandro* del siglo IV a. C.

<sup>299</sup> 269d.

<sup>300</sup> 532b, 538a.

<sup>301</sup> 263d.

menos afirmarías, creo, que todo discurso debe estar constituido como un ser viviente, con un cuerpo apropiado, que no sea sin pies ni cabeza, sino que tenga partes intermedias y extremos, escritos como para que estén relacionados entre sí y con el todo.”<sup>302</sup>

Otro recurso en que, según el *Fedro*, la retórica filosófica se apoya en su tarea por obtener la persuasión es la escritura. En un inicio Platón es escéptico de que la escritura tenga una capacidad epistemológica en la indagación filosófica de la verdad. De hecho, Platón todavía vive una época en la que los políticos atenienses no acostumbraban redactar discursos forenses ni publicar discursos —lo cual no ocurriría hasta Demóstenes— y la práctica de la escritura estaba asociada con los logógrafos<sup>303</sup> o grupos de intelectuales persuasores.<sup>304</sup> A nivel narrativo Platón destinará la exposición de un mito, el de Theuth y Thamus, entre 274b-276e, para recordar que, a diferencia de la memoria, el registro escrito no indaga en la verdad, pues solo es un recordatorio (“un modo de recordar”, τοῦ τὸν εἰδόμενα ὑπομνήσαι) de lo que ya se conoce:

Sócrates. Así pues, el que piensa que al dejar un arte por escrito, y, de la misma manera, el que lo recibe, deja algo “claro” (σαφές) y “firme” (βέβαιος) por el hecho de estar en letras, rebosa de ingenuidad y, en realidad, desconoce la predicción de Ammón, creyendo que las palabras escritas son algo más, para el que las sabe, que un recordatorio de aquellas cosas sobre las que versa la escritura.<sup>305</sup>

Platón, así pues, emprende una crítica contra la escritura en el *Fedro*, en cualquiera de sus variantes: los tratados técnicos o manuales (o incluso algunos tipos de discurso oral,<sup>306</sup> debido a sus carencias epistemológicas.<sup>307</sup> Como se ve en el pasaje, su la comprensión que brinda es contraria a la que provee la dialéctica, que sí es “clara” y

---

<sup>302</sup> 264c. El criterio de la necesidad logográfica es reiterado en *Gorgias* 503e-504a.

<sup>303</sup> Platón recurre a la palabra λογόγραφος en el pasaje mencionado porque tenía una connotación negativa en el mundo griego de entonces. Un logógrafo componía, a cambio de una paga, discursos forenses para que los litigantes los pronunciaran en la corte; su mala fama se debía a que, según la opinión común, podía emplear sus habilidades retóricas para manipular los procesos legales. Platón utiliza la palabra para calificar a Lisias, y reconocerlo como un rétor inferior a Sócrates.

<sup>304</sup> 257d. Ferrari, *op. cit.*, 234-5, conserva la traducción del griego σοφοί como “intelectuales”, pues concuerda con la ambigüedad con que Platón utiliza el término en el *Fedro*, y que refiere tanto a rétores (Teodoro, Teisias, Eveno, Polo) como a los más famosos sofistas (Protágoras, Gorgias, Hippias, Pródico). “Intelectuales” también es una traducción adecuada porque se refiere al amplio público al que Platón dirige su teoría filosófica del *Fedro*: rétores, poetas, legisladores (278b-d). En otros pasajes σοφοί posee un matiz irónico (258a, 260a, 267b, 273b) o refiere un nuevo ideal filosófico (278d, 273e, 245c).

<sup>305</sup> 275c.

<sup>306</sup> 277d-278a, 278c.

<sup>307</sup> *Ep.* VII. 344c-d: “[...] cuando uno vea textos escritos de alguien, ya sea de un legislador sobre leyes o sobre cualquier otra materia, no debían ser para él cosas muy importantes: si se trata realmente de un hombre serio, estas se encuentran depositadas en su zona más noble. En cambio, si realmente hubiera puesto por escrito los temas que eran importantes para él, ‘entonces, sin duda’, no los dioses, sino los mortales ‘le habrían destruido el juicio’”.

“firme”.<sup>308</sup> La escritura, semejante a la pintura, según Platón, solo responde con un solemne silencio cuando se le pregunta, apelando a siempre a una y la misma cosa. Esta solemnidad contrasta con el modesto sentido de “juego” (παιδία) que se encuentra en los jardines de Adonis,<sup>309</sup> y en aquellos textos escritos que son creados y usados adecuadamente,<sup>310</sup> y que constituye el estímulo espiritual del inquirir filosófico platónico. Asimismo, la escritura posee grandes defectos metodológicos, en tanto que se dirige a una audiencia en general, cuando Platón aboga en el *Fedro* por construir una dialéctica y una disciplina retórica que reconocen a quién sí y a quién no debe dirigirse un discurso.<sup>311</sup> Los textos escritos, finalmente, escapan al escenario ideal de debate filosófico<sup>312</sup> o político y legal,<sup>313</sup> que fomenta la filosofía platónica.

A pesar de sus limitantes en cuanto a la comprensión de la verdad, Platón no niega que la escritura pueda generar el conocimiento y, por lo tanto, contribuir con la retórica en la creación de un discurso legítimo. Esta última puede ser montada en discursos orales y también escritos.<sup>314</sup> La condición de ello, argumenta Platón, es que la escritura se presente como el testimonio formal —“una imagen” (εἰδωλον), dice Sócrates— del discurso filosófico verdadero, el oral, “vivo” (ζῶν) y que posee “un alma propia” (ἔμψυχος), ya que debido a su viveza puede inscribirse en el alma. Este papel del rétor como lector de un discurso no escrito (pues se encuentra cifrado en la oralidad) lo encontramos, de nueva cuenta, muy cercano a la labor que Platón asigna al poeta en el *Ion*, quien para poder reproducir bellamente lo dicho por un poeta debe, antes, convertirse en un verdadero “intérprete” (ἑρμηνεύς) de su poesía y comprenderlo.<sup>315</sup>

### **1.6.1 Carácter protréptico de la retórica filosófica del *Fedro*: los discursos retóricos del *Fedro* como ejemplo de dicha retórica**

Fuera de la orientación filosófica de la retórica del *Fedro*, otra característica suya digna de definir es su carácter protréptico. Platón lo fundamenta, como dijimos, estableciendo una relación entre el alma y el discurso en este diálogo. Algunos de los comentaristas y

---

<sup>308</sup> 265d, 277d.

<sup>309</sup> 276b.

<sup>310</sup> 276d-e.

<sup>311</sup> 276a, 272a.

<sup>312</sup> *Prot.* 337c-338b, *Theae.* 164e y ss. En 276c Platón dice que un texto “está compuesto de palabras que no pueden prestarse ayuda a sí mismas” (μετὰ λόγων ἀδυνάτων μὲν αὐτοῖς λόγῳ βοηθεῖν).

<sup>313</sup> Un mismo juicio sobre las limitantes de argumentar partiendo de un texto escrito las refiere Alcídamente *Sof.* 24-5.

<sup>314</sup> 276e-278b.

<sup>315</sup> 530c, 535a.

estudiosos del *Fedro* reseñados antes han realizado afirmaciones sobre este aspecto en sus obras.

De acuerdo con Ferrari, Platón plateó ello desde que enlista los tres requerimientos principales del arte de la retórica.<sup>316</sup> En todos ellos la idea directriz es establecer una vinculación del alma con el discurso: al orador le corresponde conocer los mecanismos de esta relación, a fin de manipular los síntomas y efectos provocados por el discurso. El orador que lograra adquirir esta habilidad se contrapondría al orador empírico, representado por Tisias en el diálogo, y merecería el título de σοφός, el artífice del discurso que ha aprendido una serie de reglas retóricas y sabe cómo aplicarlas en las situaciones adecuadas.

Marina McCoy, por su parte, alude al carácter protréptico de la retórica del *Fedro* cuando afirma que tanto Platón como Aristóteles reconocen en la retórica la capacidad de transmitir el carácter moral del orador. Para McCoy la caracterización de Sócrates en conversaciones con los sofistas y retóricos tiene como función en el diálogo representar un rétor moralmente ideal, en el afán de Platón por distinguir quién era un filósofo y quién un sofista.<sup>317</sup> La orientación del alma de Sócrates hacia las Ideas será el rasgo determinante que diferenciaría a aquel de este. Según McCoy, Platón ejerce la función protréptica de la retórica al retratar a Sócrates como un personaje que requiere de la fuerza persuasiva de la retórica en su exhortación al modo de vida filosófico, y recurre en sus discursos a preocupaciones de carácter trascendental.<sup>318</sup> La retórica se apoya en la filosofía pues esta dispone de las herramientas cognitivas para llevar a cabo un análisis del discurso y volverlo efectivo.

En términos de los elementos del diálogo, Platón ejemplifica este carácter protréptico de la retórica del diálogo con los tres discursos retóricos de la primera parte del diálogo, que se encuentra entre los pasajes 227a-259d. De igual forma, estos discursos son testimonio de los modos de discursividad sofística y platónica característicos de la teoría argumentativa del diálogo.

El primero de ellos, el discurso que Fedro lee, perteneciente al rétor Lisias,<sup>319</sup> busca persuadir por qué es mejor conceder el amor a quien no ama. Con esta

---

<sup>316</sup> Ferrari, *op. cit.*, 74 y ss.

<sup>317</sup> McCoy, *op. cit.*, 1 y ss.

<sup>318</sup> *Íd.*, 183 y ss.

<sup>319</sup> Esto es lo que afirman las fuentes antiguas al respecto, como Diógenes Laercio (3.25) o Hermias de Alejandría (35.20 Couvreur: εἰδέναι δὲ δεῖ, ὅτι αὐτοῦ Λυσίου ὁ λόγος οὗτός ἐστι καὶ φέρεται ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς ταῖς ἐκείνου εὐδοκιμοῦσα καὶ αὕτη ἡ ἐπιστολή (“Es preciso observar que este discurso es de Lisias y que esta carta se atribuye a las cartas de él”). En la época moderna Hackfoth ha dudado que el

intervención Platón anticipará la crítica de Sócrates hacia la escritura y hacia la retórica convencional, que leemos hacia el final del diálogo. Sobre el discurso de Lisias, Robin Reames afirmó que, debido a su carácter escrito, le fue posible a Platón desarrollar una crítica textual de los discursos de Fedro y Sócrates.<sup>320</sup> Después, de los dos discursos pronunciados por Sócrates, el primero es una imitación del de Lisias, tal y como opina Ferrari,<sup>321</sup> y el segundo, una palinodia que versa sobre el amor filosófico y que Platón presenta como testimonio de su propia retórica. Cada una de estas intervenciones, a nivel filosófico, mantiene una tesis distinta sobre “el amor” (ἔρως): uno condenándolo y el otro, alabándolo.

El tema del amor recalca aún más la dimensión filosófica del concepto de retórica que Platón aquí desarrolla: por medio de un discurso retórico que versa sobre el ἔρως el filósofo, bajo la investidura del amante, es exhortado a la comprensión de las Ideas, en específico, la Idea de la Belleza. Esta idea es confirmada por Ferrari,<sup>322</sup> quien analiza, sobre todo, el efecto discursivo que buscó Platón en los dos discursos de Sócrates: Platón los habría escrito como dos discursos intelectuales que promueven la búsqueda de la verdad, al modo propio del intelectualismo socrático, tal y como revisamos en el Capítulo 3.<sup>323</sup>

Nosotros pensamos que las características de estos discursos retóricos, sobre todo, los dos de Sócrates, son también un testimonio de la perspectiva filosófica con la que Platón desarrolla su concepto de retórica del *Fedro*. Por esta razón, revisemos ahora más de cerca su contenido.

El primer discurso del diálogo, 230e-234c, como dijimos, está representado por el discurso de Lisias que reproduce Fedro al leerlo. Se trata este de un discurso afilosófico desde la óptica platónica, debido a que descarta que el amor sea la motivación que oriente el encuentro sexual entre dos hombres. Para Platón, un encuentro amoroso no motivado por el ἔρως filosófico no fructificará en ningún tipo de conocimiento, y por lo tanto, en ningún desarrollo moral para ninguno de los dos miembros de la pareja. Es solo un acercamiento carnal prosaico alejado de cualquier virtud filosófica. Lejos así de cualquier provecho filosófico, el discurso de Lisias

---

discurso que lee Fedro sea realmente de Lisias, quien piensa que Platón realiza en este discurso una parodia de los discursos de Lisias, e incluso un esfuerzo deliberado para ejemplificar los errores de forma y contenido en que puede caer un discurso retórico. R. Hackforth, *op. cit.*, 16-18.

<sup>320</sup> Reames, *op. cit.*, 67-72.

<sup>321</sup> Ferrari, *op. cit.*, 95 y ss.

<sup>322</sup> *Íd.*, 105 y ss.

<sup>323</sup> *Íd.*, 104.

presenta el estado de enamoramiento como una insensatez; bajo esta óptica, Sócrates más adelante en el diálogo llegará a decir que el amante llega a ser “dañino” (βλαβερός)<sup>324</sup> para el amado: “No habiéndolo hecho así, se había puesto en las manos de una persona infiel, descontenta, celosa, desagradable, perjudicial para su hacienda, y no menos para el bienestar de su cuerpo; pero, sobre todo, funesto para “el cultivo” (παίδευσις)<sup>325</sup> de su espíritu”.<sup>326</sup>

Fuera así de cualquier pretensión filosófica, resaltan los intereses pragmáticos que persigue Lisias en su discurso: lograr el convencimiento del amado por un falso amante apelando a los beneficios materiales que se obtendrían mutuamente entre dos individuos que no se aman. Para Platón tal clase de persuasión es producto de una retórica sofística, sobria y efectista, y basada en argumentos racionales. A partir de allí, Sócrates elaborará una crítica del discurso de Lisias mediante otro discurso retórico,<sup>327</sup> observando en aquel una narración rutinaria carente de un elemento clave, que sí se encontrará en el discurso del rétor filósofo: “la invención” (εὔρεσις), prefigurando las habilidades en las que, en la maduración de la tradición retórica posterior, debe aspirar un rétor.<sup>328</sup> “Yo creo que esto es asunto en el que hay que ser condescendiente con el orador y dejárselo a él. Y es ‘la disposición’ (διάθεσις)<sup>329</sup> y no ‘la invención’ (εὔρεσις) lo que hay que alabar; pero en aquellos no tan obvios y que son, por eso, difíciles de inventar, no solo hay que ensalzar la disposición, sino también la invención”.<sup>330</sup>

Este primer discurso pronunciado por Sócrates, 237b-241d, en términos de contenido, pretender definir el concepto del ἔρωσ, pero ahora desde un punto de vista filosófico. La idea central de este discurso es que el amor es “un deseo irracional” (ἐπιθυμία ἄνευ λόγου), que embarga el alma del amante y la conduce hacia la comprensión de la Belleza en tanto Idea mediante la contemplación del cuerpo bello del amado.<sup>331</sup>

El segundo de los discursos de Sócrates, 243e-245c, está conformado por una palinodia con contenido mítico. Marina McCoy señala, como ya hemos dicho antes, que

---

<sup>324</sup> 240b.

<sup>325</sup> Se refiere a la educación moral del amante, una afirmación prelude los valores morales que Sócrates profesa en el diálogo y que más tarde pregonará en la palinodia (237a, 239b, 279b).

<sup>326</sup> 241c.

<sup>327</sup> 234d-237b.

<sup>328</sup> Es decir la “invención” (εὔρεσις), la “disposición” (διάθεσις), la “expresión” (λέξις), la “memoria” (μνήμη) y la “ejecución” (ὑπόκρισις).

<sup>329</sup> No obstante, así como lo dice el pasaje 264b-e, para Sócrates Lisias incluso habría fracasado en la aplicación de esta habilidad de la disposición al componer su discurso.

<sup>330</sup> 236a.

<sup>331</sup> 238c.



la función de dicha narrativa es presentar la filosofía en términos del amor: el amor a las Ideas y a las otras personas.<sup>332</sup> No menos importante en este hecho es que esta misma palinodia emplea literariamente los procedimientos de la recolección y división propios de la dialéctica del *Fedro*.<sup>333</sup> Cabe destacar que, ante el contenido mítico de la palinodia, Sócrates es escéptico de que este pueda considerarse como “una verdad” (ἀλήθεια);<sup>334</sup> se trata, más bien, de un discurso retórico que apela a una interpretación filosófica.

Apoyándonos en lo que dijimos antes, al abordar la desvalorización de la escritura por Platón, debido a su naturaleza escrita, creemos que el discurso de Lisias delata la falta de transparencia moral del no-amante o, en otros términos, de un rétor que miente e ignora la verdad. Es un discurso que en donde la figura del amado se mantiene elusiva, un defecto que para Platón poseían todos los discursos sofísticos.<sup>335</sup> Al contrario, los discursos de Sócrates están dirigidos a un auditorio reconocible, a un auditorio joven masculino,<sup>336</sup> ante el cual hará una apología del valor del amor filosófico, y buscará inducirlo, a él, un joven amante en potencia,<sup>337</sup> a la experiencia del amor.<sup>338</sup>

Ahora bien, debido a su naturaleza oral, los dos discursos de Sócrates nos advierten la índole trascendental de su retórica filosófica: su origen es la inspiración divina, la apelación al lenguaje sagrado y no prosaico. Esta idea puede rastrearse en varios diálogos platónicos y tiene sus antecedentes en la poesía griega antigua. Casi al inicio del *Ion*, Sócrates estableció un precepto indiscutible en el pensamiento griego arcaico: el poeta es un intérprete de los dioses que, en un estado de inspiración divina, descifra y transmite lo que estos le dictan:

Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté “endiosado” (ἐνθεός), “demente” (ἔκφρων), y “no habite ya más en él la inteligencia” (ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ). Mientras (no) posea este don, le es imposible al hombre poetizar y profetizar. Pero no es en virtud de una técnica como hacen todas estas cosas y hablan tanto y tan bellamente sobre sus temas, cual te ocurre a ti con Homero, sino por “una predisposición divina” (θεία μοίρα) según la cual cada uno es capaz de hacer bien aquello hacia lo que la Musa le dirige [...] Con esto, me parece a

---

<sup>332</sup> McCoy, *op.cit.*, 175.

<sup>333</sup> *Íd.*, 181, n. 13.

<sup>334</sup> Así lo había expresado Sócrates al inicio del diálogo cuando, llegados él y Fedro a un paraje cercano a un río, recuerda que, de acuerdo con “una sabiduría antigua” (τις ἀγροϊκός σοφία), allí había tenido lugar el rapto de Oritia por el Bóreas, un acontecimiento que probablemente, según él, era falso (229e).

<sup>335</sup> 275d-e.

<sup>336</sup> 243e, 249e.

<sup>337</sup> 236d.

<sup>338</sup> El pasaje 255a-257a narra la iniciación filosófica a la que son conducidos el amante y el amado en donde existe un vínculo de verdadero ἔρωσ.

mí que la divinidad nos muestra claramente, para que no vacilemos más, que todos estos hermosos poemas no son de factura humana ni hechos por los hombres, sino divinos y creados por los dioses, y que los poetas no son otra cosa que “intérpretes de dioses” (ἐρμηνῆς εἰσὶν τῶν θεῶν), poseídos cada uno por aquel que los domine.<sup>339</sup>

Pudiera parecernos extraño que el rétor filósofo del *Fedro* sintonice con el legendario poeta arcaico griego. Sin embargo, en el diálogo *Fedro* mismo se percata de este carácter inspirado de la retórica socrática al percibir que Sócrates, antes de proferir su primer discurso, ha sido embargado por “cierta fluidez inusitada” (τις εὐροια παρὰ τὸ εἰωθὸς), que lo separa de su costumbre, atestiguada en diálogos como el *Gorgias*<sup>340</sup> o el *Protágoras*,<sup>341</sup> según revisamos antes, de promover discusiones con base a preguntas, absteniéndose de pronunciar grandes exposiciones discursivas. Así, estando fuera de sí, Sócrates prepara una ejecución casi poética de lo que va a decir: “Sócrates: Calla, pues, y escúchame. En realidad que parece divino este lugar, de modo que si en el curso de mi exposición voy siendo arrebatado por las musas (νυμφόληπτος)<sup>342</sup> no te maravilles. Pues ahora mismo ya empieza a sonarme todo como un ditirambo”.<sup>343</sup> De igual forma, al comenzar a pronunciar su segundo discurso, Sócrates advierte que el origen de su conocimiento es superior al del orador, ya que no está basado en reglas retóricas, sino en “la posesión y locura de las Musas” (κατοκωχή τε καὶ μανία ἀπὸ Μουσῶν): “Pero el que llega a las puertas de la poesía sin la locura de las musas, convencido de que la técnica basta para hacer de él un poeta, será un poeta imperfecto, y la poesía, del que está en su sano juicio queda obscurecida por la de los locos”.<sup>344</sup>

Es probable que la naturaleza inspirada de los discursos que profiere Sócrates esté relacionada, en otro nivel, con la ingenuidad y naturalidad con la que Platón describe su persona en el diálogo: Sócrates tiene como costumbre ir descalzo<sup>345</sup> y, luego, nunca ha salido de las fronteras y muros de la ciudad de Atenas.<sup>346</sup>

Recordemos, como mencionamos arriba, que ya desde la *Apología*, el primero de los diálogos socráticos, Platón presenta a Sócrates como un orador de habla coloquial pero, sobre todo, a diferencia del estereotipo sofista, promotor de un discurso que no se

---

<sup>339</sup> 543b-e. Ver también 536c, 536d en este diálogo. El tema de la inspiración divina que padece el poeta está ampliamente atestiguado en la obra platónica: véase, por ejemplo, *Apol.* 22b-c, *Men.* 99d, *Leg.* 719c.

<sup>340</sup> 449b-c.

<sup>341</sup> 335a.

<sup>342</sup> La palabra, en la época platónica, conservaba el sentido de aquel que es presa de un arrebato divino y adquiere por ello poderes extraordinarios tales como la profecía o la composición poética.

<sup>343</sup> 238d.

<sup>344</sup> 245a. Ver en este sentido 263d.

<sup>345</sup> 229a. Como en *Sym.* 174a, 220b, o en Aristófanes *Nub.* 103, 363, o Jenofonte *Mem.* 1.6.2.

<sup>346</sup> 230c.

apega a un modelo de elocuencia, sino que basa su eficacia en el hecho en que habla de la ἀλήθεια.<sup>347</sup> Así también, en la *Iliada* Homero había ensalzado a un orador “veraz y simple” (ἀληθής τε καὶ ἀπλοῦς), como Aquiles, frente al “truculento y mentiroso” (πολύτροπός τε καὶ ψευδής) Odiseo.<sup>348</sup> En la *Apología*, frente al jurado, Sócrates emprende su defensa ante las acusaciones de las que ha sido objeto, entre las cuales estaba la de “ser hábil para hablar” (δεινοῦ ὄντος λέγειν).<sup>349</sup> Sin embargo, en otras ocasiones, Platón reconoce la evidente inexperiencia de Sócrates como un rétor, como en *Hippias Mayor*, cuando Hippias reclama a este: “En efecto, Sócrates, tú no examinas el conjunto de las cosas, ni tampoco, esos con los que tú acostumbras dialogar; aíslas lo bello o cualquier otra cosa y os echáis sobre ello haciendo en las conversaciones una obra ‘despedazadora’ (κατατέμνειν),”<sup>350</sup> en franca desventaja con el ideal de componer un discurso que sea “adecuado” (εὖ) y “bello” (καλῶς) ante los tribunales.<sup>351</sup> El Sócrates del *Fedro* es, parece, un rétor espontáneo y empático con la naturaleza, en franco contraste con Fedro, quien tiene que leer un discurso escrito que esconde en silencio debajo de su túnica.<sup>352</sup>

### 1.6.2 La palinodia de Sócrates como metáfora del amor ordenado hacia la belleza

El éxtasis hacia el que conduce la retórica inspirada de Sócrates es la comprensión de la Idea de la Belleza a partir de la contemplación del cuerpo del amado. Se trata del culmen hacia el que aspira la retórica filosófica del *Fedro*. Para comprender ello, Platón argumenta, es necesario, en primer lugar, instruir al amante sobre la naturaleza inmortal del alma, tanto divina como humana, y sobre su comportamiento.<sup>353</sup> Es aquí donde, de modo didáctico, Platón describe la forma del alma mediante la metáfora del carro alado (“caballos alados y un cochero, ὑποπτερός ζεύγος τε καὶ ἡνιόχος):

“[El alma] Podríamos decir que se parece a una fuerza que, como si hubiera nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga. Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos

<sup>347</sup> 17a-18a.

<sup>348</sup> IX 308-314. Véase *Hip. min.* 365a-b.

<sup>349</sup> 17a.

<sup>350</sup> 301b.

<sup>351</sup> 304b. Véase *Laq.* 188a.

<sup>352</sup> 228e.

<sup>353</sup> 245c. Es decir, si el alma es simple o es compleja y a partir de esa conformación a qué afecta o por quién es afectado. El comportamiento del alma se observa, como se explica en 270c, mediante un examen dialéctico.

mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo.<sup>354</sup>

El alma, presa del amor, será elevada hacia la región hiperurania, la que fue referida por Platón más allá de esta vida en la *República*<sup>355</sup> y en el *Gorgias*,<sup>356</sup> donde el amante filósofo experimenta la contemplación de la Verdad: “El porqué de todo este empeño por divisar dónde está ‘la llanura de la Verdad’ (πεδῖον ἀληθείας), se debe a que el pasto adecuado para la mejor parte del alma<sup>357</sup> es el que viene del prado que allí hay, y el que la naturaleza del ala, que hace ligera al alma, de él se nutre.<sup>358</sup> El objetivo de la retórica que enseña Sócrates a Fedro es persuadir esta mejor parte del alma con un discurso amoroso y llevarla a la filosofía.

Según Platón, esta experiencia de contemplación solo puede ser tener lugar en el alma del filósofo, ya que él es el único capaz de captar el sentido de las ideas trascendentales, pues las somete al procedimiento del “recuerdo” (μνήμη): “Por esto, es justo que solo “el alma total” (διάνοια) del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerle delante, el dios sea divino”.<sup>359</sup> En un sentido casi místico, tal y como lo había entrevisto ya el neoplatónico Hermias, esta elevación del alma de filósofo hacia la Verdad tendrá las características de “una iniciación” (τελετή), cuya finalidad es liberar a su practicante de la materialidad que lo ata al mundo, su cuerpo.<sup>360</sup>

Asimismo, esta elevación del alma del filósofo se sitúa en el marco de lo que, en términos de la filosofía platónica, está expresado por el término griego φιλία, “amistad”: el vínculo emocional surgido a partir del reconocimiento de un hombre en el otro, es decir, en una relación recíproca, en donde deben conservarse las diferencias de las dos partes para que cada una aproveche a la otra. Dice el *Lisis* sobre ello:

Esto, en efecto, insinúan, como creo, oh compañero, los que dicen que “lo semejante” (τὸ ὅμοιον) es “amigo” (φίλος) de “lo semejante” (τὸ ὅμοιον), al igual que el bueno solo es amigo del bueno, y que el malo, ni con el bueno ni con otro (malo), puede llegar jamás a una verdadera “amistad” (φιλία) [...] es esto, pero no lo semejante lo que cada uno desea: lo seco a lo húmedo, lo frío a lo caliente, lo amargo a lo dulce, lo agudo a lo

---

<sup>354</sup> 246b.

<sup>355</sup> 621a-b.

<sup>356</sup> 524a.

<sup>357</sup> “La mejor parte del alma” (ψυχῆς τὸ ἀριστόν), es decir, la razón (247d).

<sup>358</sup> 248c.

<sup>359</sup> 249c. En el *Fedro* la clásica teoría platónica de “la recolección” (ἀνάμνησις) no se explica, tal y como sí se hace en el *Menón* (81c-85d) y en el *Fedón* (72e-77a). Solo la encontramos ejemplificada en el proceso de comprensión de la Idea de la Belleza en el filósofo enamorado. Este procedimiento de la dialéctica temprana de Platón lo retomamos en el Capítulo 3.

<sup>360</sup> 250c.

obtuso, lo vacío a lo lleno y así todo lo demás según el mismo sistema. Pues “lo contrario” (τὸ ἐναντίον) es el alimento de “su contrario” (τὸ ἐναντίον); pero lo semejante no saca provecho de lo semejante”.<sup>361</sup>

En la teoría platónica sobre el amor filosófico, la contemplación del amado por el filósofo se apoya no en la atracción de los opuestos, sino en la existencia de un tercer género, neutral entre lo bueno y lo malo<sup>362</sup> y que se reconoce como la naturaleza. El filósofo, con su actuar, se inclinará hacia un lado u otro, hacia el saber o la ignorancia. El *Banquete* contiene un pasaje, 203e, que retrata la encrucijada del filósofo en medio de cada polo, tentado por la autosuficiencia y por la necesidad de no buscar el saber.<sup>363</sup> En el contexto de esta relación amorosa, nos dice el *Fedro*, el filósofo amante se reconoce a sí mismo en el amado; se ve reflejado en quien ama como un igual: [el amante] “se descubre a sí al verse en el amado como en un espejo sin darse cuenta”.<sup>364</sup> Este es el fin hacia el que persuade el discurso amoroso del *Fedro*.

Ahora bien, podemos decir también que, desde este reconocimiento, esta retórica amorosa del *Fedro* exhorta a una transformación moral en el amante filósofo, porque tras su persuasión este experimenta un amor “ordenado hacia la virtud y la filosofía” (τεταγμένη τε δίαίτα καὶ φιλοσοφία). En términos de la filosofía platónica, este fin está representado por la adquisición de un modo de vida filosófico: “De esta manera, si vence la parte mejor de la mente, que conduce a una vida ordenada y a la filosofía, transcurre la existencia de la felicidad y concordia, dueños de sí mismos, llenos de medida, subyugando lo que engendra la maldad en el alma, y dejando en libertad aquello en lo que lo excelente habita”.<sup>365</sup>

Desde un punto de vista general, Platón otorgará una definición filosófica a su retórica haciendo del ἔρωσ el tema de los discursos del *Fedro*. Junto con los procedimientos de la dialéctica, el ἔρωσ, una aspiración del amante a asir lo divino, se plantea como un medio para recolectar las Ideas. El amor ejercerá su fuerza allí para recolectar la Idea de la belleza —algo que la dialéctica no puede realizar fácilmente por sí sola—. Es la presencia de la belleza entre las Ideas, sobre todo entre las esenciales, como la justicia y la moderación,<sup>366</sup> lo que convierte los aspectos estéticos y afectivos

---

<sup>361</sup> 214d-215e. Ver también 220e, 221e. Evolución de la φιλία en ἔρωσ en *Lg.* 837a.

<sup>362</sup> *Ly.* 216e-217b.

<sup>363</sup> Véase en este sentido *Ly.* 218a.

<sup>364</sup> 255d: ὡσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν λέληθεν.

<sup>365</sup> 256b.

<sup>366</sup> 250b, 254b.

de la vida del amante en elementos tan esenciales, filosóficamente hablando, como el conocimiento o la ética. Básicamente, el amor que atrae un alma a la belleza es la misma fuerza que la conduce hacia todas las Ideas, y que motiva al hombre a perseguir la sabiduría a través de la contemplación, una experiencia excepcional en el mundo porque, a diferencia de la templanza o la justicia, es posible a través del sentido humano más ávido, la vista<sup>367</sup> y que lleva al filósofo a conocer la Idea que se percibe “del modo más vívido” (ἐκφανέστατον) y le incita “el deseo más grande” (ἐρασμιώτατον). En el *Fedro* los discursos amorosos de Sócrates, sobre todo la palinodia, tienen como objetivo expresar cuán deseable es la belleza y hacia qué objeto la filosofía ejerce su acción.



La retórica filosófica del *Fedro* constituye algo semejante a un ideal heurístico o regulativo: una forma de discurso cuyas principales características pueden ser indicadas o señaladas, pero nunca ejemplificadas o practicadas por completo. No obstante, dicha retórica filosófica constituye para nosotros la mejor aproximación a un ideal de elocuencia de Platón<sup>368</sup> y, por consiguiente, debemos observarla como la forma más alta de discurso persuasivo concebido por el filósofo. No es arbitrario que la palinodia de Sócrates haya sido considerada por los críticos desde fines del siglo XIX,<sup>369</sup> como un ejemplo de la retórica ideal que teoriza Platón en el diálogo (aunque en el *Fedro* se señale que la palinodia sí llega a decir cómo es la justicia, pero fracasa en dejar en claro “lo que en realidad es” (οὐσία ὄντως οὐσα).<sup>370</sup>

Como plantearemos en el capítulo siguiente, la explicación de lo anterior se debe a que la construcción de la retórica filosófica del *Fedro* está inserta, según mencionamos al inicio de esta sección, en el contexto de la reflexión platónica y sofística sobre las posibilidades ontológicas del lenguaje,<sup>371</sup> esto es, en qué medida “las palabras” (ὀνόματα) reflejan la realidad que designan, y si lo hacen por “naturaleza” (φύσις) o por convención (νόμος), tal y como se refiere en el *Crátilo*. Aún cuando en el *Fedro* Platón explora las posibilidades filosóficas de la retórica, su pensamiento general

---

<sup>367</sup> 250d.

<sup>368</sup> 277e-278b.

<sup>369</sup> Kahn, *Platón y el diálogo...*, 379.

<sup>370</sup> 247c.

<sup>371</sup> Adrados, Javier, *Palabras e ideas* (Madrid: Ediciones Clásicas, 1999), 115 y ss.

es que el lenguaje es insuficiente para comprender la realidad.<sup>372</sup> Las ἰδέαι —verdades trascendentales independientes y unitarias— no pueden asirse a través de las palabras, ya que estas adolecen de unicidad y de corrección al ser usadas por el hombre: los varios casos de “homonimia” (πολύζημιον) y de “sinonimia” (ἰσόρροπον) prueban que la inteligencia o la parte superior del “alma” (νοῦς) no pueden aspirar sin rango de error a la comprensión de los inteligibles trascendentales. Por ello Platón afirma en el *Crátilo* que los nombres traducen las realidades solo con cierta fidelidad, en cuanto son imágenes de cosas y procesos.<sup>373</sup> Por su parte, los sofistas, según dijimos al inicio de este capítulo, afirmaban que el lenguaje no conduce a la adquisición de la verdad, puesto que no existe una verdad universalmente válida y a que el lenguaje persuasivo yace en un conocimiento aparente, al que llama “lo verosímil” (τὸ εἰκός). Como Platón había reconocido en el *Gorgias*, las palabras son tan solo una referencia superficial de la ἀλήθεια. Es en razón a ello que, ante las limitantes epistemológicas del lenguaje, según pensamos, Platón incorporó el método de la dialéctica a su concepto de retórica del *Fedro*, pues así se contaría con un instrumento que posibilita la comprensión de las Ideas, ya que a través de dicho método entrevemos la típica aspiración de Platón por conocer “la verdad a partir de las cosas mismas” (ἀλήθεια τῶν ὄντων),<sup>374</sup> más que de los nombres.

---

<sup>372</sup> En otros diálogos Platón extendió esta desvaloración epistemológica del lenguaje. En el *Teeteto* (185d), por ejemplo, afirma que la percepción no es el único conocimiento: es cierto que a través de “los nombres comunes” (τὰ κοινά) podemos entrar en relación con las Ideas; no obstante, la percepción de las cosas por medio de estos no se reconoce como conocimiento, ya que carece de sus dos propiedades fundamentales: “la existencia” (οὐσία) y “la verdad” (ἀλήθεια). “Las percepciones sensibles” (τὰ αἰσθητά) se mantienen así como realidades contingentes. Ya en el *Sofista* Platón volverá a negar que las percepciones sensibles conduzcan al conocimiento verdadero; el conocimiento adquirido por medio de la experiencia sensible se impregna, de modo metafórico, como en una tablilla o alberga dentro de una pajarera, cuando las ideas se obtienen sin experiencia sensible de por medio (244d).

<sup>373</sup> *Cra.* 132a-d.

<sup>374</sup> *Cra.* 239b.

## Capítulo 2: La construcción del lenguaje filosófico de la verdad en la época preplatónica

### 2.1 Objetivo del capítulo y cuestiones preliminares

Nuestro Capítulo 2 rastrea los antecedentes del discurso filosófico platónico de la verdad en el periodo preplatónico. Como veremos, más allá de la apreciación de Heidegger de la filosofía heraclíteica, ello representaría para nosotros una empresa vana, si la tomamos literalmente. En el periodo preplatónico no se constituyó ningún discurso filosófico de la verdad, tal y como lo planteamos en la Introducción, sino, más bien, la racionalización de un inquirir filosófico, el cual se acompañó del surgimiento de estrategias discursivas diversas, entre algunos filósofos presocráticos y sofistas como Protágoras o Gorgias. Un contraste, como lo veremos, fue representado por el dramaturgo Sófocles, quien literaturizó la búsqueda de la verdad en su tragedia *Edipo Rey*. En este punto radica, según veremos en el siguiente capítulo, la originalidad de la propuesta platónica, que contempló la construcción de un discurso filosófico desde la dialéctica como un medio para acceder a la verdad.

En este sentido, permanecerá vigente en el Capítulo 3 de nuestro estudio la discusión entre Rorty y Habermas en torno al tema de la verdad, según lo señalamos en la Introducción: dicho de otra manera, en qué medida el lenguaje sigue representando una mediación inevitable cuando queremos acceder a un determinado ámbito de estudio o de actividad.<sup>375</sup> De igual forma, conservaremos el pensamiento de Edward Schiappa,<sup>376</sup> que cuestiona la vigencia, en la misma Antigüedad, de la dicotomía retórica-filosofía, de cuño platónico-aristotélico, cuando mostremos que la retórica antigua contribuyó a la racionalización filosófica, al modo en que lo dirá Platón en el *Fedro*.

Parte de nuestra revisión del discurso filosófico preplatónico es reunir antecedentes de la posterior oposición y el rechazo de Platón hacia el subjetivismo que achacó a los sofistas. La trascendencia de este recelo derivaría en la falta, entre los griegos antiguos, de una teoría constitucional, o de una teoría que constituya a los objetos científicos, surgida del subjetivismo. En su lugar, la filosofía griega antigua,

---

<sup>375</sup> Corredor, Cristina, *Filosofía del lenguaje: Una aproximación a las teorías del significado del Siglo XX* (Madrid: Visor, 1999), 17 y ss.

<sup>376</sup> Schiappa, Edward, *The Beginnings of the Rhetorical Theory in Classical Greece* (New Haven & London: Yale University Press, 1999), 57.



desde Platón, optó por encontrar una objetividad a partir de la referencia mediante el lenguaje a los objetos y a la estructura ontológica del mundo. Con excepción de sofistas como Protágoras, en la Antigüedad no se defendió la existencia de verdades propias de cada sujeto; de ahí la pugna de Sócrates contra la retórica sofística, y la intención de este por dar una orientación vitalista al discurso desde un intelectualismo socrático, es decir: desde el comprender una virtud a partir de comprender su definición.<sup>377</sup> En cambio, el objetivo de la sofística antigua, según veremos más abajo, estará muy próximo a la aportación que en el siglo XX realizó el giro lingüístico, según la cual hay tantas interpretaciones del mundo como usos que se le den al lenguaje.

Como veremos, tampoco en la filosofía preplatónica existe la idea de que “la esencia” (οὐσία) de las cosas puede estar contenida en los diversos predicados y categorías del lenguaje, así como lo referimos en el Capítulo 3 al analizar el *Sofista*. En su lugar los griegos acuñaron nociones que podían referirla, como la de σύμβολον (“símbolo”) o λόγος (“palabra”), las cuales tienen sus antecedentes en la filosofía presocrática. De aquí deriva la famosa discusión de los pasajes 16a3-8 y 19 del *De interpretatione* de Aristóteles, lugares donde se afirma la correlación que existe entre un significado y la estructura ontológica de las cosas e independiente al uso de los términos y expresiones lingüísticos, en el supuesto de que todos los hablantes competentes de una misma lengua asocian el mismo significado a las expresiones que usan.<sup>378</sup> Encontraremos en el pensamiento aristotélico una correspondencia entre los conceptos, o afecciones del alma —que se entienden como los significados—, y los elementos de la realidad:

Así, pues, lo <que hay> en el sonido son los símbolos de las afecciones <que hay> en el alma, y la escritura <es símbolo> de lo <que hay> en el sonido. Y así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquella de lo que estas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, <son> las mismas para todos, y aquello de los que éstas son semejanzas, las cosas, también <son> las mismas.<sup>379</sup>

---

<sup>377</sup> Nehamas, Alexander, “Socratic Intellectualism”, en *Virtues of Authenticity* (New Jersey: Princeton University Press, 1999): 27-58.

<sup>378</sup> Corredor, *op. cit.*, 56, n. 9. De acuerdo con Coseriu, y junto con él Gadamer, en este pasaje hay que entender que Aristóteles afirma que el nombre es voz “con significado” (κατὰ συνθήκην) no porque le corresponda un nombre por “naturaleza” (φύσις), sino porque se convierte en un símbolo. Se necesita de un acto intencional de la conciencia para que los signos adquieran carácter de símbolos y puedan usarse con significado. Para Gadamer el κατὰ συνθήκην ha de entenderse en el sentido de una tradición (esencia) y no un acuerdo o una estipulación.

<sup>379</sup> *Peri herm.* 16a3-8: Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὡς περ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρότων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά. Traducción Miguel Candel Sanmartín.

Este pensamiento de Aristóteles será reelaborado por los comentaristas neoplatónicos del *Crátilo*, quienes afirmaron que los nombres designan el concepto, en tanto realizaciones de un mismo nombre ideal; el significado de este concepto estaría constituido por realidades extralingüísticas, las Ideas.<sup>380</sup>

Además, indagar sobre la existencia de un discurso filosófico en la época preplatónica llega a coincidir con el problema del origen de la retórica en la Grecia antigua.<sup>381</sup> Es necesario concebir que existió una racionalización del discurso filosófico previa a Platón, tal cual la encontramos en el *Fedro*, y que a dicha racionalización contribuyó la aproximación retórica al lenguaje, como en el caso del sofista Gorgias. Por este motivo es necesario advertir en qué momento ocurrió esta aproximación y en qué medida contribuyó a la maduración de un discurso filosófico.

### **2.1.2 Los inicios de la valoración retórica y epistémica del lenguaje**

Existen dos versiones sobre los inicios de la retórica. La primera es la llamada “narratológica” y nos informa sobre la introducción a Atenas de la retórica por los sicilianos Corax y Tisias en el siglo V a. C. La segunda, la “nominal”, nos dice que el arte de la retórica nace en el momento en que se cuenta con una palabra, *ῥητορικὴ*, para referir a esta disciplina del discurso, que la separa de otras “artes del lenguaje” o *λογῶν τεχναί*. Esta última visión es sostenida, como veremos, en época moderna, por Thomas Cole<sup>382</sup> y Edward Schiappa,<sup>383</sup> quienes circunscriben el término “teoría retórica antigua” a textos que contienen una discusión explícita de reglas y principios sobre cómo componer un discurso, los cuales pueden o no influir en las prácticas compositivas de otros. No obstante, juicios como el de Cole y Schiappa minimizan las aportaciones de Corax y Tisias en la definición del arte de la retórica griega, pues consideran que los manuales que produjeron fueron simples ilustraciones de la oratoria en boga, mas no un análisis de la oratoria en general.

Así entonces Cole y Schiappa afirmarán que la retórica griega antigua nació con Platón. Se apoyan, como dijimos, en el hecho de que, antes del *Gorgias*, fechado hacia el 380 a. C., no se encuentra en la lengua griega la palabra *ῥητορικὴ* (“retórica”).<sup>384</sup>

---

<sup>380</sup> Corredor, *op. cit.*, 19-20.

<sup>381</sup> Cf. Quintiliano, *Inst.* 3.1-2; Cole, Thomas, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece* (Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press: 1991), x y ss.

<sup>382</sup> Cole, *op. cit.*, 2.

<sup>383</sup> Schiappa, *op. cit.*, 109.

<sup>384</sup> *id.*, 14-23.

Schiappa ha señalado que Platón acuñó la palabra ῥητορική a fin de caracterizar sus propias enseñanzas frente a las de su rival cultural, Isócrates. Platón pretendía rebatir el presupuesto de Isócrates, según el cual debe promoverse ante lo multitud “lo probable” (τὸ εἰκός) por encima de la verdad: en su *A Nicocles*<sup>385</sup> Isócrates refiere que todos aquellos que deseen llamar la atención de su audiencia deben preferir “lo maravilloso” (μυθωγεστάτος), decir más lo que le agrade que aconsejarla o reprenderla.<sup>386</sup> Otros historiadores de la filosofía, como William Guthrie, han aseverado que el arte retórico sí fue conocido entre los sofistas, antes de Platón, pero bajo el nombre de “arte de los λόγοι (“discursos”)), considerando que Platón consideró que la expresión λογῶν τεχνή (“arte de las palabras”) era un equivalente de ῥητορική.<sup>387</sup>

La crítica actual ha concluido que, antes de Platón, existieron, para comprenderlas bajo un solo concepto, “artes verbales” —que recibirán el nombre de λογῶν τεχναί—, las cuales no se distinguían claramente entre sí. En ese momento, los poetas griegos arcaicos recurrieron, para referir al lenguaje, a términos con demasiada carga semántica, tales como ἔπος (“palabra”) o λόγος (“lenguaje”), si bien ya comenzaban a aparecer otras expresiones alusivas al lenguaje como παροιμία (“proverbio”), ὑποθήκη (“enseñanza”), ἀπόφθεγμα (“dicho”) o γνώμη (“entendimiento”).<sup>388</sup>

En los siglos V y IV a. C. aparecieron otros términos relacionados con la disciplina de la retórica. La palabra ῥήτωρ (“rétor”) proviene de finales del siglo V a. C.; designaba una clase especial de políticos, aquellos que hablaban en las asambleas o en las cortes. Los términos ῥητορεία (“oratoria”), entendida como categoría general del discurso o como el tipo de cosas que son producidas por los rétores,<sup>389</sup> y ῥητορευεῖν (“ser orador”)<sup>390</sup> aparecieron después del año 390 a. C., es decir, las comenzaron a

---

<sup>385</sup> 48: ἐκεῖνο δ’ οὖν φανερόν, ὅτι δεῖ τοὺς βουλομένους ἢ ποιεῖν ἢ γράφειν τι κεχαρισμένον τοῖς πολλοῖς μὴ τοὺς ὠφελιμοτάτους τῶν λόγων ζητεῖν, ἀλλὰ τοὺς μυθωδεστάτους (“Es, pues, evidente que quienes pretenden hacer o escribir algo agradable a la mayoría no deben buscar los razonamientos más provechosos, sino los más fabulosos”). Traducción Juan Manuel Guzmán Hermida.

<sup>386</sup> Hay que considerar que el argumento de probabilidad referido por Platón posee un sentido especializado, distinto al sentido que guardó el concepto τὸ εἰκός (“lo probable”) en el siglo V a. C. Esta frase griega no puede ser encontrada antes de los escritos platónicos; es por ello particularmente anacrónico afirmar que los autores griegos del siglo V a. C. prefirieron la noción de “lo probable” sobre el argumento de la verdad.

<sup>387</sup> Schiappa, *op. cit.*, 34.

<sup>388</sup> *Íd.*, 27.

<sup>389</sup> La palabra ῥητορεία podía denotar también la cualidad de lo oratorio o lo retórico.

<sup>390</sup> Este término literalmente significó “ser un orador público”. Asimismo, debido a que ῥήτωρ es un término casi técnico, el verbo ῥητορευεῖν puede traducirse como “ser un orador público” o “componer discursos públicos”. Isócrates le asignará en sus discursos el sentido, más limitado y especializado, de “ser un orador”.

emplear Isócrates y Platón. Ambas palabras habrían surgido de una creciente reflexión sobre la enseñanza del discurso y la capacitación técnica de los oradores.<sup>391</sup> La aparición de los conceptos de la retórica clásica καιρός (“momento oportuno”) y μνήμη (“memoria”) es ambigua antes de Platón. De ello se deduce que en esta época todavía no existía una disciplina del lenguaje que los relacionara con el uso persuasivo del discurso.

Para Cole, en específico, Platón y Aristóteles formalizaron el uso de un discurso filosófico argumentado, cuando vinculan la retórica con la filosofía al incluir en aquella el razonamiento dialéctico.<sup>392</sup> Si bien en Platón veremos materializada esta vinculación en el *Fedro*, tema de nuestro Capítulo 3, nuestra indagación de un discurso filosófico en la época preplatónica nos exige adoptar un criterio más abierto, que nos permita señalar que existió una racionalización del lenguaje filosófico antes de su formalización platónico-aristotélica. Sobre esta idea demostraremos que la lengua de los filósofos presocráticos y de los sofistas fue un instrumento elocuente, portador de estrategias argumentativas, si bien no pretendía comprender la ἀλήθεια al modo platónico.<sup>393</sup> Es por ello necesario dar su justo lugar a tesis como las de Cole y Schiappa, pues de lo contrario desacreditaríamos la existencia de un discurso filosófico argumentado en los pensadores preplatónicos.

Ahora bien, es para nosotros importante recordar el lugar de Corax y Tisias en los orígenes de la retórica antigua debido a una razón central: los manuales de discursos que recopilaron —aun cuando poseyeron un carácter solo ilustrativo y no eran el análisis de ningún método—, que orientaban pragmáticamente al orador sobre cómo mejorar la ejecución de discursos en las cortes griegas, el logro de la ὀρθοέπεια (“corrección del habla”), son indicio de una nueva actitud hacia el lenguaje, la cual orientaba cómo componer discursos ya no poéticos, sino en prosa, con una alta efectividad argumentativa, por medio de ejemplos de otros oradores.<sup>394</sup> Anima nuestro juicio la idea de reformular lo que significaba entre los griegos la idea de hacer filosofía, fuera de la visión idealista platónica.

---

<sup>391</sup> No obstante, Isócrates negará, retóricamente, en sus escritos que él sea un ῥήτωρ (5.81).

<sup>392</sup> Thomas, Carol, Edward Kent, “*From Orality to Rhetoric: An Intellectual Transformation*”, en *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, Ian Worthington ed., (London & New York: Routledge, 1994), 6.

<sup>393</sup> Esta es la idea que inspira la compilación de trabajos reciente de Reames, Robin, *Logos without Rhetoric: The Arts of Language before Plato*, Robin Reames ed. (Columbia: University of South Carolina Press, 2017).

<sup>394</sup> “[this is] the birth of a λογῶν τεχνή that sought ‘to discover, identify and illustrate the minimal components of discourse’”: Cole, *op. cit.*, 85.

A lo largo del siglo V a. C. una serie de expresiones artísticas y técnicas griegas, como la escultura, la arquitectura, la comedia o la tragedia, alcanzaron su excelencia, sin que sus realizaciones se fundamentaran en tratados teóricos y se apoyaran en teorías abstractas y vocabularios especializados. La retórica maduró como disciplina del lenguaje en estas mismas condiciones. Debido a los estudios recientes sobre la materia,<sup>395</sup> sabemos que, antes de que se formulara una teoría retórica en el siglo IV a. C., y se contara con una serie de reglas y principios sobre la materia, extraídos de un grupo limitado de textos, con la capacidad de influir en las prácticas compositivas de sus usuarios, existieron otras dos fases anteriores, en donde sí existieron patrones de composición y reglas retóricas implícitas, si bien se careció de una reflexión sobre ellas y de la conciencia de una teoría de autor.

Nos interesa recuperar estas nociones sobre el origen de la retórica como disciplina del discurso, debido a que, en la época de los sofistas y Platón, la enseñanza y educación asociada con el lenguaje estaba a cargo tanto de la retórica y la filosofía. Entonces el éxito social y la búsqueda de la verdad se plantearon como un solo objetivo.<sup>396</sup> Tal y como lo ilustra todavía el *Fedro*, retórica y filosofía están interrelacionadas, y coadyuvan la definición del lenguaje como vehículo de poder y conocimiento. La distinción literal entre retórica y filosofía vendrá más tarde, con Aristóteles y sus discípulos.

## **2.2 Racionalización del discurso filosófico preplatónico**

Como veremos en el Capítulo 3, el desarrollo de un discurso filosófico sobre la verdad en el *Fedro* es peculiar.<sup>397</sup> La verdad platónica se obtiene a partir del diálogo que sostienen maestro y discípulo, una relación en la que el concepto de ἔρως es crucial, ya que es la fuerza que sitúa las almas de aquellos en el camino de aquella. De igual forma, este concepto de verdad radica en el ámbito del pensamiento, en el interior del alma o la consciencia, y puede ser recuperado a través de la rememoración (ἀνάμνησις) tal y como Platón lo establece en el *Fedro*. En cambio, la verdad, para Aristóteles, se muestra a partir de los indicios de la experiencia sensible; a esta verdad se le aplicarían algunos

---

<sup>395</sup> Schiappa, *The Beginnings...*, 105-10.

<sup>396</sup> Un caso semejante lo encontramos en los términos σοφιστική (“sofística”) y φιλοσοφία (“filosofía”), los cuales denotaban significados semejantes, pues no implicaban saberes distintos para muchas personas todavía durante el siglo V y IV a. C.

<sup>397</sup> Bermejo, José, “Mito y filosofía”, en *Historia de la filosofía antigua*, Carlos García Gual ed., (Madrid: Trotta, 1997), 31.

principios indemostrables de lo que sí es demostrable, y en donde toda operación es sensible y el pensamiento se limita a una reelaboración discursivo-operativa de lo percibido. No obstante, tanto para Platón como para Aristóteles la verdad queda más allá de lo que se percibe, sin importar si esto último es elaborado por el lenguaje y es comunicado, aunque se haya llegado a realizar una interpretación desde los signos lingüísticos.

En su camino por encontrar un medio para asir la ἀλήθεια Platón dio continuidad a la búsqueda de un lenguaje de la filosofía, que inició con los orígenes mismos de la filosofía griega. Estos antecedentes permitirán a Platón, en un segundo momento, negar las narrativas del poeta, el artista o el sofista como discursos de verdad, ubicándolas en el mundo de las apariencias; en su lugar, Platón avizora un camino que comienza en el mundo sensible y continúa a través de un proceso de abstracción y recuerdo, hasta llegar a la ἀλήθεια.

De los presocráticos Platón y Aristóteles retomaron la actitud purista ante el lenguaje. Es sobre todo Aristóteles quien perseguirá esto eliminando la ambigüedad conceptual en los términos que usa o bien apropiándose de algunos recursos expresivos de la lengua literaria griega arcaica, en ambos casos a fin de designar lo más objetivamente posible sus propias ideas.<sup>398</sup> Pero, llegado su momento, también Platón cuestionó los “obstáculos” que impiden la referencia certera de las proposiciones del pensamiento. En sus diálogos socráticos y en los posteriores, el filósofo ateniense se opone al recurso a “las imágenes” (εἰκόνες), a “la semejanza” (ὁμοιότητες), o al “lenguaje engañoso” (πιθανολογία), cuando se pretende expresar un pensamiento filosófico claro. Podemos citar, en este caso, la crítica platónica a τὸ εἰκός del *Fedón*,<sup>399</sup> o al recurso a utilizar paradigmas, contenidas en los diálogos *Político* o *Sofista*.<sup>400</sup> Platón valorará de modo más positivo al μῦθος (“mito”), pues considera en algunos casos válidas las explicaciones escatológicas que provee.<sup>401</sup>

Aristóteles, por su lado, será un crítico severo del uso del lenguaje literario para fines filosóficos. Esta fue la tarea que emprendió en sus *Analíticos posteriores*, texto aristotélico donde indaga la ἀλήθεια y deja atrás el procedimiento dialéctico, que solo conduce a la δόξα (“opinión”). En lugar de optar por los recursos literarios o dialécticos

---

<sup>398</sup> Lloyd, Geoffrey, *The Revolutions of Wisdom* (California: University of California Press, 1989), 173.

<sup>399</sup> 92d.

<sup>400</sup> *Pol.* 277d y ss.; *Soph.* 218b y ss., 221d y ss.

<sup>401</sup> Cf. *Gorg.* 523a-24b; *Phae.* 107e y ss., 110b y ss., 114d; *Rep.* 614b y ss., *Phdr.* 274b-75b.

como Platón, Aristóteles aboga en sus *Analíticos* por lograr la productividad argumentativa a través de dos recursos lingüísticos: la utilización de términos básicos, y de otros emparentados, para designar las ideas y la de la analogía proporcional. Merece una atención especial la crítica del Estagirita al empleo de la metáfora en la argumentación filosófica, ya que con ella nacerá en el pensamiento griego la distinción entre la expresión metafórica y la literal. No es arbitrario, por ello, que Aristóteles haya sido conocido en la Antigüedad por su purismo al utilizar los términos adecuados para denotar el significado de sus conceptos, lo cual lo habría logrado, como nos lo dice el neoplatónico Dexipo, hacia el siglo IV a. C., resignificando palabras ya utilizadas o acuñando nuevas:

Hay, entonces, en todos los filósofos la necesidad de emplear terminología “extraña” (ξεναί) y “un poco distinta” (ἀπηλλοτριωμεναί) a las palabras ordinarias, puesto que son exponentes de cuestiones desconocidas para la mayoría; o también deben hablar “espontáneamente” (τῇ προχείρῳ συνηθείᾳ) y “cambiar el sentido” (μεταφέρειν) de las palabras originalmente acuñadas para otros usos. Debido a que han sido asignados nombres a los símbolos y signos de las cosas, es preciso que se haga uso de términos cuyo significado “corresponda” (κεῖσθαι) al de las cosas que designan, y que “se reclame la acuñación” (ἀπατεῖν τὴν θέσιν) de otros a cargo de expertos para cuanto conocimiento especializado se haya obtenido de las cosas. Aristóteles es un ejemplo de lo anterior. Algunas veces recurre a “un neologismo” (ξενοφωνός ἢ θέσις) para designar algo, como en el caso de la palabra “entelequia”, que es de su autoría; en otras ocasiones, “transfiere” (μεταφέρειν) las palabras asentadas en el uso para significar y presentar un hecho propuesto como modelo para la instrucción, así como —conviene aquí decirlo— es sabido que hizo con la palabra “categoría” —pues mientras inicialmente el verbo *catēgoreîn* significa “entablar una acusación”, el filósofo ha extendido el sentido que todos manejan para simplificarlo un poco en el habla, que le atribuye a esta palabra otro significado—. <sup>402</sup>

Sin embargo, en la filosofía aristotélica encontramos una rica variedad de imágenes, comparaciones o analogías para explicar el concepto de naturaleza, cuáles son sus procedimientos en el mundo o su concepto de la causa final.<sup>403</sup> Una de las principales imágenes es la comparación entre la filosofía y el arte, de la cual Aristóteles se apropia como actividad humana para explicar los procedimientos de la naturaleza. Algunas concepciones que extraerá de este ámbito son, por ejemplo, los principios derivados de la adaptación de la forma a la función; la jerarquía que se establece entre los fines; o la relación necesaria entre la finalidad que se busca y el carácter de la materia que se

---

<sup>402</sup> *De Arist. categ.* 6.10-23. En otros casos, nos dice Aristóteles, es posible referir un término “con palabras distintas” (πολλαχῶς λεγόμενον), siempre y cuando se conserve una idea central como directriz, que puede estar relacionada con conceptos metafísicos importantes como la esencia, el ser o la substancia.

<sup>403</sup> Lloyd, *The Revolutions...*, 187 y ss., en donde se refieren también los antecedentes platónicos de estos usos.

necesita para lograrla, para expresar la adaptación de las partes de los seres vivos a sus fines.<sup>404</sup>

Revisemos los antecedentes de este logro racional platónico-aristotélico a continuación.

### 2.2.1 Época presocrática

Comenzaremos examinando la racionalización del discurso filosófico que tuvo lugar entre los filósofos presocráticos. Cabe tomar en cuenta que, en dicho periodo, no se constituyó ningún discurso filosófico portador de contenidos epistemológicos estables, como ocurrió en la época clásica, sino, más bien, la racionalización de un inquirir filosófico, que se acompañó del surgimiento de estrategias discursivas diversas, entre algunos pensadores como Xenófanes o Parménides. Estas estrategias contribuyeron a la consolidación de una argumentación filosófica. Entendemos entonces que, en el periodo presocrático, existió un discurso filosófico, entendido como la racionalización del lenguaje y su empleo para fines filosóficos, tal y como lo ha establecido Eric Havelock: “[...] much of the story of early Greek philosophy so-called is a story not of systems of thought but of a search for a primary language in which any system could be expressed”.<sup>405</sup> Es mismo juicio lo establece Alegre Gorri cuando dice que “la filosofía es un estudio de reflexión que tiene que ver, en gran medida, con la abstracción y el desarrollo del lenguaje [...] en la filosofía antigua y en los filósofos presocráticos, la filosofía es un proceso que va de lo concreto a lo abstracto, y este proceso de abstracción tiene que ver con el lenguaje”.<sup>406</sup>

Dicho lo anterior, retomemos la serie de prácticas discursivas de la filosofía presocrática que maduraron la racionalización del lenguaje de la filosofía antigua, como antecedente de los discursos filosóficos significativos platónicos y aristotélicos.

Como es bien sabido, antes de Platón, los poetas desempeñaron un papel importante en la construcción de un lenguaje racional en lengua griega. En la cultura

---

<sup>404</sup> De esta comparación derivaría el sentido aristotélico de ὄργανα como “herramientas” o “instrumentos”; cf., por ejemplo, *Part. An.* 645b14-17: Ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἕκαστον ἕνεκά του, τὸ δ' οὐ ἕνεκα πράξις τις, φανερόν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα πολυμεροῦς (“Pero, puesto que todo instrumento tiene una finalidad, que cada una de las partes del cuerpo es para algo, y que la finalidad es una acción, es evidente que también el cuerpo en su conjunto está constituido para una acción compleja”). Traducción de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche.

<sup>405</sup> Havelock, Eric, *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences* (Princeton: Princeton University Press, 1982), 8

<sup>406</sup> Alegre, Antonio, “Los filósofos presocráticos”, en *Historia de la filosofía antigua*, Carlos García Gual ed. (Madrid: Trotta, 1997), 46.



griega antigua, el poeta no poseía un estatus social que lo capacitara para crear verdades de la misma jerarquía a las contenidas en los mitos. Más bien, en su lugar, los poetas desarrollaron una teoría de la función poética, que será a la vez mitopoética, según la cual es posible acceder a la verdad en cada ocasión que el poeta transgrede la temporalidad y reactualiza los mitos, al fungir como intermediario de los dioses. De esta manera, la poesía arcaica griega hizo entrar al lenguaje en contacto con lo contingente, pues planteó temas como el enfrentamiento del individuo con el mundo cotidiano y las circunstancias políticas de la época. Incluso, como bien señala José Carlos Bermejo,<sup>407</sup> la poesía arcaica griega socializó la búsqueda de la ἀλήθεια, al crear géneros como el de la poesía de banquete.

Una aplicación de esta poética griega arcaica se encuentra en el famoso “Catálogo de las mujeres” que leemos en la *Odisea*.<sup>408</sup> Allí Homero recurrió a técnicas de racionalización del lenguaje, que cumplen la función de confeccionar un discurso persuasivo. A fin de ejemplificar esta racionalización del lenguaje, Marina McCoy<sup>409</sup> ha llevado a cabo un análisis de los discursos que se encuentran en dicho catálogo, pronunciados por Odiseo en su encuentro con los feacios: el Discurso a Areta y el segundo discurso a Alcino.<sup>410</sup> Homero, según nos dice McCoy, redactó estos discursos siguiendo una serie de estrategias de racionalización del lenguaje, las cuales, con posterioridad, serían conceptualizadas en la teoría retórica clásica como la ἐθοποίησις (“etopoiesis”), la διάθεσις (“disposición”), la προσωποποιία (“prosopopeya”) y el καιρός (“lugar conveniente”).<sup>411</sup> Un caso semejante son las representaciones literarias de Μῆτις (“la Prudencia”) y Θέμις (“la Justicia”) en la épica griega arcaica. David Hoffman<sup>412</sup> se ha percatado que estos principios divinos serán caracterizados, respectivamente, como el concepto gorgiánico de λογισμός (“razonamiento”)<sup>413</sup> y la λογική (“lógica”) platónico-aristotélica y como el concepto de φιλοσοφία (“filosofía”).

---

<sup>407</sup> Bermejo, José, *op. cit.*, 26.

<sup>408</sup> 13:225-332.

<sup>409</sup> McCoy, Marina, “Rhetoric and Royalty: Odysseus’ Presentation of the Female Shades in Hades”, en *Logos without Rhetoric: The Arts of Language before Plato*, Robin Reames ed. (Columbia: University of South Carolina Press, 2017), 79-96.

<sup>410</sup> Otros discursos de Odiseo confeccionados según esta misma habilidad retórica los encontramos en *Odisea* 11:363-76, 13: 256-86, 14: 192-359.

<sup>411</sup> McCoy, “Rhetoric and...”, 95-6.

<sup>412</sup> Hoffman, David, “*Mētis, Themis* and the Practice of Epic Speech”, en Reames, *Logos without... cit.*, 97-112.

<sup>413</sup> *Cfr.* Gorgias D24.2: Τοῦ δ’ αὐτοῦ ἀνδρὸς λέξει τε τὸ δέον ὀρθῶς καὶ ἐλέγξει τοὺς μεμφομένους Ἑλένην [...] ἐγὼ δὲ βούλομαι λογισμὸν τινα τῷ λόγῳ δοῦς τὴν μὲν κακῶς ἀκούουσαν παῦσαι τῆς αἰτίας, τοὺς δὲ μεμφομένους ψευδομένους ἐπιδείξει καὶ δείξει τάληθές καὶ παῦσαι τῆς ἀμαθίας (“Tarea de la misma persona es decir *persuasivamente lo que debe* y refutar a quienes censuran a Helena [...]) Yo, en

Es cierto que los debates públicos que Homero despliega en su poesía no llegan a cumplir los estándares altos propios, y la lógica, de los discursos retóricos deliberativos de periodos posteriores. A pesar de ello, la épica homérica, apoyada en la autoridad de las narraciones literarias orales precedentes, desarrolló una forma legítima de racionalidad discursiva que se preservó en los discursos de sus personajes principales, pero también, en cierta medida, en la teoría y práctica retórica griegas posteriores, como señala McCoy y Hoffman. De hecho, así debe apreciarse el programa educativo posteriormente propuesto por Isócrates. Entre los objetivos de este orador se encontraba inmiscuir a sus estudiantes en la tradición literaria griega, a fin de que su estudio fructificara en sabiduría y en una excelencia deliberativa. Los seguidores de la παιδεία (“cultura”) de Isócrates, fundamentada en la ἐμπειρία καὶ φιλοσοφία (“experiencia y la filosofía”), tendrían como una de sus tareas, entonces, extraer de la literatura griega precedente lecciones de sabiduría, que después aplicarían a los diversos dilemas que se les presentaran en el presente.<sup>414</sup>

Para nosotros lo importante es señalar que estas estrategias de racionalización de la literatura épica griega muestran que esta hizo uso de una teoría acabada de la argumentación y de la aplicación de una habilidad retórica empírica simple. Se trataría de la posesión de un conocimiento discursivo prototécnico: Homero no fue poseedor de “una técnica” (τέχνη) retórica, porque si bien sus recursos expresivos denotan la posesión de una τέχνη, esta no está aún fundamentada en “un conocimiento científico” (ἐπιστήμη). De ahí que no se pueda hablar en Homero de la existencia de una habilidad discursiva técnica derivada del seguimiento de una teoría asentada, sino de la aplicación de una pericia argumentativa. La técnica persuasiva que encontramos en Homero no habría llegado a la consumación del concepto arte del que nos habla Aristóteles en la *Metafísica*,<sup>415</sup> el cual se formula teóricamente desde la ocurrencia de vastas experiencias o recuerdos de esas experiencias.

---

cambio quiero, poniendo *algo de razón* en la tradición, librarla de la mala fama de que se le acusa, tras haber demostrado que mienten quienes la censuran y, mostrando la verdad, poner fin a la ignorancia”). Nota: En este artículo, todas las referencias a la filosofía preplatónica (filósofos presocráticos y sofistas) están extraídas de los 9 volúmenes de la compilación *Early Greek Philosophers*, Loeb Classical Library, vols. 524-32, realizada por André Laks y Glenn W. Most, quienes reeditaron y tradujeron las fuentes antiguas.

<sup>414</sup> Este objetivo de la pedagogía de Isócrates está presente en varios lugares de su obra: *Panath.* 9, *Ad Dem.* 34, *Ad Nic.* 35, *Antid.* 277.

<sup>415</sup> 980b28-981a7. Véanse también otros pasajes de la obra aristotélica en donde se habla de la experiencia como la base del conocimiento teórico: *Ref. sophist.* 183b29-184b-7, *Eth. Nic.* VI.1143b4-18.

Resulta aquí representativo el estudio reciente de Robert N. Gaines sobre un grupo de discursos retóricos del siglo V a. C.<sup>416</sup> Gaines se sintió motivado a emprender este estudio por un pasaje de las *Disputaciones sofísticas*, en donde Aristóteles inquiriere sobre los orígenes de la retórica.<sup>417</sup> Al analizar uno de ellos, referido como el *Discurso 6*, Gaines encuentra que su composición se basa en una estructura racionalizada, calcada de un esquema indicativo de las partes del discurso y en un vocabulario especializado. La historia de la retórica atribuye el esquema a Teodoro de Bizancio, quien lo habría “editado” bajo de la forma de un manual.

Ahora bien, tras estos testimonios, veremos que la racionalización del lenguaje que encontramos en la literatura griega arcaica va a ser paralelo a la formalización de un “lenguaje” (λόγος) de la especulación naturalista jónica, formalización que fungió como una fuerza que se opuso a los discursos de verdad míticos tradicionales en la Grecia arcaica. En palabras de Schiappa: “The logos of sixth-century and fifth-century thinkers is best understood as the rationalistic rival to traditional muthos”.<sup>418</sup> Este λόγος de la filosofía presocrática lo clasificaríamos entonces como una teoría y pedagogía que se asemeja a la retórica, en tanto que contiene en simiente estrategias discursivas de convencimiento. Por esta razón, Robin Reames<sup>419</sup> ha dicho que dicha filosofía posee una “sensibilidad retórica,” entendiendo por ello que el λόγος presocrático poseía no solo una dimensión expresiva sino también una instrumental: además de transmitir contenidos cosmológicos, naturalistas o racionales, como veremos en los ejemplos de abajo, también portó pensamientos y sentimientos y persiguió como objetivos el informar, persuadir o entretener.

Nuestra idea es confirmada por el mencionado Hoffman, cuando matiza la opinión de Martín Heidegger sobre la filosofía preplatónica como un desocultamiento de la ἀλήθεια. En lugar de ello, hay que afirmar que para los griegos arcaicos la ἀλήθεια denotaba el develamiento de lo oculto, el cual debe apreciarse, a diferencia de lo que afirma Heidegger, no como un contenido particular, sino como un efecto del lenguaje, que trae consigo la consciencia de algún contenido. La ἀλήθεια, así entendida como un

---

<sup>416</sup> Gaines, Robert, “*Theodoros Byzantius on the Parts of a Speech*”, en *Logos without...*, Robin Reames, 19-29.

<sup>417</sup> *Ref. sophist.* 183b16 y ss.

<sup>418</sup> Schiappa, Edward, *The Beginnings of the Rhetorical Theory in Classical Greece* (Yale University Press, New Haven & London, 1999), 77. No obstante, hay que recuperar la crítica que ha recibido la idea de que la λογῶν τεχνή (“la técnica de los discursos”) de los sofistas y el arte de la retórica que surgió a partir de allí, representó una ruptura con el mundo mitopoiético griego arcaico.

<sup>419</sup> Reames, *Logos without...*, Robin Reames, 133-34.

efecto del descubrimiento, no tiene lugar, para David Hoffman, en un mundo donde todo puede ser visto, como lo es el mundo preplatónico.<sup>420</sup> Por esta razón, decimos que en la literatura épica arcaica no hay, como tal, una intención por indagar la ἀλήθεια, y menos aún por cuestionar si existe una relación entre el lenguaje y la realidad. La literatura era juzgada en términos literarios, por la expresión agradable que provocaba su ejecución y no por su contenido epistemológico. Era el tenor propio de unas composiciones eminentemente poéticas, en las que la divinidad era la responsable, no la intención del poeta, del efecto que provocaban en el auditorio.<sup>421</sup>

Ahora bien, el acercamiento literario a ciertos temas, vinculados con el origen o causa de los acontecimientos humanos, representa un paso siguiente al discurso racionalizado que encontramos en la épica griega. Para nosotros es importante señalar esta transición porque muestra los alcances que el discurso literario alcanzó en el pensamiento griego cuando se empleó como instrumento de conocimiento. Tal es el caso de la narrativa literaria del *Edipo Rey* de Sófocles, una pieza en la que tanto dioses como hombres están involucrados en la obtención del saber. Edipo es presentado por Sófocles como un hombre suplicante, en búsqueda del ἀρχή κακῶν (“el principio de los males”), anunciado en su vida por medio del adivino Tiresias, portavoz de los designios divinos. El conocimiento de este principio, en términos heideggerianos, así como lo menciona el comentador de la tragedia Patrick Finglass,<sup>422</sup> sería la ἀλήθεια, o retomando la terminología de Aristóteles, la ἀναγνώρισις (“agnición”), el reconocimiento de sí mismo del personaje trágico.<sup>423</sup> En cualquiera de los dos casos el personaje central, Edipo, lleva a cabo una búsqueda razonada de su propia identidad, por momentos mostrándose incrédulo de los designios divinos, con lo que su vida se torna un ejemplo no filosófico pero aleccionador de la razón divina, como dueña del destino de los hombres.

---

<sup>420</sup> Hoffman, *op. cit.*, 165, n. 11.

<sup>421</sup> Así también, debemos reconocer que la oralidad, como ha señalado Erick Havelock, constituyó un factor central en la construcción del lenguaje abstracto en la época arcaica griega; Havelock, Eric, *Prefacio a Platón* (Madrid: Machado Libros, 2002), 185 y ss. El advenimiento de la escritura no alteraría el proceso de creación poética ni su ejecución.

<sup>422</sup> Sófocles, *Oedipus the King*, Patrick Finglass ed., com. y trad. (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

<sup>423</sup> *Poet.* 1452a29-33: ἀναγνώρισις δέ, ὥσπερ καὶ τοῦνομα σημαίνει, ἐξ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν μεταβολή, ἢ εἰς φιλίαν ἢ εἰς ἔχθραν, τῶν πρὸς εὐτυχίαν ἢ δυστυχίαν ὀρισμένων: καλλίστη δὲ ἀναγνώρισις, ὅταν ἅμα περιπετεία γένηται, οἷον ἔχει ἢ ἐν τῷ Οἰδίποδι (“La agnición es, como ya el nombre lo indica, un cambio desde la ignorancia al conocimiento, para amistad o para odio, de los destinados a la dicha o al infortunio. Y la agnición más perfecta es la acompañada de peripecia, como la del *Edipo*”). Traducción de Valentín García Yebra. Para la ἀναγνώρισις como un tópico de la literatura dramática cf. 1452b6-13 de la *Poética*.

Antes que Sófocles reelaborara la leyenda de Edipo un poco después del 430 a. C., el personaje de Edipo era familiar para el público lector de la literatura griega. Lo encontramos referido en Homero,<sup>424</sup> Hesíodo<sup>425</sup> o en el Ciclo Tebano, en su *Oedipodea*,<sup>426</sup> u otros testimonios, que incorporan elementos que después retoma Sófocles.<sup>427</sup> Son, sin embargo, otros poetas quienes abundan sobre la participación de los dioses, o el destino divino, en la vida de Edipo, un rasgo que en la versión de Sófocles resultará crucial. Así, Estesícoro será quien, por primera vez, vincule la tragedia de Edipo con la agencia del dios Apolo, cuyo portavoz es Tiresias.<sup>428</sup> Píndaro, por su parte, enfatizará el cumplimiento del oráculo proferido en Pitia.<sup>429</sup> El tratamiento que realiza Esquilo en *Los siete contra Tebas* se centrará más en los aspectos dramáticos de la historia. Después, el mismo Sófocles retomó el mito de Edipo y su familia en las llamadas “Tragedias tebanas” y en *Antígona*, en donde se centra en una etapa posterior a la tragedia de Edipo y narra el tiempo siguiente al fracaso de la expedición de los siete hacia Tebas. Ya en su *Edipo en Colono* Sófocles reflexionará sobre la inocencia de Edipo señalando que él cometió los hechos de su ruina contra su voluntad.<sup>430</sup> También, finalmente, Eurípides escribió otra versión de la obra sofoclea.

Lo característico, como dijimos, del *Edipo Rey* de Sófocles es el tema del reconocimiento. En torno de este momento de la tragedia Sófocles dispuso las demás partes de la pieza: la narración de la plaga que asola la ciudad, la súplica de ayuda por parte de esta, la inclusión del oráculo dado a Edipo sobre su destino, las relaciones familiares de Edipo que provocaron su ruina, la búsqueda de Edipo del asesino de Layo, el origen delfico de los mandatos divinos... Todos estos eventos dejan entrever en el imaginario griego la causa que detonó la desgracia de Edipo, la intervención divina en la vida de los hombres, aunque en la tragedia de Sófocles, a diferencia del tratamiento de Esquilo, no sea clara la razón de su porqué. Ya Homero había introducido la idea de la agencia divina al referir la historia de Edipo en la *Odisea*;<sup>431</sup> otro tanto hizo Sófocles

---

<sup>424</sup> Il. XXIII.679-80, Od. XI.271-80.

<sup>425</sup> Op. 161-5, fr. 192; The. 326-32, refiere el nacimiento de la Esfinge.

<sup>426</sup> GEF (Greek Epic Fragments) fr. 1, 2, 3.

<sup>427</sup> Por ejemplo, en el poeta Íbico fr. S222.5-8 PMGF (*Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*). La ceguera de Edipo es señalada por el Escolio de Pisandro fr. 10 Jacoby (traducido en Alberto Bernabé 1979, 44-6) y por Helánico fr. 97 EGM (Early Greek Mythography). Los vasos pintados áticos rojos representan comúnmente el encuentro de Edipo con la Esfinge.

<sup>428</sup> *Eriphi*. 34.

<sup>429</sup> *Ol.* 2.38-40.

<sup>430</sup> cf. 266-73, 521-48, 962-99.

<sup>431</sup> XI.274: [...] ἄφαρ δ' ἀνάπιστα θεοὶ θέσαν ἀνθρώποισιν (“los dioses hicieron que esas cosas fueran conocidas para los mortales”). Traducción de Asella Alamillo.

en *Antígona*, cuando Ismene dice a Antígona que Edipo murió presa de sus “ofensas autodescubiertas” (αὐτοφωροί ἀμπλακήματα).<sup>432</sup> De esta manera, Sófocles asocia su interpretación del mito de Edipo entendido como un proceso de autodescubrimiento racional con la certeza de que los dioses rigen el mundo.<sup>433</sup> Este es el drama de Edipo, quien paulatinamente se descubre bajo el poder un cruel δαίμων,<sup>434</sup> hasta que encuentra que es el dios Apolo quien ejerce una fuerza divina contra él.<sup>435</sup> Y el final de este proceso, como lo dicen las líneas siguientes de la tragedia, casi al inicio, en el momento en que Edipo se muestra desconfiado ante la profecía de Tiresias, es la comprensión de la ἀλήθεια:

Edipo. — ¿Crees tú, en verdad, que vas a seguir diciendo alegremente esto?  
 Tiresias. — Sí, si es que existe alguna fuerza en la “verdad” (ἀληθεία).  
 Edipo. — Existe, salvo para ti. Tú no la tienes, ya que estás ciego de los oídos, de la mente y de la vista.  
 Tiresias. — Eres digno de lástima por echarme en cara cosas que a ti no habrá nadie que no te reproche pronto.  
 Edipo.— Vives en una noche continua, de manera que ni a mí, ni a ninguno que vea la luz, podrías perjudicar nunca.  
 Tiresias. — No quiere “el destino” (μοῖρα) que tú caigas por mi causa, pues para ello se basta Apolo, a quien importa llevarlo a cabo.<sup>436</sup>

Charles Segal ha dicho sobre ello: “Sophocles treating the myth in the single play turns this mysteriousness of divine justice and punishment into a tense drama of personal discovery”.<sup>437</sup>

En este desvelamiento de la ἀλήθεια el lenguaje emanado de la divinidad representará un papel central. Su portavoz, según señalamos, es el adivino Tiresias, un hombre que, al igual que Apolo, recibía el título de ἄναξ (“señor”), término tradicional empleado en la literatura griega para referir a los profetas.<sup>438</sup> El lenguaje de la ἀλήθεια, referido con el término φάτις (“inteligencia divina”) no es de índole profana, sino sagrada. Su sede, tal y como lo enfatiza el coro en el *Edipo Rey*, son templos oraculares prominentes e inviolables como Delfos, Olimpia o Abas.<sup>439</sup> En esta tragedia el uso de

<sup>432</sup> *Ant.* 51.

<sup>433</sup> Cf. el diálogo que Edipo somete consigo mismo entre los versos 772-833, en el cual hace un recuento de los hechos de su vida y se hace consciente de la verdad de su tragedia.

<sup>434</sup> 828-9. Un juicio confirmado después por el mensajero (1258-9) y por el coro (1300-2).

<sup>435</sup> 1329-36.

<sup>436</sup> 368-77. Traducción de Asella Alamillo. Otros pasajes del *Edipo Rey* que reiteran esta idea son 80-1, 96-8, 136, 244-5, 707-25, 1000-16, 1076-1085, 1184-86, 1205-6. De igual forma, cf. los siguientes pasajes, que constatan la verdad como expresión del lenguaje: Sófocles fr. 955, Demóstenes 19.208, Esquines 1.84, Dinarco 1.53-4.

<sup>437</sup> Segal, Charles, *Oedipus Tyrannus: Tragic Heroism and the Limits of Knowledge* (New York & Oxford: Oxford University Press, 2001), 28.

<sup>438</sup> Hom. *Il.* XIII.582, *Od.* XI.144, Eupolis fr. 231 PCG (*Poetae Comici Graeci*).

<sup>439</sup> 889-91, 897-902.

verbos o palabras con connotaciones supramundanas nos permite representarnos un concepto del lenguaje divino, cuya articulación va más allá de la lengua vulgar humana; antes bien, está en consonancia con la razón divina que ha tramado la ruina de Edipo. Dicho lenguaje divino posee un poder profético innegable, frente a la potencial falibilidad de los mortales.<sup>440</sup> Dicen así diversas frases de la tragedia referidas al lenguaje divino de la ἀλήθεια: “le ordeno que me ‘revele’ (σημαίνειν) todo”;<sup>441</sup> “el único de los mortales [Tiresias] en quien la verdad es ‘innata’ (ἐμφύειν)”;<sup>442</sup> tú, sin rehusar el sonido de las aves ni ningún medio de ‘adivinación’ (μαντική), sálvate”;<sup>443</sup> “ya lo he hecho, pues tengo la ‘verdad’ (ἀλήθεια) como fuerza”;<sup>444</sup> “el enigma [...] requería ‘arte adivinatoria’ (μαντεία)”;<sup>445</sup> “de qué modo ‘enigmático’ (αἰνικτός) y ‘oscuro’ (ἄσαφής) dices todo”;<sup>445</sup> “pero que ‘un adivino’ (μάντις) entre los hombres obtenga mayor éxito que yo, no es un juicio verdadero”;<sup>446</sup> “escúchame y aprende que nadie que sea mortal tiene parte en ‘el arte adivinatoria’ (μαντικῆς τέχνη)”.<sup>447</sup>

Parte de la confección de este drama es la representación del rechazo social que sufre Edipo debido a los actos cometidos. En términos morales, ello se debe a que Sófocles quiso presentar la vida de Edipo como “paradigma” (παράδειγμα) del hombre desgraciado, en razón de su propia falibilidad, de que conscientemente no ha actuado mal y a que la vida humana es vana frente a los dioses.<sup>448</sup> Sófocles, en esta caracterización de Edipo, reelabora así un tema también tratado por los trágicos Esquilo y Eurípides, la creencia de que la sabiduría humana se alcanza solo por medio del sufrimiento.<sup>449</sup> Es Edipo el modelo del hombre adulto que yerra porque no ha adquirido

<sup>440</sup> *Oed. Rex* 707-9, 723-5, *Ant.* 1033-37; Eurípides *Elec.* 399-400, *Phoen.* 954-9; Hesíodo *Theo.* 805-10; Heródoto 2.83.

<sup>441</sup> 226-29.

<sup>442</sup> 299. Cf. *Oed. Col.* 603; cf. Sófocles *Ant.* 1092-5, Horacio *Serm.* 2.5.1-8, en donde Horacio vincula nuevamente a Tiresias con la verdad.

<sup>443</sup> 310-12. “La profecía” (μαντεία) en el mundo antiguo era el arte de conocer el pasado, el presente y el futuro de igual forma. Así lo testimonian las fuentes; cf. Eurípides *Hipp.* 236, *Rhes.* 952; Alexis fr. 160.7 PCG (*Poetae Comici Graeci*); Platón *Symp.* 206b.

<sup>444</sup> 356.

<sup>445</sup> La razón divina expresada de modo confuso es un tópico de la literatura griega antigua; cf. Heráclito D41, Hesíodo, *Theo.* 681-6.

<sup>446</sup> 500-1.

<sup>447</sup> 708-10.

<sup>448</sup> 1193, 1187-22, 1193-5; cf. Homero *Il.* VI.146 sobre la brevedad de la vida humana, Sófocles *Ay.* 125-6, para la famosa cita literaria ὁρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν / εἶδωλ’ ὅσοιπερ ζῶμεν ἢ κούφην σκιάν (“pues vemos que cuantos vivimos nada somos sino fantasmas o sombra vana”). Traducción de Assela Alamillo.

<sup>449</sup> También en Hesíodo *Op.* 218; Esquilo *Suppl.* 386; Eurípides *Suppl.* 580. La filósofa estadounidense Marta Nussbaum abordó el tema de la sabiduría griega lograda a partir del sufrimiento en el Capítulo 2, “Aeschylus and practical conflict”, de su *The Fragility of the Goodness: Luck and Ethics in the Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 2001).

el saber, al contrario de la creencia griega, según la cual la edad adulta era sinónimo de sabiduría.<sup>450</sup> No querer aceptar la verdad divina, como en el caso de Yocasta, es muestra de arrogancia e impiedad,<sup>451</sup> cuando lo que permea es el gobierno de la Fortuna sobre la vida de los hombres.<sup>452</sup> En este trance, Edipo, habitante de un mundo griego en el cual la razón de la sociedad ha evolucionado, pide ser “desterrado” (ἄποικος), después de ser rechazado por su propia polis, que espera que los oráculos divinos se cumplan,<sup>453</sup> y no por las Erinias, vengadoras divinas de las ofensas humanas en la Grecia arcaica, al modo como Eric Dodds ha demostrado en su clásico estudio sobre el origen divino de la racionalidad griega arcaica.<sup>454</sup>

Ahora bien, tras estos testimonios, podemos afirmar que el racionalismo del lenguaje que encontramos en la literatura griega arcaica y clásica fue paralelo a la formalización de un λόγος (“lenguaje”) en la especulación naturalista jónica y en el pensamiento sofístico, formalización que fungió como una fuerza que se opuso a los discursos de verdad míticos tradicionales. En palabras de Schiappa: “The logos of sixth-century and fifth-century thinkers is best understood as the rationalistic rival to traditional muthos”.<sup>455</sup> Este λόγος de la filosofía preplatónica que investigamos aquí se clasifica como una teoría y pedagogía que se asemeja a la ῥητορική, en tanto que contiene en simiente estrategias discursivas de convencimiento. Por esta razón, de acuerdo con el autor mencionado,<sup>456</sup> puede decirse que posee una “sensibilidad retórica”. La aplicación de este concepto al λόγος preplatónico nos permite atribuir a este no solo una dimensión expresiva sino también una instrumental: además de transmitir contenidos cosmológicos, naturalistas o racionales, también portó pensamientos y sentimientos y persiguió como objetivos el informar, persuadir o entretener.

---

<sup>450</sup> *Oed. Rex* 914-16, 964-72, *Aj.* 594-5; cf. Esquilo fr. 400 TrGF3. Para los griegos antiguos, el viejo que actúa de modo irracional debe ser recordado por ello; cf. Sófocles *Ant.* 280-1, *Oed. Col.* 930-1; Eurípides *Bac.* 251-2, 258-60. Yocasta también es un personaje que, antes del develamiento de la verdad, se muestra incrédula ante la verdad del oráculo de la Pitia; cf. 709-11, 952-3

<sup>451</sup> 1078-82.

<sup>452</sup> 1080-3; cf. *Oed. Col.* 1323-4; Eurípides fr. 989 TrGF5; Horacio *Serm.* 2.6.49; Plutarco *De fort. Rom.* 318c-d; Anon. AP (Antología Palatina) 9.74.4=1269 FGE (Further Greek Epigrams); Achil. Tat. 1.12.5.

<sup>453</sup> 899-902, 1528. Incluso Edipo es rechazado por la propia naturaleza, cf. 1427-29.

<sup>454</sup> Dodds, Eric, *Los griegos y lo irracional* (Madrid: Alianza, 1980).

<sup>455</sup> Schiappa, *The Beginnings...* 77. No obstante, hay que recuperar la crítica que ha recibido la idea de que la λογῶν τεχνή de los sofistas y el arte de la retórica que surgió a partir de allí, representó una ruptura con el mundo mitopoiético griego arcaico.

<sup>456</sup> Reames, *Logos without...*, Robin Reames, 133-34.



Nuestra idea es confirmada por el mencionado Hoffman, cuando matiza la opinión de Martín Heidegger sobre la filosofía preplatónica como un desocultamiento de la ἀλήθεια, según veremos en su apreciación de la filosofía de Heráclito. En lugar de ello, hay que afirmar que para los griegos arcaicos la ἀλήθεια denotaba el develamiento de lo oculto, el cual debe apreciarse, a diferencia de lo que afirma Heidegger, no como un contenido particular, sino como un efecto del lenguaje, que trae consigo la consciencia de algún contenido. La ἀλήθεια, así entendida como un efecto del descubrimiento, no tiene lugar, para David Hoffman, en un mundo donde todo puede ser visto como el preplatónico.<sup>457</sup> Por esta razón, decimos que en la literatura épica arcaica no hay, como tal, una intención por indagar la ἀλήθεια, y menos aún por cuestionar si existe una relación entre el lenguaje y la realidad. La literatura era juzgada en términos literarios, por la expresión agradable que provocaba su ejecución y no por su contenido epistemológico. Era el tenor propio de unas composiciones eminentemente poéticas, en las que la divinidad era la responsable, no la intención del poeta, del efecto que provocaran en el auditorio.<sup>458</sup>

### **2.2.2 La literatura filosófica presocrática**

Al abordar los textos presocráticos vemos que los pensadores eran conscientes de que contaban con un discurso filosófico propio. Como señala José Bermejo, es en Parménides y Heráclito donde este discurso se referirá con la palabra λόγος, tanto bajo la forma de un cuestionamiento personal, en el primero de ellos, como de una verdad revelada, en el segundo.<sup>459</sup> Este discurso filosófico presocrático nacerá en un contexto ideológico de transición, el tránsito que los historiadores de la filosofía llaman del μῦθος al λόγος, el cual, como ha notado Eric Dodds en su *Los griegos y lo irracional*,<sup>460</sup> tiene sus antecedentes en la poesía épica griega. Visto de esta manera, el λόγος presocrático se presentará como una explicación racional de la naturaleza y la sociedad, sobre las que antes el μῦθος elaboraba sus propias narraciones o explicaciones.

De tal modo, en la construcción de su discurso filosófico, la filosofía presocrática se enfrentó con la autoridad epistemológica que detentaba dicho saber

---

<sup>457</sup> Hoffman, *op. cit.*, 165, n. 11.

<sup>458</sup> Así también, debemos reconocer que la oralidad, como ha señalado Erick Havelock, constituyó un factor central en la construcción del lenguaje abstracto en la época arcaica griega: Eric, Havelock, *Prefacio a...*, 185 y ss. El advenimiento de la escritura no alteraría el proceso de creación poética ni su ejecución. Véase en este sentido el ensayo de Carol Thomas y Edward Kent citado.

<sup>459</sup> Bermejo, *op. cit.*, 26-7.

<sup>460</sup> Dodds, *op. cit.*, caps. 1 y 2.

tradicional griego. Ello no representó una tarea inmediata ya que, como es bien sabido, este saber estaba estructurado en ciertos modos de pensamiento y obstaculizaba cierta clase de cuestionamientos, que buscaban renovar el pensamiento cosmológico de la época posthomérica. Por consecuencia fue paulatino el surgimiento del nuevo discurso filosófico presocrático. Se sometieron a revisión, siguiendo la metodología propia de la época, los supuestos en torno a los fenómenos naturales, provenientes ya sea del ámbito de la ciencia o ya sea del conocimiento común, popular. Esta incipiente actitud racionalista contrasta con la visión que, por la época, las fuentes griegas ofrecían sobre la cultura egipcia, y a veces babilonia, a las que se refieren como ejemplo de un tradicionalismo antiquísimo,<sup>461</sup> que no siempre, como dice Platón en las *Leyes*,<sup>462</sup> era sinónimo de atraso cultural.

El principal indicio en los fragmentos presocráticos del cuestionamiento de la sabiduría tradicional griega es la referencia a la voz de autor, la expresión de la primera persona gramatical, como marca de autoridad, en los descubrimientos que se daban tanto en filosofía natural como en otros ámbitos suyos. La aparición de la marca de autor contribuyó a la maduración del discurso filosófico presocrático. Debemos notar que la poesía griega ya había comenzado este camino al privilegiar el “discurso nuevo” sobre el tradicional,<sup>463</sup> legitimando una nueva concepción de la realidad a partir de su origen divino, si retomamos, por ejemplo, el juicio de Hesíodo.<sup>464</sup> No obstante, fueron los filósofos presocráticos quienes dieron testimonio de la creación, por primera vez, de la marca de autor al mostrarse escépticos ante la veracidad del saber poético divino: así Xenófanes en su fragmento D49 nos dirá que no corresponde al saber humano tener certeza sobre lo que dicen los dioses, por lo que él quiere dejar en claro que su filosofía es de su autoría:

Y así nunca ha habido un hombre, ni habrá nunca alguno,  
que sepa lo que es claro sobre los dioses y sobre cualquier cosa que *yo diga* (λέγω) en  
[relación con todas las cosas.  
Pues incluso si él llega a decir algo perfecto,  
él mismo sin embargo no conoce: *la opinión* (δόκος) se cierne sobre todas las cosas.

---

<sup>461</sup> Heródoto 2.77, 145; Aristóteles *Pol.* 1286a4 y ss.

<sup>462</sup> 656d-657a, 798c-799b.

<sup>463</sup> Así dice Homero en *Od.* 1.351-2, un pasaje citado asimismo por Platón en *República* 424b-c. Véase asimismo esta misma idea en Píndaro *Olym.* 3.4 y ss., 9.47 y ss., *Nem.* 8.20 y ss.; y también en Aristófanes *Vesp.* 1051-59.

<sup>464</sup> *Op.* 654 y ss.

Otro tanto hace Heráclito en sus fragmentos.<sup>465</sup> Aunque en ocasiones Heráclito refiere que el origen de su filosofía no es su propio razonamiento, sino el λόγος, como en el fr. D46: οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναί.<sup>466</sup>

Parte de este egotismo científico, como lo testimonian principalmente Xenófanes y Heráclito y Parménides, fue la crítica del pensamiento de filósofos antecesores; para muchos presocráticos nadie, antes de unos u otros, habría tenido la razón por completo.<sup>467</sup> Así Heráclito criticará la πολυμαθία (“gran sabiduría”) de otros en su fragmento D20, reservando a Homero y a sí mismo el título de “sabio” y a los demás el ser “tontos” (ἄνοι) e “irracionales” (ἀλόγιστοι) por seguir creyendo en los mitos tradicionales y en el saber popular.<sup>468</sup> El cuestionamiento del saber arcaico también fue objeto de la crítica del egotismo, como lo muestra el famoso fragmento de Parménides que leeremos, considerado como el inicio de la argumentación filosófica griega, y que puede fundamentar la afirmación de que Parménides no buscó plasmar una filosofía metafísica o existencial, sino un modo racional de argumentación filosófica:

Pues jamás se impondrá esto: que haya cosas que no sean.  
Ni te fuerce la costumbre muchas veces inventada  
de dirigirte con la mirada perdida y con el oído aturdido  
y con la lengua, *sino juzga con la razón el muy debatido argumento  
narrado por mí.*<sup>469</sup> Un solo camino narrable  
queda: que es. Y sobre este camino hay signos  
abundantes: que, en tanto que existe, es inengendrado e imperecedero;  
íntegro, único en su género, inestremecible y realizado plenamente;  
nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez, uno, continuo.<sup>470</sup>

El egotismo es el principio, de acuerdo con Geoffrey Lloyd,<sup>471</sup> sobre el que los médicos hipocráticos acuñarán tiempo después el concepto de prueba, construido como demostración con base en un argumento deductivo formulado desde premisas claramente identificadas. En otro sentido, el egotismo también vislumbró el advenimiento de una sociedad griega más crítica hacia las creencias tradicionales, con

---

<sup>465</sup> Fr. D1: [...] ὁκοίων ἐγὼ διηγῶμαι κατὰ φύσιν διαίρεων ἕκαστον [...] (“[las cosas] de la clase que yo explico cuando analizo cada una de acuerdo con su naturaleza e indico cómo es cada una”). Cf. también D2, 29, 30, 31, 36: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν (“yo busco por mí mismo”), 63, 105; R56, pasajes en los cuales Heráclito divide el conocimiento “común” (ξυνός) del filosófico. Lo mismo afirma Diógenes de Apolonia en sus fragmentos D2, 3, 6, 10, aclarando que el método que sigue al hablar es de su propiedad.

<sup>466</sup> “Después de haberme escuchado no a mí, sino al λόγος, es sabio reconocer que todas las cosas son una”.

<sup>467</sup> Xenófanes, D 8-10; Heráclito D1, 2-5, 10, 13, 15, 20, 74; Parménides D4.20 y ss., 7.4 y ss., 8.51 y ss.

<sup>468</sup> cf. también sus fragmentos D22, 43, 45.

<sup>469</sup> [...] κρῖναι δὲ λόγῳ πολὺδῆριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

<sup>470</sup> D8.1-10.

<sup>471</sup> Lloyd, *The Revolutions...*, 61 y ss.

motivo de la experiencia política y civil que se adquiría en la vida pública de la πόλις (“ciudad-estado”), en donde el testimonio político y su examen ocupaba un lugar central. Es por ello que, siglos después, Aristóteles exhortará a los ciudadanos a la búsqueda de lo óptimo en la vida civil como el criterio racional de las constituciones políticas y las leyes.<sup>472</sup> Con todo, debemos notar, aún a pesar de la configuración del discurso filosófico presocrático a partir del egotismo, que otros presocráticos todavía se ubicaban en la tradición mítica griega, que atribuía el origen de su poesía o saber revelado a las Musas. Parménides<sup>473</sup> y Empédocles<sup>474</sup> se encuentran en esta situación.

### 2.2.3 Análisis de fragmentos presocráticos

Una parte esencial en el proceso de racionalización de un discurso filosófico entre los presocráticos es la conformación de una lengua de expresión de su pensamiento. El primer paso que tomaron los filósofos presocráticos, antes de complejizar sus recursos expresivos, fue la adquisición de la consciencia de que poseían un lenguaje filosófico. Algo que debemos notar es que, en la filosofía presocrática, el término griego λόγος fue empleado frecuentemente para referir el lenguaje de la reflexión filosófica, que o bien estaba en tránsito de emancipación de las cosmogonías míticas previas o bien refería las nuevas preocupaciones de la sociedad griega a partir del siglo V a. C.

Xenófanes de Colofón será el primer filósofo presocrático que brinde a su discurso filosófico las connotaciones de un teoría de la verdad y también del conocimiento. Así es como deben entenderse los fragmentos de este filósofo cuando afirma que el conocimiento se obtiene desde un análisis de las distintas opiniones humanas, es decir: el conocimiento es una empresa humana y conlleva una crítica y revisión constante de los propios modos de pensar.<sup>475</sup> El resultado fue un conocimiento calificado como verdad, aunque relativa.

En este marco, Xenófanes definió su lenguaje filosófico, criticando el uso de un lenguaje antropomórfico por los poetas épicos griegos, en el afán de estos por caracterizar a los dioses como seres humanos.<sup>476</sup> Para Xenófanes era prioritario contar con un lenguaje filosófico claro, aún cuando ello conllevaba cuestionar la autoridad del

---

<sup>472</sup> *Pol.* 1269a3: ζητοῦσι δ’ ὅλως οὐ τὸ πάτριον ἀλλὰ τὰγαθὸν πάντες (“Pero, en general, todos buscan no lo tradicional, sino lo bueno”).

<sup>473</sup> Fr. D422 y ss.

<sup>474</sup> D44.3-6, 60.9-11. Existen otros fragmentos de Empédocles en los que es incierto quién es el que habla, si Empédocles mismo o la Musa; así fr. D4, 5, 6, 43.2, 53.1, 54.5, 75.1-3; R49, 68.1.

<sup>475</sup> *Cfr.* los fragmentos D49, 50, 53.

<sup>476</sup> Fr. D8, 11, 12, 14.

pensamiento religioso tradicional. Para Xenófanes, lejos de una apreciación estilística, el problema del lenguaje metafórico de la poesía griega radica en la posibilidad de confundir el mundo celeste con el humano. Así como lo transmite en su fragmento D16, debe suspenderse esta operación racional, pues el mundo de los dioses y el de los hombres se ubica en realidades distintas: εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, / οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα.<sup>477</sup> La importancia de esta crítica de Xenófanes en épocas posteriores radica, según el juicio de Lloyd,<sup>478</sup> en que confirmó que el lenguaje es una convención social, una idea que después permitirá a Parménides cuestionar la relación entre el lenguaje y la realidad y a los sofistas confirmar ello mismo:

<Lo que> puede pensarse es lo mismo que aquello por lo cual existe el pensamiento. En efecto, fuera del ente —en el cual tiene consistencia lo dicho— no hallarás el ente. Pues no hay ni habrá nada ajeno aparte de lo que es; ya que el Hado lo ha forzado a ser íntegro e inmóvil; *por eso son todos nombres que los mortales han impuesto, convencidos de que eran verdaderos*:<sup>479</sup> generarse y [perecer, ser y no <ser>, cambiar de lugar y mudar de color brillante.<sup>480</sup>

A su vez, Heráclito de Éfeso referirá su lenguaje de la filosofía mediante la palabra λόγος. Tradicionalmente, se ha interpretado el término λόγος en Heráclito con el sentido de νόμος, “ley”, entendida como la oposición de los contrarios, oposición a partir de la cual se constituye la armonía que impera en el mundo. Tal interpretación del λόγος sugiere que el filósofo de Éfeso creía en la existencia de una lengua de los dioses y otra de los hombres, portadoras, asimismo, de dos tipos de sabiduría, la sagrada y la profana. Lo cual ha llevado a interpretar su fragmento D41 como la aseveración de Heráclito de que posee un lenguaje filosófico: ὁ ἀναξ οὔ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.<sup>481</sup>

Parménides, por su lado, desarrollará la “función referencial” (σημαίνειν) de su lenguaje filosófico: las palabras, de acuerdo con el eleata, nos ofrecen los “indicios” (σήματα) que el Ente expresa en el mundo sensible. El Ente, en Parménides, además de

<sup>477</sup> “Ἦν ὁ ἄριστος θεός, ὁ ἄριστος ἐν θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι, οὐδὲν ὅμοιον αὐτῷ ἔστιν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ.”

<sup>478</sup> Lloyd, *The Revolutions...*, 179.

<sup>479</sup> τῷ πάντ’ ὄνομ’ ἔσται, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ [...].

<sup>480</sup> D8.39-46.

<sup>481</sup> “El señor, cuyo oráculo es el que está en Delfos, ni habla ni oculta nada, sino que se manifiesta por señales”.

ser capaz de predicar verdades,<sup>482</sup> está presente en cada cosa en el plano de las apariencias,<sup>483</sup> y al λέγειν (“decir”) le corresponde referirlo.<sup>484</sup> Este mismo λέγειν para Parménides es el medio por el cual los diversos entes del mundo se presentan en palabras.

Con base en su concepto de un lenguaje filosófico, Parménides lleva a cabo una racionalización de la realidad, la cual da inicio a un nuevo periodo de la filosofía griega. Esta contribución de Parménides ha recibido diversas valoraciones. Para algunos, como Marcel Detienne,<sup>485</sup> las narrativas tradicionales portadoras de la ἀλήθεια cosmogónica son sustituidas en Parménides por una argumentación lógico-filosófica, lo cual es comprendido como un proceso de secularización del conocimiento. Para otros, como Robert Wardy, en el pensamiento de Parménides se da una dialéctica μῦθος-λόγος, en donde la verdad persuasiva se mezcla con un ímpetu racional, unión de fuerzas que constituye la estrategia persuasiva filosófica principal de Parménides.<sup>486</sup>

Ambas interpretaciones son posibles, y, lo más importante para nosotros, las dos aseguran que Parménides propuso con su filosofía un nuevo concepto del lenguaje: el lenguaje parmenídeo refiere las realidades del mundo como entidades ontológicas existentes, es decir, con Parménides nace el recurso a un lenguaje filosófico materialista. La viveza de este lenguaje radica en los efectos que su realización produce, los cuales tendrían una dimensión de contenido, el argumento lógico, pero también una dimensión performativa, con lo que lenguaje se comprendería como una experiencia material y fenoménica, no fácilmente asible por los sentidos. De ahí que el lenguaje de Parménides indique que la realidad no es solo lo que vemos; hay que cuestionarse cuál es su “origen” (ἀρχή) y de qué modo el λόγος regula el funcionamiento de “la Naturaleza” (φύσις). Así, frente a este lenguaje, el hombre asumiría el estatus de un

---

<sup>482</sup> Fr. D8.33.

<sup>483</sup> Fr. D8.55-61: ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα  
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας  
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.  
μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·  
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν),  
ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο  
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων [...]

“Con esto termino el discurso fidedigno y el pensamiento acerca de la Verdad. / Y ahora aprende las opiniones de los mortales / escuchando el engañoso orden de mis palabras. / Según sus pareceres han impuesto nombres a dos formas, / de las cuales no se puede <nombrar> una sola: en eso se confunden / Y las han discernido como opuestas en figura y les han puesto señales / que las separan entre sí [...]”.

<sup>484</sup> Parménides mismo asignó un estatuto ontológico a λέγειν al decir τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (“es una misma cosa el pensar que el ser”) en su fragmento D6.8.

<sup>485</sup> Detienne, Marcel, *The Masters of Truth in Archaic Greece* (New York: Zone Books, 1999), 89-106.

<sup>486</sup> Wardy, Robert, *Gorgias, Plato and their Successors* (London & New York: Routledge, 1996), 12.

sujeto persuadido que no alcanza a liberarse de la ilusión que las palabras le comunican.<sup>487</sup> Según Thomas Rickert, sobre esta idea se fundamenta la filosofía de Parménides como una revelación.<sup>488</sup>

Luego, Empédocles de Agrigento fomentó la idea de que el lenguaje posee un carácter revelatorio, valoración muy en consonancia con el concepto de λόγος apofántico que después leeremos en el *De interpretatione* de Aristóteles. Es por ello que Empédocles llega a decir: “[...] mientras yo presento un discurso excelente sobre los dioses bienaventurados”<sup>489</sup> o, tal vez refiriendo la operación del razonamiento, “Pero la gente vulgar desconfía mucho de la autoridad / mientras que tú, en el camino que las pruebas de la Musa ordenan / guarda esto en tu corazón, una vez que / el argumento ha sido analizado”.<sup>490</sup>

En contraste con Parménides, Empédocles, a pesar de su concepto de λόγος revelatorio, dio continuidad al pensamiento arcaico griego, y señaló que el origen de sus narraciones cosmogónicas era la tradición mítica. Tal lo expresa en su fragmento D75 cuando dice así: “Pero, en cuanto a mí, regresando, me dirigiré al camino de las canciones, que yo describí antes, esbozando un discurso por medio del otro [...]”.<sup>491</sup> Así entonces, Empédocles se presenta como un hacedor de “canciones” (ὕμνοι); leemos en su fragmento D73.247-7: “Pero ven ahora, y escucha ‘mis palabras’ (μῦθοι): para que aprenda haré que tu mente crezca. Pues como ya he dicho, cuando estaba delimitando claramente el límite de mis palabras, es doble lo que te diré [...]”.<sup>492</sup> Quizás esta vigencia del mito como estructura portadora de verdad en Empédocles se deba a que, para este filósofo, hay elementos del mundo que no llegan a ser comprensibles para los mortales.<sup>493</sup> El juicio de la mayoría, que actúa según la pauta del mundo contingente, sigue apelando a “la opinión” (δόξα) por medio de un “maniático hablar” (μανία

---

<sup>487</sup> Cfr. fr. D4.16, 6.4, 8.33., en los cuales Parménides invoca a la πίστις (“confianza”) y a la πειθῶ (“persuasión”).

<sup>488</sup> Rickert, Thomas, “Parmenides: Philosopher, Rhetorician, Skywalker”, en *Logos without...*, Robin Reames, 52 y ss. El mismo Rickert señala en su ensayo que, entendido de este modo, el lenguaje de Parménides se asemejaría al egipcio, pues ambos motivarían el renacimiento y transformación del hombre tras presenciar una filosofía revelada.

<sup>489</sup> D7.4: ἀμφὶ θεῶν μακάρων ἀγαθὸν λόγον ἐμφαίνοντι.

<sup>490</sup> D47: ἀλλὰ κακοῖς μὲν κάρτα πέλει κρατέουσιν ἀπιστεῖν·  
ὡς δὲ παρ’ ἡμετέρης κέλεται πιστώματα Μούσης,  
γνώθι διατμηθέντος ἐνὶ σπλάγχνοισι λόγοιο.

<sup>491</sup> D75: αὐτὰρ ἐγὼ παλίνορσος ἐλεύσομαι ἐς πόρον ὕμων,  
τὸν πρότερον κατέλεξα, λόγῳ λόγον ἐξοχετεύων [...].

<sup>492</sup> ἀλλ’ ἄγε μύθων κλῦθι· μάθη γάρ τοι φρένας αὔξει·  
ὡς γὰρ καὶ πρὶν εἶπα πιφάουσκων πείρατα μύθων,  
δίπλ’ ἐρέω·

<sup>493</sup> Cfr. D42.6-9.

γλώσσης).<sup>494</sup> Ante esta incapacidad de la mayoría para comprender, el mito perdura como una referencia capital para referir la génesis de la vida.

Por otro lado, la racionalización del lenguaje de la filosofía que se gestaba a partir del siglo VI a. C., alcanzará una capacidad expresiva sin precedentes, tangible en la representación de contenidos abstractos, o la realidad misma, por medio de un vocabulario filosófico especializado. De acuerdo con Paraskevi Kotzia<sup>495</sup> y Alberto Bernabé,<sup>496</sup> los filósofos presocráticos llevaron a cabo una resignificación del vocabulario de las narraciones cosmogónicas y épicas, y le atribuyeron las connotaciones técnicas que requerían sus respectivas filosofías. Tal novedad no fue radical, ya que los vocablos conservaron su sentido mítico en varios casos. Aún con Parménides, cuya lengua llegó a ser demasiado racional, el lenguaje de la filosofía presocrática no pudo prescindir de lo perceptible o lo imaginario en sus formulaciones filosóficas.

Las características léxicas del lenguaje técnico filosófico presocrático serán, principalmente, la apropiación del vocabulario previo de las cosmogonías y teogonías homéricas y órficas. Un ejemplo lo da Empédocles en su uso del término ἄπειρον (“sin límite”), que rescata de la *Iliada*, en donde denotaba “límite (territorial)” en su sentido no privativo:

Pues voy a “los confines” (πείρατα) de la feraz tierra a ver  
a Océano, progenie de los dioses, y a la madre Tetis,  
que en sus moradas me criaron bien y me mimaron,  
acogiéndome de manos de Rea cuando Zeus, de ancha voz,  
instaló a Crono bajo la tierra y bajo el proceloso mar”.<sup>497</sup>

Y que retoma Empédocles en su fragmento D113: “Si las profundidades de la tierra de igual forma que el vasto éter son ‘ilimitados’ (ἀπείρονα), como lo que es dicho en vano que fluye de la lengua de muchas bocas de aquellos que ven poco de la totalidad”.

Con Empédocles, Anaximandro también emplearía en su fragmento D6 este término: “Anaximandro [...] dice que el principio y el elemento de los seres es ‘lo ilimitado’ (τὸ ἄπειρον); él fue el primero en llamar el principio por este término. Él dice que este no es ni el agua ni algún otro de los llamados elementos, sino cierta otra

---

<sup>494</sup> Cfr. D44.1, 113.

<sup>495</sup> Paraskevi, Kotzia, “Philosophical vocabulary”, en *A History of Ancient Greek: From the Beginnings to Late Antiquity*, A.-F. Christidis ed. (Cambridge University Press, Cambridge, 2007), 1089-103.

<sup>496</sup> Bernabé, Alberto, *Los filósofos presocráticos: Literatura, lengua y visión del mundo* (Madrid: Ediciones Evohé, 2013), 53-140.

<sup>497</sup> 14:200-4.



naturaleza ‘ilimitada’ (ἄπειρον), de la cual provienen todos los cielos y los mundos que hay en ellos”.

Otra característica la representa la apropiación del vocabulario poético arcaico (homérico) griego, conservando los rasgos míticos del sentido original de los términos. Aquí clasificamos, por ejemplo, el uso del término κόσμος (“universo”) en Heráclito, el cual previamente empleó Homero en la *Odisea*, con el sentido de “organización” o “discurso organizado”:

¡Oh, Demódoco! Téngote en más que a ningún otro hombre,  
ya te haya enseñado la Musa nacida de Zeus  
o ya Apolo, pues cantas “tan bien” (κατὰ κόσμον) lo ocurrido a los dánaos,  
sus trabajos, sus penas, su largo afanar, cual si hubieras  
encontrándote allí o escuchado a un testigo. Mas, ¡ea!,  
cambia ya de canción y celebra “el ardid” (κόσμον) del caballo  
de madera, que Epeo fabricó con la ayuda de Atena  
y que Ulises divino llevó con engaño al alcázar  
tras llenarlo de hombres que luego asolaron a Troya.<sup>498</sup>

Heráclito recurre al término en su D85: “Este ‘cosmos’ (κόσμον), el mismo para todos, ninguno de los dioses o humanos lo hizo, sino que siempre fue y es y será: fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida”.

Un caso semejante es el uso de Empédocles del término φύσις (“naturaleza”, “nacimiento”), que también recupera el sentido “característica”, “atributo” de la *Odisea*:

¡Tal diciendo, el divino Argifonte entregóme una hierba  
que del suelo arrancó y, a la vez, me enseñó “su naturaleza” (φύσιν);  
su raíz era negra, su flor de color de la leche;  
‘molu’ suelen llamarla los dioses; su arranque es penoso  
para un hombre mortal; para un dios todo, en cambio, es sencillo.<sup>499</sup>

La palabra φύσις aparece en el D53 de Empédocles: “Empédocles dice que “el nacimiento” (φύσιν) no existe, sino una mezcla y separación de los elementos; y así escribe en el primer libro de la *Física*:

Y te diré otra cosa: no existe “nacimiento” (φύσις) entre todas  
las cosas mortales, ni hay ahí un final que provenga de la muerte siniestra,  
sino solo la mezcla e intercambio de cosas mezcladas  
existe, y “nacimiento” (φύσις) es el nombre dado [a eso] por los humanos mortales.

Otra característica de esta racionalización de la lengua filosófica presocrática es el uso de términos que conceptualizan la vida humana para designar la realidad de la Naturaleza, y viceversa, derivándose así una unidad entre la Naturaleza, el Hombre y

---

<sup>498</sup> 8: 487-95.

<sup>499</sup> 10: 306-11.

Dios. Así en Parménides el término ἀνάγκη (“necesidad”) adquiere una categoría ontológica superior a la que, por ejemplo, guardaba en Heródoto: “Una segunda [razón] estriba en que esa región carece permanentemente de lluvia y de hielo (y, después de caer una nevada, es ‘del todo punto imperioso’ (ἀνάγκη) que llueva en el plazo de cinco días, de modo que, si en aquellos parajes nevara, también llovería).<sup>500</sup> El fragmento D8 34-7 de Parménides dice en cambio:

Conservándose el mismo y en el mismo [lugar] descansa en sí mismo  
y así se mantiene estable allí; pues la poderosa “Necesidad” (Ἀνάγκη)  
lo sujeta dentro de las cadenas del límite, que lo aprisiona por todos lados.  
Esto es el porqué no se permite que lo que es sea incompleto.

Aunado a los recursos anteriores, se testimonia en la literatura presocrática griega, y también arcaica, un par de explicaciones sobre el origen del significado de las palabras, que contribuirá en esta construcción de la lengua filosófica presocrática. Cabe destacar que estas explicaciones no poseían ninguna base científica.<sup>501</sup> Así carecerá de una fundamentación racional la creencia de los poetas griegos arcaicos de que los casos de homonimia y sinonimia son testimonio de la existencia de la lengua de los dioses y la de los hombres. Se toma como antecedente de estos recursos la labor hermenéutica de Teágenes, proveniente de Regio, en la Magna Grecia, quien inició la interpretación alegórica de los poemas homéricos, bajo el supuesto de que estos textos poseían un significado oculto.

La primera de estas explicaciones es el tratamiento alegórico, ambiguo o religioso del lenguaje, un recurso que consiste en interpretar una frase en dos sentidos posibles, en razón de que alguno de los términos griegos utilizados posee dos significados. Con este descubrimiento expresivo, se cuestiona la visión ingenua de la lengua como simple correlato de la realidad. Un ejemplo nos lo da Empédocles en su fragmento D90, cuando dice: [...] ἀλλ’ ὃ γε πάντοθεν ἴσος ἔην) καὶ πάμπαν ἀπείρων / Σφαῖρος κυκλοτερῆς μονίη περιηγεῖ χαίρων,<sup>502</sup> en donde la palabra μονιός puede tener el sentido de “soledad” o “inmovilidad”, y de ahí dar derivar interpretaciones distintas

---

<sup>500</sup> 2.22.

<sup>501</sup> Sin embargo, llegamos a encontrarnos con tesis lingüísticas muy racionalizadas, como la de la arbitrariedad del signo lingüístico de Demócrito (D205), en donde el filósofo afirma que los nombres son “por convención” (θέσει), en razón de que existen en el lenguaje los fenómenos de “la homonimia” (ὁμωνυμία), “la polinomia” (πολυωνυμία), “el cambio de nombres” (τῶν ὀνομάτων μετὰθεσις) y “la falta de analogía” (τῶν ὁμοίων ἔλλειψις). El nivel de estas explicaciones que siguen sobre la naturaleza del lenguaje no podía ser de otro tipo, dado que la indagación lingüística está todavía muy lejos de formalizarse como una disciplina científica, suceso que ocurrirá hasta finales del siglo XIX.

<sup>502</sup> “Pero era por todas partes igual a sí mismo y completamente sin límites, redondo Esfero, regocijándose en su soledad circular”. Cf. también fr. D89.

sobre el atributo principal del Esfero: o que existe solo, sin compañía alguna, o que carece de movimiento. Un caso más lo encontramos en el fragmento D53 de Heráclito. Allí caben dos interpretaciones posibles para la frase, debido a la que secuencia fónica βίος puede significar “vida”, si se acentúa βίος, o “arco”, si se acentúa βίος: τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.<sup>503</sup>

La segunda explicación es la investigación etimológica popular. La idea, basada en la interpretación de las narrativas cosmológicas, que orienta esta clase de especulación lingüística, es que, de alguna manera, la estructura de los nombres y la estructura de las cosas son correlativas; de ahí que los nombres obedezcan a circunstancias precisas en la configuración del mundo. El ejemplo característico nos lo da Hesíodo en su *Teogonía* cuando interpreta que el nombre Κύκλωπες (“Cíclopes”), que parece contener la palabra κύκλος (“círculo”), se debe a que estos seres fabulosos tenían un ojo “circular” (κυκλοτερής) en su frente:

Estos en lo demás eran semejantes a los dioses,  
[pero en medio de su frente había un solo ojo].  
“Cíclopes” (Κύκλωπες) era su nombre por eponimia,  
ya que, efectivamente, un solo ojo “completamente redondo” (κυκλοτερής)  
[se hallaba en su frente].  
El vigor, la fuerza y los recursos presidían sus actos.<sup>504</sup>

Este ejemplo también testimonia que el uso del lenguaje entre los autores griegos preplatónicos iba más allá de lo convencional y los facultaba para referir realidades inexistentes.

Además, la lengua griega de la filosofía presocrática fue muy productiva, echando mano del recurso del análisis lingüístico. El filósofo Parménides presenta varios casos de este tipo, luego de haber afirmado que solo existe el ser. El primero de ellos es el uso del verbo εἶναι (“ser”) como archilexema, es decir, a partir de una palabra madre, el verbo εἶναι, Parménides crea otras palabras con significados diversos pero relacionados:

Es necesario decir y pensar lo que “es” (ἐόν): pues lo que “es” (ἔστι), “es” (εἶναι), mientras que la nada no “es” (ἔστιν). Esto te ordeno que medites.<sup>505</sup>

---

<sup>503</sup> “El nombre del arco es vida, pero su trabajo es la muerte”.

<sup>504</sup> 142-46.

<sup>505</sup> D7.1-2: Un ejemplo semejante lo tenemos en el *Éxodo* (3:14), en donde el escritor bíblico refiere el nombre de Dios: καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωϋσῆν· Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, (“Y dijo Dios a Moisés: yo soy el que soy”).

En otros casos Parménides toma como base el verbo εἶναι y explota la referencia a su antítesis, por medio de la negación gramatical:

Esto es lo mismo: el pensar y el pensamiento que “es” (ἔστιν).  
Pues fuera de lo que “es” (ἄνευ τοῦ ἐόντος), sobre lo cual esto [el pensar] habla,  
tú no hallarás el pensar. Pues nada más [o] es (ἔστιν) o “habrá” (ἔσται) nada ajeno  
aparte “de lo que es” (τοῦ ἐόντος) [...]”.<sup>506</sup>

Así también Parménides recurre al verbo εἶναι para contraponerlo con el verbo griego γίγνεσθαι (“llegar a ser”) y plantear que nada llega a ser, puesto que todo es:

Pues si esto “nació” (ἔγενετ’), esto no “es” (ἔστ’), ni nada más que si esto “ha de ser”  
[(ἔσεσθαι) en algún momento.  
De tal modo, “la génesis” (γένεσις) se extingue, y la desconocida destrucción.<sup>507</sup>

De acuerdo con Alberto Bernabé,<sup>508</sup> la alta productividad del uso del verbo εἶναι en Parménides permitió al filósofo confirmar que la auténtica realidad, la que designa este verbo, se opone al universo, el cual es descrito mediante los nombres diversos con que contamos, mismos que no significan sino una convención humana. Esto es lo que ocurre con los nombres que describen aspectos contradictorios de εἶναι, tales como “nacer”, “perecer”, “ser” y “no ser”, que deben considerarse como designaciones alternativas de una sola existencia, la de *ser*, el archilexema.<sup>509</sup>

### 2.3 El lenguaje científico griego

De manera paralela a la definición de un discurso filosófico entre los filósofos presocráticos, la ciencia griega antigua comenzó también a emanciparse de la constelación de ideas y creencias en las que operaba el pensamiento mitológico arcaico. La tarea por explicar, sobre una base racional, muchos de los fenómenos de la vida humana emprendida por los pensadores presocráticos será coadyuvada por la tradición hipocrática griega. Geoffrey Lloyd, en su *The Revolutions of Wisdom*,<sup>510</sup> ha notado los diferentes conceptos que fueron objeto de una racionalización por parte de la medicina griega, y de explicaciones más verosímiles para una sociedad que estaba cada vez más abierta a aceptar la autoridad de la ciencia y ya no la del mundo demoníaco: la muerte, la enfermedad, los sueños y la adivinación y el destino humano. La imagen de los σοφοί

---

<sup>506</sup> D8.39-42.

<sup>507</sup> D8:25-6.

<sup>508</sup> Alberto Bernabé, *op. cit.*, 125 y ss.

<sup>509</sup> *Cfr.* D8:36, 62.

<sup>510</sup> Lloyd, *The Revolutions...*, 2-50.

(“los sabios”), como lo representaron los presocráticos,<sup>511</sup> como adivinos o videntes, se comenzaba a difuminar en el ideario del pueblo griego antiguo. Aunque, tal y como lo muestra el *Fedro*,<sup>512</sup> se seguirá atribuyendo un origen divino a padecimientos como la locura. Pero ya con Aristóteles, en el siglo IV a. C., la ciencia griega dará un paso a la secularización, y dejará de pensar que los sueños tienen un origen divino.<sup>513</sup>

Con la investigación médica hipocrática, y la reunión de una casuística producto de los métodos de la observación y el análisis, los dioses y su injerencia en el mundo comenzaron a perder fuerza entendidos como las causas que afectaban la estabilidad y la consciencia del humano. A partir de entonces los dioses cedieron su lugar al hombre: el individuo, entendido como ser orgánico, devino entonces el centro en el cual buscar el origen de sus males y afecciones, y a partir del cual moldear una nueva noción: la de “naturaleza” (φύσις), sinónimo de salud,<sup>514</sup> haciendo necesario cómo predecir y conservarla en el futuro. Entonces, el hombre se convirtió en el principio teórico del desarrollo de la ciencia y la consiguiente legitimación de su discurso.

De igual forma, merece mencionarse otro discurso filosófico que buscó legitimarse en la Antigüedad en la época preplatónica: el de Isócrates, un autor griego que se negó a ser tipificado como ῥήτωρ, sino más bien como el fundador de lo que podríamos llamar una filosofía cultural,<sup>515</sup> dado que en su tiempo la φιλοσοφία (“filosofía”) era una disciplina más conocida y que gozaba de una mejor reputación. A esta filosofía la llamó, como dijimos arriba, λογῶν παιδεία.<sup>516</sup> Como era la creencia de la época, Isócrates buscó, en su proyecto filosófico, vincular el éxito social, al modo de los sofistas, junto con la indagación de la verdad, como lo pretendió Platón, evaluando la retórica simplemente como un medio para lograrlo. El concepto de filosofía de Isócrates incluye también la práctica del discurso político.

Así pues, el discurso filosófico de Isócrates no puede ser clasificado en los conceptos tradicionales de retórica o filosofía. Los críticos frecuentemente han visto en

---

<sup>511</sup> Empédocles fr. D4.4 y ss., en donde Empédocles se nombra “dios inmortal” (θεὸς ἄμβροτος) y ya no “mortal” (θνητός).

<sup>512</sup> 244a y ss., 245b y ss., 265a y ss.. Ver también *Timeo* 71d-72b. A pesar de ello, en todo el corpus hipocrático no se encuentra ninguna referencia que diga que la locura sea una manifestación de la ἄτη (“ceguera del alma”).

<sup>513</sup> *Div. Somn.* 463b12 y ss.

<sup>514</sup> Cf. el fragmento D40 de Demócrito, en donde ya se atribuía al atomismo la creencia de que la salud del cuerpo radica en sí mismo.

<sup>515</sup> cf. tesis doctoral referida por Schiappa en *The Beginnings...*: Gunther, Heilbrunn, “An Examination of Isocrates’ Rhetoric”, (tesis de doctorado, University of Texas, 1967), 188.

<sup>516</sup> *Ant.* 180. La palabra φιλοσοφία llegó a adquirir en Isócrates el sentido de “estudio del discurso político”, prescindiendo de la pregnancia de una excelencia oratoria.

ello la característica principal del concepto de φιλοσοφία isocrático,<sup>517</sup> la cual, como el mismo Isócrates lo estableció en su *Panegírico*,<sup>518</sup> tiene como escenario de acción la vida civil griega. No obstante, no debe reducirse la idea de filosofía de Isócrates a un simple legalismo; en su base, su φιλοσοφία mantiene ese espíritu de educación del alma en las virtudes por medio de la palabra al estilo del *Fedro* platónico, y que desemboca en la conformación de una ética pública al ejercerlas:

Pero esta manera de pensar no se puede imbuir al que no está lleno de muchas y buenas enseñanzas; porque ocurre que los cuerpos crecen con los ejercicios metódicos (τοῖς συμμέτροις πόνοις), el alma, en cambio, “con discursos virtuosos” (τοῖς σπουδαίοις λόγοις). Por eso, intentaré exponerte con brevedad con qué actividades creo que progresarás muchísimo hacia “la virtud” (ἀρετή) y alcanzarás la mejor fama entre todos los demás hombres.<sup>519</sup>

Desde un punto de vista literario, el discurso filosófico de Isócrates se nutrió de los recursos retóricos que se encontraban en la literatura anterior. Su modo de escribir refleja patrones de argumentación, principalmente de Tucídides, que luego son adaptados a sus necesidades culturales particulares: ya no la definición de la idiosincrasia en una πόλις, sino la formación de un panhelenismo, muy *ad hoc* con las empresas políticas de sus contemporáneos Filipo II de Macedonia y los jefes persas.<sup>520</sup>

#### 2.4 La conformación del discurso filosófico sofístico

Los sofistas destacan en la construcción del discurso filosófico griego antiguo porque, en su pensamiento, los cuestionamientos sobre el lenguaje desempeñaron un papel principal. Al querer comprender cuál era su naturaleza, los sofistas fundaron las bases teóricas con las cuales emplear el lenguaje como un instrumento eficiente de persuasión. Contribuyó a ello el hecho de que los sofistas se desarrollaron, e influyeron, en la asamblea política, pues ahí la retórica era necesaria para la creación de leyes nuevas, y

---

<sup>517</sup> Schiappa, *The Beginnings...*, 168 y ss.

<sup>518</sup> Cf. nota 37 de este capítulo. Si leemos el discurso *Busiris* (11.22) encontramos que Isócrates se inspiró en la cultura egipcia para acuñar su concepto de φιλοσοφία, puesto que aquella la pensaban como una ciencia que tanto legislaba leyes como indagaba la naturaleza de las cosas, y que se aplicaba en el ámbito gubernamental.

<sup>519</sup> *Ad Dem.* 12. Traducción Juan Manuel Guzmán Hermida. Cf. también *Pan.* 271.

<sup>520</sup> A diferencia de Platón, Terry Papillon ha notado que el vocabulario desarrollado por Isócrates en sus discursos no es especializado ni alude a la introspección; cf. Papillon, Terry, “Unity, Dissociation and Schismogenesis in Isocrates”, en *Logos without Rhetoric...*, 11-8.

en el tribunal, en donde las leyes constituían la base de los procesos de argumentación.<sup>521</sup>

La palabra griega σοφιστής (“sofista”) proviene del sustantivo griego σοφός (“sabio”). Según testimonio de las fuentes antiguas, el campo de aplicación de esta palabra era bastante amplio, pues se ubicaba en áreas del conocimiento tan distintas, como la mántica, la filosofía o la vida política.<sup>522</sup> Por ejemplo, las fuentes nos dicen que la sociedad griega solía consultar a οἱ σοφοί, “los sabios”, cuando se veía amenazada por desastres, como guerras o pestes, pues ellos eran considerados como los portavoces del saber tradicional. Heródoto, y otros escritores griegos,<sup>523</sup> refieren a estos sabios como los poseedores de la habilidad para resolver “acertijos” (γρίφοι), en una clara muestra de su sabiduría ancestral. Incluso Sócrates fue también descrito como un tipo de μάντις (“adivino”) en los diálogos platónicos.<sup>524</sup>

Sus antecesores, los presocráticos, conservan en las fuentes platónicas, como en los diálogos *Fedón* y en el *Lisis*,<sup>525</sup> la pluralidad de intereses que posteriormente se atribuirá a los sofistas. El mismo Aristóteles en su *Metafísica*<sup>526</sup> legitimó su propia labor filosófica ubicándose en la especulación histórica previa, en su intento por trazar la historia del pensamiento griego que se había propuesto teologizar la realidad.<sup>527</sup> Debido a estos antecedentes, en el ideario griego antiguo, los sofistas llegaron a ser confundidos con los filósofos naturalistas.<sup>528</sup>

La investigación reciente ha confirmado que los sofistas pudieron constituirse como un grupo de intelectuales en su origen, debido a las nuevas condiciones económicas de la Atenas del siglo V a. C., fundadora de un impero.<sup>529</sup> De acuerdo con Michael Svoboda, la acumulación de riqueza permitió lo que James Fredal ha llamado una “economía mixta”, la mezcla de una economía de intercambio y una de mercado, la cual sentó las bases para la diversificación de actividades generadoras de dinero, regidas

---

<sup>521</sup> Bermejo, *op. cit.*, 30.

<sup>522</sup> Platón *Euthyphr.* 3c-d, *Leg.* 701a, *Rep.* 492b; Aristóteles *Pol.* 1281b7, en donde la referencia a los más capaces retoma el término arcaico griego οἱ σπουδαῖοι (“los mejores”).

<sup>523</sup> Heródoto 1.53 y ss., 1.71.2. Cf. también Aristófanes *Pax* 1088-94., *Aves* 961-5. La habilidad de resolver acertijos era, entonces, una distinción del hombre sabio en las leyendas populares griegas; cf. Hesíodo fr. 278.

<sup>524</sup> *Simp.* 198 a, *Men.* 80a, *Phdr.* 242c.

<sup>525</sup> *Phaed.* 96a y ss., 98b; *Lys.* 214b y ss. Cf. Lloyd, *op. cit.*, 91 n. 153, para conocer los comentarios lematícos sobre el verbo σοφίζεσθαι (“obrar o hablar como sofista”).

<sup>526</sup> 980a21, 982b12, 982b18 y ss.

<sup>527</sup> cf. *Met.* 983b1-10, 983b25 y ss., 984b23 y ss., 1000a9 y ss.

<sup>528</sup> Lloyd, *The Revolutions...*, 94, n. 154.

<sup>529</sup> Svoboda, Michael, “It takes a Empire to Raise a Sophist: An Athens-Centered Analysis of the Oikonomia and Pre-Platonic Rhetoric”, en *Logos without...*, Robin Reames, 113-32.

por ciertas normas operativas. Una de ellas fue la enseñanza del saber especializado por los sofistas.<sup>530</sup> Fundamentado en el modelo de la economía mixta, el conocimiento especializado pudo comercializarse y, los sofistas, cobrar honorarios dentro o fuera de su propia polis. Los sofistas comenzaron vendiendo cómo administrar “la propiedad privada” (οἶκος) a nivel privado e internacional, una actividad que requería el aprender habilidades discursivas para solucionar los conflictos de la propiedad en las cortes.

Un problema independiente en el estudio de la sofística antigua es la caracterización que Platón hace de ellos en sus diálogos. Platón los retrata con una variedad de rasgos, que en ocasiones pueden resultarnos a nosotros contradictorios.<sup>531</sup> De entrada, el mismo término σοφιστική (“sofística”) llega a confundirse con otros dos en la obra platónica: φιλοσοφία (“filosofía”) y πολιτεία (“ciudadanía”). Por ejemplo, en un pasaje de la *República* Platón dice que los ciudadanos son “los mejores sofistas” (μεγίστοι σοφισταί),<sup>532</sup> un juicio que nos llevaría a pensar que ser sofista, para Platón, constituiría un paso previo a la formación del ciudadano. De igual forma, en otras ocasiones, Platón confunde (o asimila, mejor dicho) la figura del sofista a la del rétor, como ocurre en algunos pasajes del *Gorgias*.<sup>533</sup> Mas adelante en este mismo diálogo, centrándose en la definición de la τέχνη, Platón confunde, ahora, la personalidad del gobernador ateniense y el sofista.

De igual forma, las doctrinas que los sofistas profesan varían de diálogo en diálogo platónico. Así el *Menón* hace que Anito plantee el problema del dogmatismo y la verdad, desde la sospecha platónica sobre si, como querían los sofistas, la virtud puede ser enseñada. Por su parte, la *República* y el *Gorgias* fundamentan la acción cívica y el conocimiento científico válidos, estableciendo la sofística como criterio de la masa política y el gobierno. El *Sofista* detectará, a su vez, la presencia del pensamiento

---

<sup>530</sup> No obstante, señala Svoboda (199 y ss.), Fredal se encuentra en un error al interpretar las críticas de Platón e Isócrates hacia los sofistas como una oposición a su modo de enriquecerse, en un intento de aquellos por conservar una economía tradicional. La actividad de los sofistas, para Svoboda, más bien, fue una consecuencia del modelo económico ya existente, en su fase de maduración, y no tanto el testimonio de uno nuevo. En este sentido, las críticas de Platón e Isócrates se deben a que la educación, hasta ese momento, no era valorada como un bien mercantil.

<sup>531</sup> Corey, *op. cit.*, 201 y ss.

<sup>532</sup> 492a-b. En el análisis de este pasaje debe, sin embargo, tomarse en cuenta que para Platón los sofistas, en el fondo, no son libres en el sentido en que Sócrates lo es: en pasajes de la *República* (492c y ss.) Platón deja en claro que los sofistas se encuentran sujetos por “la necesidad” (ἀνάγκη), cuando formulan puntos de vista acordes con la mayoría en relación con algún tema en particular.

<sup>533</sup> 465c-e, 520a-b.



sofístico en Parménides y Sócrates.<sup>534</sup> A su vez, el punto de conflicto de Platón con Gorgias será el recurso de este al uso persuasivo “mágico del lenguaje”, tal y como aparece en el *Encomio a Helena*, según lo expondremos más abajo.

De Platón proviene la idea de que el discurso filosófico sofista es falso por transmitir “un conocimiento verosímil” (τὸ εἰκός). Sobre ello, como dijimos en el Capítulo 1, nos da testimonio el *Fedro*.<sup>535</sup> Luego, a diferencia del platónico, el discurso sofista no guarda pretensiones de “verdad” (ἀλήθεια). Los sofistas son poseedores de una τέχνη μιμήσεως (“técnica de la imitación”), un conocimiento que representa la cosa imitada, tomando como punto de partida la ignorancia o la mera opinión. Sin embargo, los sofistas, de acuerdo con Platón, pueden ser imitados, en tanto se busque obtener de ellos un saber determinado.

Existen otros elementos con los que Platón esboza el discurso filosófico sofístico. Uno de ellos es la superioridad del discurso filosófico platónico sobre el retórico sofístico,<sup>536</sup> o, como sucede en algunos ocasiones, la integración del segundo al primero, tal y como lo expondremos en el Capítulo 3. Ambos discursos también se distinguen a nivel teórico y técnico.<sup>537</sup> Otro elemento, es la comunidad discursiva de ambos discursos: Platón hace decir a Sócrates (aunque en otros momentos se contradiga),<sup>538</sup> que su φιλοσοφία es masiva, para todos,<sup>539</sup> y no se vende a cambio de unos honorarios.<sup>540</sup> El discurso sofístico, basado en la erística, en cambio, pretende, según Platón, generar sorpresa y aceptación de las muchedumbres.<sup>541</sup> Los sofistas eran manipuladores de la sociedad, carentes de escrúpulos,<sup>542</sup> una perspectiva que, hay que decirlo, es cierta: según veremos abajo, Gorgias consideró la persuasión retórica como un engaño y, al lenguaje, como un instrumento que podía traer consigo la comunicación, en lo privado y en las asambleas.<sup>543</sup> De hecho, algo ya confirmado por la

---

<sup>534</sup> Un hecho curioso es que, si bien en otros lugares de la obra platónica son sinónimos, como veremos un poco más abajo, Platón llega a abstenerse en el *Sofista* (231a) de identificar a los practicantes de la retórica como sofistas, por temor a concederles un gran honor.

<sup>535</sup> *Phdr.* 260a, 272e. Cf. también *Gorg.* 459c.

<sup>536</sup> *Gorg.* 500c, *Teet.* 173c-77b.

<sup>537</sup> *Phdr.* 269e. También de ello nos da testimonio el *Gorgias* (465b-66a, 472c y ss.) al decir que la filosofía platónica y la sofística plantean dos modos distintos de argumentación.

<sup>538</sup> Como en estos pasajes de los diálogos platónicos, donde hay controversia sobre si el discurso filosófico platónico puede ser comprendido por todos: *Pol.* 292d; *Rep.* 428e-29a, 492a-e; *Teet.* 151a.

<sup>539</sup> *Ap.* 30a, 33a-b; Jenofonte *Mem.* 1.1.10, 1.2.60.

<sup>540</sup> *Prot.* 313c-14b, *Soph.* 224c-e; Jenofonte *Mem.* 1.6.11.

<sup>541</sup> *Prot.* 337c, 339d-e; *Euth.* 276b-d; *Phdr.* 267d-e.; *Hp. Ma.* 281a y ss. Cf. en este sentido Cicerón *De fin.* 2.1.1, Filóstrato *Vi. sophist.* S 492-3.

<sup>542</sup> *Ap.* 17a-18a, *Prot.* 316d-17b, 342a-e.

<sup>543</sup> *Gorg.* 452e, 456b-c, 514d y ss.

literatura moderna,<sup>544</sup> de aquí proviene la caracterización platónica de Gorgias como un rétor no un filósofo,<sup>545</sup> a diferencia de Jenofonte, quien lo considera un filósofo erístico y superficial, que no forma moralmente a sus discípulos.<sup>546</sup> Esta caracterización es retomada por Platón en la *Apología*, el *Menón* y el *Fedro*, en donde todos los sofistas son retratados como rétores.<sup>547</sup>

Ante la realidad de este rechazo ante los sofistas, es contrastante el juicio de David Corey,<sup>548</sup> cuando afirma que Platón se esforzó en mostrar a los lectores de sus diálogos las afinidades entre la sofística y el pensamiento socrático. En su estudio Corey afirma que la filosofía socrática nutrió su capacidad argumentativa apropiándose de las técnicas sofísticas de la ἀντιλογική (“antilógica”) y la διαίρεσις (“división”), así como de la erística y el examen argumentativo de los mitos tradicionales. De aquí que, en el *Sofista*, se llegan a confundir las personalidades de Sócrates y el sofista, una estrategia recurrida por Platón en su afán por educar en la virtud a Teeteto: “The Stranger is not a sophist, but he dons the appearance of one in order to educate Theaetetus; and the reason the sophist must be imitated thus, rather than verbally defined, is that sophistry resides finally in the soul, and speech cannot adequately reflect human soul”.<sup>549</sup> Se demuestra aquí que Platón reconoce que la educación sofística constituía una perfecta propedéutica antes de ingresar a su propia φιλοσοφία.

Sin embargo, a pesar de sus semejanzas, en Platón es claro que la cultura sofística y la suya se desenvuelven en dos ámbitos distintos: aquella, en el civil, mientras que esta, en la filosófica. Más bien hay que pensar que Platón utiliza la figura de los sofistas, a fin de contar con una contraparte intelectual para sostener una discusión filosófica en sus diálogos. Por ello Platón llega a decir en el *Sofista* que los sofistas son polémicos, aquellos que siempre “contradicen a otros” (ἀντιλέγειν).<sup>550</sup>

---

<sup>544</sup> Poster, Carol, “Gorgias’ “On non-being”: Genre, Purpose and Testimonia”, en *Logos without...*, Robin Reames, 32 y ss.

<sup>545</sup> *Gorg.* 449a.

<sup>546</sup> *Cyn.* 13.1-6

<sup>547</sup> Manteniendo este prejuicio, más tarde los médicos hipocráticos se diferenciarán de los sofistas en su modo de abordar al hombre y a su naturaleza: los sofistas habían desarrollado como método de investigación científico la ἐπίδειξις (“prueba, demostración”), en la cual se desconfiaba de la percepción mediante los sentidos y se buscaba encontrar un equilibrio en el examen de los fenómenos en distintos contextos. Cf. Geoffrey, Lloyd, *op. cit.*, 96 y ss.

<sup>548</sup> Corey, *op. cit.*, 201 y ss.

<sup>549</sup> *id.*, 227.

<sup>550</sup> *Soph.* 233c: **Ξένος.** δοκοῦσι γὰρ οἶμαι πρὸς ταῦτα ἐπιστημόνως ἔχειν αὐτοὶ πρὸς ἅπερ ἀντιλέγουσιν.

**Θεαίτητος.** πῶς γὰρ οὐ;

**Ξένος.** δρῶσι δέ γε τοῦτο πρὸς ἅπαντα, φαμέν;

**Θεαίτητος.** ναί.

**Ξένος.** πάντα ἄρα σοφοὶ τοῖς μαθηταῖς φαίνονται.

En la crítica moderna, afortunadamente, estamos ya lejos de juicios peyorativos en contra de la sofística griega antigua. Ya el mismo Hegel, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, había abogado por revalorar la figura de los sofistas, prescindiendo de la opinión Socrática y platónica. Para Hegel, los sofistas heredaron a Grecia una ilustración racional que educa en la virtud política, la cual, capaz de ser expresada por la elocuencia, emancipa al hombre de la moral tradicional.<sup>551</sup> Luego, autores contemporáneos como Werner Jaeger<sup>552</sup> han planteado que el “esplendor griego” del racionalismo griego que culmina en Platón, comenzó con el individualismo sofístico. Esta nueva perspectiva ha animado, recientemente, la tesis de Bárbara Cassin sobre los sofistas como “creadores” de una nueva concepción sobre el lenguaje con connotaciones demiúrgicas, a la que ha llamado *logología*: los seres del mundo adquirirían existencia a través de las estructuras del lenguaje que los articula.<sup>553</sup>

La valoración del relativismo sofístico como discurso filosófico válido, como afirma José Solano Dueso, devolvió en la modernidad a la sofística antigua el justo lugar que le corresponde en la historia del pensamiento antiguo.<sup>554</sup> Gracias a esfuerzos intelectuales como los citados de Bárbara Cassin o David Corey, el día de hoy la sofística es identificada de un modo realista, como lo hace O’Sullivan al señalar a los sofistas como un grupo específico de maestros profesionales del siglo V a. C.; y que bajo esta definición es posible señalar el lugar cultural debido que merecen como

---

**Extr.** — Yo creo, entonces, que ellos dan la impresión de conocer aquello que *contradicen*.

**Teet.** — ¿Cómo no?

**Extr.** — ¿Y decimos que actúan así respecto de todo?

**Teet.** — Sí.

**Extr.** — En consecuencia, dan a los discípulos la impresión de ser sabios en todo”. Traducción N. L. Cordero.

<sup>551</sup> Hegel, Friedrich, *Lecciones sobre historia de la filosofía II* (Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1955), 11 y ss. La diferencia, según Hegel, entre el proceder racional sofístico y el socrático-platónico sería “[...] en que los sofistas profesan el razonamiento solamente en términos generales [la arbitrariedad del juicio de cada individuo, aunque subjetiva y egoísta], mientras que Sócrates y Platón determinan el pensamiento por medio de una determinación general (la idea platónica), de un algo fijo que el espíritu descubre eternamente dentro de sí”; cf. Friedrich, Hegel, *op. cit.*, 23. Guthrie también defiende la idea de que los sofistas antiguos fundaron la “Ilustración” griega: William, Guthrie, *Historia de la filosofía griega. III. Siglo V. Ilustración* (Madrid: Gredos, 1988), 57.

<sup>552</sup> Werner, Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1957), 273 y ss.

<sup>553</sup> Cassin, *op. cit.*, 42, 45, 67.

<sup>554</sup> Dueso, José, “Sofistas”, en *Historia de la filosofía antigua*, Carlos García Gual ed. (Madrid: Trotta, 1999), 99 y ss. El mismo Solano Dueso señala que la reconsideración de la sofística antigua en la época moderna devino con fuerza a partir de la obra de Grote *A History of Greeks* (1846-56), de Karl, Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos* (Barcelona: Paidós Básica, 1945), y de Eric, Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (New Haven: Yale University Press, 1957), si bien estos estudiosos actuaron determinados por cuestiones políticas coyunturales.

educadores de ese momento.<sup>555</sup> Es aquí donde cobra significado el señalamiento de Edward Schiappa,<sup>556</sup> cuando afirma que el día de hoy en los estudios sobre la retórica antigua se afirma que los sofistas no poseían, al contrario de Platón, interés alguno en indagar la ἀλήθεια; fueron más bien abogados de un subjetivismo epistemológico.

Cuestionaremos ello con un análisis de los fragmentos de Protágoras de Abdera, desde el cual advertiremos la índole de su doctrina del λόγος, que en ocasiones se ha considerado que fundamentan un relativismo.

Diógenes Laercio nos ha legado el principio protagórico conocido como “antilógico”, derivado de la lectura de la frase καὶ πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις· οἷς καὶ συνηρώτα, πρῶτος τοῦτο πράξας.<sup>557</sup> Según la opinión tradicional, esta afirmación de Protágoras fundamenta un subjetivismo, en cuyo caso debe traducirse “[...] que hay dos argumentos/discursos opuestos en cada tema”. No obstante, la crítica actual ha dejado atrás esta visión subjetivista,<sup>558</sup> y en su lugar ha propuesto, según señalaremos abajo, una lectura heraclítica, inspirada en la doctrina del flujo y la unidad de los opuestos de Heráclito —si bien puede atribuirse a varios pensadores presocráticos—,<sup>559</sup> debido a la complejidad de traducir las palabras λόγος, que es preferible no traducir o conservar como “argumentos” y πράγματα, mejor traducido como “hechos”/“realidad”, que la frase contiene, debido a que en la época de Protágoras aún no se había formulado la distinción moderna subjetivo-objetivo y algunos testimonios antiguos.<sup>560</sup>

Con esta frase Protágoras habría fundamentado lingüísticamente su ontología formulando una lógica lingüística en donde dos ideas se relacionan y contribuyen a la racionalización de un tema dado. Es decir, en otras palabras: esta frase de Protágoras testimonia ya una reflexión sobre la relación entre el lenguaje y la realidad, y también sobre las cosas y sus atributos o cualidades predicados, tomando así a la realidad como

---

<sup>555</sup> O’Sullivan, Neil, “Written and Spoken in the First Sophistic”, en *Voice into Text: Orality and Literacy in Ancient Greece*, Ian Worthington ed. (Leiden: Brill, 1996), 116, n. 8.

<sup>556</sup> Edward, Schiappa, *The Beginnings...*, 6 y ss.

<sup>557</sup> D26: “Él fue la primera persona en decir que, en relación con cada tema, hay dos argumentos que se oponen uno al otro; y este es también el modo en que él formuló las preguntas, ya que él fue el primero en hacerlo de este modo”. Otras fuentes antiguas que aluden o testimonian la frase están en Platón *Phaed.* 90b, *Phdr.* 261d-e, *Soph.* 232e; Séneca *Ep.* 88.43.

<sup>558</sup> Esta es la tesis del reciente estudio de Edward, Schiappa, *Protagoras and Logos* (Columbia, University of South Carolina Press, 2003), 90 y ss.

<sup>559</sup> La tesis de los opuestos en Heráclito estaría testimoniada en fragmentos como el 19: διδάσκαλος δὲ πλείστον Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν, (“El maestro de mucha gente es Hesíodo; esta está en lo cierto de que es él quien sabe la mayoría de las cosas —que él no comprendió el día y la noche, pues ellas son una”).

<sup>560</sup> Sexto Empírico *Esb. Pirr.* 1.218, Protágoras D27, Platón *Teet.*, 152d, Aristóteles *Meth.* 1062b.

punto de partida de una argumentación filosófica e influyendo en la formulación en Platón y Aristóteles de la reflexión sobre las cualidades y atributos contrarios de las cosas.

Debe señalarse que, a diferencia de lo que opina Platón y Aristóteles, la frase de Protágoras no carece de veracidad filosófica, pues no demuestra la posibilidad de contradicción, en el caso del primero, ni tampoco niega el principio de no contradicción, en el caso del segundo, pues ni presupone ni implica la identificación de los contrarios. Queda fuera de lugar, entonces, la opinión de Aristóteles en su *Metafísica*<sup>561</sup> de que Protágoras habría destruido “la esencia” (οὐσία) con el principio antilógico.

Como dijimos, para fundamentar lo anterior (que Platón y Aristóteles habrían malinterpretado a Protágoras), nos apoyamos en una investigación reciente de Robin Reames,<sup>562</sup> autora que ha descubierto cómo Protágoras, en la definición de este principio, fue influido por la tesis de la unidad de los opuestos de Heráclito; en concreto por la interpretación materialista que, como dijimos arriba, Heidegger hace del λόγος heraclíteo. Reames quiere dejar atrás la interpretación del λόγος de Heráclito como ley divina, derivado de una lectura remarcadamente metafísica de su fragmento D1.<sup>563</sup>

Según ella, no puede atribuirse al λόγος heraclíteo un sentido de inmaterialidad, simplemente porque en la época de Heráclito aún no se había conceptualizado la separación subjetivo-objetivo, material-inmaterial en el pensamiento griego.<sup>564</sup> En su lugar, al retomar la interpretación materialista del λόγος de Heráclito por Heidegger, Reames recalca que Heráclito formuló su teoría del flujo del λόγος inmerso en una tradición retórica religioso-filosófica, con lo que su concepto del λόγος quedó implicado en la materia que describe.

Así, para Reames Protágoras pudo identificar en el lenguaje las potencias contradictorias del λόγος de Heráclito, pues ambos filósofos se ubicaban en la transición

---

<sup>561</sup> 1007a20.

<sup>562</sup> Reames, Robin “*Heraclitus’ Doublespeak: The Paradoxical Origins of Rhetorical Logos*”, en *Logos without Rhetoric...*, Robin Reames, 63-78.

<sup>563</sup> τοῦ λόγου τοῦδ’ ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι, καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίροισιν εἰκόασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέσθαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἄνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιούσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδόντες ἐπιλανθάνονται, (“Y de este recuento que existe —siempre— los humanos no la comprenden, tanto antes de oírlo como una vez que la han oído por primera vez. En efecto, aun cuando todo sucede según esta razón, ellos se muestran inexpertos, cuando han experimentado tanto las palabras y las cosas del tipo que yo explico cuando analizo cada uno en conformidad con su naturaleza y muestro cómo es ello. Pero otros hombres son inconscientes de todo lo que hacen cuando están despiertos, del mismo modo que olvidan todo cuando duermen”).

<sup>564</sup> Reames, *op. cit.*, 71.

del μῦθος al λόγος en la historia del pensamiento griego; de un modo más específico: Protágoras habría formulado el principio antilógico fundamentándose en el concepto que Heráclito da al λόγος como “un expandir y un reunir” en términos físicos, materialistas, el sentido recuperado por la interpretación heideggeriana.<sup>565</sup> Este sería el fundamento del relativismo del λόγος protagórico.<sup>566</sup> Solo en un segundo momento Heráclito comprendería el λόγος como técnica retórica, así como se muestra en el mencionado fragmento D1.

La importancia, de acuerdo con Reames, de retomar la interpretación heideggeriana del λόγος de Heráclito es que nos lleva a plantear la dualidad del relativismo de Protágoras, tangible en la experiencia concreta, como uno de los aspectos medulares del discurso filosófico de Protágoras. Esta experiencia, con todo y su carácter contradictorio, se revelaría en Protágoras, de acuerdo con la lectura heideggeriana, como ἀλήθεια al ser proferida por el lenguaje, a partir de la composición de discursos contradictorios, tal y como lo había confirmado Heráclito en su fragmento D114b: σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.<sup>567</sup> Dicha capacidad del lenguaje de argüir en opuestos fue tan importante en la Antigüedad, que fue retomada por Aristóteles en su *Retórica*.<sup>568</sup>

Otro principio que sostiene el relativismo protagórico proviene de su fragmento D9 πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.<sup>569</sup> La frase es producto, siguiendo una lectura platonizante, de un debate epistemológico en torno a la percepción del mundo por los sentidos, que tiene sus antecedentes en pensadores presocráticos, como Demócrito<sup>570</sup> y Anaxágoras,<sup>571</sup> y fue explicada, con cierta amplitud, por Sexto Empírico, cuando distingue el escepticismo del relativismo de Protágoras y le otorga al relativismo protagórico un sentido materialista.<sup>572</sup> De igual forma, esta frase de Protágoras debe ser vista como una

---

<sup>565</sup> En D2 Heráclito deja en claro que el λόγος debe ser común (ξυνός) si los hablantes requirieren apelar a este para intercambiar sus puntos de vista, aunque estos sean particulares (ἰδιαί).

<sup>566</sup> Con su interpretación Reames busca descartar la tesis Carol Poster, quien interpreta el λόγος heraclíteo fuera de la inestabilidad del mundo contingente; cf. Poster, Carol, “The Task of the Bow: Heraclitus’ Rhetorical Critique of Epic Language”, *Philosophy and Rhetoric*, vol. 39, núm. 1 (2006): 1-21.

<sup>567</sup> “Sabiduría: decir la verdad y actuar en conformidad con la naturaleza, comprendiéndola [sic.]”.

<sup>568</sup> 1355a20-35.

<sup>569</sup> “De todo y cualquier cosa la medida es, en verdad, la humanidad: de eso que es, en cuanto es el caso; de eso que no es, en cuanto que no es el caso”. Traducción del inglés de Edward Schiappa, *Protagoras...*, 121.

<sup>570</sup> D13; 14, 23a, b; 43, 63.

<sup>571</sup> D5, 6; R2.

<sup>572</sup> R21: [217] φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι, ῥεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίνεσθαι καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαι τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρά τε <τὰς> ἡλικίας

defensa del relativismo que propone —ya que “la humanidad” es el criterio de todo— contra el monismo argumentativo de Parménides, para el cual la “muchedumbre” está acostumbrada a pensar bajo la dualidad ser-no ser.<sup>573</sup> También, puede darse una lectura moral o epistemológica a la frase: es decir, apelaría a las distintas valoraciones o a las distintas formas de percibir el conocimiento sensible, en ambos casos provenientes de hombres distintos.

La importancia de este principio protagórico fue grande en la Antigüedad, como lo muestra que Platón<sup>574</sup> y Aristóteles<sup>575</sup> hayan discutido la interpretación epistemológica de la frase. Lo importante para nosotros es que esta frase plantea un relativismo de carácter subjetivo, con el cual Protágoras contribuyó a la formación del discurso filosófico griego antiguo. Este relativismo protagórico se comprende como producto de una relación, entre el sujeto y el objeto de su conocimiento —después se dirá que entre enunciados y hechos—, y no como una esencia. Ya el autor del *Δισσοὶ λόγοι* (“Pares de argumentos”) en su párrafo 4 aclarará que la arbitrariedad del juicio relativo se resuelve con el problema de las correspondencias. Será Platón, y luego Aristóteles,<sup>576</sup> quien confirme en el *Teeteto* el carácter subjetivo de este relativismo,

---

καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων. [218] λέγει δὲ καὶ τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ, ὡς δύνασθαι τὴν ὕλην ὅσον ἐφ’ ἑαυτῇ πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται. τοὺς δὲ ἀνθρώπους ἄλλοτε ἄλλων ἀντιλαμβάνεσθαι παρὰ τὰς διαφορούς αὐτῶν διαθέσεις· τὸν μὲν γὰρ κατὰ φύσιν ἔχοντα ἐκεῖνα τῶν ἐν τῇ ὕλῃ καταλαμβάνειν ἃ τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι φαίνεσθαι δύναται, τὸν δὲ παρὰ φύσιν ἃ τοῖς παρὰ φύσιν. [219] καὶ ἤδη παρὰ τὰς ἡλικίας καὶ κατὰ τὸ ὑπνοῦν ἢ ἐγρηγορέναι καὶ καθ’ ἕκαστον εἶδος τῶν διαθέσεων ὁ αὐτὸς λόγος. (“[Basándonos en la enunciación del relativismo de Protágoras] Así este hombre [Protágoras] afirma que la materia es fluente y que según va fluyendo surgen continuamente aportaciones en sustitución de las pérdidas, y que las sensaciones son transformadas y alteradas con la edad y con las demás condiciones corporales. Y él también dice que la razón de todos los fenómenos reside en la materia, de modo que la materia puede, en la medida de su capacidad, de ser todo cuanto a todos aparece. Pero que los hombres aprenden cosas diferentes en momentos diferentes, debido a las diferencias de sus disposiciones. Pues para él, cuya condición está de acuerdo con la naturaleza capta lo que en la materia es capaz de mostrarse a aquellos cuya condición es contraria a la naturaleza. Y el mismo razonamiento aplica para todas las edades, para el estado de ensueño o despierto, y para cualquier tipo de disposición”).

<sup>573</sup> D7.4-9: αὐτὰρ ἔπειτ’ ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν

πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν  
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται  
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,  
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται  
κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

(“Pero entonces también de esto primero, que los mortales que no saben nada / inventan, [creaturas] de dos cabezas pues su impotencia en sus / pechos dirigen su andar a través; y ellos son llevados a lo largo, / sordos y de igual forma ciegos, aturcidos, tribus sin juicio, / que suponen que ‘el esto es y no es’ es lo mismo / y no lo mismo, y que de todas las cosas el camino es de regreso”).

<sup>574</sup> *Theae*. 152b y ss.

<sup>575</sup> *De an.* 418a11, 427b12, 430b29, en donde Aristóteles reflexiona sobre la certeza o error al percibir los objetos.

<sup>576</sup> *Et. Nic.* 1172b37, 1006b35; *Met.* 1005b11-14, 1005b33, 1011b13.

pues al final es el sujeto, el sujeto más sabio, quien determina si su objeto del conocimiento es verdadero o falso.<sup>577</sup>

Finalmente, el relativismo del discurso filosófico protagórico se fundamenta en su fragmento R18 τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν [...], “hacer más fuerte el argumento débil” [...].<sup>578</sup> Para Aristóteles esta idea es la base del concepto relativo de τὸ εἰκός, un sinónimo de lo aparente y la falsedad, desde su óptica personal<sup>579</sup> y la lectura que este había hecho del *Fedro*. La frase debería entonces traducirse como “hacer parecer más fuerte al argumento más débil. No obstante, la frase, más bien, debe apreciarse como un complemento del principio antilógico protagórico, en donde dos λόγοι opuestos entran en disputa, y traducirse como hicimos al inicio, manteniendo la influencia de la teoría del flujo heraclíteo.<sup>580</sup> “The evidence adduced so far suggests that what Protagoras had in mind with the stronger/weaker fragment was the strengthening of a preferred (but weaker) *logos* for a less preferable (but temporarily dominant) *logos* of the same ‘experience’”.<sup>581</sup> Es decir, para Schiappa,<sup>582</sup> Protágoras planteó este principio como un criterio para mejorar la condición objetiva de la persona en el mundo.

En lo relativo a la contribución del sofista Gorgias a la definición del discurso filosófico preplatónico, nos encontramos no tanto con una formulación teórica de principios filosóficos, al modo de Protágoras, como con discursos confeccionados según ciertas nociones filosóficas asumidas. En su *Encomio a Helena*, de acuerdo con Schiappa,<sup>583</sup> es notorio que Gorgias estableció un método de composición racional tanto en términos retóricos como también filosóficos, con lo que el sofista pudo definir su argumentación discursiva.<sup>584</sup> Además, Gorgias recurre en su discurso a la analogía, una estrategia literaria que fundaría una tradición de análisis del lenguaje, continuada después por Aristóteles al analizar la técnica de los diálogos tardíos de Platón. Debido a su complejidad retórica, la lectura del *Encomio a Helena* exigía un público consciente de las capacidades persuasivas del lenguaje, que se dejara convencer de que Helena era

---

<sup>577</sup> *Teet.* 167d, 179 a-b. Aunque Platón llegará a afirmar lo contrario en *Leg.* 716c4.

<sup>578</sup> También transmitido por Aristóteles *Rh.* 1402a23.

<sup>579</sup> *Met.* 1026b15 y ss.

<sup>580</sup> Schiappa, *Protagoras...*, 107 y ss.

<sup>581</sup> *id.*, 109. Cf. también la confirmación en *Teet.* 166d-67a. Leer las páginas dadas del texto de Schiappa de la nota anterior, para revisar la interpretación moral de la frase por Aristófanes.

<sup>582</sup> Schiappa, *The Beginnings...*, 54.

<sup>583</sup> *id.*, 127 y ss.

<sup>584</sup> De Romilly, Jacqueline, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece* (Harvard: Harvard University Press, 1975), 20.



inocente por medio de razones y ya no mediante una poesía inspirada por la divinidad, como había ocurrido en la época arcaica.

Siguiendo el análisis del *Encomio a Helena* encontramos allí que Gorgias desarrolla una teoría del λόγος, la cual después sería formalizada en una teoría retórica en autores posteriores.<sup>585</sup> La característica principal de esta teoría del λόγος gorgiánica es concebir que “el lenguaje” (λόγος) tiene la capacidad de afectar “la opinión” (δόξα) de la gente, desde que aquella no está constituida como una ἀλήθεια. La tarea del artífice del lenguaje consistirá, entonces, en manipular el lenguaje con la intención de ejercer “la persuasión” (πειθώ) sobre la audiencia, hasta que logra en esta “el engaño” (ἀπάτη). Tal versatilidad del lenguaje parte de que, tal y como Gorgias lo afirmó en otra de sus obras, el *Sobre el no ser*, el pensamiento no puede transmitir la realidad de las cosas, y cuanto menos, las mismas palabras: “no son las cosas lo que comunicamos a los demás, sino la palabra que es diversa de las cosas que existen”.<sup>586</sup> La palabra es solo “un sonido articulado” (φθόγγος) con significado, el cual no puede ser captado por quien escucha, por estar ubicado en una situación sensorial ajena.<sup>587</sup> Entonces, solo transmitimos “palabras” (λόγοι), sin suponer que estas expresan la realidad; antes bien, las palabras transmiten solo τὸ εἰκός y, como postula la mencionada Bárbara Cassin, fundan la realidad del ser de los entes al referir su estructura al designarlos; pero no los entes de la realidad, ya que “los objetos” (τὰ πράγματα) yacen en un nivel distinto al que pertenece el lenguaje: “la palabra no da cuenta de la mayoría de las cosas que existen con un fundamento real, al igual que estas tampoco ‘revelan’ (διαδηλέσθαι) su recíproca naturaleza”.<sup>588</sup>

Esta valoración del lenguaje gorgiánico tiene sus antecedentes en la lectura no ontológica, sino lingüística, iniciada por George Kerferd,<sup>589</sup> del *Sobre el no ser* —así como se ha hecho con los fragmentos de Parménides —que se leen a partir del uso del verbo εἶναι como cópula y predicado—, y que permite comprender que Gorgias usó en este texto el verbo *ser* como fenómeno, y no en un sentido existencial, como se ha definido por la tradición filosófica antigua, una lectura que no entra en conflicto con el sentido antilógico del *Sobre el no ser*. Los griegos como Gorgias estarían más

---

<sup>585</sup> Schiappa, *The Beginnings...*, 131.

<sup>586</sup> D26.84.

<sup>587</sup> D26.21.

<sup>588</sup> D26.86.

<sup>589</sup> Kerferd, George, “Gorgias on Nature or That Which in Not”, *Phronesis*, vol. 1, núm. 1 (1955), 23.

interesados en referir con el lenguaje la naturaleza y características del mundo contingente:

All this amounts to a massive shift of emphasis, away from the view that much of Greek philosophy was concerned primarily with problems of existence, and towards the view that it was rather in such cases concerned with what we would call problems of predication, but which they tended rather more to regard as problems of the inherence of qualities and characteristics in objects in the real world around us.<sup>590</sup>

Tras lo anterior, Gorgias confirmaría en el *Encomio a Helena* un concepto del lenguaje como una droga, en razón de una analogía establecida entre el lenguaje y la medicina: las palabras afectarían el alma y las emociones del mismo modo que los doctores suministran fármacos para curar enfermedades. Al igual que en el *Fedro* del Platón,<sup>591</sup> el lenguaje para Gorgias es “un conductor de las almas” (ψυχαγωγία):

“Los encantamientos inspirados” (ἔνθεοι ἐπῳδαὶ) por medio de los discursos aportan placer y apartan del dolor, ya sea por medio de la poesía o un discurso en prosa. En relación con el poder del encantamiento, cuando este es unido con la opinión del alma (ψυχή), la seduce, la persuade y la transforma mediante la fascinación. En relación con las dos artes [la poesía y la prosa artística] que han sido descubiertas, la de “la fascinación” (γοητεία) y la de “la magia” (μαγεία) son errores del alma y engaños de la opinión.<sup>592</sup>

Tomando en cuenta el contexto literario de la época, y la audiencia que, desde tiempo atrás, leía la poesía filosófica de un Xenófanes o Empédocles o atendía la poesía simposiarca, podemos decir que el *Encomio a Helena* representa un ejemplo de retórica filosófica antigua, como lo llegó a afirmar el sofista Filóstrato siglos después, tanto por el temas que aborda, la capacidad del λόγος de generar el ser, como por su estilo de composición y su audiencia *quasi* popular. En este mismo sentido, el neoplatónico Jámblico afirma que en el *Sobre el no ser* Gorgias desarrolló una retórica filosófica, al comparar la especulación naturalista del autor, expuesta en modelos retóricos, con los primeros acercamientos de los presocráticos.<sup>593</sup> El mismo Gorgias dio testimonio de ello cuando estipula en el *Encomio que* el rétor que busque convencer, y ser más justo, debe conocer antes una doctrina del λόγος y cuál es su aplicación persuasiva.

---

<sup>590</sup> Kerferd, George, *The Sophistic Movement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 95.

<sup>591</sup> 261a.

<sup>592</sup> fr. D24.10. Nótese el carácter lúdico, debido al carácter irreal del lenguaje, que, hacia el final (D24.21), adquiere el discurso de Gorgias al igualar su encomio con una entretención retórica: [...] ἐβουλήθη γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον, (“Quise escribir este discurso que fuera un encomio de Helena y un juego para mí”).

<sup>593</sup> *Scholium ad Vita Pyth.* 267. También los neoplatónicos valoraron filosóficamente a Gorgias al sentirse atraídos por su estilo de argumentación eleático.

## 2.5 Conclusión

Hemos entendido que la racionalización del discurso filosófico preplatónico se construyó al tiempo que se conjugaba una reflexión filosófica diversa, como lo fue la presocrática y la sofística. Sin embargo, en ningún momento este inquirir filosófico postuló que el contenido de su lenguaje tendría que contener conceptos filosóficos significativos, como las Ideas, así como lo dirá Platón. Nosotros estamos de acuerdo, en este sentido, por lo dicho por Erick Havelock en el sentido de que Platón, al tiempo en que redactó el *Fedro*, propuso el desarrollo de un discurso filosófico como consecuencia de un uso del lenguaje en camino a la abstracción filosófica.<sup>594</sup> La crítica hacia la escritura que leemos a partir del pasaje 274c es reflejo de una cultura que tiende hacia la conservación del conocimiento a partir de los métodos orales y del esfuerzo que hará Platón en su filosofía por dejar atrás “la opinión” (δόξα) por “un conocimiento científico” (ἐπιστήμη), debido a la revolución histórica que ocurría en la historia de Grecia antigua y que pudo alcanzar un nivel de abstracción en la analogía con el arte gráfico del libro X de la *República*.

Como pudimos entrever un poco en este capítulo ya en la literatura griega arcaica el modo de reproducción del conocimiento en esta época era mediante la reproducción de las narrativas del dominio popular. Havelock ha señalado cómo en textos como los homéricos, se encuentran elementos ya elementos como la “inserción” o la “adición”, así como los θέματα, “dichos” o refranes en donde se recurría, además de la métrica, a otros métodos como la asonancia y el paralelismo, la división por temas, la acuñación de nuevos sustantivos, todos ellos aprendidos por un aedo, que los incluía en la composición de versos, en un proceso de identificación de la repetición mediante la memoria y que, a nivel lingüístico, estilaban en el nivel de la parataxis y que, según el estudioso, es el punto de partida para que Platón advierta que el discurso filosófico es el modo de manejar los recursos del inconsciente y armonizarlos con los del inconsciente.<sup>595</sup>

Ahora bien, como quedó claro en los textos anotados, debemos señalar que, para presocráticos y sofistas, el lenguaje figuró como un instrumento que permitió expresar un discurso racionalizado, al tiempo que aquellos creaban estrategias de argumentación y la gestación de un vocabulario especializado. De tal manera, y solo en este sentido,

---

<sup>594</sup> Havelock, *Prefacio a...*, 17-184.

<sup>595</sup> *Rep.* 5.476c y ss.

podemos decir que los filósofos preplatónicos son los antecesores de la retórica filosófica a la que Platón alude en diálogos como el *Gorgias* o el *Fedro*. Esta reflexión filosófica, para nosotros, no solo habría emancipado al discurso filosófico del mito, como suele decirse, sino también, habrían desarrollado una serie de estrategias discursivas para sustituir a este con un discurso de la razón. Ahora, nos gustaría hacer una breve exposición sobre una discusión contemporánea en torno al concepto de verdad, a fin de que, ya en el Capítulo 3, podamos contar con argumentos filosóficos, para señalar la actualidad de la construcción del discurso filosófico platónico fundamentado en la ἀλήθεια, así como la encontramos en el *Fedro*.

## Capítulo 3. El concepto de ἀλήθεια en el *Fedro*: la acuñación de una nueva retórica

### 3.1 Introducción

Como dijimos en el Capítulo 1, Platón desarrolla en la primera parte del *Fedro* tres discursos retóricos que versan sobre el ἔρωϝ: uno compuesto por el rétor Lisias que lee el joven Fedro a Sócrates, donde se retrata el deseo pederasta entre un hombre adulto, no enamorado, y un hombre joven bello, al que debe seducir, y dos pronunciados por Sócrates, el primero de ellos, un argumento sobre el porqué este joven no debe dejarse seducir y, el segundo, un discurso que conmueve al amante no a la satisfacción del apetito carnal, sino a la comprensión filosófica de la Idea de la Belleza mediante la contemplación del muchacho amado. En un sentido literario, se ha dicho que estos tres discursos son muestras de la retórica sofística o de la nueva τέχνη ῥητορικὴ (“ciencia retórica”) que Platón busca definir en el *Fedro*, respectivamente. Christopher Rowe<sup>596</sup> los valora como testimonios de la defensa de la escritura filosófica que Platón se habría propuesto como objetivo al redactar el diálogo.

A pesar de la centralidad del tema del ἔρωϝ en el *Fedro*, en este capítulo no pretendemos indagar en los discursos del diálogo buscado ejemplificar una práctica del homosexualismo griego antiguo, que Dover<sup>597</sup> ha señalado como una iniciación de un hombre joven en el reconocimiento y el éxito social en la sociedad griega antigua —tal y como lo expresa el discurso de Lisias en el diálogo. Tampoco pretendemos mostrar la pericia literaria con que Platón muestra, mediante los dos discursos de Sócrates, al joven Fedro a purificar su ἔρωϝ carnal en un amor contemplativo hacia la Idea de la Belleza, como recompensa por dejarse persuadir a adoptar un modo de vida filosófico.

En otro sentido, esta lectura derivaría en mostrar que, en el *Fedro*, Platón plantea una clase especial de ἔρωϝ: el deseo hacia la composición de discursos retóricos que contienen “la verdad” (ἀλήθεια), por el placer intelectual que suscita dicha creación literaria en el rétor al utilizar *la psicagogia* (ψυχαγωγία) y “la dialéctica” (διαλεκτική), el instrumental principal de la retórica que Platón define en el diálogo. Al habilitar al rétor en el uso de estas herramientas, Platón lo separaría de la figura del escritor inspirado en busca de la belleza, quien compone literatura solo estéticamente bella. Como veremos abajo, en un paréntesis que abrimos, Platón reconoce a este rétor como un amante del “discurso”, al que da vida al componerlo —al modo en que se nos figura

---

<sup>596</sup> Rowe, *Plato...*, 266-72.

<sup>597</sup> Dover, Kenneth, *Greek Homosexuality* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 1 y ss.

el joven griego que accede al sexo seducido por su amante mayor, siguiendo el discurso de Lisias— y que, en retribución, observa cómo su discurso se diviniza al ser del agrado de los dioses. Esta lectura actualiza lo que María Angélica Fierro<sup>598</sup> ha dicho sobre el papel del ἔρως en el *Fedro* en su reciente traducción del diálogo: el amor es la pasión anímica que motiva al rétor a componer discursos, y que es reflejo del amor de Platón hacia el λόγος en tanto generador del deseo por el conocimiento y, en general, por la vida.<sup>599</sup>

Es, más bien, nuestro objetivo centrarnos en el concepto de verdad, al que Platón se refiere en la segunda parte del *Fedro*, entre los pasajes 259e-274b —en donde Sócrates expone cómo debe componerse un discurso retórico—, cuyo sentido es el *de argumento retóricamente convincente*; las connotaciones metafísicas que la ἀλήθεια adquiere en la primera parte del diálogo, sobre todo en la palinodia de Sócrates, las mencionamos ya en el Capítulo 1. En la palinodia de Sócrates la ἀλήθεια sí se presenta como una evocación filosófica, actualizada al intelecto en tanto se conozca su trama eidética.<sup>600</sup> Sin embargo, como cuestionaremos en el capítulo siguiente, esta retórica filosófica expuesta en el *Fedro* (sobre todo en su segunda parte, en sus secciones 257b-279c, puede adquirir una finalidad ética, como parte del proyecto político ateniense que Platón destinó a la retórica en varios de sus diálogos.

Ahora bien, como dijimos en el Capítulo 2, al centrarnos en el concepto de la ἀλήθεια en la segunda parte del *Fedro*, es posible enmarcar el concepto sobre una retórica filosófica como parte de un intelectualismo socrático, con lo cual Platón propondría que el rétor, antes de componer un discurso, debe adquirir una comprensión epistémica de la verdad, la cual lo guiará, después, a ejercer una determinada eticidad.

---

<sup>598</sup> Platón, *Fedro*, María Angélica Fierro (trad.) (Buenos Aires: Colihue, 2022), VII-XX.

<sup>599</sup> Este último juicio es muy semejante al que el neoplatónico Hermias tuvo sobre el diálogo *Fedro*, como advertimos en el Capítulo 1. De acuerdo con él, la belleza es el tema del diálogo, una idea que se deduce de las diversas manifestaciones que esta tiene a lo largo del diálogo. El tema del amor estaría subordinado al de la belleza, pues la función de aquel es impulsar al amante con “su actividad” (ἐνέργεια) hacia esta última. En este sentido, el *Fedro* se distinguiría del *Banquete*, según Hermias, pues en este último diálogo Platón no habla acerca de la esencia del amor como un agente espiritual, sino acerca de su actividad, en calidad de dios, como conductor de las almas. Entonces, Hermias dedujo que cada una de las partes del *Fedro* representa la progresión, a lo largo de diferentes grados, que sufre el amante que contempla la belleza del amado: iniciando en una belleza fenoménica expresada por los cuerpos, en el discurso de Lisias, a una belleza tangible, en los discursos retóricos de Sócrates, a través de la belleza en las almas, hasta llegar a la belleza divina, encriptada como una verdad teológica por revelarse. El λόγος en el *Fedro*, así pues, para Hermias actúa “en un modo apofántico” (ἀποφαντικῶς). Según la crítica moderna, la interpretación de Hermias sigue la de Jámblico, quien había dicho que el *Fedro* versaba sobre “la belleza de cualquier tipo” (τὸ παντοδαπὸν καλόν). Cf. Aerts, Saskia, “How to Lead...”, 173-98.

<sup>600</sup> White, David, *Rhetoric and Reality in Plato's Phaedrus* (New York: State University of New York Press, 1993), 187, 205.

Ello supondría que Platón habría propuesto en la segunda parte del diálogo una concepción de la retórica como un instrumento para comprender las Ideas y actuar de manera concorde con la principal, la Idea del Bien.

La idea de que en el *Fedro* se plantea una retórica filosófica se encuentra en varias interpretaciones del diálogo, como las de Martin Heidegger,<sup>601</sup> Paul Friedlander,<sup>602</sup> David White<sup>603</sup> o Marina McCoy,<sup>604</sup> quienes observan el trasfondo metafísico, o existencialista, que posee la teoría retórica del *Fedro*. Más abajo, retomamos lo dicho por Martin Heidegger, dada su importancia.

Esta lectura sí puede hacerse a partir del análisis de los discursos de la primera parte del diálogo: así Platón habría concebido en el *Fedro* el discurso retórico como un λόγος, capaz de generar un estado cognitivo adecuado para que el escucha, caracterizado para que el personaje del amante, comprenda la ἀλήθεια bajo la contemplación de la Idea de la Belleza. Más adelante, revisaremos que este estado cognitivo es preparado por el empleo de la dialéctica y llenará el vacío ontológico referido por los teóricos Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser en el Capítulo 1. Esta sería la tarea del filósofo dialéctico referido en el *Fedro* como φιλόσοφος, el clásico tipo de hombre platónico que busca la causa trascendente de la realidad.

En el marco de esta retórica filosófica, según John Sallis,<sup>605</sup> la palinodia de Sócrates es un λόγος mediante el cual el filósofo lleva a su máxima capacidad expresiva el lenguaje y le otorga el mejor uso filosófico, logrando con ello persuadir y obtener un conocimiento filosófico, en el marco de la relación erótica que se da entre “el amante” (ἐραστής) y “el amado” (ἐρώμενος), tal y como afirma el pasaje 247c-e:

A ese lugar supraceleste, no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. Pero es algo como esto —ya que se ha de tener el coraje de decir “la verdad” (τό ἀληθές), y sobre todo cuando es de ella de la que se habla—: porque, incolora, informe, intangible esa esencia cuyo ser es realmente ser, vista solo por el entendimiento, piloto del alma, y alrededor de la que crece “el verdadero saber” (ἡ ἀληθῆς ἐπιστήμη), ocupa, precisamente, tal lugar. Como la mente de lo divino se alimenta de un entender y saber incontaminado, lo mismo que toda alma que tenga empeño en recibir lo que le conviene, viendo, al cabo del tiempo, “el ser” (τὸ ὄν), se llena de contento, y en la contemplación de la verdad, encuentra su alimento y bienestar, hasta que el movimiento, en su ronda, la vuelva a su sitio. En este giro, tiene ante su vista a la misma justicia, tiene ante su vista a la sensatez, tiene ante su vista a la ciencia,

---

<sup>601</sup> Heidegger, Martin, *The Sophist* (Bloomington & Indiana: Indiana University Press, 1997). En específico en sus páginas 214-44.

<sup>602</sup> Friedlander, Paul, *Plato: An Introduction* (Princeton: Princeton University Press, 1969).

<sup>603</sup> David, *op.cit.*

<sup>604</sup> McCoy, *Plato on...*

<sup>605</sup> Sallis, John, *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues* (Bloomington: Indiana University Press, 2019), 155, 164.

y no aquella a la que le es propio la génesis, ni la que, de algún modo, es otra al ser en otro —en eso otro que nosotros llamamos entes—, sino esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser. Y habiendo visto, de la misma manera, todos los otros seres que de verdad son, y nutrida de ellos, se hunde de nuevo en el interior del cielo, y vuelve a su casa.<sup>606</sup>

El análisis de Sallis nos recuerda, de nueva cuenta, lo que el neoplatónico Hermias había dicho sobre el sentido de este diálogo platónico: el tema del ἔρως está presente en los tres discursos del *Fedro* para plantear, desde distintos ángulos, el aprendizaje de la naturaleza del alma, inmortal, cuáles son sus “hechos” (ἔργα) y sus “pasiones” (πάθη),<sup>607</sup> así como los distintos grados en que puede conocerse la Belleza, partiendo de lo carnal y culminando en lo inteligible.<sup>608</sup>

De acuerdo con esta lectura, Platón, continúa Sallis,<sup>609</sup> vincula al joven amado con el λόγος, para orientar su alma hacia las Ideas y regalarle un progreso filosófico formativo: el autoconocimiento,<sup>610</sup> “el mayor de los bienes” (τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν) para Sócrates,<sup>611</sup> al reconocerse en un hombre maduro que en verdad lo ama, muy en contraste con el concepto del amor por el que aboga Lisias en su discurso, que no se ha compuesto para el cultivo de la verdad y cuyo amante es un sujeto servil y adulador, carente de virtud alguna y que es incapaz de ofrecer una educación filosófica real. Define así Sócrates el progreso filosófico que supone el autoconocimiento mediado por el ἔρως. Repetimos la cita del pasaje 255d referida en el Capítulo 1:

[...] así el manantial de la belleza vuelve al bello muchacho, a través de los ojos, camino natural hacia el alma que, al recibirlo, se enciende y riega los orificios de las alas, e impulsa la salida de las plumas y llena, a su vez, de amor el alma del amado. Entonces sí que es verdad que ama, pero no sabe qué. Ni sabe qué le pasa, ni expresarlo puede, sino que, como al que se le ha pegado de otro una oftalmia, no acierta a qué atribuirlo y se olvida de que, como “en un espejo” (ἐν κατόπτρῳ), se está mirando “a sí mismo” (ἑαυτὸν) “en el amante” (ἐν τῷ ἐρῶντι)<sup>612</sup>

Pero, desde nuestro punto de vista, Platón no siempre otorga un sentido filosófico a la ἀλήθεια en la segunda parte del *Fedro*: siguiendo los trabajos recientes realizados por Harvey Yunis,<sup>613</sup> Platón, al hablar sobre el contenido del discurso retórico en esta parte

---

<sup>606</sup> Cf. también 249b-d, 250a-c; *Rep.* 475d-e, 479d, 511e.

<sup>607</sup> 245c.

<sup>608</sup> Véase nota 4.

<sup>609</sup> Sallis, *op. cit.*, 159.

<sup>610</sup> 227c-d. Cf. Sallis, *op. cit.* 124; Nightingale, *op. cit.*, 45..

<sup>611</sup> 263c. Cf. también Nightingale, *op. cit.*, 161; Sallis, *op. cit.*, 132.

<sup>612</sup> 255d. Cf. también 228a, pasaje en el que Platón explicita que existe una relación erótica entre Sócrates y Fedro; y Sallis, *op. cit.*, 116.

<sup>613</sup> Yunis, Harvey, *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens* (Ithaca & London: Cornell University Press, 1996); ----, “Dialectic and Purpose of Rhetoric in Plato’s *Phaedrus*”,



del diálogo, se ubica en el ámbito de la retórica, y no en el de la filosofía; él comprendía bien que un discurso retórico y uno literario-filosófico —como lo son los dos discursos de Sócrates— son distintos y cumplen distintas finalidades. Sobre esto dice Harvey

Yunis:

But the philosophical reasoning that determines which choices and ends are appropriate for human beings is essentially a separate matter from the factors that influence, and that can be made to influence, human beings in the choices they make. Indeed, it is only philosophers, at best, whom we should expect to make their choices for purely philosophical reasons.<sup>614</sup>

De tal manera, nosotros comprenderemos, en este capítulo, la ἀλήθεια como argumento retórico, cuyo principal objetivo es coadyuvar el principal objetivo que la tradición retórica griega atribuía a esta disciplina, “el persuadir” (πειθεῖν) y que, como veremos en el siguiente capítulo, Platón va a otorgarle una función política. Ahora bien, esta función argumentativa de la ἀλήθεια parte de la definición que Platón le da como una definición razonada en la segunda parte del *Fedro*, en virtud, asimismo, a que es una definición producto de la aplicación del método de la dialéctica. De esta manera, Platón marcará un antecedente de lo que, en el *Sofista*, se comprende como la proposición verdadera del discurso filosófico, el principio de la formulación del discurso filosófico construido desde la dialéctica, aunque en el *Fedro* la aplicación del método dialéctico se haya ejercido en el campo de la retórica. Sobre ello queremos abundar en las Conclusiones de esta tesis.

## **3.2. El concepto de la ἀλήθεια**

### **3.2.1 Una lectura metafísica de la ἀλήθεια**

Creemos que Platón refiere en la primera parte del *Fedro* que la ἀλήθεια constituye el contenido del discurso retórico, a fin de otorgarle un contenido semántico estable y no solo concebirlo como un instrumento de persuasión. Platón plantea de modo controversial el tema en el diálogo, diciendo, primero, que el aprendizaje de la retórica requiere un conocimiento previo de la verdad, pero que, si esta se desconoce, su falta no demerita la eficacia de la retórica, pues la persuasión no depende de que el contenido de un discurso sea falso o verdadero:

---

en *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. XXIV, John Clearly & Gary Gurtler (eds.) (Leiden & Boston: Brill, 2009; -----). *Phaedrus*.... Cf. también el trabajo mencionado en la nota anterior.

<sup>614</sup>Yunis, “Dialectic and...”, 236.

Sóc. —En todo caso, buen amigo, ¿no habremos vituperado al arte de la palabra más rudamente de lo que conviene? Ella, tal vez, podría replicar: “¿qué tonterías son esas que estáis diciendo, admirables amigos? Yo no obligo a nadie que ignora “la verdad” (τᾶληθές) a aprender a hablar, sino que, si para algo vale mi consejo, yo diría que la adquiriera antes y que, después, se las entienda conmigo. Únicamente quisiera insistir en que, sin mí, el que conoce las cosas no por ello será más diestro en el arte de persuadir”.<sup>615</sup>

El hablar falso en que puede caer un discurso retórico era una idea aceptada entre los rétores griegos antiguos. La retórica sofística recurría, como dijimos, a “la antilógica” (ἀντιλογική) o el arte de fundar controversias, una estrategia discursiva que produce “engaño” (ὑπόπη) argumentando desde un punto de vista o de otro, según los intereses del rétor lo requieran.

Es llamativo, sin embargo, el que Platón dé un sentido retórico al concepto de la ἀλήθεια en la segunda parte del *Fedro*, en vista de que, en la mayoría de sus diálogos, otorga predominantemente un sentido metafísico al término: la ἀλήθεια son la Ideas o, en particular, el significado de una sola de ellas. De acuerdo con Andrea Nightingale,<sup>616</sup> Platón tomó de la literatura cómica griega el tema de la ἀλήθεια para adaptarlo en sus diálogos, conservando el espíritu crítico con que los autores cómicos retrataban los vicios de la sociedad democrática ateniense y añoraban modos más justos de convivencia. Por ello resultará obvio que Platón otorgue, como más adelante mencionamos, una funcionalidad a la ἀλήθεια en su proyecto político (y educativo), exponiéndolo él mismo como filósofo o, incluso, caracterizándose como un sofista, en discursos retóricos como la *República*,<sup>617</sup> el *Protágoras*,<sup>618</sup> el *Gorgias*<sup>619</sup> y las *Leyes*.<sup>620</sup>

Pero es sobre todo en el *Sofista* donde Platón define el discurso de la verdad en términos lingüísticos, entendiendo que la ἀλήθεια es su contenido: un discurso filosófico es un λόγος en donde se da una articulación entre el nivel óntico (el de la οὐσία) y el noético-lingüístico (ἐπιστήμη-λόγος), gracias a la cual es posible referir lingüísticamente las Ideas.<sup>621</sup> Estas son las palabras de ese diálogo: “Extranjero: —La

---

<sup>615</sup> 260d. Cf. también *Gorg.* 448d-465e.

<sup>616</sup> Nightingale, *op.it.*, 189-90.

<sup>617</sup> 358e-367e, discursos de Glaucón y Adimanto sobre la futilidad de la justicia; 376c-402c: programa de la educación de la niñez a cargo de los guardianes, en donde Platón realiza la clásica deslegitimación filosófica de la poesía; 499d-502a: discurso de los filósofos dirigido a la asamblea de ciudadanos para persuadirlos a aceptar el gobierno de estos.

<sup>618</sup> 320c-328d: discurso de Protágoras en honor de la virtud.

<sup>619</sup> 482c-486d: diatriba de Calicles contra la filosofía.

<sup>620</sup> 718b-723d: discursos exhortativos a acatar las leyes.

<sup>621</sup> Algunos autores piensan que esta articulación se da entre las proposiciones lingüísticas y las Ideas o la estructura de la realidad, o se trata de una compatibilidad entre conceptos significantes o entre “el género” (γένος) y “la esencia” (οὐσία). Cf., respectivamente, Cornford, Francis, *Plato's Theory of Knowledge*:

aniquilación más completa de todo tipo de discurso consiste en separar a cada cosa de las demás, pues el discurso [filosófico] se originó, para nosotros, por la combinación mutua “de las formas” (τῶν εἰδῶν).<sup>622</sup> Platón hace más explícita esta idea en este diálogo al decir que el discurso filosófico debe expresar el Ser a partir de sus constituyentes (el nombre y el verbo) —con independencia a su verdad o falsedad. Dice de nueva cuenta el Extranjero: “Lo que creía que tú suponías cuando estabas de acuerdo conmigo. Pues el género [es decir: el discurso] que permite exhibir “el ser” (οὐσία) mediante un sonido [esto es: mediante el lenguaje articulado] es doble [posee nombre y verbo]”.<sup>623</sup>

Recientemente Blake Hestir, en su *Plato on the Methaphysical Foundation of Meaning and Truth*,<sup>624</sup> ha llevado a cabo una interpretación de este discurso filosófico del *Sofista*. De acuerdo con él, en el *Sofista* Platón problematiza la ἀλήθεια al nivel de la proposición del discurso, sin olvidar el compromiso epistemológico que él ha adquirido al respaldar el conocimiento filosófico en su teoría de las Ideas. La Verdad, el Ser (referido en la cita anterior) no se comprende como una capacidad, sino como la combinación dinámica de entidades ontológicas, combinación que se realiza en las relaciones ónticas de la predicación (la realización de capacidades relativas a algo), cuando se dan las condiciones para que se realice el ser de la Idea de un sujeto. Es decir: el sentido que adquiere la ἀλήθεια, al ser tratada en la proposición lingüística, es el del Ser, y por lo tanto posee un fundamento metafísico. Este tratamiento de la ἀλήθεια en términos de la proposición en el *Sofista* le permite a Platón evitar recurrir a un criterio de identidad entre ella, el discurso, y las Ideas, y con ello sostener que la ἀλήθεια y las Ideas son lo mismo. Ello haría ilógico el que Platón dedique parte de este diálogo a discutir en qué medida el lenguaje puede formular una proposición verdadera o falsa.

Un aspecto del sentido metafísico de la ἀλήθεια en el *Sofista*, destacado por Hestir, es la convicción platónica de que el significado de las proposiciones varía, es

---

*The Theaetetus and Sophist of Plato* (Indianapolis/New York: Bobbs Merrill, 1957), 314; Ross, David, *Plato's Theory of Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 1951), 116; Moravcsik, Julius “Συμπλοκή Εἰδῶν and the genesis of Λόγος”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 42, núm. 2 (1960): 127, 129; Ackrill, John, “ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, vol. 2 (1955): 31-35; Peck, Arthur, “Plato and the ΜΕΓΙΣΤΑ ΓΕΝΗ of the Sophist: A Reinterpretation”, *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 2, núm. 1/2 (1952): 32-56.

<sup>622</sup> 259e.

<sup>623</sup> 261e: ὅπερ ᾤθηεν ὑπολαμβάνοντα σε προσομολογεῖν. ἔστι γὰρ ἡμῖν που τῶν τῆ φωνῆ περὶ τὴν οὐσίαν δηλωμάτων διττὸν γένος.

<sup>624</sup> Hestir, Blake, *Plato on the Methaphysical Foundation of Meaning and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

contingente, en razón de que las palabras cobren una función distinta, ya sea en las afirmaciones o en las negaciones. Asimismo, las palabras darían vida a proposiciones que se acercan o alejan de la verdad, según la certeza con que expresen cómo está estructurado el mundo. Por ello Platón, sobre todo entre las secciones 261c-263a del *Sofista*, entiende la proposición (afirmativa o negativa) como una síntesis sintáctica u ordenación de palabras, cuya combinación nombra un sujeto y significa o indica que una propiedad o propiedades son mantenidas o no por un sujeto. Así Platón llegará a afirmar en el diálogo que el discurso verdadero es “aquel que expresa las cosas como son”.<sup>625</sup> En términos de la proposición, la ἀλήθεια se comprende como una propiedad que poseen los sustantivos referidos por los sujetos de las proposiciones. Por ello Hestir afirma en su libro que en el *Sofista* la ἀλήθεια debe comprenderse como una propiedad sustantiva.<sup>626</sup>

### 3.2.2 La retórica filosófica ejemplificada en la palinodia

Comprendido desde esta óptica, el concepto de la ἀλήθεια, que está presente en la palinodia de Sócrates, está vinculado con el sentido metafísico que describe Hestir en el *Sofista*, es decir: la verdad es la comprensión “del Ser” (οὐσία), que alcanza su grado máximo en la expresión de τὸ καλόν (“lo Bello”). De acuerdo con esta lectura, la visión de la Idea de la Belleza otorga estabilidad semántica al discurso de Sócrates, pues Platón clasificó su tema dentro de una Idea correspondiente. Sócrates es entonces un rétor que se ha convertido en un filósofo, que vincula el amor con el lenguaje, con la intención de hacer inteligible, mediante el procedimiento dialéctico de “la recolección” (συναγωγή), la unidad de las cosas percibidas por los sentidos reunidas bajo una única “Idea” (εἶδος).<sup>627</sup> En palabras de Sallis:

The philosopher is the human being who partakes to the greatest degree of the nourishment proper to the gods. He does not merely continue to “feed on opinion” but struggles to feast his eyes on the beings themselves, even though in that very struggle he must take account of the fact that he can never, in his present condition, feast directly on them but have recourse to indirection, to the way of “memory”.<sup>628</sup>

<sup>625</sup> 263b: λέγει δὲ αὐτῶν ὁ μὲν ἀληθῆς τὰ ὄντα ὡς ἔστιν περὶ σοῦ, (“De ellos, el [discurso] verdadero dice, acerca de ti, cómo son las cosas”). Cf. también *Euth.* 283e, *Crat.* 385b.

<sup>626</sup> Como en pasajes como el 260a, que permitieron a Platón confirmar que lo que existe, aquí el discurso, se comunica con el Ser. Cf. Hestir, *op. cit.*, 238 y ss.

<sup>627</sup> Sallis, *op. cit.*, 135.

<sup>628</sup> *Id.*, 153. En el escenario de la palinodia, la recolección solo tendrá efecto, continúa Sallis, si el amante se vincula con “el discurso” (λόγος) como consecuencia del ἔρωσ que lo seduce. Cf. Sallis, *op. cit.*, 159.

Ahora bien, este sentido que adquiere el concepto de la ἀλήθεια en la palinodia esta anclado en la epistemología platónica media, dentro de la cual se clasifica el *Fedro*, de acuerdo con el juicio de Jessica Moss en su *Plato's Epistemology: Being and Seeming*.<sup>629</sup> La del *Fedro* se trata de una epistemología que distingue entre “un saber científico” (ἐπιστήμη) y “una opinión” (δόξα) y que es propia de los diálogos platónicos medios, dentro de los cuales se clasifica el *Fedro*, junto con la *República*, el *Fedón* o el *Gorgias*, en todos los cuales Platón sostiene, en términos generales, que solo hay ἐπιστήμη de las Ideas. Usualmente, se afirma que Platón expone dicha epistemología en los libros V-VII de la *República*.

Para Jessica Moss, debido a los testimonios de la obra misma de Platón y a la tradición filosófica derivada de su pensamiento, la epistemología platónica del periodo medio, al que pertenece el *Fedro*, parte del conocimiento de objetos distintos y diferenciados en el marco de una filosofía metafísica, “el Ser” (τὸ Ὄν) y “el parecer/lo sensible” (τὰ αἰσθητά), y que derivan en dos tipos de saberes: la ἐπιστήμη —en ocasiones referido como νοῦς o el latín *scientia*— y la δόξα —el latín *opinio*—. <sup>630</sup> Así entonces, a diferencia de la filosofía de Aristóteles,<sup>631</sup> la epistemología platónica se fundamenta, primero, en la metafísica, para después de ahí generar los dos tipos de saberes mencionados. Asimismo, el Ser y el parecer están ubicados en dos planos ontológicos jerarquizados, el primero superior, y el segundo, inferior y su comprensión se logra ya sea mediante el método de la διαλεκτική (“dialéctica”) o mediante la εἰκασία (“conjetura”), un tipo de conocimiento de la δόξα.<sup>632</sup>

De igual forma, para Jessica Moss, en la filosofía platónica media la ἐπιστήμη no se comprende como el conocimiento en el sentido ordinario, sino como una profunda comprensión de la realidad última, que es el Ser,<sup>633</sup> el cual es referido en los diálogos

---

<sup>629</sup> Moss, Jessica, *Plato's Epistemology: Being and Seeming* (Oxford: Oxford University Press, 2021):13-49.

<sup>630</sup> Cf. *Rep.* 277c-278b: “Es imposible —respondió Glaucón—, dado lo que hemos convenido. Si un distinto poder corresponde por naturaleza a un objeto distinto, y ambos, *opinión* (δόξα) y *conocimiento científico* (ἐπιστήμη), son poderes, pero cada uno distinto del otro, como decimos, de allí resulta que no hay lugar a que lo cognoscible y lo opinable sean lo mismo”; cf. también *Rep.* 479e. Esta diferenciación de dos tipos de saberes está claramente presente en la metafísica de los dos Mundos, el ontológico superior y el ontológico inferior, del *Menón*. El *Fedón* (79d) utilizará la palabra φρόνησις (“meditación”) en lugar de ἐπιστήμη de la *República*; en cambio, conserva el término δόξα para “opinión” (84d).

<sup>631</sup> *Met.* 1978b12-17, 1080a1-10.

<sup>632</sup> Moss, *op. cit.*, 47. Hay algunos pasajes representativos de sus diálogos en los que Platón contrasta el Ser con el mundo sensible ordinario, así como los atributos que cada uno puede manifestar: *Rep.* 479c-e, 507b, 597a; *Phae.* 74d-75b; *Phaedr.* 250a-b; *Soph.* 248a-b; *Phile.* 59a-c; *Tim.* 28a.

<sup>633</sup> *Rep.* 477b: οὐκοῦν ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε, γινῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν; (“Y al corresponder por naturaleza al conocimiento científico a lo que es, ¿no conoce cómo es el ente?”).

platónicos mediante una variedad de formas del verbo εἰμί (“ser”) o construcciones derivadas;<sup>634</sup> por su parte, la δόξα es el poder por el cual nos formamos impresiones sobre un tipo ontológico del mundo: los particulares perceptibles que parecen, que son aparentes para nosotros y nos invitan a creer en ellos, pero que no lograr alcanzar el Ser.<sup>635</sup>

Parte de esta epistemología platónica media, según Moss, es la teoría de lo semejante por lo semejante, según la cual un determinado estado cognitivo se logra desde un impulso externo motivado por una semejanza, y que el mismo estado cognitivo refleja de un modo incrementado.<sup>636</sup> Siguiendo esta teoría, la ἐπιστήμη se generará al contacto con las Ideas, cuando su objeto es “lo inteligible” (τὸ νοητόν), cuya naturaleza es accesible al intelecto, o se genera la δόξα, cuando su objeto es “lo sensible” (τὰ αἰσθητὰ). Así como lo expresa el *Fedón*, en el primer caso, participa la parte racional del alma, en la segunda, el cuerpo,<sup>637</sup> tras lo cual recibe, la primera, el atributo de lo divino, y la segunda, de lo mortal por medio de imágenes del verdadero conocimiento como reflejadas en el agua y que captamos por medio del órgano de la vista.<sup>638</sup>

Todavía encontramos la teoría de la obtención del conocimiento por lo semejante tardíamente en Platón, como en el *Timeo*,<sup>639</sup> diálogo en donde leemos la develadora idea: τῷ κατανοομένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, (“[...] cada uno debe asemejar lo que piensa a lo pensado de acuerdo con la naturaleza originaria [...]”)<sup>640</sup> y también en Aristóteles.<sup>641</sup> Dada la teoría de lo semejante por lo semejante, resulta obvio para Moss que la epistemología platónica media sea una epistemología de “dos Mundos”, en la que se distingue una ontología superior, correspondiente a las Ideas, y una inferior, propia del mundo sensible, y que, asimismo, lleva a Platón a distinguir dos niveles de realidad, así como lo ilustra en la alegoría de la caverna en la *República*.

---

<sup>634</sup> *Phae.* 77a, 78d; *Rep.* 477a, 507b, 597a, 597b, 597d; *Phaedr.* 247c; *Soph.* 248a.

<sup>635</sup> *Theae.* 186e, donde la δόξα se refiere con el término αἴσθησις (“percepción”): “Sócrates: —Y decimos que esto (la percepción) no participa en la aprehensión ‘de la verdad’ (ἀληθείας), pues no participa en la aprehensión ‘del ser’ (οὐσίας) [...] Luego tampoco en la aprehensión ‘del saber’ (ἐπιστήμης)”.

<sup>636</sup> Según Aristóteles, hay rastros de esta teoría en Diógenes de Apolonia y en Heráclito; cf. *De an.* 405a23-17.

<sup>637</sup> 79a-d.

<sup>638</sup> Moss, *op. cit.*, 75. Cf. *Rep.* 476c-d, 500e-501c, 506e, 510a, 515a-c, 516a, 520c; *Phdr.* 250d; *Soph.* 240d; *Tim.* 28a, 29b-c, 50c, 52c-d.

<sup>639</sup> 29b-c, 37a-c.

<sup>640</sup> 90d.

<sup>641</sup> *Nic. Eth.* 1139a1-11.

Es importante señalar que Moss adopta esta interpretación de la epistemología platónica, frente a aquellos que piensa que ἐπιστήμη y δόξα llegan a compartir objetos de conocimiento —la ἐπιστήμη y la δόξα están también copresentes en los mismos objetos de conocimiento— por más que estos conocimientos representen objetos distintos de diferentes capacidades. De hecho, el mismo Aristóteles confirma esta epistemología basada en objetos no combinados en su *Magna moralia* al decir que “lo inteligible” (τὰ νοητά) y “lo sensible” (τὰ αἰσθητά) son diferentes, y ambos se conocen a través del alma.<sup>642</sup> Los partidarios de la epistemología de objetos compartidos suponen que la ἐπιστήμη debe poseer alguna utilidad. De tal tipo de interpretación deriva la lectura de la *República*,<sup>643</sup> según la cual los filósofos gobernantes tienen a su cargo una misión: si el mundo perceptible es una imagen de las Ideas, con base en la guía de la ἐπιστήμη, los filósofos gobernantes pueden conducirse en este, salvaguardando las diferencias de ambos planos y sin caer en el error de lo sensible, recurriendo a “los paradigmas, modelos, de las Ideas que tienen en el alma” (ἐν τῇ ψυχῇ παράδειγμα) y, luego, implantar en el mundo reglas con las formas de las Ideas concernientes a lo bello, a lo justo y a lo bueno o, si ya han sido implantadas, observar su preservación.<sup>644</sup> Este saber político consiste, entonces, dice la *República*, en reconocer los originales y adecuarlos al mundo contingente.<sup>645</sup>

Ello es inviable en el pensamiento platónico, según Moss, donde no cabe la interpretación de los objetos compartidos, de un conocimiento especial basado en lo perceptible, como la δόξα, pero orientado hacia los inteligibles, como la ἐπιστήμη, que recibe como nombre δίανοια (“pensamiento discursivo”), el conocimiento propio de los geómetras y otros matemáticos.<sup>646</sup> La epistemología platónica del periodo medio que estudiamos se enfoca en señalar la consistencia y estabilidad del conocimiento teórico, frente al carácter mutable de lo sensible.<sup>647</sup>

<sup>642</sup> 1119b; cf. también *Met.* 1019a1-14, aplicado a la idea de la superioridad ontológica.

<sup>643</sup> Cf. Fine, Gail, “Knowledge and Belief in *Republic V–VII*,” en *Epistemology*, Stephen Everson (ed.), (Cambridge, Cambridge University Press, 1990): 85–115; Smith, Nicholas, “Plato on Knowledge as a Power,” *Journal of the History of Philosophy*, vol. 38, núm. 2 (2000): 145–68.

<sup>644</sup> 484d; 520c. Platón recurre a otra metáfora para indicar el gobierno de la República por los filósofos: emplean “el plano del Estado diseñado por los dibujantes que recurren ‘al modelo divino’ (τὸ θεῖος παράδειγμα)” (500c).

<sup>645</sup> 402b-c.

<sup>646</sup> *Rep.* 510c-511e, 533b-534b. De hecho, según Moss, es probable que la δόξα ο πίστις (“creencia”) de las imágenes calcadas de las Ideas sean propios de la δόξα común, mientras que, en el caso de la δίανοια, los pensamientos derivados con el contacto con las imágenes pueden atribuirse a los originales; cf. *Tim.* 27d-28a, 29b-c, 37b-c, 52a.

<sup>647</sup> *Rep.* 479a-c, 484b, 509d, 511e, 524a, 529b-530b; *Phae.* 74b-c, 78e-79d; *Symp.* 210e-211d; *Phile.* 58c-59d; *Men.* 98a; *Prot.* 356d-e; *Def.* 414b-c.

Debemos considerar que, desde la *República*, tras la herencia de Parménides, el concepto epistémico de ἀλήθεια en Platón es una expresión del concepto ἐπιστήμη, aunque existan pasajes en los diálogos platónicos que cuestionen dicha consideración, al señalar que la percepción sensible, origen de la δόξα, es verdadera, infalible. Así lo confirma, por ejemplo, el *Gorgias*<sup>648</sup> al momento en que Platón concede que, si bien “el conocimiento” (μάθησις) y “la creencia” (πίστις) son dos cosas distintas, la ἐπιστήμη puede llegar a ser “verdadera” (ἀληθής) o “falsa” (ψευδής). Otro caso más lo encontramos en el *Teeteto*. Allí Platón iguala el concepto de “percepción” (δόξα) con el de “conocimiento” (ἐπιστήμη):

Sóc. —Por consiguiente, la apariencia y la percepción son lo mismo en lo relativo al calor y a todas las cosas de este género, pues parece que las cosas son para cada uno tal y como cada uno las percibe.

Teet. —Puede ser.

Sóc. —En consecuencia, “la percepción” (αἴσθησις) es siempre de algo que es “infalible” (ἀψευδές), como “saber” (ἐπιστήμη) que es.

Teet. —Así parece”.<sup>649</sup>

Por otro lado, afirmamos que, evidentemente, Platón atribuirá un estatus ontológicamente inferior a la δόξα, en contraste con la ἐπιστήμη, en su epistemología media. El término δόξα puede traducirse como “creencia” o “pensamiento”, en razón de que Platón, al igual que sus predecesores y contemporáneos, emplea para referirla una serie de verbos, todos con el significado de “creer”: ἠγεῖσθαι, οἶεσθαι, νομίζειν. Los verbos comprenden la idea directriz de que la δόξα refiere lo que parece y no lo que la realidad es: la realidad ontológica de lo que parece o las apariencias, cosas que son distintas de lo que, al final, es real o verdadero, pero que, sin embargo, poseen una existencia independiente. Así lo ilustran los diálogos platónicos medios *República* y *Fedón*:<sup>650</sup> las apariencias proyectadas por la δόξα son inestables y cambian según la perspectiva. Asimismo, la δόξα comprende tanto a la εἰκασία (“conjetura”) como a la πίστις (“creencia”). Es raro en Platón que la δόξα refiera lo imperceptible.<sup>651</sup>

Es solo con posterioridad, en el *Sofista* y en el *Teeteto*, que Platón atribuya a la δόξα el significado de “discurso silencioso”, la “opinión personal” o la “creencia general”. Por su lado, el filósofo tardío Simplicio problematizó el concepto, distinguiendo entre una δόξα propia de los animales irracionales por basarse únicamente

<sup>648</sup> 454d.

<sup>649</sup> 152c.

<sup>650</sup> *Rep.* 598a, 602e; *Phae.* 74b-75b.

<sup>651</sup> *Rep.* 517b, *Tim.* 52c.



en “lo superficial” (τὸ ἀποδοτέον) y otra δόξα, que sí parte de “la razón” (λόγος) y “el razonamiento silogístico” (συλλογισμός), pero que posee un estatus todavía inferior respecto de la ἐπιστήμη, puesto que deviene en imaginación y es aplicable en las cuestiones cotidianas.<sup>652</sup>

Dado lo anterior, resulta obvio que la δόξα se presente en los diálogos platónicos como una antítesis de la ἀλήθεια, una oposición que, es importante recordarlo, proviene de la filosofía previa a Platón, como en Parménides,<sup>653</sup> Xenófanes<sup>654</sup> o Heráclito.<sup>655</sup> De acuerdo con Moss, aquellos pasajes de la obra platónica en donde puede sospecharse que existe la δόξα de las Ideas —un juicio que es propio de los intérpretes de los objetos combinados— son demasiado ambiguos o de difícil lectura para confirmarlo.<sup>656</sup>

Como veremos más abajo, hemos explicado el sentido de la δόξα en los diálogos medios platónicos dentro del cual se ubica el *Fedro* porque, después, en la segunda parte del diálogo, Platón le atribuirá un valor argumentativo entendiéndola bajo el concepto de “lo verosímil” (τὰ εἰκότα), un recurso argumentativo asimismo de la retórica sofística.

Según como lo hemos dicho, el discurso de la palinodia está fundamentado esta epistemología de los dos mundos platónica, así como en su ontología superior-inferior al sostener que el Ser que comprende al amante al contemplar la belleza del amado es una experiencia filosófica superior a la relación perceptible,<sup>657</sup> solo carnal que promueve el discurso de Lisias.

El análisis de Moss nos lleva a comprender que el conocimiento del Ser, asimismo (como lo refiere el *Fedón*)<sup>658</sup> es tangible en el pasaje 250b-c del *Fedro*, en donde se presenta como una visión que recibe directamente el alma al tener contacto de forma incorpórea, con las Ideas, y no a partir de las semejanzas perceptibles:

Pero “ver” (ἰδεῖν) el fulgor de la belleza se pudo entonces, cuando con el coro de bienaventurados teníamos a la vista “la divina” (θέαν) y “dichosa visión” (μακαρίαν ὄψιν), al seguir nosotros el cortejo de Zeus, y otros el de otros dioses, como iniciados

---

<sup>652</sup> *Comm. de anima* 309, 35-6/434a10.

<sup>653</sup> D4.28-32.

<sup>654</sup> D49.

<sup>655</sup> D28. Otros testimonios de fuentes antiguas previas a Platón son también Antifón *Sec. Tetra.* 3.2.2, en donde la δόξα es producto de los expertos al hablar.

<sup>656</sup> Como el discutido pasaje *Rep.* 506d-e.

<sup>657</sup> 247c-e, citado literalmente arriba. En 249c Platón distinguirá entre “lo que ahora decimos que es” (ἃ νῦν εἶναί φαμεν) y “lo que es en realidad” (τὸ ὄν ὄντως).

<sup>658</sup> 65a-66a, donde Platón refiere que las Ideas se comprenden: [...] ἀλλ’ αὐτῇ καθ’ αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῆ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ’ αὐτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεῦειν τῶν ὄντων, (“[...] sino que, usando solo de la inteligencia pura por sí misma, intente atrapar cada objeto real puro”). También será una tesis del *Teeteto* que la percepción no alcanza a captar el Ser, pero sí la razón.

que éramos en esos misterios, que es justo llamar los más llenos de dicha y que celebramos en toda nuestra plenitud y sin padecer ninguno de los males que, en tiempo venidero, nos aguardaban. Plenas y puras y serenas y felices “las visiones” (φάσματα) en las que hemos sido iniciados, y de las que, en su momento supremo, alcanzábamos el brillo más límpido, límpidos también nosotros, sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo, prisioneros en él como una ostra.<sup>659</sup>

Este pasaje del *Fedro* expone claramente el ideario filosófico propio de los diálogos medios. Debemos ver en esas palabras elementos de un adoctrinamiento filosófico, que promueven una condición cognitiva que lleva al filósofo a captar la diferencia entre los bienes reales de los aparentes, y una vez que conozca “el Bien” (τὸ ἀγαθόν) como la causa principal de la realidad, elija el mejor modo de vida,<sup>660</sup> el filosófico, al modo de un intelectualismo socrático.

Este mismo ideario, entre otros, se encuentra en la *República*, por ejemplo, en donde Platón confirma que, antes de alcanzar “la felicidad” (εὐδαιμονία), el filósofo necesita comprender que los bienes genuinos son el Ser,<sup>661</sup> para, en un segundo momento, reconocer que la razón (Platón dice la sola “inteligencia”, δίανοια)<sup>662</sup> adecuado para contactar el Ser es la felicidad.<sup>663</sup> La visión de la Idea de la Belleza a la que accede el amante en la palinodia es ese “entender y saber incontaminado” (νόος τε καὶ ἐπιστήμη ἀκήρατος) del que nos habla el *Fedro*.<sup>664</sup> La palinodia, de este modo, estará apelando al deseo innato que poseen todas las almas, según Platón, por conocer las Ideas, la Verdad que se hace aseQUIBLE a aquel que, al comprenderla, experimenta un tipo de teofanía:

Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana. Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra “en el pensamiento” (ἐν λογισμῷ). Esto es, por cierto, “la reminiscencia” (ἀνάμνησις) de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad. Por eso, es justo que solo “la mente” (δίανοια) del filósofo “sea alada” (πτεροῦται), ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino. El varón, pues, que haga uso adecuado de tales recordatorios, iniciado en tales ceremonias perfectas, solo él será perfecto. Apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es “entusiasmado” (ἐνθουσιάζων).<sup>665</sup>

---

<sup>659</sup> Cf. también 247c-248b.

<sup>660</sup> *Ap.* 28b, 41d-e; *Gorg.* 500c; *Rep.* 352d.

<sup>661</sup> *Rep.* 509b.

<sup>662</sup> *Phae.* 65c-66a.

<sup>663</sup> *Symp.* 212a; *Tim.* 90a-d.

<sup>664</sup> 247d.

<sup>665</sup> 249b-d. Cf. también 250a-c.

A su vez, el rétor que pronuncia discursos como la palinodia, se muestra poseído por las ninfas y hablando en verso heroico: Sócrates se llama a sí mismo “adivino” (μάντις)<sup>666</sup> y refiere cómo el alma misma puede llegar a ser “profética” (μαντικός) en la ejecución de un discurso.<sup>667</sup> De acuerdo con Nightingale, desde que Platón, en su construcción del género de la φιλοσοφία, imitó el esquema de las tragedias griegas (como la *Antíope* de Eurípides) se apropió de una organización textual, basada en la mitología, que le permitió justificar la finalidad de la vida intelectual de su filosofía en una razón divina. Es la perspectiva divina una dimensión articulada a la tragedia griega antigua, y la fundamentación religiosa que proveyó, en términos generales, a Platón el recurso al mito en sus diálogos y del que la palinodia es un ejemplo. Derivado de esta apropiación del mito, según Halliwell,<sup>668</sup> Platón caracterizó al φιλόσοφος como un agente del conocimiento poseedor del abolengo del héroe trágico griego, pero ya no vulnerable al sufrimiento, cuya “virtud” (ἀρετή) lo mantiene en equilibrio y refuerza su ruptura con los sabios de épocas precedentes.

Podemos decir, así pues, que el *Fedro*, en su primera parte, se atestigua la presencia de una epistemología platónica, según la cual la ἐπιστήμη es el conocimiento siempre verdadero, en razón de que el filósofo extrae la ἀλήθεια de su contacto con las Ideas, siempre verdaderas. Así ha está ejemplificado en la *República*,<sup>669</sup> el *Fedón*<sup>670</sup> y nuestro *Fedro*.<sup>671</sup> De igual forma, reconocemos la ἀλήθεια en estos diálogos como una propiedad y característica definitoria del Ser. En tal contexto los términos οὐσία y ἀλήθεια se usan casi como sinónimos, significando “realidad”. Así los utiliza Platón en varios pasajes del *Fedón*,<sup>672</sup> la *República*<sup>673</sup> y el *Fedro*.<sup>674</sup> Sin embargo, debemos aclarar que la presencia de esta epistemología en el *Fedro* se da en el marco de los discursos retóricos expuestos en su primera parte, sobre todo en la palinodia, mientras que, como veremos, el sentido que adquiere el término ἀλήθεια, en la segunda parte del diálogo, se ubica, más bien, en el ámbito de la retórica, entendido como argumento convincente.

---

<sup>666</sup> 242c.

<sup>667</sup> Sallis, *op. cit.*, 129

<sup>668</sup> Halliwell, Stephen, “Plato and Aristotle on the Denial of Tragedy”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, New Series, núm. 30 (1984): 49-71.

<sup>669</sup> 476a-d.

<sup>670</sup> 84a-b.

<sup>671</sup> 248c.

<sup>672</sup> 84a.

<sup>673</sup> 475e, 508d, 511e, 519d, 525c, 527b.

<sup>674</sup> 247d. Asimismo lo confirma Jan, Szaif: Szaif, Jan, “Plato and Aristotle on Truth and Falsehood”, en *The Oxford Handbook of Truth*, Michael Glanzberg (ed.) (Oxford: Oxford University Press 2018): 9-49.

### 3.2.3 La ἀλήθεια en la segunda parte del *Fedro*

Como hemos mencionado, la definición del concepto de ἀλήθεια en el *Fedro*, en su segunda parte, es distinta al tratamiento que le da Platón en el *Sofista*, en donde (como vimos) se problematiza al nivel de la proposición del discurso filosófico. Platón ya desde el *Gorgias*<sup>675</sup> había discutido cuáles eran los elementos constitutivos de un buen discurso, cuando plantea que puede existir una persuasión que origina la ciencia y es capaz de instruir sobre lo justo y lo injusto.<sup>676</sup> Este ideal, como comentaremos en el siguiente capítulo, no se cumplirá en el *Fedro*, así como tampoco sus aspiraciones de un intelectualismo socrático.<sup>677</sup> Como hemos dicho antes, Platón concibe el discurso en el *Fedro* de modo retórico, y no filosófico, entendiendo la ἀλήθεια como un argumento convincente; de hecho, como afirmamos abajo, Platón remarcará las posibilidades argumentativas del concepto contrapuesto de la ἀλήθεια, el concepto de “lo verosímil”. Esta contraposición es evidente en la sección 267a del diálogo, el punto de partida de Sócrates para afirmar lo siguiente:

Sóc. [...] ¿Y vamos a dejar descansar a Tisias y a Gorgias, que vieron cómo hay que tener más en cuenta a “lo verosímil” (τὰ εἰκότα) que a “lo verdadero” (τὰ ἀληθῆ), y que, con el poder de su palabra, hacen aparecer grandes las cosas pequeñas, y las pequeñas grandes, lo nuevo como antiguo, y lo antiguo como nuevo, y la manera, sobre cualquier tema, de hacer discursos breves, o de alargarlos indefinidamente.<sup>678</sup>

Platón refiere el concepto de la ἀλήθεια en esta sección, así como también en la 260b antes citada, para señalar, en principio, que aquel que pronuncia un discurso retórico debe conocer el tema sobre el que va a hablar. Por ello es coherente la crítica que Sócrates hace del discurso de Lisias a partir de la sección 262c, que ha sido pronunciado por un amante falso y que, por lo tanto, no habla sobre “el Amor” (Ἔρως) de modo verdadero, sino desde una realidad inventada por el propio Lisias. Dice así Sócrates:

Sóc. —¡Ay! ¡Cuánto más diestras en los discursos son las Ninfas del Aqueloo, y de Pan el de Hermes, que Lisias el de Céfalo! ¿O estoy diciendo naderías, y Lisias, al comienzo de su discurso sobre el amor, nos llevó a suponer al Eros como “una cosa dotada de la realidad que él quiso darle” (ἐν τι τῶν ὄντων, “de un algo de las cosas que existen”), e hizo discurrir ya el resto del discurso por el cauce que él había preparado previamente? ¿Quieres que, una vez más, veamos el comienzo del discurso?<sup>679</sup>

---

<sup>675</sup> 459e-461b.

<sup>676</sup> 454e-455a, 457c, 460a, 561a.

<sup>677</sup> Reinhardt, *op. cit.*, 374-5.

<sup>678</sup> 267a.

<sup>679</sup> 263d-e.

Este juicio sobre el discurso de Lisias contrasta con la valoración que en el diálogo se hace de la palinodia pronunciada por Sócrates, que se lee en 263d al señalar este que, a diferencia del discurso de aquel, él sí definió desde el principio el tema de lo que iba a hablar. Sócrates, por lo tanto, en términos del conocimiento del discurso, desde el inicio demostró que era poseedor de la ἀλήθεια de lo que hablaba: conoce el tema del que iba a hablar. De ahí las palabras de Sócrates a Fedro: pregunta: “¿Definí el amor desde el inicio de mi discurso?”.<sup>680</sup>

Confirmamos, entonces, que el sentido de la ἀλήθεια en la segunda parte del *Fedro* no posee una connotación metafísica. Este había sido el punto de partida de la crítica platónica a la retórica en el *Gorgias*,<sup>681</sup> pero que no tiene continuidad en nuestro diálogo. La ἀλήθεια platónica, siguiendo a Yunis,<sup>682</sup> que es propia de un discurso filosófico depende de factores extralingüísticos. Sócrates nos dice en la primera parte del diálogo que esta verdad, de índole metafísico, se ubica en un tiempo mítico, aquel en el cual las encinas o las rocas hablaban a los ingenuos, aún desconocedores de un método para descubrir el Ser de las cosas.<sup>683</sup>

Ahora bien, el sentido de la ἀλήθεια en la segunda parte del *Fedro* no se agota aquí, como contenido discursivo verdadero, sino que Platón va a otorgarle una capacidad argumentativa.

El filósofo ateniense comienza a platear la capacidad argumentativa de un discurso desde 234e-235a, cuando Sócrates evalúa la calidad técnica del discurso de Lisias: es un discurso de palabras claras, rotundas y con una exactitud adecuada, pero (nos aclara Sócrates) el famoso rétor ha puesto atención “solo en el aspecto retórico” (τὸ ῥητορικὸς μόνος) del discurso. Ha descuidado, también, lo que Platón llama “la necesidad logográfica” (ἀνάγκη λογογραφική), una organización estructural que reforzaría la capacidad argumentativa del discurso. Le pregunta Sócrates a Fedro lo siguiente: “¿No da la impresión de que las partes del discurso se han arrojado ‘desordenadamente’ (χύδην)?”<sup>684</sup> Para Platón la atención debida a la organización logográfica replican el modo en que un organismo vivo está articulado: “Sóc. —Pero creo que me concederás que todo discurso debe estar compuesto como “un organismo vivo” (ζῷον), con un cuerpo propio, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies,

---

<sup>680</sup> 263d: εἰ ὠρισάμην ἔρωτα ἀρχόμενος τοῦ λόγου.

<sup>681</sup> 464b-465e.

<sup>682</sup> Yunis, “Dialectic and Purpose...”, 241.

<sup>683</sup> 275b.

<sup>684</sup> 264b.

sino que tenga medio y extremos, y que al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el todo”.<sup>685</sup>

La valoración retórica del discurso de Lisias por parte de Sócrates nos permite ver que, además de un conocimiento previo de la ἀλήθεια, el rétor del *Fedro* necesita considerar aspectos de carácter formal, en aras de la calidad argumentativa de un discurso retórico. De tal manera, la reunión de estos elementos robustecerán la fuerza persuasiva del discurso retórico, aún más que la serie de recursos que brinda la retórica griega tradicional, que, para Platón, ocupan solo un lugar secundario. Así, de un modo ciertamente irónico, Platón, en las secciones 266d-267d, refiere el catálogo de recursos útiles de la retórica, transmitidos por los manuales sobre el tema, como simples τὰ κομψά, “adornos” del arte de la retórica, aminorando con este tenor su valor argumentativo:

Sóc. —¿Cómo dices? ¿Es que podría darse algo bello que, privado de todo esto que se ha dicho, se adquiriese igualmente “por arte” (τέχνη)? Ciertamente que no debemos menospreciarlo ni tú ni yo. Pero ahora no hay más remedio que decir qué es lo que queda de la retórica.

Fed. —Muchas cosas todavía, Sócrates. Todo eso que se encuentra escrito “en los libros que tratan del arte de las palabras” (ἐν τοῖς βιβλίοις τοῖς περὶ λόγων τέχνης γεγραμμένοις).

Sóc. —Has hecho bien en recordármelo. Lo primero es, según pienso, que el discurso vaya precedido de un “proemio”. ¿Te refieres a esto o no? ¿A estos “adornos” (τὰ κομψά) del arte? [...]

[...]  
a exposición acompañada de testimonios [...] a indicios [...] a las probabilidades [...] una confirmación [...] una superconfirmación [...] una refutación [...] una superrefutación [...] la alusión encubierta [...] el elogio indirecto [...] reproches indirectos [...] lo verosímil [...] [hacer] los discursos ni cortos ni largos, sino medianos [...] las redundancias, las sentencias, las iconologías, [los] términos a lo Licimnio [...] la correcta dicción [...] las calumnias [...] la recapitulación.

### 3.3 La ἀλήθεια y dialéctica en la segunda parte del *Fedro*

Ahora bien, el valor de la ἀλήθεια como argumento persuasivo, que Platón define en la segunda parte del *Fedro*, resulta para nosotros más claro cuando Platón establece el método racional por el cual el rétor puede adquirirla. El tema comienza a plantearlo Platón en el diálogo cuando, en la crítica que Sócrates hace del discurso de Lisias, aquel dice que en discursos como los de este famoso orador “[...] es “la disposición” (διάθεσις) y no “la invención” (εὑρεσις) lo que hay que alabar; pero en aquellos

---

<sup>685</sup> 264c. Cf. Nightingale, *op. cit.*, 156.

[discursos] no tan obvios y que son, por eso, difíciles de inventar, no solo hay que ensalzar la disposición sino también la invención”.<sup>686</sup> Platón está aquí definiendo nuestra tesis principal, la verdad (ἀλήθεια) como un argumento retórico que se descubre y cuyo valor depende de su originalidad en tanto idea, luego que se ha buscado definirla desde posiciones contrarias. Por ello dice Sócrates en 263b lo siguiente:

Sóc. —¿Y en cuál de estos casos es más fácil que nos engañemos, y en cuáles tiene la retórica su mayor poder?

Fed. —Es evidente que en aquellos en que “andamos divagando” (πλανώμεθα).

Sóc. —Así pues, el que se propone conseguir el arte retórica, conviene, en primer lugar, que haya dividido sistemáticamente todas estas cosas, y captado algunas características de cada una de estas dos especies, o sea de aquella en la que la gente anda divagando, y de aquella en la que no.

Esta εὔρεσις que constituirá, según Platón, el contenido del discurso retórico es, como pensamos, un término que el filósofo ateniense emplea como sinónimo de la ἀλήθεια en la segunda parte del *Fedro* y le otorga el valor epistémico de una ἐπιστήμη según la epistemología clásica de los Dos Mundos antes señalada. Dicha pregnancia epistémica nos permite confirmar que la εὔρεσις como tema del discurso retórico se logra mediante la aplicación del método de la dialéctica. Este es el sentido de las palabras de Platón en la cita, cuando dice que el tema de un discurso se encuentra luego de “divagar” (πλανεῖν) sobre qué se va a hablar. El comentador del *Fedro*, Reginald Hackforth, al hacer un examen del pasaje 278a-b lo confirma: la εὔρεσις se entiende como el verdadero λόγος retórico que ha adquirido un perfeccionamiento, luego de haber sido descubierto por el método de la dialéctica.<sup>687</sup>

Ahora, si bien la dialéctica cumple en el *Fedro* una función epistemológica, el hacer explicativo el tema del discurso, su uso es distinto al oficio metafísico que Platón le atribuye en otros de sus diálogos. Inicialmente, la dialéctica refería el arte de la conversación filosófica, aunque después adquiriera un sentido técnico derivado del método de “la refutación” (ἔλεγχος) socrático. En diálogos tempranos, como el *Menón*, hay indicios de este método cuando Platón pretende lograr lo que él llama “el discernimiento de la causa” recurriendo a “la recolección” del conocimiento que el alma adquirió antes de la experiencia de nacer:

Porque, en efecto, también las opiniones verdaderas, mientras permanecen quietas, son cosas bellas y realizan todo el bien posible; pero no quieren permanecer mucho tiempo y escapan del alma del hombre, de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con “una discriminación de la causa” (αἰτίας λογισμός). Y esta es, amigo Menón,

---

<sup>686</sup> 236a.

<sup>687</sup> Hackforth, *op.cit.*, 162, n. 1.

“la reminiscencia” (ἀνάμνησις), como convinimos antes. Una vez que están sujetas, se convierten, en primer lugar, en fragmentos de conocimientos y, en segundo lugar, se hacen estables.<sup>688</sup>

Ya en la *República* Platón desarrolla una dialéctica ascendente-descendente, otorgándole un fundamento metafísico último, que tendrá una continuidad en los diálogos platónicos posteriores: es el método filosófico por antonomasia para, en principio, establecer definiciones, clasificando las cosas dentro de las clases correctas, para, en un segundo momento, legitimar una hipótesis como indudablemente verdadera siempre que permita un acceso a la Idea del Bien, que posee el estatus de “principio no supuesto” ya que prescinde ya de toda percepción sensible.<sup>689</sup> Tal dialéctica permitirá aislar de lo perceptible el conocimiento esencial y elevar el alma del “fango de la ignorancia” (βόρβορος βαρβαρικός) hacia la comprensión de la realidad:

Por consiguiente, “el método dialéctico” (ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος) es el único que marcha, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí. Y dicho método empuja poco a poco al ojo del alma, cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas, utilizando como asistentes y auxiliares para esta conversión a las artes que hemos descrito. A estas muchas veces las hemos llamado ‘ciencias’, por costumbre, pero habría que darles un nombre más claro que el de ‘opinión’ pero más oscuro que el de ‘ciencia’ [...].<sup>690</sup>

Todavía en diálogos tardíos, como el *Sofista*,<sup>691</sup> el *Político*,<sup>692</sup> el *Filebo*,<sup>693</sup> el *Parménides*<sup>694</sup> o las *Leyes*,<sup>695</sup> el método de la dialéctica traza el camino para la comprensión de las esencias inalterables de las cosas al individuar las Ideas de las que están compuestas aquellas, como un recurso para mediar su acceso a ellas.<sup>696</sup> De esta forma, así como lo muestra el *Filebo*, la dialéctica en Platón actúa como un recurso de racionalización ya neutro, ajeno a los compromisos ideológicos de sus usuarios, y

---

<sup>688</sup> 97e-98a. Existe una interpretación de la teoría de las Ideas platónica que establece que estos pensamientos generados mediante “la rememoración” (ἀνάμνησις) se deben comprender como postulados de aquellas, o en todo caso como juicios con los cuales nos apropiamos de los hechos de la experiencia.

<sup>689</sup> 510b; en 511b a la Idea del Bien se le considera μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν, (“el principio de todo, que no es supuesto”). Cf. Robinson, Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic* (Oxford, The Clarendon Press, 1957), 173; Stenzel, *op. cit.*, 10.

<sup>690</sup> 533c-d. Cf. también 511b, 532a-b, 533a-534b-e, donde Platón afirma sobre el dialéctico: ἢ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας;, (“¿Y llamas también ‘dialéctico’ al que alcanza la razón de la esencia?”).

<sup>691</sup> 253d-e.

<sup>692</sup> 285a-c.

<sup>693</sup> 16d-17a, 57e.

<sup>694</sup> 135c.

<sup>695</sup> 965c.

<sup>696</sup> *Phil.* 15b-18e. Véase también Robinson, *op. cit.*, 70; Kahn, *Plato and...*, 292-300; Evans, John, *Aristotle's Concept of Dialectic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 7.



abandona su personalidad adquirida en el *Fedro* como medio de comunicación;<sup>697</sup> más bien —lo más importante para nosotros— Platón refiere que el tipo de conocimiento más puro que se deduce de la dialéctica corresponde al arte de la retórica que se planteó en el *Gorgias*.<sup>698</sup>

Debido al uso metafísico que la dialéctica adquiere en estos diálogos, la retórica filosófica del *Fedro* —al modo en que la filosofía desempeñaba el papel de *ancilla* (“sierva”) de la teología cristiana, citando a Filón de Alejandría—<sup>699</sup> dará continuidad al proyecto filosófico concebido por Platón en el *Fedón*: la liberación del filósofo del mundo sensible y del conocimiento de lo perceptible, y su orientación hacia la realidad, hacia el Ser:

Lo que digo es que entonces reconocen los amantes del saber que, al hacerse cargo la filosofía de su alma, que está en esa condición, la exhorta suavemente e intenta liberarla, mostrándole que el examen a través de los ojos está lleno de engaño, y de engaño también el de los oídos y el de todos los sentidos, persuadiéndola a prescindir de ellos en cuanto no le sean de uso forzoso, aconsejándole que se concentre consigo misma y se recoja, y que no confie en ninguna otra cosa, sino tan solo en sí misma, en lo que ella por sí misma capte de lo real como algo que es en sí. Y que lo que observe a través de otras cosas que es distinto en seres distintos, nada juzgue como verdadero. Que lo de tal clase es sensible y visible, y lo que ella sola contempla inteligible e invisible.<sup>700</sup>

Para nosotros, esta valoración filosófica de la retórica en el *Fedro* es heredera de la lectura que Martin Heidegger llevó a cabo de este diálogo. En su comentario sobre el Sofista<sup>701</sup> Heidegger afirma que el tema del *Fedro* es “el decir” (λέγειν), entendido fenomenológicamente como un modo de existir y, mediante el cual, un individuo expresa, del modo más correcto posible, su ser a otro individuo en tanto ambos gestan un conocimiento compartido a través del diálogo. Como ejemplo, la palinodia pronunciada por Sócrates pondría a la vista el *Dasein* humano al retratar, en el mejor modo posible, el comportamiento de los hombres en tanto seres puros y simples. Para Heidegger la continuación del “decir” platónico mediante el diálogo es central, ya que

---

<sup>697</sup> Tindale, Christopher, “The Prospects of Rhetoric in the Late Plato”, en *Essays of Argumentation in Antiquity*, Joseph Andrew, David Merry, Christopher Roser eds. (Cham, Springer, 2021), 179. Cf. este empleo de la dialéctica en *Ep.* VII 344b. En *Phil.* 55d1-3 Platón recurre a la dialéctica para establecer una división entre el conocimiento técnico y aquel relacionado con la educación y la cultura.

<sup>698</sup> *Phil.* 58a-b. De igual forma aparece en *Leg.* 12.965b; cf. Vickers, Brian, *In Defense of Rhetoric* (Oxford: Oxford University Press, 1989), 143.

<sup>699</sup> *De congr. erud. gra.* 79-80.

<sup>700</sup> 83a-b. Cf. *Theae.* 173c-174a, en donde Platón afirma que el filósofo, alejado de ágora, las cortes legales, la asamblea o cualquier otra reunión pública, se empeñará en comprender “las estrellas en el cielo” (οὐρανοῦ θ’ ὑπερ’ ἀστρονομουῖσα).

<sup>701</sup> Heidegger, *The Sophist...*

solo así el hombre evita la rigidez de formular su opinión en conceptos y proposiciones abstractas.

De igual forma, Heidegger también se acerca a concepto de la ἀλήθεια del *Fedro*, pero señalando que el rétor puede errar en comprenderla, ya que, según el diálogo, puede componer discursos verdaderos o engañosos. En esta lógica, un rétor se presentará como un “inexperto” (ἄτεχνος), expresando con sus palabras solo la opinión común y como “alguien que nunca ha visto las cosas ya desocultadas”.<sup>702</sup> Esta limitante del rétor se debe a que, para Heidegger la ἀλήθεια platónica es un conocimiento obtenido de los seres que se devela establecido en una enunciación: “the Greeks have conceptually analyzed the concept of ‘truth’ as a ‘property’ of knowledge and have done so with regard to the knowledge that was alive in their Dasein”.<sup>703</sup> Para lograr ello, Heidegger afirma que lo esencial en los dos procedimientos de la dialéctica, “la recolección” (συναγωγή) y “la división” (διαίρεσις), es la orientación del pensamiento hacia *el ver* lo Uno (el Ser) tanto en la percepción de varios objetos comprendidos en un solo contenido básico, como en la separación en sus partes constituyentes de los objetos percibidos.<sup>704</sup>

### 3.3.1 La dialéctica y la construcción de un discurso filosófico

De acuerdo con Blake Hestir, el uso de la dialéctica en sus diálogos tardíos permitió a Platón construir un discurso filosófico significativo, un instrumento de indagación filosófica orientado hacia las Ideas, el cual alcanza su expresión cabal en el *Sofista*. El siguiente esquema de Hestir nos permite distinguir que la dialéctica es la principal habilidad discursiva que tiene que adquirir el filósofo al estructurar los elementos de su discurso filosófico:<sup>705</sup>

---

<sup>702</sup> Esta es la traducción que Martin Heidegger ofrece del pasaje 262c del *Fedro*: **Σοκράτης** λόγων ἄρα τέχνην, ὃ ἐταῖρε, ὁ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδώς, δόξας δὲ τεθηρευκώς, γελοῖαν τινά, ὡς ἔοικε, καὶ ἄτεχνον παρέξεται, ( “Sóc. — Luego el arte de las palabras, compañero, que ofrezca el que ignora la verdad, y vaya siempre a la caza de opiniones, parece que tiene que ser algo ridículo y burdo”).

<sup>703</sup> Heidegger, *op. cit.*, 10. Paul Friedlander tampoco descarta que el filósofo ateniense haya definido en el diálogo una retórica filosófica, pues para él desde los filósofos presocráticos se comprendía la verdad como la naturaleza de lo real y, como vimos en el *Sofista*, como la naturaleza de la proposición verdadera.<sup>703</sup> En relación a la traducción de Heidegger, Friedlander piensa que es incorrecto traducir ἀλήθεια como “desocultamiento”; debe optarse mejor por traducir “menos desigual”, debido a que la verdad y “la corrección” (ὀρθότης) en el enunciado poseen igual estatus epistémico. Cf. Friedlander, *op. cit.*, 221-29.

<sup>704</sup> Heidegger, *The Sophist...*, 228-32.

<sup>705</sup> Hestir, *op.cit.*, 237.

(A1) dialéctica → (B1) discurso/lenguaje significativo → (C1) objetos semánticos estables → (D1) ontología estable → (F) Formas → (G1) tipos iguales/diferentes → (H1) el tipo “ser”

(A2) conocimiento/creencia → (B2) pensamiento → (C2) combinación<sub>ling/cog</sub> → (D2) verdad<sup>ont(a)</sup> → (G2) combinación<sup>ont</sup> → (H2) verdad<sup>ont(b)</sup>

→ (B3) verdad<sub>ling/cog</sub>

Tobias Reinhardt<sup>706</sup> ha visto el desarrollo de la dialéctica en la filosofía platónica como parte del progreso en la argumentación científica propios de la Grecia del siglo V a. C., motivado por la maduración de disciplinas como la medicina y la retórica. De hecho, Reinhardt señala que en los tratados de retórica del momento, los autores establecían una semejanza entre la metodología de su disciplina y la de la medicina. El fruto de dicho avance fue el nacimiento del concepto de “técnica” (τέχνη), entendido como el conocimiento benéfico —surgido muchas veces de la experiencia—, aplicado a un objeto en particular y que estimulaba el desarrollo de habilidades cognitivas en los sujetos de aprendizaje.

Según este enfoque, esta sería la razón por la cual Platón, además de atribuir una funcionalidad filosófica a la retórica en el *Fedro*, también la da una funcionalidad retórica, con lo que el discurso retórico se aprecia como un argumento convincente, por ser el portador de una idea original o descubrimiento, según hemos dicho.

En su comprensión del discurso retórico como un argumento convincente, Platón critica en el *Fedro* la falta de originalidad de un discurso retórico cuando se recurre a la escritura en su composición y no a una dialéctica oral. Esta es la razón por la cual el filósofo ateniense exhibe en el diálogo la mala reputación que gozaba entre los griegos antiguos la práctica de los políticos de asentar por escrito sus discursos.<sup>707</sup> El rechazo de Platón hacia la escritura es consecuencia de que los discursos escritos no pueden llegar a expresar *ideas verdaderas*:<sup>708</sup> es solo la conversación oral la que permite alcanzar la ἀλήθεια, misma que no puede quedar fijada en una serie de proposiciones determinadas, sino que debe mantenerse viva en las voces del diálogo.

---

<sup>706</sup> Reinhardt, Tobias, “Rhetoric and Knowledge”, en *A Companion to Greek Rhetoric*, Ian Worthington ed. (Chichester: Wiley-Blackwell, 2010), 365-77.

<sup>707</sup> 257d-e.

<sup>708</sup> Nightingale, *op. cit.*, 171.

Por esta razón, dado que la originalidad es una característica del discurso retórico platónico, Christopher Rowe<sup>709</sup> afirma que lo que define el discurso retórico del *Fedro* es la presencia del autor de un λόγος (“discurso”) y el compromiso implícito que este debe asumir para defenderlo.

Hacia el final del diálogo Platón reiterará la falta de capacidad de la escritura para generar ideas originales mediante la narración del mito del dios Theus y el rey Thamus: la escritura irradia en quien lee un efecto adormecedor, pues las ideas que transmiten provienen “del exterior” y no por la mediación del método de la dialéctica. El rey Thamus dice que aquellos que se apoyan en la palabra escrita hablan porque “han oído muchas cosas” (πολυήκοοι) más que por haberlas llegado a conocer.<sup>710</sup> Esta es la razón por la que Sócrates llega a confesar que él no es el autor del primer discurso que pronunció, es decir, no descubrió el tema sobre el que habló:

Pero, puesto que estoy seguro de que nada de esto ha venido a la mente por sí mismo, ya que soy consciente de mi ignorancia, solo me queda suponer que “de algunas otras fuentes” (ἐξ ἄλλοτριῶν ναμάτων) me he llenado por los oídos, como un tonel. Pero por mi torpeza, siempre me olvido de cómo y de a quién se lo he escuchado.<sup>711</sup>

### **3.3.2 La función retórica de la dialéctica en la composición de un discurso persuasivo**

En un segundo momento, Platón replanteará la autenticidad del discurso retórico por contener como argumento una “invención” (εὑρεσις). En el *Fedro* Platón abundará sobre ello, pero ahora asignándole otra función: para Platón el uso de la dialéctica es origen de un discurso original, convincente y persuasivo.

De acuerdo con Harvey Yunis,<sup>712</sup> Platón incluyó la dialéctica como parte de su concepto de retórica en este diálogo —y de aquí en los diálogos tardíos— porque es ella la que le permite al rétor habilitar la argumentación de su discurso y, por lo tanto, lograr con más eficacia el objetivo de la retórica, la persuasión. La posesión de una buena argumentación es tangible en el hecho de que el rétor puede distinguir qué de verdad hay sobre el tema que habla, es decir, lo emancipa de “lo verosímil” (τὸ εἰκός), tan

---

<sup>709</sup> Rowe, Christopher, “The Unity of the Phaedrus: A Reply to Heath”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 7 (1989), 177. Por su parte, Andrea Nightingale ha señalado, *op. cit.* 165, que, antes de los criterios enunciados por Rowe en la definición de un discurso como filosófico, debe tomarse en cuenta la relación del autor del discurso con lo que este enuncia; cf. Nightingale, *op. cit.*, 165.

<sup>710</sup> 275a.

<sup>711</sup> 235d. Sobre la desvaloración de la escritura en el *Fedro*, y sus causas, hemos ya dicho algo en el Capítulo 1 al referir la tesis del libro de Ronna Burger: *Plato's Phaedrus: A Defense of a Philosophic Art of Writing*.

<sup>712</sup> Yunis, *Dialectic...*, 229-48.

recurrido por los sofistas, como de cualquier otra ornamentación del lenguaje, por su gran efecto persuasivo:<sup>713</sup>

Sóc. —Le diremos: “Tisias, mucho antes de que tú aparecieras, nos estábamos preguntando si eso de ‘lo verosímil’ (τὸ εἰκός) surge, en la mayoría de la gente, por ‘su semejanza’ (ὁμοιότητα) con lo verdadero. Pero las semejanzas, discurríamos hace un momento, nadie mejor para saber encontrarlas que quien ‘ve’ (εἶδειν) ‘la verdad’ (ἀλήθεια)”.<sup>714</sup>

En su separación de “lo verosímil” (τὰ εἰκότα) —concepto que en el *Fedro* también se refiere como “lo que cree la mayoría” (τὰ δόξαντα) —<sup>715</sup>, el rétor debe descubrir una idea original mediante la dialéctica, según dijimos, aplicando los procedimientos de la “recolección” (συναγωγή) y “la división” (διαίρεσις) por géneros y especies: la primera reúne y organiza los elementos de la realidad, clasificándolos bajo una única forma general por sus características, definiendo así un tema sobre lo cual hablar;<sup>716</sup> la segunda, a su vez, divide una forma general —es decir, una Idea platónica en sus subclases— de acuerdo con el criterio natural que la fundamenta como idea unitaria.<sup>717</sup> Aplicando ambos procedimientos el rétor está facultado para hablar desde un tema definido:

Sóc. —[...] Pero, de todas estas cosas que al azar se han dicho, hay dos especies que si alguien pudiera dominar con técnica no sería mala cosa.

[“recolección” (συναγωγή)]: Una sería la de llegar a una idea que, en visión de conjunto, abarcase todo lo que está diseminado, para que, delimitando cada cosa, se clarifique, así, lo que se quiere “enseñar” (διδάσκειν). Hace poco se habló del Amor, ya fuera bien o mal, después de haberlo definido; pero, al menos, “la claridad” (τὸ σαφές) y “coherencia” (τὸ αὐτὸ αὐτῷ ὁμολογούμενον) del discurso ha venido, precisamente, de ello.

[διαίρεσις (*diáiresis*, “división”): [Otra sería] Pues que, recíprocamente, hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero.<sup>718</sup>

<sup>713</sup> 266d-267d. Giovanni Ferrari confirma esto diciendo que el rétor que se preocupa de las creencias del auditorio es capaz de lograr una genuina comunicación con este. Cf. Ferrari, *op. cit.*, 38.

<sup>714</sup> 273d. Cf. también 261c-262c, 267a.

<sup>715</sup> 260a. Continúa Platón: οὐδὲ τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἢ καλὰ ἀλλ’ ὅσα δόξει (“[...] ni lo que es verdaderamente bueno o hermoso, sino solo lo que lo parece”). Se trata de una referencia a lo que se discute en las instituciones judiciales, deliberativas y epidícticas en las ciudades.

<sup>716</sup> 265d.

<sup>717</sup> 265e-266b. Cf. Yunis, *Phaedrus...*, 196-97. La συναγωγή y la διαίρεσις, como procedimientos constituyentes del razonamiento dialéctico, son explicados en otros diálogos platónicos, en *Soph.* 253b-254b, *Pol.* 262a-263b, *Phile.* 16b-17a. Repetimos que en el *Fedro* Platón emplea el razonamiento de la dialéctica para llevar a cabo una crítica literaria de los discursos tanto de Lisias como de Sócrates: la recolección se aprecia, en el discurso de Lisias, al hablar del ἔρωξ de un modo claro y coherente; mientras tanto, la división reconoce los dos tipos de ἔρωξ en los discursos de Sócrates: en el primero, refiriendo un amor izquierdo, nocivo y, en el segundo discurso, un amor derecho, benéfico.

<sup>718</sup> 265d. Cf. Nightingale, *op. cit.*, 165.

Mediante este par de procedimientos Platón otorga un peso argumentativo al discurso retórico y coadyuva su fuerza persuasiva. Esta idea ya había sido advertida por Julius Stenzel o Harvey Yunis<sup>719</sup> o por Christopher Rowe,<sup>720</sup> quienes recalcan que la dialéctica en el *Fedro* fomenta la capacidad de la retórica por “instruir” (διδάσκειν) a la audiencia destinataria del discurso a través de un discurso claro y coherente. Ahora, a partir de los dos procedimientos de la dialéctica mencionados, vemos, entonces, que la dialéctica se mantiene como una racionalización para obtener la ἀλήθεια, pero ahora comprendida esta como un argumento persuasivo, un rasgo que permite a Platón no reducir la retórica a un simple ejercicio de “persuasión” (πειθοῦς), como hace la sofística.

Este uso de la dialéctica para componer discursos fue ejemplificado cuando Sócrates declara que su palinodia es retóricamente más eficaz que el discurso de Lisias, ya que él sí aclaró que “el amor” (ἔρως) es un tipo de *hybris* que se clasifica dentro de la Idea de “la locura” (μανία):

Sóc. —[...] Pero pasemos a los otros discursos. Porque creo que en ellos se puede ver algo que viene bien a los que quieren investigar sobre palabras.  
Fed. —¿Qué es eso a lo que te refieres?  
Sóc. —En cierta manera, los dos eran contrarios. El uno decía que había que complacer al que ama, y el otro al que no [la palinodia].  
Fed. —Y con gran energía ambos.  
Sóc. —Pienso que ibas a decir la palabra justa: maniáticamente. Porque dijimos que “el amor” (ἔρως) era como una locura, “una manía” (μανία), ¿o no?  
Fed. —Sí.  
Sóc. —Pero hay dos formas de locura; una, debida a enfermedades humanas, y otra que tiene lugar por un cambio que hace la divinidad en los usos establecidos.  
Fed. —Así es.<sup>721</sup>

Es importante mencionar que Julius Stenzel ha indicado que el pasaje citado es el antecedente del método dialéctico referido en el *Sofista* en 253b-254b,<sup>722</sup> con todo y que

<sup>719</sup> Stenzel, *op. cit.*; Yunis, “Dialectic and Purpose...”.

<sup>720</sup> Rowe, Christopher, “The Unity...”, 177. También críticos importantes del uso retórico de la dialéctica en el *Fedro* son Paul Natorp y Norman Gulley: Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas: An Introduction to Idealism* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 1921), 114; Gulley, N., *Plato's Theory of Knowledge* (London: Methuen & Co Ltd., 1962), 122.

<sup>721</sup> 264e-265a. Cf. Para White la precedencia de una Idea en todo tema de un discurso retórico es muestra de que la retórica está siendo usada de modo racional. Cf. White, *op. cit.*, 212, 214. Para Julius Stenzel, *op. cit.*, 96-106, el pasaje citado es el antecedente del método dialéctico referido en el *Sofista* en 253b-254b, que comentamos más adelante. Por ejemplo Cornford vería en esta cita del *Sofista* que en A y B se plantea obtener el conocimiento de la Idea y de las Ideas particulares que la comprenden, ya poseídos, mediante la ἀνάμνησις, y en C-D, el resultado de la división de las Ideas; cf. Cornford, *op. cit.*, 267-272. Un interpretación crítica sobre este pasaje la hace Alfonso Gómez-Lobo: Gómez-Lobo, Alfonso, “Plato's Description of the Dialectic in the ‘Sophist’ 253d1-e2, *Phronesis*, vol. 22, núm. 1 (1977): 29-47, en donde se advierte una tesis muy original sobre la falsedad en el *Sofista*, no como la negación de una Idea, sino como la alteridad que una proposición enuncia cuando refiere una Idea.

<sup>722</sup> O también en 257c, 258d, 260b. Cf. también *Phil.* 16b-e, 23e, 25a; *Pol.* 285a, 262b-263b, *Parm.* 13c; *Leg.* 965c.

se ha negado que en este último pasaje en realidad Platón esté sistematizando un método filosófico para acceder a las Ideas. A pesar de las dudas, es importante marcar la vinculación entre ambos pasajes, ya que la comparación permite comprender que lo que en el *Fedro* se trata de un método para adquirir un argumento retórico original y convincente, en el *Sofista* se traduce en una vía para llegar al ser o al no ser en tanto que Ideas. Reproducimos el pasaje mencionado de este último diálogo:

Extr. —Dividir por géneros y no considerar que una misma Idea es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a “la ciencia dialéctica” (τῆς διαλεκτικῆς ἐπιστήμῃ)?

Teet. —Sí, lo decimos.

Extr. —Quien es capaz de hacer esto: distinguir [A] una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas, que están, cada una de ellas, separadas; y [B] muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; y [C] una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y muchas diferenciadas separadas por completo; quien es capaz de esto, repito, sabe distinguir, respecto de “los géneros” (γένη), cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no.

Este uso retórico de la dialéctica ha sido criticado en varias ocasiones por algunos filósofos, debido a que olvida los supuestos metafísicos de la filosofía platónica. Así Paul Natorp en su *Plato's Theory of Ideas: An Introduction to Idealism* declaró que la dialéctica de este diálogo era ambigua e inmadura, como por ejemplo, en la comprensión de una clase de conceptos formada por la abstracción de las muchas percepciones y la visión de lo apriorístico, es decir: en no encontrar una armonía entre el recurso de “la rememoración” (ἀνάμνησις) en el pasaje 249b y el principio indivisible que la dialéctica no puede cruzar de 277b.<sup>723</sup> Para Natorp la dialéctica del *Fedro* solo es productora de los conceptos del discurso:

But the decisive achievement in the scientific architectonics of the *Symposium* and the *Republic* does not consist so much in this crowning as in the inductive ascent, the continuous progress from the most sensible, up to the transcendental. This is just what we absolutely miss in the *Phaedrus*. Here the interest in the culmination of knowledge in the pure theory of concepts has completely displaced the interest in the systematic articulation of the whole edifice, especially its lower storeys and the solid ground of experience. In other words, the realms of the sensible and the super-sensible are indeed separated, but now they appear even completely torn apart [...]<sup>724</sup>

---

<sup>723</sup> Otros autores, como White, no reconocen un problema en incluir la ἀνάμνησις como parte del método dialéctico en el *Fedro*: la recolección es la contraparte natural de la rememoración, muy presente en los diálogos platónicos tempranos, ya que el alma reúne las pluralidades dispersas en una unidad, solo si aquella ha visto con antelación a esta, y de ahí la reconoce tanto en una Idea como ejemplificada en varias Ideas particulares. Cf. White, *op. cit.*, 216. Un pasaje del *Fedro* (248d-e) atestigua ello.

<sup>724</sup> Natorp, *op. cit.*, 122.

No obstante esta valoración de Natorp, para nosotros la dialéctica del *Fedro* confirma lo importante que era para Platón señalar que el argumento de un discurso necesita obtenerse mediante el razonamiento,<sup>725</sup> cuando, al contrario de la escritura, este razonamiento tiene una ascendencia en la oralidad. Así, de un modo metafórico, la dialéctica le permite a Platón suplantar al amante “falso” (ψευδής) que protagonizó el discurso de Lisias, aquel que, sin amar, solicita los favores sexuales de un joven, por un verdadero amante bajo la forma de un filósofo dialéctico:

Sóc. —Y de esto es de lo que soy yo “amante” (ἐραστής), Fedro, “de las divisiones” (τῶν διαίρεσεων) y “uniones” (συναγωγῶν) [es decir: de la aplicación de los dos procedimientos de la dialéctica], que me hacen capaz de “hablar” (λέγειν) y de “pensar” (φρονεῖν). Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo “yendo tras sus huellas como tras las de un dios”. Por cierto que aquellos que son capaces de hacer esto —Sabe dios si acierto con el nombre— les llamo, por lo pronto, “dialécticos” (διαλεκτικοί).<sup>726</sup>

De hecho la utilización del método de la dialéctica provee de la viveza que posee un organismo vivo a un discurso retórico, es decir: le otorga la vida de un organismo vivo:

Sóc. —Así es, en efecto, querido Fedro. Pero mucho más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras “con fundamento” (μετά ἐπιστήμης), capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa “semilla inmortal” (σπέρμα ἀθάνατον), que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre.<sup>727</sup>

Es aquí donde cobra todo su significado la crítica que Platón realiza contra la escritura en el *Fedro*. En la composición del discurso retórico, la escritura es un vehículo no adecuado para conservar con vida la fuerza de la persuasión y, tampoco, para permitir el intercambio de argumentos o alguna aclaración, ante la incompreensión de alguna idea. Es la justificación explícita que se lee en el pasaje 275d-e: la escritura mantiene, al igual que “la pintura” (ζωγραφία), una representación de la argumentación ya formulada que no sigue fructificando mediante el diálogo, y del que la escritura es solo su reflejo.

Platón confirma su descrédito hacia la escritura en su famosa *Carta séptima*,<sup>728</sup> donde rechaza la escritura como un medio adecuado para contener la verdad. El filósofo

---

<sup>725</sup> Stenzel, *op. cit.*, 151.

<sup>726</sup> 266b-c.

<sup>727</sup> 276e-277a. Platón también recurre en la *República* (589b) a la metáfora del sembrador para representar la razón, que cultiva en la tierra, el alma, esperando tomar los frutos.

<sup>728</sup> 344c-d: “[...] cuando uno vea textos escritos de alguien, ya sea de un legislador sobre leyes o sobre cualquier otra materia, no debían ser para él cosas muy importantes: si se trata realmente de un hombre serio, estas se encuentran depositadas en su zona más noble. En cambio, si realmente hubiera puesto por



ateniense todavía vive una época de descrédito hacia la escritura: los políticos atenienses no acostumbraban redactar discursos forenses ni publicarlos —lo cual no ocurrirá hasta Demóstenes—; la práctica de la escritura estaba asociada con un oficio, el de los logógrafos<sup>729</sup> o grupos de intelectuales persuasores,<sup>730</sup> pero no con el inquirir filosófico.

La solemnidad de la escritura contrasta con el carácter lúdico que tiene la dialéctica cuando se ejerce desde la oralidad. El diálogo oral en el *Fedro* constituye un estímulo espiritual en quien pronuncia un discurso<sup>731</sup> —o, incluso, debate en lo filosófico,<sup>732</sup> político o legal—;<sup>733</sup> en cambio, la escritura es semejante a la pintura, es solo una representación formal de lo hablado, “una imagen” (εἶδωλον), dice Sócrates, del λόγος verdadero, el oral, “vivo” (ζῶν), poseedor de “un alma propia” (ἔμψυχος) gestado por la aplicación de la dialéctica —una viveza que permite inscribir el conocimiento en el alma—,<sup>734</sup> tal y como pide la psicagogia y dar paso a un proceso de aprendizaje filosófico más elevado, como lo menciona el *Ion*: la interpretación de lo comprendido.

Debido a lo anterior, decimos que Platón enfatiza la función de la retórica de “enseñar” (διδάσκειν), para no agotar su ejercicio en el mero acto de “persuadir” (πειθεῖν) por medio de lo verosímil, lo propio de la sofística, que puede prescindir del conocimiento de la verdad:

Sóc. —¿No es necesario que, para que esté bien y hermosamente dicho lo que se dice, el pensamiento del que habla deberá ser conocedor de “la verdad” (τὸ ἀληθές) de aquello sobre lo que se va a hablar?

---

escrito los temas que eran importantes para él, entonces, sin duda, no ‘los dioses’ (θεοί), sino ‘los mortales’ (βροτοί) le habrían destruido ‘el juicio’ (φρένας)”.

<sup>729</sup> Platón recurre a la palabra λογόγραφος en el *Fedro* dándole una connotación negativa. Un logógrafo componía, a cambio de un pago, discursos forenses para que los litigantes los pronunciaran en la corte. Su mala fama se debía a que, según la opinión común, podía emplear sus habilidades retóricas para manipular los procesos legales. Así Platón utiliza la palabra en el *Fedro* para calificar a Lisias y reconocerlo como un rétor inferior a Sócrates.

<sup>730</sup> 257d. Cf. Ferrari, *op. cit.*, 234-5, quien conserva la traducción del griego σοφοί en este pasaje como “intelectuales”, pues concuerda con la ambigüedad con que Platón utiliza el término en el *Fedro*, en donde la palabra refiere tanto a rétores (Teodoro, Tisias, Eveno, Polo) como a los más famosos sofistas (Protágoras, Gorgias, Hipias, Pródico). “Intelectuales” también es una traducción adecuada para σοφοί porque se refiere al amplio público al que Platón dirige su teoría retórica del *Fedro*: rétores, poetas, legisladores (278b-d). En otros pasajes del diálogo σοφοί posee un matiz irónico son 258a, 260a, 267b, 273b o cuando el término refiere un nuevo ideal filosófico son 278d, 273e, 245c.

<sup>731</sup> 276a-b, 272a

<sup>732</sup> Cf., por ejemplo, *Prot.* 337c-338b, *Theae.* 164e y ss. En el pasaje 276c del *Fedro* Platón dice que un texto “está compuesto de palabras que no pueden prestarse ayuda a sí mismas” (μετὰ λόγων ἀδυνάτων μὲν αὐτοῖς λόγῳ βοηθεῖν).

<sup>733</sup> Un mismo juicio sobre las limitantes de argumentar partiendo de un texto escrito las refiere Alcídamente *Soph.* 24-5.

<sup>734</sup> 278c-d.

Fed. —Fíjate, pues, en lo que oí sobre este asunto, querido Sócrates: que quien pretende ser orador, no necesita aprender qué es, de verdad, justo, sino “lo que opine la gente” (τὰ δόξαντα πλήθει), que es la que va a juzgar; ni lo que es verdaderamente bueno o hermoso, sino solo “lo que lo parece” (ὅσα δόξει). Pues es de las apariencias de donde viene “el persuadir” (τὸ πείθειν), y no de la verdad.<sup>735</sup>

Así entendida la ἀλήθεια en el *Fedro*, como un argumento retórico eficaz del discurso, abandona su presentación de diálogos anteriores como un objeto extramental o extralingüístico, donde Platón afirma que tiene su origen en la Idea del Bien y constituye una propiedad del Ser.<sup>736</sup> De esta manera, hacia el final del diálogo creemos que Platón refiere el concepto de la ἀλήθεια en calidad de argumento retórico convincente, distinguiéndolo de su contraparte sofística:

Sóc. —Le diremos: “Tisias, mucho antes de que tú aparecieras, nos estábamos preguntando si eso de “lo verosímil” (τὸ εἰκός) surge, en la mayoría de la gente, por su “ semejanza” (ὁμοιότητα) con lo verdadero. Pero las semejanzas, discurríamos hace un momento, nadie mejor para saber encontrarlas que quien “ve” (εἶδειν) “la verdad” (ἀλήθεια).<sup>737</sup>

La crítica hacia la retórica sofística por Platón se centra en el hecho de que los sofistas se valgan solo de lo verosímil, y no de la dialéctica, para persuadir mediante sus discursos, como hemos ya aclarado. De acuerdo con la cita reproducida, todos, con excepción del rétor facultado con la dialéctica, serían engañados creyendo que aquello que escuchan es verdadero, cuando en realidad es tan solo “una semejanza” (ὁμοιότητα) de ello. El rétor, en la medida en que puede utilizar los procedimientos dialécticos de la recolección y división, conocería entonces la ascendencia de esto semejante, pues su método lo faculta para “ver” (εἶδειν) la ἀλήθεια.

Debido a esta resignificación de la ἀλήθεια, Platón inaugura el precedente de una idea posterior aristotélica: la persuasión retórica requiere el descubrimiento de todos los medios disponibles necesarios, “teóricamente convincentes”, en una situación discursiva determinada.<sup>738</sup> Incluso, esta maduración de las capacidades persuasivas de la retórica habilitará que un rétor pueda recurrir a la antilógica, a argumentar desde una posición u otra, pues de antemano posee un conocimiento de la ἀλήθεια. Así, por más

---

<sup>735</sup> 259e-260a.

<sup>736</sup> Tesis platónica de la *República* y que, según Cornford, constituye una herencia de Parménides, por ejemplo, en D4.28-30, D6.3-4.

<sup>737</sup> 273d.

<sup>738</sup> Yunis, “Dialectic and Purpose...”, 235; Aristóteles *Rhet.* 1.1.2, 1.2.1.

que resulte paradójico, el rétor podrá persuadir a su auditorio mediante “el engaño” (ἀπάθη) según su conveniencia.<sup>739</sup>

Sóc. —Por consiguiente, el que hace esto “con arte” (τέχνη), hará que lo mismo, y ante las mismas personas, aparezca unas veces como justo y, cuando quiera, como injusto.  
Fed. —Seguramente.

Sóc. —¿Y que, en las arengas públicas, parezcan a la ciudad las mismas cosas unas veces buenas y otras malas?

Fed. —Así es.

Sóc. —¿Y no sabemos que el eleata Palamedes, hablaba con un arte que, a los que le escuchaban, las mismas cosas les parecían iguales y distintas, unas y muchas, inmóviles y, al tiempo, móviles?

Fed. —Totalmente cierto.<sup>740</sup>

### 3.4 La función argumentativa de “lo verosímil” (τὸ εἰκός)

Según hemos dicho antes, a nivel epistemológico, en el pensamiento platónico hay una clara contraposición entre “el conocimiento científico” (ἐπιστήμη) y “la opinión” (δόξα), considerados como contenidos del discurso filosófico. El discurso filosófico portador del primero tendrá un contenido semántico estable y se fundamentará sobre una base cognitiva confiable para especular, pues la ἐπιστήμη es “segura” (βέβαιος)<sup>741</sup> y “estable” (μόνιμος)<sup>742</sup> por conceptualizar las Ideas, siempre situadas en “lo puro” (τὸ καθαρὸν). Por su parte, el discurso que porta la segunda, afirmará algo con significado pero que no es verdadero.<sup>743</sup> Así lo establece el *Protágoras* en un cierto momento: “¿Acaso ‘el arte de medir’ (ἡ μετρητική τέχνη), o acaso ‘el impacto de las apariencias’ (ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις)? Este nos perdería y nos haría vacilar, una y otra vez, hacia arriba y hacia abajo en las mismas cosas, y arrepentirnos en nuestros actos y elecciones en torno a lo grande y lo pequeño”.<sup>744</sup>

En el *Fedro* “lo verosímil” (τὸ εἰκός) conserva la misma inestabilidad semántica que la δόξα platónica, aunque, sin embargo, contribuye a construir un discurso retórico argumentado. De acuerdo con Victoria Wohl,<sup>745</sup> el recurso a τὸ εἰκός constituía un modo de argumentación muy productivo en la tradición retórica legal griega de la

---

<sup>739</sup> Esta habilidad sería para Giovanni Ferrari la verdadera excelencia a la que un rétor debe aspirar. Cf. Ferrari, *op. cit.*, 54-5.

<sup>740</sup> 261c-e.

<sup>741</sup> *Phile.* 59b.

<sup>742</sup> *Men.* 98a. Sobre la estabilidad de las Ideas y la ἐπιστήμη cf. *Rep.* 479a, 524b-c, 529d-530b; *Phae.* 74b-c; *Simp.* 210e-211b, *Tim.* 27d-28a.

<sup>743</sup> *Phae.* 79c-d, 83d; *Rep.* 508d; *Phile.* 59a-c.

<sup>744</sup> 356d.

<sup>745</sup> Wohl, Victoria, “Introduction: Eikos in Ancient Greek Thought”, en *Probabilities, Hypotheticals, and Counterfactuals in Ancient Greek Thought*, Victoria Wohl (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 1-14.

Antigüedad previa y contemporánea a Platón. Tiene sus antecedentes en el pensamiento sobre lo probable, el conjeturar y la hipótesis en la literatura griega arcaica: por ejemplo, en el *Himno a Hermes*, Hermes se defiende ante Apolo de la acusación de haber robado su rebaño diciendo: “Tampoco ‘tengo el aspecto’ (ἔοικα) de un varón robusto, como para ladrón de vacas”.<sup>746</sup> Hay noticias, así también, de que en el *Corpus Hippocraticum* se señala la medicina como una ciencia de lo probable, en razón de que este tipo de razonamiento era la base de la πρόγνοσις (“el juicio provisional”) al establecer un diagnóstico.

No obstante, el uso más abundante de τὸ εἰκός lo encontramos en la oratoria forense griega antigua, pues los oradores griegos lo emplearon como un mecanismo para descubrir el juicio verdadero sobre el que se litigaba. En tanto instrumento retórico, lo verosímil proporcionaba una explicación probable de los hechos que se alegaban, y así allanaba el terreno para la obtención “del juicio razonable” (τὸ ἐπιεικές) con el cual los jueces ofrecían un veredicto justo en un juicio. Platón está retomando este uso legal de τὸ εἰκός en la cita que referimos del *Fedro*, 273b-c, donde apela a la historia tradicional sobre los orígenes de la retórica y señala a Tisias como el creador de lo verosímil en calidad de tipo formal de argumento retórico.<sup>747</sup>

Τὸ εἰκός (y luego el término εἰκότως) fue usado como argumento judicial en la oratoria forense griega antigua, sobre todo en la primera parte del siglo IV a. C. Según la clasificación aristotélica,<sup>748</sup> τὸ εἰκός se ubica dentro de las “pruebas ajenas al arte” —testigos, confesiones bajo suplicio, documentos— (ἄτεχνοί), junto a “las pruebas propias del arte” (ἐντεχνοί), que requieren de “la invención” (εὕρεσις) y de un método argumentativo al emplearlas. Podemos decir que, de hecho, su empleo constituyó un lugar común de la argumentación en la retórica forense griega, sobre todo en casos de asesinato. Por ejemplo, en la *Primera Tetralogía*, Antifonte se vale de τὸ εἰκός para demostrar que es “probable” que ciertos enemigos de un hombre, y no el acusado, hayan asesinado con una golpiza a aquel, regresando de la cena con su esclavo.<sup>749</sup> Otros testimonios están, además del mismo Antifonte,<sup>750</sup> en Iseo, donde un hombre llamado Teofrasto intenta demostrar que el supuesto testamento de Istífilo (su hermano), promovido por Cleón para beneficiarse con la herencia del difunto, es falso diciendo:

---

<sup>746</sup> *Him. Herm.* 265-273; cf. también Homero, *Il.* 345, *Od.* 239; Hesiodo *Theog.* 27-8.

<sup>747</sup> Aristóteles *Rhet.* 1402a-18-23.

<sup>748</sup> *Rhet.* 1355b35-39.

<sup>749</sup> 1.2, 9, 10; 2.5-6; 3.8; 4.8.

<sup>750</sup> *Herod.* 59, *Chor.* 18.

“¿cómo va a ser ‘verosímil’ (εἰκός) la autenticidad del testamento?”;<sup>751</sup> en Hipérides, donde se rebate la autenticidad de un contrato;<sup>752</sup> en Aristóteles, quien al consagrar una parte de su *Retórica*, 1397a-1400b, a exponer una taxonomía de los diversos tipos de lugares comunes de los entimemas, aborda la capacidad argumentativa de τὸ εἰκός en una sección, la 1400a1-29.

Ante la importancia de estos testimonios, podemos decir que un argumento fundado en τὸ εἰκός era un recurso retórico para los rétores griegos antiguos, que si bien nunca sustituyó las pruebas derivadas de las evidencias directas, representaba para los litigantes un instrumento invaluable para formular proposiciones semejantes a la ἀλήθεια.<sup>753</sup>

Solo será hasta Aristóteles donde encontremos la asociación τὸ εἰκός (“lo verosímil”)-τὸ ἔνδοξον/δόξα (“conocimiento aparente”-“lo plausible”/“opinión”), que sostenemos como el sustrato epistemológico del *Fedro*. Aristóteles en su *Retórica* desarrollará la idea señalando que la retórica, a diferencia de la dialéctica, tiene por tarea deliberar desde “lo plausible” (τὸ ἔνδοξον) en cada caso particular.<sup>754</sup> Y es aquí donde se vincula con τὸ εἰκός. Lo verosímil denota un patrón: es lo que le ocurre a la mayoría de las personas, pero siempre y cuando coincida con una opinión que es generalmente admitida o “plausible” (ἔνδοξον), lo cual significa que opera en el marco de la δόξα. Dice sobre ello Aristóteles en los *Primeros Analíticos*:

El razonamiento probable es un razonamiento a partir de “verosimilitudes” (εἰκότων) o “signos” (σημείων): aunque lo verosímil y el signo no son lo mismo, sino que lo verosímil es “una proposición plausible” (πρότασις ἔνδοξος): en efecto, lo que se sabe que la mayoría de las veces ocurre así o no ocurre así, o es o no es, eso es “lo verosímil” (ἔνδοξον).<sup>755</sup>

En su faceta como crítico literario, Aristóteles también abordó el concepto de τὸ εἰκός. En su *Poética* dice que τὸ εἰκός y “lo necesario” (τὸ ἀναγκαῖον)<sup>756</sup> son propios de la creación poética y distinguen al poeta del historiador, quien compone narrativas sobre “los hechos ocurridos” (τὰ γενόμενα). La productividad literaria de τὸ εἰκός en

---

<sup>751</sup> *Astiph.* 12; cf. también 7-26.

<sup>752</sup> *Athen.* 26,

<sup>753</sup> Además del uso de las pruebas “sin testigos” (ἄτεχνοί) y “con testigos” (ἐντεχνοί) entre los modos de argumentación legal de la retórica forense griega antigua, así como lo refiere Michael Gagarin, el único tipo de argumento cuya autenticidad nunca se cuestionaba era el de una ley. La disputa entre Esquines, en su discurso 3, y Demóstenes, en el 18, es una prueba de ello. Gagarin, Michael, “Eikos Arguments in Athenian Forensic Oratory”, en *Probabilities...*, 25 y ss., Cf. también Licurgo 1.9.

<sup>754</sup> 1356a 34, 1402a1-29.

<sup>755</sup> *An. pr.* II 27 70a3-4.

<sup>756</sup> 1451a36-38.

Aristóteles ha sido enfatizada por Stephen Halliwell, según Wohl, en su *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*: “εἰκός in Aristotle mediate between the ‘world-reflecting’ and ‘word creating’ facets of literary mimesis and thus situate fiction in its characteristically equivocal relation to reality”.<sup>757</sup>

Por nuestra parte, pensamos que el peso argumentativo que Platón atribuye a τὸ εἰκός en el *Fedro* se fraguó en el contexto descrito, el del argumento aparente o plausible. Aunque, como vemos enseguida, hay una distinción central entre las concepciones platónica y aristotélica sobre el concepto. En el *Fedro* τὸ εἰκός no se propone en un sentido epistémico, en tanto que, en Aristóteles, este sí llega a ser susceptible “del conocimiento científico” (ἐπιστήμη) y del silogismo.

De acuerdo con Quintín Racionero,<sup>758</sup> lo verosímil en Aristóteles —ya que el filósofo descarta la casualidad y la indeterminación del mundo físico—,<sup>759</sup> confiere una validez epistemológica a los enunciados de probabilidad, interpretándolos como enunciados dialécticos verosímiles y de provecho para la persuasión retórica, útiles en tanto norma general en la construcción de argumentos fiables por constituir “lo universal” (τὸ καθόλου).<sup>760</sup> Si Aristóteles no atribuyera en su pensamiento una proximidad de τὸ εἰκός con la ciencia no definiría, en su *Metafísica*, lo verosímil como el fundamento para “aprender” (μαθεῖν) y “enseñar” (διδάσκειν) a otro.<sup>761</sup>

Contando con apreciaciones semejantes en la filosofía presocrática,<sup>762</sup> Platón desde el *Gorgias*, y de ahí hacia los diálogos posteriores, la *República*, el *Fedro*, el *Teeteto* y el *Timeo*, como hemos visto, deslegitima el valor filosófico de la retórica por estar fundamentada en lo verosímil. Tal juicio negativo es consecuencia del afán de Platón por legitimar un método de enseñanza fincado en la virtud, frente a la poesía griega tradicional y la sofística de su tiempo, inteligencias que persuaden a los hombres con base en “imágenes” de los originales al imitarlas, en lugar de hacerlo con la realidad.<sup>763</sup> Dice la *República* en 602a: “El imitador, por ende, no tendrá conocimiento ni opinión recta de las cosas que imita, en cuanto a su bondad o maldad”.

---

<sup>757</sup> Halliwell, Stephen, *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems* (Princeton, Princeton University Press, 2002), 151-76.

<sup>758</sup> Aristóteles, *Retórica*, Quintín Racionero (trad.) (Madrid: Gredos, 1990), n. 58.

<sup>759</sup> *Phy.* 19b31-19b9.

<sup>760</sup> *An. Post.* 96a11-19; *Top.* 161b35-162a10.

<sup>761</sup> 1027a20-21.

<sup>762</sup> Xenófanes D50; Parménides DB8.56-63.

<sup>763</sup> *Rep.* 600e-602c.

Es por ello obvio que el en *Gorgias* Platón diga que la retórica sofística resultará un “simulacro” (εἶδωλον) de la política, al constituirse como una habilidad discursiva que aparenta transmitir el conocimiento, mientras que solo está basada en “el conjeturar” (στοχάζεσθαι). Un juicio platónico semejante lo encontramos en su famosa crítica en la *República* hacia la poesía como μίμησις (“imitación”) de la realidad.<sup>764</sup> Incluso, el mismo sofista Gorgias en su *Discurso a Helena* no concede un juicio positivo a la δόξα, que actúa como un tipo de encantamiento y crea argumentos ficticios: “Pero ‘la opinión’ (δόξα), que es insegura y está falta de fundamento, envuelve a quienes de ella se sirven en una red de fracasos ‘inseguros’ (σφαλεραῖς) y ‘faltos de fundamento’ (ἀβεβαίους)”.<sup>765</sup>

La crítica negativa hacia el conocimiento aparente o plausible que encontramos en el *Gorgias* es consecuencia, según Lloyd,<sup>766</sup> de la definición de la ciencia griega clásica, que buscaba apoyarse en ese tiempo en un consciencia metodológica y principios rectores explícitos, en el marco de la activa vida democrática de la πόλις ateniense, donde se fomentaba una cultura política agonística. Ya en el *Fedro* esta crítica adquiere, eso proponemos, la forma de una desvalorización argumentativa de lo verosímil, que tiene como única finalidad la búsqueda de “la persuasión” (πειθοῦς).<sup>767</sup>

Ya hemos mencionado que Platón rechaza en el *Fedro* el engaño que provoca confundir la realidad con “su semejanza” (ὁμοιότης) por efecto de un discurso retórico fundamentado en τὸ εἰκός, engaño que, con todo, es presentado como la pericia de un orador diestro en su arte: “Sóc. —Luego el que pretende engañar a otro y no ser engañado, conviene que sepa distinguir, con la mayor precisión, ‘la semejanza’ (ὁμοιότης) o ‘desemejanza’ (ἀνομοιότης) de las cosas”.<sup>768</sup> Es este un juicio generalizado en los diálogos platónicos, como el *Gorgias*<sup>769</sup> y estará todavía presente en el *Teeteto*<sup>770</sup> y el *Timeo*,<sup>771</sup> con ejemplos que señalan la δόξα como el origen de la persuasión retórica y que es reflejo de “la ética” (ἦθος) de la retórica sofística. Son los

---

<sup>764</sup> 602b.

<sup>765</sup> D24.11: Ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβεβαίος οὖσα σφαλεραῖς καὶ ἀβεβαίους εὐτυχίας περιβάλλει τοὺς αὐτῆ χρωμένους. Otra idea parecida se encuentra en su *Palamedes* D25.24.

<sup>766</sup> Lloyd, Geoffrey, *Demystifying Mentalities* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 62.

<sup>767</sup> De ello dan cuenta los pasajes citados del *Phdr.* 267a-b y 261d.

<sup>768</sup> 262a; cf. también b-d.

<sup>769</sup> 454a.

<sup>770</sup> 201a-b.

<sup>771</sup> 51d-e.

sofistas, citando el *Sofista*, poseedores de un “conocimiento aparente sobre las cosas” (δοξαστική ἐπιστήμη περὶ πάντων).<sup>772</sup>

Ahora bien, nosotros afirmamos que lo verosímil en el *Fedro* es un concepto que contribuye a la argumentación de un discurso persuasivo, siempre que lo verosímil se deduzca como una razón mediante la dialéctica. La autora Jenny Bryan,<sup>773</sup> ha argumentado esta posición diciendo que el recurso a τὸ εἰκός es un elemento integrante de la definición platónica de la retórica como una ψυχαγωγία en el *Fedro* y que no contradice el presupuesto platónico de que el argumento del *Fedro*, según el cual un discurso retórico debe fundarse en la ἀλήθεια. Platón, según Bryan, nunca desvaloró τὸ εἰκός en el *Fedro* por constituir algo no relacionado con la verdad; el juicio negativo contra lo verosímil que leemos allí solo busca reforzar la crítica de Platón hacia la retórica sofista, que, como señalamos, depositaba la fuerza persuasiva de la verosimilitud en su semejanza con la verdad.<sup>774</sup> En este sentido, el sentido de τὸ εἰκός en nuestro diálogo está emparentado con el juicio aristotélico: es bien sabido que El Estagirita afirmó que “lo probable” (τὰ ἔνδοξα), si bien está fundado en la experiencia,<sup>775</sup> en determinadas circunstancias, posee una fuerza persuasiva.<sup>776</sup>

La valoración argumentativa de τὸ εἰκός como la “opinión de la mayoría”<sup>777</sup> es también incluida por Bryan. Para la autora ello no significa que no posea una funcionalidad argumentativa: hacia las secciones 261e-262c que citamos del *Fedro*, el filósofo ateniense estipuló que el dominio del arte de la retórica requiere como condiciones necesarias tanto el conocimiento de las semejanzas derivadas τὸ εἰκός, como el conocimiento de la naturaleza y verdad de las cosas, que parte de la ἀλήθεια. Al decir ello, Platón estaría promoviendo una definición de la retórica que parte del dominio de argumentos persuasivos, que no descarta el recurso a lo verosímil, cuando se quiere lograr la persuasión por medio de un discurso.

Compartimos el argumento de Bryan cuando afirma que el *Fedro* es un antecedente de la posterior afirmación de Aristóteles en su *Retórica*, al decir que la definición de lo verdadero y de lo verosímil surgen de la misma “facultad” (δύναμις):

Porque corresponde a una misma facultad reconocer “lo verdadero” (ἀληθὲς καὶ) y ‘lo verosímil’ (τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ) y, por lo demás, los hombres tienden por naturaleza de

---

<sup>772</sup> 233c.

<sup>773</sup> Bryan, “Eikos in Plato’s Phaedrus”, en *Probabilities...*, 30-46.

<sup>774</sup> Al igual que lo afirma *Theae*. 162e-163a. Cf. Yunis, *Phaedrus...*, 19.

<sup>775</sup> *Part. nat.* 462b.

<sup>776</sup> *Top.* 104a, 105a35b-10, 159a25-36.

<sup>777</sup> *Phdr.* 272d-273d.



un modo suficiente a la verdad y la mayor parte de las veces la alcanzan. De modo que estar en disposición de discernir sobre “lo plausible” (τὰ ἔνδοξα) es propio de quien está en la misma disposición con respecto a “la verdad” (τὴν ἀλήθειάν).<sup>778</sup>

Así entonces, en los términos de la teoría retórica del *Fedro*, tanto τὸ εἰκός como la ἀλήθεια surgen de una misma facultad: la ejercida por el método de la dialéctica aplicado en la definición del argumento retórico. Es por esta razón que, después, Platón otorgará una función política en las *Leyes* a “las historias probables”, cuando es necesario tomar una decisión política pero no se cuenta con un conocimiento verdadero como guía; o, de igual forma, al concepto de “historia probable” (εἰκός μῦθος) del *Timeo*, como el medio más certero al que acude Platón para representar el cosmos, que es en sí mismo una semejanza de una Idea.

La tesis de Bryan deja en claro cuál es la concepción retórica que el *Fedro* guarda hacia τὸ εἰκός como un saber opuesto a la ἀλήθεια y expuesto por la opinión de las masas; es decir: lo verosímil deja entonces de conservar las características negativas con las que Platón lo definió en el *Gorgias*, y adquiere ahora valor como medio para argumentar en la composición del discurso retórico. Este sería el sentido que lo verosímil adquiere en el *Timeo*,<sup>779</sup> en donde, a pesar del escepticismo que, en esta época tardía, Platón ya sostiene frente a la posibilidad de definir un discurso filosófico verdadero y coherente, todavía señala que τὸ εἰκός es un saber “análogo” (ἀνὰ λόγον), proporcional a la verdad.

### **3.5 La retórica como *psychagōgía* (ψυχαγωγία)**

A primera vista el amor por los discursos patente en el *Fedro* contrasta con el franco pragmatismo, por el que abogaba la retórica sofística antigua. El sofista Gorgias, en su *Encomio a Helena* (D24 8-11), había dicho que el λόγος retórico era una “droga” (φάρμακον) de las almas, que se apoderaba del espíritu y de las pasiones humanas, ejerciendo, mediante una historia ficticia y un estilo literario ejemplar, un poder seductor que producía la ἀπαθή, “el engaño”. Dado que la persuasión era la prioridad, para Gorgias no era necesario que el discurso retórico generara conocimiento, pues lo

---

<sup>778</sup> 1355a14-18.

<sup>779</sup> 29b-c.

dicho, el tema sobre el que se hablaba, solo era vigente en las circunstancias concretas de la intervención retórica que tenía lugar.<sup>780</sup>

Por lo menos desde la interpretación de George Kerferd,<sup>781</sup> según dijimos en el Capítulo 2, Gorgias había dejado en claro en *Sobre el no ser* que el λόγος es incapaz de transmitir la realidad de las cosas, pues —en sus palabras— “no son las cosas lo que comunicamos a los demás, sino la palabra que es diversa de las cosas que existen”.<sup>782</sup> La palabra es solo “un sonido articulado” (φθόγγος) con significado, el cual no puede ser captado por el escucha, que se encuentra en una situación sensorial ajena.<sup>783</sup> Por ello, solo comunicamos λόγοι, “palabras”, sin suponer que estas expresen alguna realidad. “Los objetos” (τὰ πράγματα) del mundo, según Gorgias, están articulados en un nivel distinto al del lenguaje: “la palabra no da cuenta de la mayoría de las cosas que existen con un fundamento real, al igual que estas tampoco ‘revelan’ (διαδηλέσθαι) su recíproca naturaleza”.<sup>784</sup>

De igual forma, para Jacqueline de Romilly<sup>785</sup> desde el rétor Gorgias se estableció entre los griegos antiguos que la retórica no era solo el arte de la persuasión mediante discursos, sino que implicaba, además, la aplicación de un método de composición con fines argumentativos. Dicho arte echaba mano de recursos racionales complejos, como lo es la analogía, la cual está presente en el *Encomio a Helena*, un recurso retórico que exigía del auditorio espectador de los discursos, más que la sublimación emocional inducida por la inspiración poética, un esfuerzo de comprensión racional del argumento sobre el que se hablaba.

A pesar de la importante herencia que legó el rétor Gorgias a la tradición retórica griega antigua, Platón emprendió, como hemos dicho, en el diálogo *Gorgias*, una crítica hacia el carácter y hacia la filosofía del lenguaje que fundamentaba la práctica retórica sofística. Recordemos que es en este diálogo donde Platón dice lo siguiente: “El orador no necesita conocer los objetos en sí mismos, sino haber inventado cierto “procedimiento” (μηχανή) de persuasión que, ante los ignorantes, le haga parecer más sabio que los que realmente saben”.<sup>786</sup> De igual forma, dice el *Gorgias*, la retórica es

---

<sup>780</sup> Por esta razón es imposible obtener un conocimiento de las cosas a partir del lenguaje; solo se cuenta con aseveraciones lingüísticas donde se iguala la apariencia con la realidad. Este es el principio del concepto de *logología* acuñado por Bárbara Cassin. Cf. Cassin, *op. cit.*, 42.

<sup>781</sup> Kerferd, “Gorgias on...”, 23.

<sup>782</sup> D26.84.

<sup>783</sup> D26.21.

<sup>784</sup> D26.86.

<sup>785</sup> De Romilly, *Magic and...*, 20.

<sup>786</sup> 459c.

una práctica nociva, en tanto produce agrado y placer,<sup>787</sup> al modo en que lo hace la cosmética. Ambas ficciones promueven “la adulación” (κολακεία)<sup>788</sup> y son solo “portadoras de creencias” (πιστευτικοί).<sup>789</sup>

Como podemos deducir por lo antes dicho, el juicio que Platón otorga a la retórica en el *Fedro* es más optimista en comparación con el *Gorgias*, al grado en que el filósofo ateniense afirma en el primero que el discurso retórico puede adquirir el oficio de “enseñar” (διδάσκειν). Para Platón la retórica tendrá esta capacidad puesto que es una psicagogia, un arte conductor de las almas, pues “el alma” (ψυχή) es el objeto que cualquier λόγος retórico busca persuadir:

Sóc. —¿No es cierto que, en su conjunto, la retórica sería *un arte de conducir las almas* (ψυχαγωγία) por medio de *palabras* (λογοί), no solo en los tribunales y en otras reuniones públicas, sino también en las privadas, igual se trate de asuntos grandes como pequeños, y que en nada desmerecería su justo empleo por versar sobre cuestiones serias o fútiles? ¿O cómo ha llegado a tus oídos todo esto?<sup>790</sup>

El conocimiento del alma es esencial en el *Fedro*, para que Platón define la retórica como una τέχνη.<sup>791</sup> Platón pudo plantear un efecto del discurso sobre el alma en el *Fedro*, gracias a que, como en diálogos anteriores, señala la ψυχή como el plano donde se imprime el razonamiento y, por ende, se fomenta la facultad de aprender. Nos dice sobre ello la *República*, anterior al *Fedro*:

Pues bien, el presente argumento indica que en el alma de cada uno hay “el poder de aprender” (δύναμις τὴν ἐνοῦσαν) y “el órgano” (τὸ ὄργανον) para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien. ¿No es así?<sup>792</sup>

Así entonces, continuará Platón, al rétor le corresponde, antes de componer discursos, comprender el alma “en su totalidad” (ἡ τοῦ ὅλου φύσις).<sup>793</sup> Al adquirir este

---

<sup>787</sup> 462c.

<sup>788</sup> 463c.

<sup>789</sup> 455a.

<sup>790</sup> 261b. Ya el mismo sofista Gorgias había referido a la retórica como una ψυχαγωγία, por ejemplo, en su fragmento D24.10:

“Los encantamientos inspirados’ (ἔνθεοι ἐπῳδαί) por medio de los discursos aportan placer y apartan del dolor, ya sea por medio de la poesía o un discurso en prosa. En relación con el poder del encantamiento, cuando este es unido con la opinión del ‘alma’ (ψυχή), la seduce, la persuade y la transforma mediante la fascinación. En relación con las dos artes [la poesía y la prosa artística] que han sido descubiertas, la de ‘la fascinación’ (γοητεία) y la de ‘la magia’ (μαγεία) son errores del alma y engaños de la opinión”. (Traducción personal).

<sup>791</sup> 269e y ss.

<sup>792</sup> 518c-d. Cf. también 409a-b, 508d.

<sup>793</sup> 270c.

conocimiento, el rétor puede, entonces, ejercer lo que Platón llama “la fuerza” (δύναμις) del arte de la retórica: el conocimiento de qué clase de discurso se adecúa a qué clase de alma. Lo expresa en el siguiente pasaje el *Fedro*:

Sóc. —Es claro, pues, que Trasímaco y cualquier otro que enseñe con seriedad el arte retórico, describirá en primer lugar y con toda exactitud “el alma” (ψυχή), y hará ver en ello si es por naturaleza “una” (ἓν) e “idéntica” (ὁμοίος) o, como pasa con la forma del cuerpo, si es también de “muchos aspectos” (πολυειδής).<sup>794</sup> A esto es a lo que llamamos mostrar “la naturaleza” (φύσις).<sup>795</sup>

[...]

Sóc. —En segundo lugar, y conforme a su natural, a través de qué “actúa” (ποιεῖν) [el alma] y sobre qué, y qué es lo que “padece” (παθεῖν) y por efecto de quién.

[...]

Sóc. —En tercer lugar, y después de haber establecido “los géneros” (γένη) de discursos y de almas y sus pasiones, adaptando cada uno a cada una, y enseñando qué alma es la que se deja, necesariamente, “persuadir” (πειθεῖν) por ciertos discursos y a causa de qué, y por qué a otra le pasa todo lo contrario.<sup>796</sup>

El carácter polifacético del temperamento humano, y por lo tanto de la variabilidad de discursos que han de adecuarse a él, es confirmado más adelante en el *Fedro* al decir Sócrates lo siguiente: “[...] el que pretenda ser retórico es necesario que sepa, del alma, las formas que tiene, pues “tantas” (τόσα) y “tantas” (τόσα) hay, y de tales especies, que de ahí viene el que unos sean de una manera y otros de otra. Una vez hechas estas divisiones, se puede ver que hay “tantas” (τόσα) y “tantas” (τόσα) especies de discursos, y cada uno de su estilo”.<sup>797</sup> En el *Fedro*, la virtud retórica que se adquiere tras el conocimiento de la justa adecuación del discurso al alma será el καιρός, “el momento

---

<sup>794</sup> Nos parece que Platón, en esta parte del diálogo, le atribuye un sentido peculiar a la palabra “alma” (ψυχή), que dista del significado presente en otros diálogos. En términos generales, el alma platónica es μονοειδής (“poseedora de una sola forma”), —es “una” (ἓν) e “idéntica” (ὁμοίος)—, una cualidad que Platón, como en el *Banquete*, atribuye a las Ideas para denotar que son “las mismas en virtud de sí mismas” (αὐτοὶ καθ’ αὐτοί). La atribución a las Ideas de ser μονοειδής en Platón las sitúa en contraste con lo material, corpóreo, contingente, que puede o no puede ser y que existe de “formas y combinaciones diversas” (πολυειδής). No obstante, en el anterior pasaje citado del *Fedro*, pensamos que el sentido de ψυχή es el de “temperamento”, “disposición de ánimo”, del receptor del discurso, pues aquí Platón pretende indicar en ellos que el dialéctico debe ser un experto rétor, capaz de convencer a cualquier tipo de audiencia a la que se dirija con el discurso que armonice con su receptividad, sea esta cual sea. Para revisar el uso del término μονοειδής en pasajes representativos de Platón, cf. *Theae.* 205d, *Tim.* 59b; aplicado al alma, *Rep.* 612a, *Phae.* 78d, 80b, contrastado con el cuerpo, que es πολυειδής (“de muchas formas”), 83e. En el *Fedro* (245e-246a) Platón también identificará al alma como “aquello que se mueve por sí mismo” (τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινῶν ἢ ψυχὴν): es su esencia y definición. Cf. también *Leg.* 894e-896b. En *Symp.* 211b Platón dice lo siguiente: la belleza [...] ἀλλ’ αὐτὸ καθ’ αὐτὸ μεθ’ αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, (“[...] que es siempre consigo misma específicamente única”); cf. también 211e y Sallis, *op. cit.*, 140.

<sup>795</sup> 268a.

<sup>796</sup> 271a-b.

<sup>797</sup> 271d. Cf. Nightingale, *op. cit.*, 143.

oportuno” de pronunciar un discurso efectivo en la medida en que persuade al alma adecuada y que, a nivel retórico, testimonia la pericia persuasiva de su compositor:

Sóc. [...] Cuando esté, pues, en posesión de todo esto, y sabiendo de “la oportunidad” (καιρούς) de decir algo en tal momento, o de callárselo, del hablar breve o del provocar lástima, y de las ampulósidades y de tantas cuantas formas de discurso aprendiera, y sabiendo en qué momentos conviene o no conviene aplicarlos, entonces es cuando ha llegado a “la belleza” (καλός) y “perfección” (τέλος) en la posesión del arte, mas no antes.<sup>798</sup>

La concepción platónica de que existe un momento adecuado para pronunciar un discurso es una idea compartida por Isócrates. El famoso orador pensaba que las circunstancias de la realidad son siempre más complejas y rebasan al aprendizaje teórico, por lo que es preferible basar el discurso, no sobre el conocimiento, sino sobre los argumentos que la ocasión necesite (opinión compartida por Platón en el *Fedro*),<sup>799</sup> sin atender de manera estricta a un sistema de conocimiento<sup>800</sup> y, sobre todo, estableciendo un juicio acorde con la opinión de la mayoría.<sup>801</sup>

El conocimiento del alma es esencial para que el rétor, de acuerdo con Platón, del *Fedro* componga discursos eficaces. Platón, asimismo, confirmará que una comprensión del alma requiere, asimismo, una comprensión de la serie general de circunstancias, que puede llegar a afectarla. Y un discurso retórico puede ser una de estas circunstancias. Así hay que entender el comentario que hace Hackforth al pasaje 270c, que reza, “la naturaleza en su totalidad” (ἡ τοῦ ὅλου φύσις).<sup>802</sup>

Este es el contexto de la psicagogia descrita en el *Fedro*, viable retóricamente hablando porque está articulada en el binomio λόγος-ψυχή: el alma se plantea como la receptora de los discursos, pues es la sede de los deseos y las emociones humanas, en los cuales aquellos tienen que implicarse para llevar a cabo la acción de “persuadir”

---

<sup>798</sup> 272a. Aunque no sea una idea que desarrollemos en este capítulo, encontramos aquí una semejanza entre la concepción de la retórica de Isócrates (véase enseguida) y de Platón. Ambos confirman que el mejor discurso es aquel que argumenta según lo demande cada circunstancia particular.

<sup>799</sup> *Ant.* 184. A diferencia de lo que, según Isócrates, enseñan los sofistas erísticos; cf. de él mismo *Soph.* 3, 4.

<sup>800</sup> *Ant.* 184.

<sup>801</sup> *Soph.* 7-8.

<sup>802</sup> El pasaje completo dice así:

“Sóc. —¿Crees que es posible comprender adecuadamente “la naturaleza del alma” (ψυχῆς φύσις), si se la desgaja “de la naturaleza en su totalidad” (ἀνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως)?

Fed. —Si hay que creer a Hipócrates el de los Asclepiadas, ni siquiera la del cuerpo sin este método.

Sóc. —Y mucha razón tiene, compañero. No obstante, con independencia de Hipócrates, es preciso examinar en qué se funda lo dicho y si tiene sentido.

Fed. —Conforme”.

(πειθεῖν). Asimismo, apoyada en la dialéctica, el rétor dejará la impronta de la Idea que constituya el tema sobre el que se habla.

### 3.6 Conclusiones

En el ideario platónico, la confianza que Platón atribuye a la retórica en el *Fedro* como un medio para enseñar mediante un argumento persuasivo a su auditorio muestra el típico espíritu ateniense inclinado hacia “la filología” (φιλολογία), el amor hacia los discursos propio de su cultura democrática y que era parte del proyecto educativo platónico por cultivar en “la virtud” (ἀρετή) a los ciudadanos atenienses. Por razones obvias, Platón divulga el rechazo, que otras etnias griegas, en especial la espartana,<sup>803</sup> guardaba hacia la cultura agonística —“el odio hacia los discursos” (μισολογία)—, como lo testimonia el *Fedón*,<sup>804</sup> en donde la μισολογία es un vicio que debe evitar quien va en busca de la ἀλήθεια y “el conocimiento científico” (ἐπιστήμη). Por esta razón podemos decir que la concepción de retórica que contenida en la segunda parte del *Fedro* tiene su génesis en la φιλοσοφία platónica entendida como una φιλολογία (“amor a las palabras”),<sup>805</sup> aunque no promueva ninguna pretensión metafísica. Nos encontramos entonces aquí a Platón —al igual que a otros autores griegos antiguos como Tucídides,<sup>806</sup> Aristófanes<sup>807</sup> o Isócrates—<sup>808</sup> poniendo en primer plano la obsesión ateniense hacia el arte de la persuasión.

Autores como Tushar Irani han visto en esta φιλολογία tangible en el *Fedro* la principal contribución de este diálogo a la teoría de la argumentación platónica, señalando el concepto de “discurso” (λόγος) que se desarrolla en el diálogo como una forma lingüística de discurso apta para implicarse con la variedad de capacidades psicológicas de una audiencia determinada, así como el sofista Gorgias lo había referido en su *Discurso a Helena*.<sup>809</sup> Por esta razón, Platón definió en el *Fedro* la retórica como una ψυχαγωγία, si bien criticó esta concepción en el *Gorgias* cuando era recurrida por los sofistas.<sup>810</sup>

---

<sup>803</sup> Platón, *Leg.* 641e; Aristóteles, *Rhet.* 1398b11.

<sup>804</sup> 89d, 90d.

<sup>805</sup> *Phdr.* 228c, 236d; *Theae.* 146a, 161a; Diod. Sic. *Bibli. hist.* 12.53.4.

<sup>806</sup> *Hist.* 3.38.4-7.

<sup>807</sup> *Av.* 1694-1705.

<sup>808</sup> *Ant.* 297.

<sup>809</sup> D24.8-14.

<sup>810</sup> 465a.

Por otro lado, nos parece que la preocupación de Platón por redefinir la naturaleza e instrumental de la retórica en el *Fedro*, contrasta con el escepticismo general que Platón muestra en diálogos anteriores hacia el hecho de que el lenguaje sea capaz de expresar la realidad, entendida como el Ser. Por ejemplo, en el *Fedón*, Sócrates estableció que el filósofo, debido a que no puede comprender las Ideas directamente, pues sería como ver al Sol con los ojos desnudos, puede correr el peligro de quedar atrapado en “los conceptos” (λόγοι), que en términos concretos no son más que “imágenes” (εἰκόνες) de los hechos:

Opiné, pues, que era preciso refugiarme en “los conceptos” (τοὺς λόγους) para examinar en ellos “la verdad” (τὴν ἀλήθειαν) real. Ahora bien, quizás eso a lo que lo comparo no es apropiado en cierto sentido. Porque no estoy muy de acuerdo en que el que examina la realidad en los conceptos la contemple más “en imágenes” (ἐν εἰκόσι), que el que la examina “en los hechos” (ἐν τοῖς ἔργοις). En fin, el caso es que por ahí me lancé, y tomando como base cada vez el concepto que juzgo más inconvencional, afirmo lo que me parece concordar con él como si fuera verdadero, tanto respecto de la causa como de todos los demás objetos, y lo que no, como no verdadero.<sup>811</sup>

Como lo dirá más tarde en el *Sofista*, Platón juzgará que son únicamente los aprendices de filosofía, los jóvenes, quienes al inicio pueden ser engañados cuando escuchan τὰ εἰδῶλα (“las imágenes”) de las cosas, imágenes carentes de una correspondencia con la realidad. Es solo con posterioridad que dichos filósofos aprendices pueden liberarse de esas falsedades y adquirir un juicio diáfano acorde con el ser de las cosas.<sup>812</sup>

El *Crátilo*, como es bien sabido, ejemplifica mejor el escepticismo de Platón hacia el valor epistemológico del lenguaje. Nos dice allí sobre ello Platón: “Sócrates: —¡Un momento, por Zeus! ¿Es que no hemos acordado muchas veces que los nombres bien puestos “son parecidos” (ἑοικότα) a los seres de los que son nombres y que son “imágenes” (εἰκόνας) de las cosas?”<sup>813</sup> Para el Platón del *Crátilo*, los nombres son imitaciones o simples copias de las cosas que refieren, que han sido asignados por una convención social e inspirados desde un naturalismo,<sup>814</sup> cuando se emplean, pueden ser más o menos confiables que aquello que imitan, y así enunciar verdades o falsedades.<sup>815</sup> Sin embargo, las palabras, sigue el *Crátilo*, no constituyen un medio para comprender la

---

<sup>811</sup> 99d-e.

<sup>812</sup> 234c-e.

<sup>813</sup> *Crat.* 439a: Σωκράτης: ἔχε δὴ πρὸς Διός: τὰ δὲ ὀνόματα οὐ πολλακίς μὲντοι ὠμολογήσαμεν τὰ καλῶς κείμενα ἑοικότα εἶναι ἐκείνοις ὧν ὀνόματα κεῖται, καὶ εἶναι εἰκόνας τῶν πραγμάτων. Cf. también *Rep.* 525b, 598b, 599a, 603a, 605a y ss., donde Platón realiza una desvalorización ontológica de los productos de las artes miméticas.

<sup>814</sup> 431a, 435d. Véase Schofield, *op. cit.*

<sup>815</sup> 430a-431c.

realidad de lo que refieren, pues el hombre, que no es un juez supremo, no pudo contar con un conocimiento previo de las cosas, para luego adjudicarles sus diversos nombres. De esta manera, Platón demerita el recurso al lenguaje como retrato del mundo señalando que un εἶδωλον, “una imagen”, no es verdadera, sino tan solo algo “hecho semejante” (ἁφωμοιωμένον) de lo que es verdadero; es también “parecida” (ἑοικός) a ello y “no es” (οὐκ ὄν) aunque “existe” (ἔστι) pero de un modo no verdadero.<sup>816</sup>

Los nombres, por lo tanto, poseen un carácter de simples “semejanzas” (τὰ ὅμοια) de la ἀλήθεια que imitan. Platón en el *Crátilo* establece que se tiene que recurrir a otro medio para adquirir este conocimiento, aunque no llegue a explicar cuál es:

Sóc. —Por tanto, si los nombres se encuentran enfrentados y los unos afirman que son ellos los que son “semejantes” (τὰ ὅμοια) a la verdad, y los otros que son ellos, ¿con qué criterio lo vamos ya a discernir o a qué recurrimos? Desde luego no a otros distintos —pues no los hay—, con que habrá que buscar, evidentemente, algo ajeno a los nombres que nos aclare sin necesidad de nombres cuáles de ellos son los verdaderos; que nos demuestre claramente “la verdad” (ἀλήθεια) de los seres.  
Crát. — Así pienso yo.<sup>817</sup>

Nosotros creemos, junto con Antonio López Eire,<sup>818</sup> que Platón revaloró la retoricidad del lenguaje en diálogos como el *Fedro* y plateó la fuerza argumentativa que un discurso cobraría implicando el método de la dialéctica, consciente de que el filósofo no puede apropiarse de la verdad por medio de proposiciones lingüísticas, pues no existe una identificación entre el λόγος y la realidad.<sup>819</sup> Platón, como ningún otro pensador de la Antigüedad, conocía la capacidad de la retórica para someter la realidad a un proceso de representación y simbolismo.<sup>820</sup> Y ante ello, nos recordará en el *Fedro*, en los tres discursos iniciales sobre el ἔρως, que la retórica puede llevar a un joven bello como Fedro a una comprensión intelectual de la Belleza, cuando antes fue persuadido a conocerla por medio de una experiencia sexual inicial.

Para nosotros esta es la razón por la cual Platón, en la segunda parte del *Fedro*, ofrece la retórica al rétor no solo como un instrumental para componer discursos, sino también como un tratamiento racional del lenguaje del cual puede obtener un placer

---

<sup>816</sup> *Soph.* 240a y Hestir, *op. cit.* 213.

<sup>817</sup> 438d-e.

<sup>818</sup> Antonio López, “Rhetoric and Language”, en *A Companion to Greek... Rhetoric*, 336 y ss.

<sup>819</sup> Promotores de lo contrario son, por ejemplo, Cornford, *op. cit.*, 310 y también Friedlander. *op. cit.*, 221 y ss., quien entiende por verdad en Platón la *adeaquo* *intellectus et rei* (“la coincidencia de la representación pensante con la cosa”), al modo aristotélico. Véase la *Metafísica* 1051a y ss. de Aristóteles, en donde el concepto de verdad está sostenido sobre una ontología pero ha perdido el sentido existencialista que filósofos como Heidegger han atribuido a la ἀλήθεια.

<sup>820</sup> Cf. *Euth.* 290c, *Crat.* 390c-d, 398d, 454a, *Phaedr.* 266c: cf. Smith, *The Hermeneutics...*, 125.



intelectual, en la medida en que recurra al procedimiento de la dialéctica para obtener sus argumentos. Según nuestro punto de vista, la dialéctica en el *Fedro* es señalada como un instrumento productor de argumentos persuasivos, pero sin la carga epistémica que Platón le atribuye en otros diálogos, como la *República*, en donde, según vimos, la dialéctica conduce a comprender el fundamento metafísico último de las cosas, como lo es la Idea del Bien.<sup>821</sup>

Críticos recientes Ferrari<sup>822</sup> o Griswold,<sup>823</sup> han abogado por el uso retórico, y no filosófico, de la dialéctica en el *Fedro*<sup>824</sup> al señalar que Platón está retomando aquí reforzando el sentido del “dialogar” (διαλέγεσθαι) como instrumento de argumentación que ya se encontraba, por ejemplo, en el *Protágoras*,<sup>825</sup> haciendo frente a la retórica sofística en boga y su pretensión de persuadir por medio de la reproducción de ideas semejantes o “plausibles” de las ideas originales, así dijo Platón antes:<sup>826</sup>

Sóc. —¿No es necesario que, para que esté bien y hermosamente dicho lo que se dice, el pensamiento del que habla deberá ser conocedor de “la verdad” (τὸ ἀληθές) de aquello sobre lo que se va a hablar?

Fed. —Fíjate, pues, en lo que oí sobre este asunto, querido Sócrates: que quien pretende ser orador, no necesita aprender qué es, de verdad, justo, sino “lo que opine la gente” (τὰ δόξαντα πλῆθει), que es la que va a juzgar; ni lo que es verdaderamente bueno o hermoso, sino solo “lo que lo parece” (ὅσα δόξει). Pues es de las apariencias de donde viene “el persuadir” (τὸ πείθειν), y no de la verdad.<sup>827</sup>

Finalmente, nos parece importante señalar que la formalización de la retórica en el *Fedro* incluyendo a la dialéctica como medio para definir un tema como argumento del discurso testimonia que Platón era consciente de que la persuasión no excluye el acto de

---

<sup>821</sup> En 511b a la Idea del Bien se le considera “el principio de todo, que no es supuesto” (μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν). Con un mismo valor la dialéctica aparece en 533c-d, 532a-b, 534b-e, donde Platón afirma sobre el dialéctico: ἢ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; (“¿Y llamas también ‘dialéctico’ al que alcanza la razón de la esencia?”). Cf. Robinson, *op. cit.*, 70, 84-6, 90-2, 173; Stenzel, *op. cit.*, 10; Evans, *op. cit.* 7; Kahn, *op. cit.*, 293-300. Otros diálogos platónicos donde se confirma el uso filosófico a la dialéctica son *Euth.* 271c-272b, *Soph.* 231e.

<sup>822</sup> Ferrari, *op. cit.*, 61-7.

<sup>823</sup> Griswold, *op. cit.* 178, 186-97, 261 n. 23.

<sup>824</sup> En cambio, el uso filosófico de la dialéctica es defendido por Martha Nussbaum, *op. cit.*, 228 y ss, quien piensa que la función de la dialéctica en el *Fedro* es producir conocimiento de un modo humanamente más comprensible y más claro, a diferencia de otros diálogos platónicos. También aboga por ello, Ronna Burger, *op. cit.*, 101, 108-9 y White, *op. cit.*, 248, la primera recalando la utilidad de la dialéctica en el diálogo para instruir en temas metafísicos fundamentales y proporcionar un conocimiento superior al que provee cualquier análisis de discursos retóricos.

<sup>825</sup> 329a-b.

<sup>826</sup> Cf. Timmerman & Schiappa, *op. cit.*, 31-2. Para la distinción entre el diálogo sofístico y el platónico, así como para la invención de la contraposición erística-dialéctica, véanse las clásicas obras de Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (Princeton: Yale University Press, 1957); Kahn, *op. cit.*, 60, 325-8, Schiappa, *Protágoras...*, 44; Nehamas, Alexander, “Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato’s Demarcation of Philosophy from Sophistry”, *History of Philosophy Quarterly*, 7 (1), 3-16. (1990): 3-16.

<sup>827</sup> 259e-260a.

razonar. Con ello Platón madurará más la τέχνη ῥητορική griega antigua, antecediendo a Aristóteles, quien después en su *Retórica* afirmará que la persuasión retórica requiere el descubrimiento de todos los medios disponibles necesarios, “teóricamente convincentes”, en una situación discursiva determinada, para no caer en una simple antilógica.<sup>828</sup> Estos fueron los frutos del ἔρωσ φιλοσόφικο que buscan dilucidar los discursos retóricos de la primera parte del *Fedro* y de cuya composición Sócrates de declara amante en la segunda.

El escepticismo de Platón hacia el lenguaje se ve remarcado cuando nos referimos al concepto de la ἀλήθεια, en razón a que las proposiciones del discurso filosófico no reflejan, retratan o modelan la realidad, el Ser. Así también, las proposiciones no son verdaderas porque “participen” de la ἀλήθεια —que es la lectura literal que se hace de *República* 511d-e—. Según apunta Hestir, para Platón la verdad depende del mundo, pero no armoniza, refleja o está estructuralmente conformada de acuerdo con él.<sup>829</sup> Creemos que la proposición filosófica a la que se refiere la cita mencionada del *Sofista* 261e posee una gradación metafísica inferior a la ἀλήθεια, al modo en que la misma verdad y la ciencia, así como está expresado en *República* 508e-509a, en sus respectivas posiciones, son inferiores a la idea del Bien.

Tampoco el *Teeteto* postula que las proposiciones del discurso filosófico participan de la ἀλήθεια confirmando la veracidad, pues el Ser no se define desde una relación con el lenguaje. El Ser se expresa en las Ideas siempre que se cumpla una condición expresada en el *Parménides*<sup>830</sup> y que está reiterada en otros diálogos como el *Crátilo*, el *Teeteto* y el *Sofista*: cada cosa de la realidad posee una correspondencia con una Idea y posee una única e invariable característica.<sup>831</sup> Dicha concepción metafísica permitirá la construcción de un discurso o pensamiento filosófico significativo, que asienta las bases para la aplicación de un método filosófico —la dialéctica— y la obtención de la ἐπιστήμη, pero sin que se entienda por ello que las proposiciones retratan, tal cuales, las Ideas a las que se refieren o, así también, que los términos de la

---

<sup>828</sup> Cf. Yunis, *Dialectic and...*, 235. Cf. también Aristóteles *Rhet.* 1.1.2, 1.2.1. No obstante, en Aristóteles hay una crítica a la dialéctica platónica, de donde surgirá la definición de este método, en su uso retórico, como germen de los entimemas; cf. *Rhet.* 1354a-14-15, 1355a6-14, 1355b10-24.

<sup>829</sup> Cf. nota 59 del texto de Hestir para más bibliografía con interpretaciones distintas.

<sup>830</sup> 135b-c.

<sup>831</sup> De un modo más específico, una Idea en Platón merece tal atribución cuando (1) es un ser que es uno en, por lo menos, un respecto pero no en cada respecto; (2) es siempre la misma en por lo menos un respecto pero no en cada respecto; (3) tiene su ser —es decir: es— en por lo menos un respecto pero no en cada respecto.

proposición se encuentran en una relación uno-Uno (un término-una Idea) al nombrar las Ideas.

Queda así entonces descartado que la ἀλήθεια que refiere Platón en el *Fedro* se entienda como la “pertinencia” o “corrección” (ὀρθότης) de las proposiciones verdaderas cuando refieren las Ideas, tal y como piensa Cornford. El discurso filosófico, en tanto está compuesto de lenguaje, no deja de ser un recurso falible para comunicar la comprensión de los inteligibles en la filosofía platónica. Siguiendo a Blake Hestir,<sup>832</sup> si bien, como dijimos, Platón vinculó los niveles óptico y noético-lingüístico en su definición de un discurso filosófico significativo, no concibió que la relación semántica palabras de la proposición-Ideas se daba en un par uno-Uno. Para Hestir, la primera relación que establecen las Ideas es con otras Ideas, funcionales, a nivel metafísico, y no con el instrumento material que es el lenguaje, un problema epistemológico al que se tiene que enfrentar, más bien, el filósofo dialéctico al construir un discurso filosófico significativo.

Más allá del caso del *Fedro*, que revisamos enseguida, el *Sofista* conserva una reflexión sobre en qué sentido debe comprenderse la ἀλήθεια cuando se aborda al nivel de la proposición. En este diálogo se encuentra el famoso ejemplo en donde Platón plantea la aplicación de un criterio verificativo de la verdad discursiva: “Teeteto está sentado” (Θεαίτητος κάθηται),<sup>833</sup> proposición que debe considerarse no como un hecho realizado en su capacidad de ser a nivel ontológico —y que no va más allá de la realización de las capacidades de las entidades que participan en la proposición—. Más bien, debe observarse que formula una proposición verdadera en la medida que cumple con las condiciones necesarias, a nivel del lenguaje, de una proposición de este tipo.<sup>834</sup> Cumplidas estas condiciones, la ἀλήθεια ve circunscrito su sentido al nivel de la proposición, y nos hace entender que su comprensión cabal está fuera de nuestras posibilidades de comprensión: la afirmación “Teeteto está sentado” se comprende como una característica de una proposición que, en un sentido estricto, afirma algo verdadero sobre el mundo, o lo que existe en él, cuya verificación se da desde lo que Hestir llama “una intuición de correspondencia”, esto es: cuando en el mundo existe lo que es el caso

---

<sup>832</sup> Hestir, *op. cit.*, 10.

<sup>833</sup> 263a.

<sup>834</sup> Las condiciones se explican en la página 216 del texto de Hestir.

acerca de aquello referido por una proposición; lo que equivale a decir “una proposición será verdadera, solo si hay algo en el mundo en virtud de lo cual esta es verdadera”.<sup>835</sup>

Esta reducción de la ἀλήθεια al nivel de la proposición, también aplica cuando Platón enuncia el discurso falso. En el *Sofista* el discurso falso es aquel que “Dice, entonces, lo que *no es* (τὰ μὴ ὄντα) como si fuera”;<sup>836</sup> o como dice el Extranjero: “Diciendo acerca de ti algo *diferente* (ἕτερος) como si fuera lo mismo y lo que no es como si fuera, parece que, absolutamente, es a partir de una unión de este tipo de verbos y de nombres como se produce real y verdaderamente el discurso *falso* (ψευδής)”.<sup>837</sup> Es claro que al definir la falsedad, “lo que no es”, Platón también se ubica en el nivel de la proposición. A partir de esto el filósofo ateniense sostendrá en el *Sofista* que no se puede hablar sobre la nada: “[...] puesto que ni ‘el juicio’ (δόξα) ni ‘el discurso’ (λόγος) se comunican con el no-ser”.<sup>838</sup> Más bien, la falsedad en Platón, según nos dice Hestir, parte de la idea de lo diferente respecto de lo que es.<sup>839</sup>

Concluamos, entonces, que es el Platón tardío (el del *Sofista*) el que plantea que la ἀλήθεια puede llegar a ser expresada mediante la proposición del discurso filosófico, a costa de ver denigrada su naturaleza metafísica, el Ser, al nivel del lenguaje, y por lo tanto ser comprendida como una proposición verdadera. Dicho discurso filosófico comunicará un juicio sobre un estado de cosas complejo, pues deriva de la combinación de las Ideas independientes, asimiladas en calidad de conocimiento. De igual forma, destaquemos que para el filósofo ateniense el discurso no puede referir la nada o lo inexistente, pues el pensamiento platónico sobre la realidad dicta que nada ocurre de manera aislada o accidental, ni en el mundo sensible ni en el inteligible. Pero también reconozcamos que Platón, en diálogos como el *Fedón* o el *Crátilo*, se muestra escéptico de que el lenguaje pueda llegar a expresar la realidad del Ser, su ἀλήθεια, en

---

<sup>835</sup> Hestir propondrá en este caso la siguiente definición de verdad en Platón, cuando esta recibe un tratamiento al nivel de la proposición lingüística: “La afirmación ‘s es f’ es verdadera: la forma significada por ‘f’ tiene ser en el caso de un sujeto nombrado por ‘s’. O con otra variante: “‘s es f’ es verdadero: la idea F es en el caso de s”; y su negación “‘s no es f’ es verdadero: la idea F no está en el caso de s”. Cf. Hestir, *op. cit.*, 14, 218.

<sup>836</sup> 263b: la falsedad [...] τὰ μὴ ὄντ’ ἄρα ὡς ὄντα λέγει, (“Dice, entonces, lo que *no es* (τὰ μὴ ὄντα) como si fuera”).

<sup>837</sup> 263d; 241a.

<sup>838</sup> 260e: [...] ἐπειδὴ δόξα καὶ λόγος οὐ κοινωνεῖ τοῦ μὴ ὄντος.

<sup>839</sup> Y es por ello que el concepto de falsedad en el pasaje citado puede entenderse como confusión en la participación de las Ideas reales: Cornford, *op. cit.*, 315; como no-identidad: Ross, *op. cit.*, 197; como incompatibilidad con la Idea complementaria: Sayre, Kenneth, “Falsehood, Forms and Participation in the Sophist”, *Nous*, vol. 4 (1970), 87 y ss.; como contradictoriedad: Keyt, Job, “Plato on Falsity: *Soph.* 263b”, *Phronesis*, vol. 40, núm 1. (1995): 20-47.

la medida en que sus elementos, las palabras, son solo imágenes o copias de la realidad que refieren.

Por lo anterior podemos decir que en el *Fedro* el concepto de la ἀλήθεια, en primera parte, refiere aunque no representa la Verdad en un sentido metafísico, mientras que, en la segunda parte, adquiere el significado de argumento retórico convincente deducido de la aplicación del método de la dialéctica. Estos son los términos en que Platón establece en el *Fedro* la relación de la ἀλήθεια con el lenguaje (o la proposición lingüística). Dado al objetivo de este capítulo, hemos enfatizado cómo Platón atribuye a la dialéctica un uso técnico, la del razonamiento que produce argumentos convincentes, no un conocimiento filosófico fundamentado en lo metafísico. Basándonos en lo anterior, debido la personalidad retórica que adquiere en este diálogo, en este capítulo nos adscribimos, por lo tanto, a interpretaciones de la dialéctica del *Fedro*, como las de Martha Nussbaum, quien afirma que la función de este método es producir conocimiento de un modo humanamente más comprensible y más claro, a diferencia de los diálogos platónicos anteriores. Un juicio no retórico sobre la dialéctica lo da, también, dijimos, Ronna Burger, autora que propone una evaluación solo metafísica de los diferentes conceptos de la dialéctica en los diálogos platónicos y recalca su utilidad para instruir en temas metafísicos fundamentales y proporcionar un conocimiento superior al que provee cualquier análisis de discursos retóricos. Según Burger, Platón en el *Fedro* antepone sus intereses metafísicos a cualesquiera otros, cuando emplea la dialéctica como medio para comprender y hablar con corrección sobre la realidad. David White también sigue esta línea de interpretación, sobre todo justificándola con una lectura del pasaje 273e del *Fedro*, en donde el filósofo ateniense afirma que, la correcta aplicación del método dialéctico, producirá discursos “agradables a los dioses”.

Sóc. —[...] pero si no, seguiremos convencidos de lo que hace poco expusimos, y que es que si no se enumeran las distintas naturalezas de los oyentes, y no se es capaz de distinguir las cosas según sus especies, ni de abrazar a cada una de ellas bajo una única idea [es decir: de aplicar el método de la dialéctica], jamás será nadie “un técnico de las palabras” (τεχνικός λόγων), en la medida en que sea posible a un hombre. Todo esto, por cierto, no se adquiere sin mucho trabajo, trabajo que el hombre sensato no debe emplear en hablar y tratar con los hombres, sino, más bien, en ser capaz de decir “lo que es grato” (κεχαρισμένα) a los dioses y de hacer, también, todo lo que les agrade en la medida de sus fuerzas.

Frente a estas apreciaciones de la dialéctica, nosotros, hemos dicho, nos adscribimos también a las posturas de Harvey Yunis, Giovanni Ferrari y Charles Griswold,<sup>840</sup> quienes afirman que, en el *Fedro*, Platón sabía de antemano que un discurso retórico y uno dialéctico filosófico son distintos, y de ahí le otorgó un uso retórico a la dialéctica en la construcción de un discurso argumentado, frente a la retórica sofística en boga y su pretensión de persuadir por medio de la reproducción de “ideas semejantes” o “plausibles” (τὰ εἰκότα) de ideas originales, aunque, en un segundo momento, como explicamos, Platón también abogó por un estatus argumentativo a “lo verosímil”, siempre y cuando se las deduzca a partir del método de la dialéctica.

De hecho, el recurso a la dialéctica que encontramos en el *Fedro* como instrumento de argumentación ya se encontraba en el *Protágoras*<sup>841</sup> y en el *Gorgias*, referido bajo el término griego “dialogar” (διαλέγεσθαι) con determinadas características: refería una práctica discursiva regulada, que tenía lugar en un espacio y tiempo determinados, se concertaba en una dinámica de preguntas-respuestas, perseguía alcanzar una definición.<sup>842</sup> Platón habría contemplado esta práctica para un fin filosófico en estos diálogos, la comprensión inteligible de las esencias, con la intención de distinguirla de las prácticas argumentativas de la erística y la antilógica sofísticas, identificadas en los diálogos platónicos con el éxito económico y social.<sup>843</sup>

Así, con toda justicia la historia de la retórica ha señalado que Platón definió como un arte la dialéctica en la Antigüedad con el término *διαλεκτική*, que ya no refiere las realidades como tales, sino que las somete a un proceso de representación y simbolismo.<sup>844</sup> De igual forma, sin la intención de señalar una influencia del ideario retórico del *Fedro* en Aristóteles, vemos como en este último la retórica y dialéctica comparten su metodología para lograr una argumentación cabal en el discurso, la primera enfocada en la construcción de argumentos *ad hoc* con estándares de rigor lógico y, la segunda, definiendo la categoría epistémica de las proposiciones.

---

<sup>840</sup> Griswold, Charles, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1999), 178, 186-97, 261 n.23.

<sup>841</sup> 329a-b.

<sup>842</sup> Timmerman, Schiappa, *op.cit.*, 31-2.

<sup>843</sup> *Euth.* 271c-272b, *Soph.* 231e; cf. J. Evans, *op. cit.*, 7; Kahn, *op. cit.*, 293-300; Robinson, *op. cit.*, 70, 84-6, 90-2.

<sup>844</sup> *Euth.* 290c, *Crat.* 390c-d, 398d, *Rep.* 454a, *Phdr.* 266c: cf. Smith, Christopher, *The Hermeneutics of Original Argument: Demonstration, Dialectic, Rhetoric* (Evanston, Il.: Northwestern University Press, 1998), 125.

## Capítulo 4. La retórica del *Fedro* como instrumento de educación apolítica

### 4.1 Introducción

En este capítulo, como en el anterior, comprendemos el concepto de “la verdad” (ἀλήθεια) del *Fedro* apelando a una lectura heredera de un intelectualismo socrático, es decir, partiendo del hecho de que Platón promueve su filosofía como un modo de vida, una ética, tras la comprensión inteligible de sus principios teóricos.<sup>845</sup> Como dijimos en el capítulo anterior, Platón impregna con estas implicaciones el concepto de la ἀλήθεια en la primera parte del diálogo, así como lo hizo en diálogos socráticos tempranos, en donde el filósofo ateniense instruye sobre el concepto de “virtud” (ἀρετή) y el modo en que se emplea como directriz ética, luego de haberla comprendido en teoría.<sup>846</sup>

Nosotros retomamos nuestra definición del capítulo anterior de la ἀλήθεια como argumento retórico persuasivo, una concepción que, para Aristóteles, tiene su antecedente en la racionalización de Sócrates en su búsqueda por establecer las definiciones, y que a él le permitirá fundamentar su argumentación silogística.<sup>847</sup> Así también, en este capítulo enmarcamos dicha definición de la ἀλήθεια dentro de los intereses políticos de Platón, ya que es allí donde cobra una funcionalidad retórica, como parte de la tradición oratoria de la Grecia antigua y el proyecto político platónico por formar ciudadanos griegos en las instituciones de la Atenas clásica. Así pues nos encontramos, en el *Fedro*, con un uso de la retórica, que es parte de una φιλοσοφία política, cuyo objetivo es educar a los ciudadanos atenienses dentro las instituciones de la democracia ateniense. Este ideal será después retomado por Aristóteles, cuando confirme la contribución de la educación literaria en la formación ética del individuo griego.<sup>848</sup>

Hemos estructurado el desarrollo de este último capítulo de nuestra investigación de la siguiente forma, a fin de explicar lo anterior.

Primero, nos ubicamos en una perspectiva histórica, a fin de recuperar el valor ético que tenía la retórica en la formación del ciudadano griego antiguo. Después, analizamos la importancia que Platón atribuyó a la retórica en la educación ética del hombre griego, en el marco de su filosofía política. Finalmente, ya en el marco de una teoría de la argumentación, algo característico de nuestra tesis en nuestro análisis de la

---

<sup>845</sup> Nehamas, *op.cit.*, 27-58.

<sup>846</sup> Esta podría ser la lectura que dé *Phdr.* 270b.

<sup>847</sup> *Met.* 1078b17-079a14.

<sup>848</sup> *Eth. Nic.* 1103a15-b25 para una comprensión de las causas que forman éticamente al ciudadano griego.

filosofía retórica del *Fedro*, proponemos una hipótesis sobre el modo en que Platón ve el argumento retórico del discurso retórico como producto de la aplicación sobre el discurso de los procedimientos dialécticos de la recolección” (συναγωγή) y “la división” (διάρσεις) problematizados en el Capítulo 3 y que, aplicados, disponen el ánimo del oyente del discurso a un proceso de aprendizaje, que lo conduce a actuar de un modo ético determinado.

#### **4.2 La función de la retórica en la formación política del ciudadano griego ateniense**

En la Grecia antigua, el rétor tenía un origen no aristocrático, aunque pertenecía a una clase social griega adinerada, gracias a que obtenía riqueza del usufructo del comercio. Debido a ello su presencia pública representó un hecho históricamente novedoso. Tucídides y Diógenes Laercio son quienes nos narran la visita a Atenas del rétor Gorgias de Leontino en el año 427 a. C., un acontecimiento que invistió de prestigio social a la figura del rétor y que va a involucrar a la retórica, en cierta medida, en la construcción de una democracia.<sup>849</sup> A partir de este suceso histórico, la retórica fue apreciada como un agente transformador de la vida social.<sup>850</sup>

El historiador de la retórica Ian Worthington<sup>851</sup> refiere con más detalle el origen social de los rétores en la Grecia antigua y de qué modo se hicieron de un lugar en la vida política ateniense. Después de la época de Pericles, los rétores ocuparon los espacios públicos de participación política entre los griegos, de un modo que no se había presentado en la vida social ateniense hasta entonces. Los rétores, de acuerdo con Worthington, contribuyeron a la generación de un ambiente político idóneo, en el cual la ciudadanía griega pudo poner en práctica su formación retórica.

Josiah Ober, con base en un análisis de fuentes retóricas antiguas, ha problematizado en sus obras<sup>852</sup> cómo en algún momento la ciudad de Atenas se dejó regir por una elite política de individuos educados en la disciplina de la retórica, demostrando con ello la franca relación que existía entre esta disciplina y la política

---

<sup>849</sup> Thuc. 3.86, Diógenes, 12.53.

<sup>850</sup> Thuc. 3.36-38, en donde se revisa el discurso de Cleón y Diodoto; también se encuentra en el *Hyp.* 986 y ss. de Eurípides. Harding, P., “Rhetoric and Politics in Fourth-Century Athens”, *Phoenix* 41 (1987): 25-39.

<sup>851</sup> Worthington, Ian, “Rhetoric and Politics in Classical Greece: Rise of the Rhētores”, en *A Companion to Greek...*, 255-71.

<sup>852</sup> Me refiero aquí a sus estudios *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology and the Power of the People* (New Jersey: Princeton University Press, 1989) y *Political Dissent in Classical Athens: Intellectual Critics of Popular Rule* (New Jersey: Princeton University Press, 1998).



griega en la Antigüedad. Estos rétores constituían un grupo de adinerados, relativamente reducido en número y, en ocasiones, eran considerados como “padres progenitores” (γεννηταί), que llegaban a desempeñar un cargo político en tanto ciudadanos, si bien no adquirirían poder político mediante los instrumentos tradicionales (los constituyentes locales, los cargos electivos o los poderes concedidos mediante la constitución). Así, de esta forma, en la época ateniense posterior al gobierno de Pericles fue posible el trabajo compartido entre generales y oradores en el ámbito político, quienes, en un determinado momento, llegaron a representar el papel de “abogados litigantes” al involucrarse en un juicio público, y en acciones políticas legales, a favor de un bando o de otro. La importancia que adquirieron los rétores en la vida política ateniense tradujo el patriotismo de la ciudadanía, la cual entonces valoró la educación que catapultaba a aquellos a ocupar un lugar en la vida pública.

No obstante, este grado de implicación de los rétores en la política ateniense representó un foco de críticas para autores poseedores de una cultura elitista, como lo fueron Platón<sup>853</sup> y Aristóteles,<sup>854</sup> para quienes el arte de la palabra constituía un medio de manipulación de las masas. La preocupación de estos pensadores hacia el mal uso del λόγος en la política ateniense se debió que la retórica se consideró, entre los atenienses, un medio para fomentar ideales ideológicos y sociales a partir de un diálogo al que se sometía una sociedad de élite y a las masas. Los rétores tenían como auditorio de sus discursos a un público preferentemente implicado en la política ateniense, en quienes la retórica buscaba promover una ética y confirmar, cada vez que un rétor se situaba frente a una audiencia, que poseía el privilegio político de educar a sus integrantes en calidad de “ciudadanos comunes” (ιδιωταί).<sup>855</sup> Ante tal privilegio político, es comprensible que la educación retórica representara para los logógrafos, o los sofistas en general, un nicho para expresar su ambición política.

No obstante su prestigio político, el desempeño de los rétores fue percibido, negativamente, como una fuerza que podía corromper la estructura ideológica del Estado. Estos intelectuales llegaron a ser vistos como simples ψυκοφάντοι (psicofantas), “calumniadores”, que se dejaban guiar más por la ambición personal que por el deseo patriótico de servir a la ciudad. Así, de esta manera, se cuestionó la capacidad de los

---

<sup>853</sup> *Rep.* 493a-d.

<sup>854</sup> *Rhet.* 1404a1-8, *Pol.* 1291b29-292a38.

<sup>855</sup> Ver en este contexto la discusión encontrada en Hipérides 4.7-8, basada en la distinción entre “los ciudadanos ordinarios” (ιδιωταί) y los rétores como hablantes públicos expertos.

réttores como representantes de la razón de la πόλις en escenarios como las cortes, en donde se comprobaba la viabilidad de diversas propuestas políticas en el funcionamiento de la democracia ateniense.<sup>856</sup> De este modo se gestó una relación entre la retórica y la democracia, la cual, según el juicio de Vickers, es tangible en varios diálogos platónicos (con excepción del *Fedro*), ya que en ellos Platón definió la retórica al servicio de la política de la democracia ateniense.<sup>857</sup>

El peso político que tuvieron los rétores en la sociedad ateniense se fraguó gracias a la formación literaria que poseyeron, gracias a la cual pudieron otorgar un buen argumento a sus discursos y presentarlo como un tema de discusión en la corte de un modo didáctico, con la idea de que fuera comprensible por una audiencia con un nivel educativo quizás no muy elevado. Así vemos que, por ejemplo, los rétores recalcaron el valor educativo de las ideas de sus discursos justificando su origen en sus ancestros, una clase social que, por tradición, gozaba de una gran estima social.<sup>858</sup>

En la difusión de la educación de los rétores atenienses “la Asamblea” (βουλή) jugó un papel central. La ciudadanía ateniense, desde mediados del siglo V a. C., había adquirido el derecho a hablar en esta reunión política, un derecho llamado ἰσηγορία (*isegoría*), con lo que la abstención de hablar en público empezó a considerarse una elección individual y no una restricción legal.<sup>859</sup> La asistencia a la Asamblea exigía que sus miembros tuvieran un buen nivel intelectual, pues debían preparar un texto, u orden del día, que era llevado al senado en calidad de texto preliminar llamado “resoluciones provisionales” (προβουλευήματα). La elaboración de estos proyectos de ley influía, entonces, en la toma de decisiones de la Asamblea y contribuía a la formación de los valores sociales de la ciudadanía. Estas redacciones preliminares adquirieron, entonces, una gran importancia en los juicios legales atenienses, por lo que su composición fue delegada a los políticos o a λογόγραφος profesionales, para utilizarse en juicios de acusación o defensa, no sin olvidar la tendencia ideológica que ostentaban.<sup>860</sup>

---

<sup>856</sup> Ober, *Mass and Elite...*, 189.

<sup>857</sup> Vickers, *op. cit.*, 83-147.

<sup>858</sup> Aristóteles en su *Retórica*, 1378b35-379a4, señala la dignidad con la que los rétores atenienses eran apreciados en su sociedad, debido a su capacidad discursiva distintiva. En ocasiones, así como nos dice Ober, los oradores políticos exigieron de su sociedad el reconocimiento que merecían sus dotes retóricas y que los distinguía de los demás ciudadanos. Cf. Ober, *Mass and Elite...*, 187.

<sup>859</sup> A pesar de ello, Hansen ha recalado el número representativamente bajo de políticos profesionales activos en Atenas entre el 403 y el 322 a. C.; con toda probabilidad, su número era menor al de cien ciudadanos. Cf. Hansen, Herman, "The Athenian 'Politicians', 403—322 B.C.", *Greek Roman and Byzantine Studies* 24 (1983): 33-55.

<sup>860</sup> Según Dinarco, 1.40, 72, 74, los políticos atenienses recibieron el nombre de ἡγεμόνες para referir a “los líderes políticos”, que poseían una habilidad para hablar en público.

Por esta razón no es una casualidad que el orador Hipérides<sup>861</sup> haya atestiguado la capacidad del rétor griego para engañar a su auditorio, en casos donde él mismo hacía frente a cargos judiciales o él mismo era excluido de su sociedad.<sup>862</sup> De aquí partirá Aristóteles en su *Política*, en sus libros VII y VIII, para referir la función política del discurso retórico en la vida del ciudadano griego, en medio de debates políticos importantes, como el de la igualdad ciudadana. En este aspecto, Tucídides<sup>863</sup> y Demóstenes<sup>864</sup> atestiguarán cómo la sociedad ateniense llegaba a castigar como chivos expiatorios a rétores que votaban a favor de una política pública mal vista, un hecho que devela la importancia estructural de estos expertos en el sistema de gobierno ateniense.

Según Ian Worthington y Josiah Ober, esta participación de la ciudadanía ateniense en las asambleas políticas y las cortes legales representaba un estímulo del juicio de la audiencia, pues le exigía evaluar los argumentos y el estilo de los discursos retóricos que se pronunciaban. Aristóteles será el autor que registre en su *Retórica*<sup>865</sup> el grado de educación literaria que poseía una audiencia griega con un cierto grado de escolaridad, aunque hacía tiempo que la democracia había dejado de estar apoyada por la juventud política griega.<sup>866</sup>

Tras la lectura de los discursos de rétores griegos como Esquines,<sup>867</sup> Demóstenes<sup>868</sup> o Iseo<sup>869</sup> hemos comprobado la importancia que tuvo la formación retórica en la clase política ateniense. Por su parte, la literatura griega antigua, fuera de Atenas, nos ha dejado con escasa información sobre el nivel educativo de la sociedad de élite griega antes del periodo helenístico (y menos aún sobre el sector de la sociedad menos privilegiado),<sup>870</sup> si bien es bien sabido que la sociedad ateniense era un núcleo social expuesto a la cultura literaria, con la competencia literaria adecuada para juzgar el argumento y el estilo de determinado discurso.<sup>871</sup>

---

<sup>861</sup> 5.25-26, 4.27.

<sup>862</sup> Demóstenes 58.41, 58.61, también nos hablará de la exclusión social de la que fueron presa los rétores en razón de su capacidad oratoria.

<sup>863</sup> 8.1.1.

<sup>864</sup> 1.16

<sup>865</sup> 1404a25-28.

<sup>866</sup> Ver en este sentido los discursos de Esquines 3.246, Licurgo 1.10 e Isócrates 20.21.

<sup>867</sup> 1.178

<sup>868</sup> 3.15, 19.343, 22.37, 59.113.

<sup>869</sup> 11.19

<sup>870</sup> Thuc. 2.40-1, Lys. 2.69, Dem. 60.16, Hyp. 6.8; Cf. Loraux, Nicole, *The Invention of Athens: The Funeral Oration in Classical Athens* (Harvard: Harvard University Press, 1986), 151; Cf. Platón *Prot.* 325e-26a, Marrou, Henri, *A History in Education in Antiquity* (New York: Mentor Books, 1956), 63-146.

<sup>871</sup> Thuc. 3.38.2-7.

Como resultado de esta educación, la sociedad ateniense de la Antigüedad promovió, ante los demás pueblos griegos, la idea de una superioridad cultural entre los demás pueblos griegos, exaltando la capacidad racional de los atenienses para interactuar políticamente y tomar decisiones políticas como una sociedad unida.<sup>872</sup> Esto explica por qué la formación del ciudadano, considerada como una responsabilidad de las instituciones del Estado, llegó a ser un tópico particular del pensamiento de Platón, como es perceptible en la *Apología*,<sup>873</sup> en el *Critón*<sup>874</sup> o en Aristóteles, si atendemos a los libros III y VI de su *Política*.<sup>875</sup>

Por ejemplo, Platón atestigua en sus diálogos cómo el grado de formación retórica influía en la toma de decisiones políticas de los ciudadanos atenienses.<sup>876</sup> Otras fuentes antiguas, como lo fue el discurso de la oración fúnebre, testimonia la influencia de la retórica en el funcionamiento de las magistraturas políticas.<sup>877</sup> Por su parte, Aristóteles afirmará que, debido a una cierta formación social, es posible que el rétor formule entimemas que prediquen “la verdad” (ἀλήθεια), al modo en que se consideraba que las leyes expresaban el saber de las masas, dejando al saber especializado como base de la educación civil.<sup>878</sup>

Con base en lo anterior, es posible, para nosotros, afirmar que la historia de la Grecia antigua nos ha legado la imagen del rétor griego antiguo como un portavoz de la voluntad de la ciudadanía y gestor de una razón política. Es por ello que el mencionado Hansen<sup>879</sup> refiere que el término griego ῥήτωρ (“rétor”) fue empleado, dentro del ambiente político del siglo IV a. C., siempre con connotaciones legales o constitucionales.

---

<sup>872</sup> Aesch. 1.178, Dem. 3.15, Iseo 11.19, Eurip. *Med.* 826-7, 844-5.

<sup>873</sup> 24d-25a.

<sup>874</sup> *Crit.* 47a-8a.

<sup>875</sup> *Pol.* 1281a39-b9, 1281b9-1282a41. Cf. también Aesch. 1.192-95. *Prot.* 317a; Xenofonte *Const. Ath.* 1.5-10; Eurip. *Andro.* 470-85.

<sup>876</sup> *Crit.* 47a-8a, *Prot.* 317a; Cf. también Xen. *Const. Ath.* 1.5-10; Eurípides, *Andr.* 470-85.

<sup>877</sup> Thuc. 2.40-1, Lys. 2.69, Dem. 60.16, Hyp. 6.8; Platón *Prot.* 325e-26a.

<sup>878</sup> De tal forma Aristóteles pondrá en relación la lógica con la retórica, asignando a la primera la categoría de un modo de persuasión en tanto provee de pruebas argumentativas. Estas pruebas sería el ejemplo, “una intuición retórica” y el entimema, “un silogismo retórico”, ambas usadas de modo menos estricto que en su contraparte, la dialéctica. Cf. *Rhet.* 1356a y ss, 1356b y ss.

<sup>879</sup> Hansen, *op. cit.*, 39-42, 48-9.

### 4.3 La formación ética del ciudadano griego antiguo como objetivo de la retórica platónica

#### 4.3.1 Estatus y función de la “la ciencia retórica” (τέχνη ῥητορική) entre los griegos

Como vimos en el Capítulo 1, Platón, principalmente en el *Gorgias*, asigna a la retórica una misión política, valorándola filosóficamente para distinguirla de otros saberes de su tiempo, pero que pretendía educar al pueblo griego en modelos de virtud, compatibles con el concepto de ciudadanía de la Atenas antigua. Esta distinción se apoya en la jerarquización entre saberes altos y bajos, si atendemos lo dicho en diálogos como el *Simposio*, la *República* o el *Teeteto*,<sup>880</sup> donde Platón denigra como “ocupaciones o profesiones bajas” (τεχναί δημιουργέοντες) aquellas cuyo conocimiento no surge del alma porque no se ha ejercido sobre ella el método dialéctico.<sup>881</sup> Este se trata de un conocimiento como el promovido por los sofistas, políticos y poetas, quienes, según el filósofo ateniense, solo trafican con el conocimiento.<sup>882</sup> Aquí tiene lugar la famosa deslegitimación platónica de la poesía, y de los valores culturales que promovía, en específico como lo hace en el libro X de la *República*, una crítica platónica que, de acuerdo con Nightingale y Christopher Rowe,<sup>883</sup> le permitió al filósofo ateniense investir la figura del filósofo de un prestigio cultural que, hasta el momento, no poseía en la historia de la Grecia antigua.

En esta tarea por crear un saber original, la intertextualidad fue una herramienta a la que Platón recurrió para elaborar una crítica a los géneros tradicionales del discurso y, lo que es más importante, para introducir y definir una práctica discursiva híbrida, radicalmente diferente hasta el momento y crítica de “la sabiduría” (σοφία) de las tradiciones de pensamiento anteriores. A esta mezcla de géneros aludiría Platón en el *Fedro* al decir que la palinodia de Sócrates es producto de “haber amazado” (κεραυνύναι) un discurso no persuasivo con el canto de un himno mítico en honor a Eros.<sup>884</sup> A esta nueva práctica literaria Platón la llamó φιλοσοφία (“filosofía”), un término del que el filósofo ateniense se apropió en el siglo IV a. C. y que dio paso al

---

<sup>880</sup> *Symp.* 203a, *Rep.* 495d-e, *Theae.* 176b-d.

<sup>881</sup> Andrea Nightingale, no obstante, señala que Platón no hace de la dialéctica una parte estructural principal en la composición de sus diálogos, pues las conversaciones dialécticas de los interlocutores representadas en sus diálogos son solo un aspecto de estas como género literario de la filosofía. Cf. Nightingale, *op. cit.*, 3.

<sup>882</sup> *Rep.* 493a.

<sup>883</sup> Nightingale, *op. cit.*, 65; Rowe, Christopher, *Plato* (London: Bristol Classical Press, 2003), 145-62.

<sup>884</sup> 265b-c.

nacimiento de un nuevo género literario<sup>885</sup> y, con ello, a la caracterización literaria de su portavoz, “el filósofo” (φιλόσοφος), al que Platón le otorgó el lugar del nuevo héroe trágico en la cultura literaria griega antigua. Quizás sea el *Gorgias* el diálogo que presente del modo más claro al filósofo como el poseedor de una vida virtuosa y bendecida.<sup>886</sup>

Ahora bien, la misión política de dicha φιλοσοφία platónica es tangible hacia el final del libro V de la *República*,<sup>887</sup> donde Sócrates sugiere que los filósofos deberían ser gobernantes, y los gobernantes, filósofos. Con ello Platón se abrió camino no solo para cuestionar analíticamente cierto tipo de temas, sino también para remarcar sus propios compromisos éticos y metafísicos, orientados hacia el logro de un modo de vida filosófico.<sup>888</sup>

Nosotros hemos reconocido que la función del discurso retórico, que puede deducirse del *Fedro* no comparte, como veremos abajo, los ideales políticos del concepto de “ciencia retórica” (τεχνή ῥητορική) promovido por “las artes del discurso” (περὶ λόγων τέχναι),<sup>889</sup> que circulaban a través de los tratados de retórica o de la composición de discursos, en el mundo griego del siglo IV a. C. Por entonces el orador Isócrates promovía un concepto de φιλοσοφία que, a la vez de apelar a un uso cívico de la cultura intelectual, conllevaba una teoría del discurso, según la cual, así como la gimnástica en el cuerpo, la φιλοσοφία ejerce una fuerza que iguala “el hablar” (λέγειν) y “el obrar” (πράττειν) en el escenario de la vida civil.<sup>890</sup>

No olvidemos, como lo introdujimos en el capítulo anterior, que para Isócrates la finalidad de la φιλοσοφία consistía, antes de la posesión de un conocimiento teorético, en adquirir la habilidad de manejar la propiedad privada y la propia ciudad,<sup>891</sup> una habilidad que, a cambio, recibía un beneficio monetario y el reconocimiento simbólico del honor, el poder o los valores civiles. De ahí que la φιλοσοφία isocrática busque incidir, al igual que, como veremos más abajo, lo hará el discurso retórico platónico del *Fedro* recurriendo a la retórica como un medio de comprender las Ideas pero en el marco de los ideales de las instituciones políticas atenienses. Esta es la razón por la cual

---

<sup>885</sup> Nightingale, *op. cit.*, 4, 5.

<sup>886</sup> *Íd.*, 72.

<sup>887</sup> 473c-d.

<sup>888</sup> Nightingale, *op. cit.*, 10.

<sup>889</sup> *Phdr.* 266d.

<sup>890</sup> *Ant.* 176-94.

<sup>891</sup> Nightingale, *op. cit.*, 28.

el ideario retórico de Isócrates está más presente en la ejecución misma de discursos que en una explicación de principios filosóficos.<sup>892</sup>

Sin embargo, desde la perspectiva platónica, el bien que trae consigo la φιλοσοφία y la praxis de la retórica isocráticas es tan solo aparente en tanto que se desenvuelven como una “habilidad competitiva” (ἀγωνία), al modo en que lo hacen su contraparte, los rétores sofistas, una habilidad ajena a la pretensión por adquirir un conocimiento racional. Asimismo, al igual que Isócrates lo concibió, Platón también abogó por ejercer la φιλοσοφία en el marco de las instituciones políticas y sociales de la democracia ateniense, aunque sin pretender que el ciudadano griego se implicara de un modo directo en la maquinaria política; antes bien, pretendió que sus ideas llegaran, más bien, a las audiencias de elite griegas.<sup>893</sup>

Esto explica el porqué, en varios de sus diálogos, Platón se muestra como un crítico de la democracia, juzgando la incapacidad de la muchedumbre para regirse en lo político, y por lo tanto como gestora de leyes inapropiadas.<sup>894</sup> No obstante ello, como lo explica Richard Kraut, el mensaje político de Sócrates, basado en dignificar una vida a través de la reflexión filosófica es extensivo tanto para el tipo de hombre bajo, el artesano, como para el aristócrata promedio.<sup>895</sup> Aquí, como es bien sabido, cabe la crítica de Popper en su *La sociedad abierta y sus enemigos* hacia el intelectualismo socrático como una distinción de igualdad, en donde la excelencia moral no requiere de ninguna otra capacidad más que la inteligencia humana y, con ello, abrir la posibilidad de que la persuasión que se logra mediante el discurso retórico estuviera a disposición del ciudadano común.<sup>896</sup>

Lejos de este parecer platónico, la historia de la retórica antigua griega tiene una gran deuda con Isócrates. El orador estipuló (algo que no llegó a mencionar Platón ni en el *Fedro* ni en ningún otro diálogo) que un discurso retórico logrará convencer, solo si está fundamentado en la vida virtuosa del orador, antes que en sus estrategias persuasivas, incluidos el recurso a “lo verosímil” (τὸ εἰκός), “las pruebas” (τὰ τεκμήρια) o cualquier otro instrumento argumentación retórica, así como lo han hecho los

---

<sup>892</sup> *Íd.*, 41.

<sup>893</sup> *Íd.*, 21. Es Sócrates en la *República* (496a-c) quien dice que el grupo de los filósofos es “muy reducido” (πάνσμηκρον), si bien, para Platón, es muy raro que una persona con los atributos necesarios para ejercer la filosofía sea excluida del poder y honor de su patria.

<sup>894</sup> Cf. *Apol.* 24c-5a, 31c-2a; *Lach.* 184c-d, *Crit.* 47a-8a, 48b-9e.

<sup>895</sup> Kraut, Richard, *Socrates and the State* (New Jersey: Princeton University Press, 1984), 201. Revisar en esta página de la obra de Kraut las notas 18 y 19 como complemento de la idea precisada.

<sup>896</sup> Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos* (Barcelona: Paidós, 2017), 21-216.

sicofantas después de la época de Pericles.<sup>897</sup> La conformación del orador como un hombre καλὸς καὶ ἀγαθός (“bello y bueno”) es el mejor argumento retórico para Isócrates, tal y como lo dice en el siguiente pasaje de su *Antídotis*:

El que quiera convencer no desatenderá “la virtud” (ἡ ἀρετή), sino que en ella pondrá su mayor atención para lograr la mejor fama entre sus conciudadanos. Porque ¿quién ignora que los discursos “parecen más verídicos” (δοκεῖν τοὺς λόγους ἀληθεστέρους) si son pronunciados por personas bien consideradas que por gente desacreditada, y que puede ofrecer más confianza “una vida” (βίος) que “un discurso” (λόγος)? Por eso, cuanto más desee alguien convencer a sus oyentes, tanto más se ejercitará en ser “un hombre cabal” (καλὸς καὶ ἀγαθός) y en ser bien considerado por los ciudadanos [...] (Los filósofos saben) [...] que lo verosímil, las pruebas y todas las formas de persuasión solo ayudan según el momento en el que cada uno habla, mientras que parecer honrado no solo hace “más creíble un discurso” (τὸν λόγον πιστότερον) sino también más apreciadas las acciones del que posee una fama así, cosa que deben procurar los inteligentes más que todos los demás.<sup>898</sup>

Será solo hasta Aristóteles que “la eticidad” (ἦθος) que ostente el compositor de un discurso retórico, —o un personaje dramático a través de sus argumentos en los tipos de “discusiones orales” llamadas ἀγῶνες—<sup>899</sup> sea analizado, bajo la idea de que un discurso puede comunicarlo.<sup>900</sup> Con esta apreciación, un rétor podía mostrarse como un individuo con una vida presentada en calidad de δημοτικός, “un ejemplo de vida” para una sociedad abierta a sus ideas. Y es allí donde Isócrates y el Platón del *Gorgias* coinciden, en señalar el valor con que invisten a la educación en la sociedad, sobre todo al papel que jugarán en sus jóvenes:

Creo que no ignoráis que los ancianos transmiten los asuntos de la ciudad a los que nos suceden y a quienes son como vosotros. Al producirse este curso de acontecimientos, es necesario que los jóvenes reciban un tipo de educación que influya en el futuro de la ciudad. Por eso, no hay que hacer a los sicofantas dueños y señores de un asunto tan importante, ni castigar a quienes no les dan dinero, ni permitir que quienes se lo dan hagan lo que quieran. Por el contrario, si la filosofía tiene tanto poder como para corromper a los jóvenes, no solo se deberá castigar a quien acuse algún sicofanta, sino expulsar a todos los que se dediquen a esta actividad. Pero si la filosofía por su misma naturaleza hace lo contrario y puede ayudar a volver mejores y más dignos a sus discípulos, habrá que acabar con las difamaciones, dejar sin derechos cívicos a los sicofantas, y aconsejar a los jóvenes que pasen más tiempo en ella que en otras actividades.<sup>901</sup>

---

<sup>897</sup> *Pane.* 4-5; *Ant.* 315.

<sup>898</sup> 278-80. Otras secciones de la *Antídotis* que reflejan esta idea son 21-3, 36-7, 42, 46-9, 85, 228-9, 253-7, 260; *Pane.* 12. Agustín de Hipona retomará este ideal en su *De doctrina Christiana* (4.59-60), bajo la inspiración del mandato bíblico: *sed exemplum esto fidelium in verbo, in conversatione, in caritate, in fide, in castitate*, (“Sé tú el modelo de los fieles en la predicación, en la conducta, en el amor, en la fe, en la castidad”) del libro de Timoteo (1 *Tim.* 4.12).

<sup>899</sup> *Poet.* 1450a29-33.

<sup>900</sup> *Eth. Nic.* 1113b.

<sup>901</sup> *Ant.* 174-5.



#### 4.3.2. La concepción de una retórica éticamente formativa en Platón

Ahora bien, lo que nos interesa a nosotros subrayar es que, en este nuevo género literario inventado por Platón llamado φιλοσοφία, el filósofo es retratado como un compositor de discursos, que son construidos a partir de la refutación de los discursos compuestos por aquellos con quienes interactúa. Estamos hablando de la acuñación del ποικιλός λόγος (“discurso variado”), propio de la filosofía platónica, ese discurso que tanto pretende armonizar las almas de los ya filósofos como advertir a quienes buscan la filosofía sobre las responsabilidades y potencialidades de los tipos tradicionales de discurso en la Atenas antigua, y que está atestiguada en los diálogos platónicos como el *Simposio*,<sup>902</sup> el *Fedón*,<sup>903</sup> el *Gorgias*.<sup>904</sup>

En el *Gorgias*, Platón dignificará el término “filosofía” (φιλοσοφία) poniéndola en boca del sofista Calicles, con el sentido de “cultivo intelectual” o “educación de altura” y en consonancia con el ejercicio de la vida política democrática.<sup>905</sup> Filosofía y política no son actividades antitéticas, como si trataran de distinguir un modo de vida contemplativo del activo; antes bien, según nos dice Platón en este diálogo, ambas actividades representan, respectivamente, al sirviente del verdadero arte político y al aspirante político en una democracia. Así entonces el filósofo en el *Gorgias* es presentado como un garante de beneficios a su ciudad, así como a sus parientes o amigos cercanos,<sup>906</sup> una personalidad de la que carece el hombre adulado por Calicles, quien, como todo sofista, concibe que la virtud es ser capaz de gobernar sobre toda la gente.<sup>907</sup> El filósofo, según la *República*, es virtuoso e inmune a la maldad de los demás. Acabará su vida, lejos de corromper la naturaleza de las demás personas, como habitante de las Islas de los Bienaventurados.<sup>908</sup>

Como complemento a nuestra reflexión del Capítulo 1, decimos ahora que, desde nuestro punto de vista, es a partir de la dignificación del oficio del filósofo en sus diálogos que Platón establecerá una dicotomía entre “filosofía” (φιλοσοφία) y “retórica” (ῥητορικὴ) en el *Gorgias*, y de ahí su crítica hacia el empleo retórico de la sofística en varios pasajes de este diálogo,<sup>909</sup> donde el concepto de retórica convencional se ve

---

<sup>902</sup> *Symp.* 223d.

<sup>903</sup> *Phae.* 60d-1b.

<sup>904</sup> *Phaedr.* 241e. Cf. Nightingale, *op. cit.*, 2, 148.

<sup>905</sup> Nightingale, *op. cit.*, 71.

<sup>906</sup> 508b, 509b.

<sup>907</sup> 508a; cf. también 491a-92a, *Men.* 73c-d.

<sup>908</sup> 526c.

<sup>909</sup> 459b-60a, 462b-e, 465a, c. Cf. Sallis, *op.cit.*, 166.

cuestionado. Antes, en nuestro estudio, habíamos señalado la oposición de Platón hacia la retórica en el *Gorgias* promovida por Brian Vickers en su *In Defense of Rhetoric*, quien ve una tradicional oposición entre la retórica y la dialéctica (o filosofía) en el diálogo<sup>910</sup> —así como también ubica en dos categorías antitéticas el tipo de discurso que cada disciplina produce, el persuasivo y el verdadero—, tal y como se describe en el pasaje 474a, a partir de la cual la retórica pudo ser asociada con concepciones políticas como la justicia y la virtud, como se muestra al final del diálogo. En ese pasaje Platón recurre a un ejercicio de la retórica epidíctica que exhorta hacia la realización de la buena vida, y también fue definida como agente de la producción del conocimiento.<sup>911</sup>

Platón se apoyará en esta oposición binaria λόγος persuasivo-dialéctico en otros de sus diálogos, en un momento posterior a la distinción formal que se señala al final del *Fedro*, caracterizada por una distinción entre el discurso dialéctico construido con base en preguntas y respuestas y los largos discursos retóricos, cada uno ostentando contenidos éticos diversos.<sup>912</sup>

En términos de la epistemología platónica, así pues, para el Platón del *Gorgias* la retórica tradicional no constituye un “arte” (τέχνη), en la medida en que no es capaz de dar un recuento de sí misma, y por lo tanto de lo que es mejor en cada esfera particular. Antes bien, a diferencia de la división aristotélica clásica de la retórica constituida por un discurso, un hablante y un auditorio, esta retórica hace solamente del placer y la gratificación de los apetitos no intelectuales de la audiencia su objeto, pero sin investigar cuál es su naturaleza y sus causas; de ahí que no distinga entre placeres buenos y malos.<sup>913</sup> Esta retórica del *Gorgias* no posee el estatus de ἐπιστήμη que Aristóteles le otorgará: no es afín a la indagación filosófica, por lo que no presenta a

<sup>910</sup> Quizás con excepción del pasaje 504d del diálogo.

<sup>911</sup> *Gorg.* 454e-55a; Quintiliano, *Inst.* 4.1.6-7. Cf. Vickers, *op. cit.*, 95.

<sup>912</sup> Cf., por ejemplo, *Soph.* 268a-b, *Rep.* 365b-d; *Theae.* 177b-c.

<sup>913</sup> 464e-65a. En este sentido el concepto de retórica del *Gorgias* está muy lejos de cumplir los tres oficios que la tradición retórica posterior asignará a esta disciplina, como lo hace Cicerón en el *Orator* 69: *Erit igitur eloquens—hunc enim auctore Antonio quaerimus—is qui in foro causisque civilibus ita dicet, ut probet, ut delectet, ut flectat. Probare necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae: nam id unum ex omnibus ad obtinendas causas potest plurimum. Sed quot officia oratoris, tot sunt genera dicendi: subtile in probando, modicum in delectando, vehemens in flectendo; in quo uno vis omnis oratoris est,* (“Por lo tanto será elocuente —pues a este estamos buscando siguiendo la referencia de Antonio— el que hable en el foro y en los pleitos civiles de tal manera que dé pruebas, dé placer y haga cambiar de opinión. La necesidad pide dar pruebas, el refinamiento dar placer, la victoria hacer cambiar de opinión, pues es esto lo que más vale para ganar pleitos, especialmente de entre todo lo mencionado. Pero hay tantas formas de exponer que tareas tiene el orador: al dar pruebas tiene que ser sutil, al dar placer tiene que ser delicado, al hacer cambiar de opinión tiene que ser enérgico. Y especialmente en esto está el poder fundamental del orador”). Esta desvaloración de la retórica en el *Gorgias* es comentada por Irwing Terence: Plato, *Gorgias*, Terence Irwing (trad. y com.) (Oxford: Clarendon Press, 1979), 135-6.

Sócrates reflexionando sobre la vida y los valores éticos desde un ejercicio dialéctico,<sup>914</sup> en tanto promueve un discurso “irracional” (ἄλογον).<sup>915</sup> Es un saber que es incapaz de referir la naturaleza de las cosas sobre las que habla —por no fundamentarse, como dice el *Fedro*, en un conocimiento del alma— y por su utilidad simplemente técnica.

Ahora entonces, a diferencia de la idea de retórica que se deduce del *Gorgias*, veremos que Platón concibe una retórica en el *Fedro*, que es apta para habilitar y emprender un desarrollo antropológico del alma individual, ya que trata, en términos generales, de un diálogo de cuestionamiento, que puede ser dialéctico o erístico, y no de instrucción;<sup>916</sup> el decir ello, Platón marca una inflexión con el *Gorgias*, allí donde este diálogo dice que la muchedumbre, la πόλις entendida como reunión de los ciudadanos, es incapaz de recibir una formación a partir de escuchar un discurso filosófico y, menos aún, de proferir “una refutación” (ἔλεγχος):

Soc. —No soy político, Polo; el año pasado, habiéndome correspondido por sorteo ser miembro del Consejo, cuando mi tribu ejercía la presidencia y yo debía dirigir a la votación, di que reír y no supe hacerlo. Así pues, no me mandes ahora recoger el voto de los que están aquí; si no tienes un medio de “refutación” (ἔλεγχος) mejor que estos, cédeme el turno, como te acabo de decir, y comprueba la clase de refutación que yo creo necesaria. En efecto, yo no sé presentar en apoyo de lo que digo más que un solo testigo, aquel con quien mantengo “la conversación” (λόγος), sin preocuparme de los demás, y tampoco sé pedir más voto que el suyo; con la multitud ni siquiera hablo. En consecuencia, mira si quieres por tu parte ofrecerte a una refutación respondiendo a mis preguntas.<sup>917</sup>

Para Brian Vickers, detrás de esta crítica de Platón hacia la retórica se encuentra el concepto de λόγος de Platón que da coherencia al concepto de diálogo en su filosofía. Se trata de un tratamiento de la palabra en los términos de una conversación, de la cual se deduce un tipo de conocimiento dogmático, que sirve para instruir a un grupo de aprendices; este λόγος está sometido a una interacción que cuestiona y pone en primer plano las contradicciones y principios de quienes dialogan.<sup>918</sup> Este uso del λόγος por Platón en sus diálogos no se distinguiría mucho de la retórica sofística, que frecuentemente se implicaba en la discusión sobre normas de justicia y orden social.

---

<sup>914</sup> Vickers, *op. cit.*, 107.

<sup>915</sup> 465a. Cf. Irwing, *op. cit.*, 114.

<sup>916</sup> Marion, Mathieu, “Plato’s Dialogues: Dialectic, Orality and Character”, en *Essays of Argumentation in Antiquity*, Joseph Andrew, David Merry, Christopher Roser eds. (Cham, Springer, 2021), 89.

<sup>917</sup> 474a-b.

<sup>918</sup> Vickers, *op. cit.*, 127.

Antes de llegar al *Fedro*, queremos, asimismo, decir que Platón criticó la retórica encomiástica, el discurso de alabanza y censura griego. En este diálogo<sup>919</sup> Platón afirma que este tipo de arte participa del intercambio de beneficios materiales con el mundo, los cuales pueden tomar la forma del dinero, el honor o el poder a cambio de discursos elogiosos, cuyas afirmaciones bien pueden sujetarse a un escrutinio y demostrarse por atribuir cualidades morales a personas o situaciones, que en realidad carecen de ellas.<sup>920</sup> Una apreciación más favorable hacia el encomio se halla en la *República*,<sup>921</sup> diálogo en donde Sócrates sugiere que el lenguaje de la alabanza y la censura es la herramienta más eficaz para educar y modelar a la sociedad, allende el control que ejerce la ley sobre la vida de los ciudadanos. En el *Lisis* también hay reflejos de la retórica del encomio, bajo la forma del elogio del joven amado, que se pronuncia en simposios u otras reuniones pequeñas

Pero Platón, pese a sus críticas, otorgará a la educación retórica un lugar importante en la formación ética del hombre griego. Es así que en el mismo *Gorgias*<sup>922</sup> Platón enmarca la retórica bajo el concepto de una política entendida como una extensión de la *φιλία* (“amistad”) y que, por lo tanto, perseguía la virtud de la ciudadanía.<sup>923</sup> Platón había ya problematizado sobre ello en el *Cármides*<sup>924</sup> y el *Protágoras*<sup>925</sup> al criticar la fama de los sofistas como educadores y la capacidad de la juventud para formarse con ellos. La tarea de esta retórica parte del proyecto político platónico que es versar sobre lo justo y lo injusto, lo fino y lo vergonzoso, lo bueno y lo malo; que convenza a la audiencia, así como también la instruya sobre lo que conviene saber; de igual forma, que emita juicios morales y declare qué política es más provechosa que otra.

### 4.3.3. El ideal ético de la retórica platónica

Este ideal político es la razón por la que Platón justifica un uso ético de la retórica en sus diálogos, que se mantendrá vivo en el *Fedro*. En el *Fedro* vemos que Platón abunda

---

<sup>919</sup> 260b-c.

<sup>920</sup> Nightingale, *op. cit.*, 136, 155. Nightingale, no obstante, provee de ejemplos numerosos en los diálogos platónicos, en los que la retórica encomiástica es puesta al servicio de propósitos filosóficos. Cf. Nightingale, *op. cit.*, 131-2. De hecho, la retórica del encomio es recurrida por Platón en el mismo *Fedro* en la palinodia de Sócrates, orientada a alabar al amante filósofo y devaluar al no amante.

<sup>921</sup> 492a-c; Nightingale, *op. cit.*, 106.

<sup>922</sup> Yunis, *Taming Democracy...*, 145-71.

<sup>923</sup> *Gorg.* 464a-66a; cf. también 459b-c y pasajes representativos sobre el tema son *Thea.* 172b; *Soph.* 236b-c; *Tim.* 29b-d. Para el amor como cuidado del otro, véase *Phdr.* 255a, 257a.

<sup>924</sup> 154e.

<sup>925</sup> 313a-314c.

sobre una retórica con valor educativo, que discrepa de aquella otra, fundamentada en el solo aprendizaje técnico y en la imitación. La asociaríamos nosotros con el tipo más alto de τέχνη del que habla la *República*.<sup>926</sup> Esta nueva retórica producirá argumentos persuasivos y no solo “una creencia sin el saber” (πίστις ἄνευ τοῦ εἰδέναι). De tal forma, la retórica del *Fedro* ya no procederá, como su versión sofística, por la mera “rutina” (τριβή) y “experiencia” (ἐμπειρία) mencionadas, sino que está fundada en el conocimiento del alma en un sentido particular.<sup>927</sup>

Nuestra concepción de la τέχνη retórica del *Fedro* coincide con el juicio de Nicole Loraux y Tushar Irani,<sup>928</sup> quienes afirman que es una retórica individualizada, ejemplificada en el discurso de la diferencia y la singularidad de Sócrates. Platón la deja entrever a partir del párrafo 259e, cuando se comienzan a exponer cuáles son los elementos que constituirían “un discurso bello” (λόγος καλός) ya sea hablado o escrito:

Sóc. —Pero el que sabe que en “el discurso escrito” (ὁ γεγράμμενος λόγος) sobre cualquier tema hay, necesariamente, un mucho de juego, y que nunca discurso alguno, “medido” (ἐν μέτρῳ) o “sin medir” (ἄνευ μέτρου) [es decir: en verso y en prosa], merecería demasiado el empeño de haberse escrito, ni de ser pronunciado tal como hacen los rapsodas, sin criterio ni explicación alguna, y “únicamente para persuadir” (ἔνεκα πειθοῦς), y que, de hecho, los mejores de ellos han llegado a convertirse en recordatorio del que ya lo sabe; y en cambio cree, efectivamente, que en aquellos que sirven de “enseñanza” (διδασκομένον), y que se pronuncian para “aprender” (μαθεῖν) —“escritos” (γραφομένοι), realmente, en “el alma” (ψυχή)— y que, además, tratan de cosas justas, bellas y buenas, quien cree, digo, que en estos solos hay realidad, perfección y algo digno de esfuerzo y que a tales discursos se les debe dar nombre como si fueran legítimos hijos —en primer lugar el que lleva dentro de él y que está como originado por él, después, todos los hijos o hermanos de este que, al mismo tiempo, han enraizado según sus merecimientos en las almas de otros—, dejando que los demás discursos se vayan enhorabuena: un hombre así, Fedro, es tal cual, probablemente, yo y tú deseáramos que tú y yo llegáramos a ser.<sup>929</sup>

En la concepción de esta función ética que Platón atribuirá a la retórica, el filósofo ateniense, nosotros pensamos, se apoyó —con cierto sesgo, como explicaremos— en la misión educativa emprendida por el Estado, la cual tenía como el principal de sus objetivos la educación en “la virtud” (ἀρετή) en sus ciudadanos, a cargo de una clase política, poseedora de “un saber para regir” (βασιλική τέχνη), un objetivo que haría más sabia a la ciudadanía, como lo dice el *Eutidemo*, y no tanto hacerla acreedora de

---

<sup>926</sup> 428b-c, 438d, 601e-02a.

<sup>927</sup> *Gorg.* 463b. Cf. Irani, Tushar, *Plato on the Value of Philosophy: The Art of Argument in the Gorgias and the Phaedrus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 171, n. 15.

<sup>928</sup> Loraux, Nicole, *The Invention...*, 315; Cf. Irani, *op. cit.*, y la bibliografía en la nota 42. Cf. también Nightingale, *op. cit.*, 107.

<sup>929</sup> 277e-78b.

riquezas o de la libertad.<sup>930</sup> Recordemos cómo también Platón, en el *Protágoras*<sup>931</sup> y la *República*,<sup>932</sup> asignó un valor ético a la educación musical y a la gimnasia, como parte de su proyecto educativo o, también, cómo en el *Político*<sup>933</sup> y en las *Leyes*,<sup>934</sup> Platón planteó que la retórica representaba una alternativa a la coerción pública para ejercer un control sobre la sociedad.

En el pensamiento político platónico esta misión educativa correría a cargo de la clase política ateniense, en la cual el oficio de la retórica para persuadir a la ciudadanía sería uno de sus instrumentos principales. De acuerdo con Kraut,<sup>935</sup> en contraste con otras ciudades griegas, Sócrates promovió que se generara en Atenas un ambiente político adecuado, promoviendo, primero, que los ciudadanos adquirieran una educación moral convencional y, en segundo lugar, que se remediaran los defectos de esta por medio del ejercicio de la crítica filosófica. No olvidemos la actitud de respeto que Sócrates muestra en la *Apología* hacia una autoridad moral, que para él era el reflejo de la posesión de una teoría ética completa y de que la ciudadanía la había investido de poder político, subordinándose al mandato que profería y al aprendizaje de sus razones.<sup>936</sup> Ya después en diálogos como el *Gorgias* o el libro I de la *República*,<sup>937</sup> Platón establecería un trabajo conjunto entre los censores de la moral y el desempeño de los políticos.

Esta politización de la retórica por Platón derivó en una distinción “el hombre común” (ἰδιότης), sujeto del dominio social, y el hombre político gobernante, poseedor de un discurso retórico que legitimaba su poder. El mismo Ober, partiendo de este valor político añadido que se otorgaba a la retórica en la cultura ateniense, ha igualado, no sin recibir varias críticas,<sup>938</sup> la función que se le dio a la retórica en la Antigüedad con el que esta tiene en las democracias contemporáneas.

---

<sup>930</sup> 292b-c. Esta idea será retomada por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* (11.2, 1103b26-29), afirmando que el objetivo del cuestionamiento moral no es simplemente el conocimiento, sino la posesión de la virtud.

<sup>931</sup> 325d-26c.

<sup>932</sup> 398c-402a.

<sup>933</sup> 295e-304e.

<sup>934</sup> 722b-c.

<sup>935</sup> Kraut, *op. cit.*, 228.

<sup>936</sup> 29b. Cf. Kraut, *op. cit.*, 233. Platón ya antes, en el *Eutifrón* (10a-11b), había igualado la virtud como la orden de un experto moral, el cual debe poseer la capacidad de persuadir de que realmente el concepto que expresa es una virtud.

<sup>937</sup> 345e-347a

<sup>938</sup> Peter, Rhodes, *Ancient Democracy and Modern Ideology* (London, Bristol Classical Press: 2003).

Kraut recalca, asimismo, la representación de Sócrates como personaje del diálogo *Critón*, la subordinación legal al Estado a la que estaba sometido todo ciudadano ateniense, incluso en casos en que, dada la relación de dependencia que había entre ambas partes, el segundo podía sufrir una injusticia.<sup>939</sup> Platón habría representado en el *Critón* el modo en que un ciudadano, diestro en la retórica (en este caso Sócrates), plantea su defensa ante el jurado de su ciudad: para Sócrates el ciudadano ateniense actúa bajo la directriz de un λόγος, el cual expresa la sujeción de los ciudadanos a las Leyes de la ciudad o, así también, constituye una fuerza discursiva con la cual enfrentar al Estado, cuando lo considere necesario. Al apelar a este último derecho, el ciudadano ateniense ejerce su derecho como “un individuo particular” (ιδιότης), al margen del efecto de las leyes del Estado que se ejerzan sobre él. En el *Critón*, según Kraut, Sócrates mantiene con vida esta última condición, aunque, sin embargo, hace alarde de su vida apolítica y no busca un foro público, como todos los demás atenienses, para defenderse.<sup>940</sup>

En esta condición política, la retórica le permitiría al ciudadano formular las distintas hipótesis, a las que se sometería en ambos casos, es decir: como ciudadano sujeto al Estado o promoviendo una franca desobediencia civil. La relevancia del *Critón* en el pensamiento político de Platón radica en que, por primera vez, el filósofo ateniense plantea que la desobediencia civil puede justificarse en ciertas circunstancias y que puede plantearse en un discurso que apele a un concepto distinto de “lo justo” (τὸ δίκαιον).<sup>941</sup> De este modo, Platón dejaría entrever en este diálogo que un ciudadano es capaz de romper el acuerdo implícito que lo lleva a aceptar las leyes de la ciudad que habita,<sup>942</sup> apelando tanto a su libertad como individuo como a una comprensión más completa sobre la justicia derivada de una idea distinta sobre lo político.<sup>943</sup> Dice textualmente el *Critón* sobre ello:

[...] ἴTe pasa inadvertido que hay que respetarla y ceder ante la patria y halagarla, si está irritada, más aún que al padre; que hay que “convencerla” (πείθειν) u “obedecerla” (ποιεῖν) haciendo lo que ella disponga; que hay que padecer sin oponerse a ello, si ordena padecer algo; que si ordena recibir golpes, sufrir prisión, o llevarte a la guerra para ser herido o para morir, hay que hacer esto porque es lo justo, y no hay que ser débil ni retroceder ni abandonar el puesto, sino que en la guerra, en el tribunal y en todas partes hay que hacer lo que la ciudad y la patria “ordene” (πέφυκε), o

<sup>939</sup> 51b-2a. Cf. Barker, Ernest, *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors* (London: Methuen, 1960), 123. Esta idea ya se encuentra en *Apol.* 24d-25a y también en Isócrates 7.37, 48-50.

<sup>940</sup> 50a-b.

<sup>941</sup> Kraut, *op. cit.*, 75.

<sup>942</sup> 51d-e.

<sup>943</sup> Kraut, *op. cit.*, 180.

“persuadida” (πειθεῖν) de lo que es “justo” (τὸ δίκαιον); y que es impío hacer violencia a la madre y al padre, pero lo es mucho más aún a la patria?” ¿Qué vamos a decir a esto, Critón? ¿Dicen la verdad las leyes o no?<sup>944</sup>

Visto desde la posición de la audiencia, este llamado platónico hacia la retórica del *Critón* refleja, desde nuestro punto de vista y como dijimos al final del capítulo anterior, la fuerte inclinación de la cultura ateniense hacia el aprendizaje y placer de escuchar discursos políticos.

Sin embargo, a pesar de la importancia política que Platón otorga a la retórica en el *Critón*, el filósofo ateniense planteará, por primera vez, que la retórica posee la capacidad de educar éticamente al ciudadano común hasta la *República*. Es en este diálogo donde Platón nos advierte que una exposición literaria puede llegar a educar en un modelo moralmente correcto: los dioses deben caracterizarse con un comportamiento ético ideal, aún a pesar de que la tradición poética griega antigua los representa como hombres carentes de virtud. Ni los guardianes del Estado ni los ciudadanos deben ser engañados por los mitos, una clase de narrativa que, por lo menos en este diálogo, es incapaz de representar la ontología de los dioses, nunca ajenos al Bien o a lo divino.<sup>945</sup> Narrar lo contrario es adecuado a lo transitorio y a la mentira, una impresión literaria que afecta directamente el alma del hombre —un plano en el que, como hemos dicho en el capítulo anterior y reiteramos más abajo, un discurso puede cimentar el aprendizaje—:

Soc. —Lo que sucede —dije— es que piensas que me refiero a algo maravilloso. Pero lo que yo quiero decir es que lo que menos admitiría cualquier hombre es ser engañado y estar engañado “en el alma” (ἐν τῇ ψυχῇ) con respecto a la realidad y, sin darse cuenta, aloja allí la mentira y la retiene; y que esto es lo que es más detestado.

Adi. —Ciertamente.

Soc. —Y sin duda es lo más correcto de todo llamar a eso, como lo hice hace apenas un momento, “una verdadera mentira”: la ignorancia en el alma de quien está engañado. Porque la mentira expresada “en palabras” (ἐν τοῖς λόγοις) es solo una imitación de la que afecta al alma; es una imagen que surge posteriormente, pero no una mentira absolutamente pura. ¿No es así?

Adi. —Muy de acuerdo.<sup>946</sup>

#### 4.3.4. La función apolítica de la retórica del *Fedro*

Podemos decir nosotros que Platón da continuidad y reelaboró, en la *República*, el binomio λόγος-ψυχή, que explicamos en el capítulo anterior: el discurso retórico, con su

---

<sup>944</sup> 51b-c.

<sup>945</sup> *Rep.* 383c.

<sup>946</sup> *Íd.*, 382b-c.



actuar en el alma, incita la acción ética en el ámbito privado del individuo, persuadiéndolo a tomar determinadas decisiones desde su esfera,<sup>947</sup> definiéndolo como “ciudadano ordinario” (ἰδιωτῆς) y no como un experto político, una clase de hombre, como vimos arriba, más implicado en la propuesta de decretos y leyes en la Asamblea.<sup>948</sup>

El crítico Giovanni Ferrari insistirá que es esta tensión entre el alma y el discurso retórico, lo que le permite al rétor del *Fedro* expresar su ἦθος y su vocación por enseñar a través de la retórica.<sup>949</sup> Por su parte, para Josiah Ober, en este perfil se encuentra el orador ideal, que era capaz de deducir los principios de la ideología de masas y articular un discurso con una carga formativa moral, un ejercicio de la retórica que no lo convierte ni en un manipulador de las emociones del público ni en un analista político, apoyado en un discurso puramente lógico o pragmático<sup>950</sup> —de cuya realización Aristóteles se mostró incluso escéptico,<sup>951</sup> aunque su vida privada se considerara del dominio público.

Para Jessica Moss será propio de la epistemología platónica media (a la cual pertenece el *Fedro*) la exhortación a materializar un ideal ético ciudadano.<sup>952</sup> El pasaje 270b del *Fedro* deja en claro ello, planteando que la finalidad de la retórica —así como para la medicina es el bien del cuerpo— es el convencimiento del individuo sobre las normas de conducta que este debe seguir y así lograr “una excelencia” (ἀρετή) en su comportamiento. El pasaje halla un eco con el *Gorgias*, allí donde Platón dice que deben reconducirse mediante el lenguaje las emociones del individuo para constituirlo como “un buen ciudadano” (ἀγαθός πολίτης).<sup>953</sup>

Así, partiendo de este ideal ciudadano del *Gorgias*, pretendemos dar una lectura no política a la función de la retórica, que Platón expone en la segunda parte del *Fedro*,

---

<sup>947</sup> 271c-72b. Cf. también 261a-b, 272d. Una relectura de estos pasajes del *Fedro* nos hace ver que Platón utiliza también el término ψυχαγωγία en este diálogo, para contrastar la tendencia sofista a manipular a una masa irreflexiva. También, este uso de la palabra por Platón debemos verlo en consonancia con el mencionado ideal político de Isócrates por educar al individuo en lo civil mediante la retórica y capacitarlo para ejercer el poder en las instituciones de la πόλις. Véase para esta idea en *Gorg.* 451d-52e, *Prot.* 318e-19a.

<sup>948</sup> Cf. Hipérides 4.30, Esquines 3.2.14.

<sup>949</sup> Cf. Ferrari, *op. cit.*, 56. Igual opinión arroja Marina McCoy, *op. cit.*, 1 y ss., quien afirma que Platón caracteriza a Sócrates en conversaciones con los sofistas y retóricos, a fin de dar un ejemplo de un rétor moralmente ideal. La orientación hacia las Ideas de los discursos de Sócrates en el *Fedro* será, según esta autora, el rasgo que lo distingue de los sofistas.

<sup>950</sup> Ober, *op. cit.*, 125.

<sup>951</sup> *Rhet.* 1355b25-58a35; cf. también el libro II.

<sup>952</sup> Lo mismo afirma Nightingale, *op. cit.*, 51.

<sup>953</sup> 513d-e, 515b-c, 517b-c, 521a.

pero sin definirla como una herramienta discursiva capaz de educar al ciudadano griego antiguo en los valores civiles, según vimos que hace Platón en otros diálogos. Si bien pensamos que el concepto de retórica en ambos diálogos está articulado en una filosofía del lenguaje, según la cual el λόγος retórico posee una materialidad capaz de convencer y promover el cambio social, en el *Fedro* el discurso retórico modifica la substancia moral del alma del individuo —es decir: lo educa éticamente—, pero en un ámbito político alterno, es decir, en la interacción entre dos dialogantes: el joven filósofo amado, en cuya alma el discurso retórico ejerce tanto el acto de “persuadir” (πειθεῖν) como de “enseñar” (διδάσκειν),<sup>954</sup> mientras que el filósofo enamorado elabora un discurso retórico, cuyo contenido es elaborado desde “la verdad” (ἀλήθεια) como el contenido de su discurso, luego de conocer “lo que opine la mayoría” (δόξαντα πλήθει),<sup>955</sup> al modo en que los sofistas promovían un convencimiento o engaño sociales, desde lo que las masas consideraban como “probable” (τὰ εἰκότα).<sup>956</sup>

De esta manera, esta formación filosófica promovida por la retórica que Platón construye en el *Fedro* halla resonancia, y significado, en el perfeccionamiento moral —promovido por un autoconocimiento— que padece el amante al contemplar la belleza del amado en el discurso de la palinodia, pronunciado en la primera parte. Tras terminar de narrar Sócrates en su discurso de la palinodia el concepto antropológico que ostenta el *Fedro*, Platón lleva a cabo un tratamiento del tema de la retórica, que conlleva una pregnancia ética en la definición del λόγος retórico, distinguiéndola así de la relevancia política que la retórica en diálogos platónicos, anteriores y posteriores al *Fedro*.<sup>957</sup> Tal como afirma Charles Griswold este perfeccionamiento ético propuesto por Platón en el *Fedro*, motivado desde un λόγος retórico, es ajeno a “los asuntos de la πόλις” (τὰ πολιτικά), pues tiene como guía, no el orden definido por las leyes, sino la vinculación del alma con la naturaleza o el orden divino (κόσμος).<sup>958</sup> Así, de acuerdo con nuestra interpretación, queremos confirmar que la virtud adquirida por el alma sobre la que se ejerce la retórica como una ψυχαγωγία, según es definida en el *Fedro*, y que parte del

---

<sup>954</sup> 270a-b.

<sup>955</sup> 267a-b.

<sup>956</sup> Véase, en este sentido, la *Defensa de Palamedes* de Gorgias D25, como también la obra *Dissoi Logoi*, sobre todo en su sección 3 y Aristóteles en su *Poet.* 1449b27, 1453b1-11.

<sup>957</sup> Esta es la intención, como hemos señalado en el capítulo primero, de la relevancia política que Harvey Yunis otorga a la retórica en su *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens*.

<sup>958</sup> Griswold, Charles, “The Politics of Self-Knowledge: Liberal Variations on the Phaedrus”, en *Understanding the Phaedrus: Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Livio Rossetti (ed.) (Sankt Augustin: Academia Verlag, 1992), 174

inquirir socrático, debido a su naturaleza apolítica, ejemplifica un intelectualismo socrático, al modo que lo advertimos antes en este texto.

Es así que la retórica del *Fedro* cumple una función ética dentro del concepto platónico de “organización política” (πολιτεία), obrando en un ámbito distinto al del poder militar, las leyes o la educación civil, a fin de coadyuvar el ideal de aquella y hacer que la vida del ciudadano no se agote en una simple subsistencia mortal. Es, en este sentido de lo político, que Platón concibe en las *Leyes*, entendido como imitación del mejor y más bello modo de vida, donde enmarcaríamos el concepto de retórica del *Fedro*:

No obstante, ahora, en nuestra consideración de la bondad de “una organización política” (πολιτεία), analizamos tanto la naturaleza de la región como el orden de las leyes, no porque pensemos, como la mayoría, que lo más valioso para los hombres es solo el conservarse y existir, sino que lo es el que lleguen a ser “lo mejor posible” (τὸ βέλτιστον) y que sigan siéndolo mientras vivan. Pero esto, creo, también lo hemos dicho en lo anterior.<sup>959</sup>

Así, de esta manera, podemos dar una relectura a la palinodia del *Fedro*, como un discurso retórico que, en un escenario celestial, refleja el curso epistemológico inscrito en el mito de la caverna de la *República*, sobre todo en el camino de salida de ella por el φιλόσοφος, donde este se reconoce abandonado a su destino en el olvido de las Ideas, ya que se trata de un alma que ha perdido las alas y se ha encarnado en un cuerpo, dando vida a “un ser vivo” (θνητός):

Pero (el alma:) la que ha perdido sus alas va a la deriva, hasta que se agarra a algo sólido donde de se asienta y se hace con cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo en virtud de la fuerza de aquella. Este compuesto, cristalización de “alma” (ψυχή) y “cuerpo” (σῶμα), se llama “ser vivo” (θνητός) y recibe el sobrenombre de mortal.<sup>960</sup>

Esta alma, por esta razón, se encuentra en la necesidad, como veremos en la siguiente sección, de recuperar su conocimiento mediante el método de “la rememoración” (ἀνάμνησις), el cual, de acuerdo con Dominic Scott,<sup>961</sup> puede plantearse como un modelo de conocimiento semejante a la epistemología kantiana relativa a las ideas *a priori*, y por esta razón plantea la recuperación del conocimiento en términos más próximos a la capacidad de discernimiento humano, y menos cercanos al plano de lo ideal eidético, y así funge como una base para obtener el logro de la perfección ética,

---

<sup>959</sup> *Leg.* 707d, 817b-c.

<sup>960</sup> 246c.

<sup>961</sup> Scott, Dominic, *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and its Successors*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 15-23, 73-80.

pero no desde una fuerza coercitiva emprendida por el poder del Estado;<sup>962</sup> por su parte, el amante de la palinodia se inicia en la comprensión de la Belleza estableciendo un vínculo de “amistad” (φιλία) con el amante, detonante de un progreso moral en la medida en que recurre al método de la dialéctica y, en el marco de un diálogo personal —ajeno a aquel de carácter público si se entablara mediante un discurso retórico escrito—,<sup>963</sup> comprende el lugar de su naturaleza en el mundo en el marco de una πόλις no política, en el cual el principio no es la educación otorgada por el filósofo, sino el reconocimiento de la propia ignorancia:

The politics of self-knowledge seems to lead to a polis cognizant of limits. Among other things, this would include the recognition that the community is much more likely to find itself ruled by those ignorant of their own ignorance than by the wise, and so the creation of institutions designed to allow the non-wise to rule themselves prudently and with the right measure of restraint.<sup>964</sup>

De esta manera, los individuos, comprendidos como almas con substancia, y no como ciudadanos con derechos, persuadidos por un λόγος portador o que se refiere a la ἀλήθεια y motivados por un alma que alberga el ἔρωσ en términos generales hacia la Verdad, y hacia un dios, en particular, en razón al grado de pureza que ha logrado en el ciclo del tiempo, adquirirán un desarrollo ético en razón a que “obren” (δρᾶν) al dios que amen dentro del entramado eidético, adquiriendo así el carácter o virtud que dicho dios representa al volverse “semejante” (ὁμοίος) a cada personalidad divina:

Por cierto que, al convertir al amado en el causante de todo, lo aman todavía más, y lo que sorben, como las bacantes en la fuente de Zeus, lo vierten sobre el alma del amado, y “hacen” (δρῶσιν) que, así, se asemejen todo lo más que pueda al dios suyo. Los que, por otro lado, seguían a Hera, buscan a alguien de naturaleza regia y, habiéndolo encontrado, hacen lo mismo con él. Y así los de Apolo, y los de cada uno de los dioses, que al ir en pos de determinado dios, buscan a un amado de naturaleza semejante, y cuando lo han logrado, con su ejemplo, persuasión y orientación conducen al amado a los gustos e ideas de ese dios, según la capacidad que cada uno tiene. Y no experimentan, frente a sus amados, envidia alguna, ni malquerencia impropia de hombres libres, sino que intentan, todo lo más que pueden, llevarlos a una total semejanza con ellos mismos y con el dios al que veneran.<sup>965</sup>

Para decir ello, Platón ya había señalado en el *Fedro* —como lo hizo en diálogos anteriores, y como dejamos en claro en el capítulo anterior cuando definimos que el concepto de retórica de este diálogo se gesta a partir de la relación entre “el alma”

---

<sup>962</sup> Griswold, “The Politics of Self-Knowledge...”, 182.

<sup>963</sup> Cf. *Pol.* 294a-303c, pasaje donde Platón reitera las desventajas de aquellas leyes que son escritas.

<sup>964</sup> *Íd.*, 186.

<sup>965</sup> 253a-c.

(ψυχή) y “el discurso retórico” (λόγος)— que el plano, en su concepción antropológica del diálogo, donde puede imprimirse el aprendizaje de las Ideas es el alma. Para ello, Platón, entre las secciones 245c-46a, dejará en claro que el alma mortal debe aspirar a reconocerse articulada con “el universo” (κόσμος), al modo en que lo hacen las almas inmortales de los dioses exponiéndose hacia el círculo de las estrellas fijas.<sup>966</sup>

De tal modo “[...] es principio del movimiento lo que se mueve a sí mismo”.<sup>967</sup> De un modo resumido, dice el *Fedro* en 246a: “Si esto es así, y si lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma, necesariamente el alma tendría que ser ‘ingénita’ (ἀγένητόν) e ‘inmortal’ (ἀθάνατον)”. Como veremos más abajo, en esta característica de la inmortalidad Platón depositará la capacidad del alma para aprender tanto de su propia naturaleza como del mundo al situar las Ideas en relación con ella desde la concreción de aquellas en distintas virtudes.

Este aprendizaje se dará, como veremos, fuera del ámbito de las instituciones de la πόλις, en vista a que el concepto de retórica del *Fedro* conceptualiza a los individuos, no en calidad de ciudadanos como en el *Gorgias*, por ejemplo, sino como almas en búsqueda de una madurez moral. El λόγος retórico del *Fedro* propondrá, entonces, el empleo del discurso que plantea un contenido verdadero, la ἀλήθεια, expresado como argumento convincente mediante el uso de la dialéctica (según dijimos en el capítulo anterior), cuya fuerza de aprendizaje se ejercerá en el alma, aunque, como señala Griswold, aunque su comprensión queda fuera del alcance de la razón por más que la fuerza persuasiva del discurso retórico haya coadyuvado ello, dejando el alma en un estado de existencia luego constituir la substancia de su alma.<sup>968</sup>

Ya será, de nueva cuenta, en los diálogos platónicos tardíos que encontremos, divididos, los oficios de la persuasión y el de enseñanza, impresos en el término ῥητορικὴ del *Fedro*, en la medida que serán puestos a disposición del poder político y, algo muy importante, logren dignificar la tarea del rétor, como productor de creencias sociales. Así, por ejemplo, advertimos que en los libros II y III de la *República*, en donde Platón comenzó una valoración política de “las historias que se narran a los niños” (μυθολογία), así como también la narración de “ficciones” (ψεύδη) semejantes. También en el *Político* se reconsidera el medio de narrar “una historia” (μυθολογία). El

---

<sup>966</sup> 247c.

<sup>967</sup> 245d.

<sup>968</sup> Griswold, *Self-Knowledge...*, 102 y ss.

*Sofista* también será testigo de la rehabilitación del lenguaje público para la persuasión de las masas.<sup>969</sup>

De igual forma, la filosofía política del *Fedro* tendrá una continuidad en el *Político*, texto que conserva la idea de que es posible generar determinadas creencias en una audiencia ciudadana que se ve persuadida, de acuerdo con la ley y la costumbre,<sup>970</sup> pero que también apoya la política de educar a las masas por medio de narrativas sin contenido filosófico. Por medio de estas narraciones, si retomamos la *República*, Platón considerará que la sociedad ha sido educada según la opinión correcta.

#### **4.4 La ἀλήθεια en el *Fedro* en el marco de la teoría de la argumentación platónica antigua**

El ubicar el discurso retórico del *Fedro* y otorgarle una función ética nos lleva a involucrarnos de nueva cuenta en su contexto, dentro de la teoría del discurso donde enmarcamos el diálogo en la Introducción. Ahora podemos afirmar que para Platón el discurso retórico posee la misma capacidad argumentativa que el dialéctico, a pesar de que, como hemos visto, en el *Fedro* el filósofo ateniense haga tangible cómo un discurso retórico puede formar filosóficamente. Ello se debe a que Platón, en su producción filosófica, opta por desarrollar un discurso filosófico y no un ejercicio de una retórica filosófica.<sup>971</sup> Para el análisis de la argumentación, en los diálogos platónicos encontramos, en principio, una oposición del discurso erístico frente al modo de argumentar filosófico por Platón; la crítica platónica hacia la erística partirá de su recurso a una argumentación falaz, que tiene como objetivo, no la búsqueda de la verdad, sino la obtención de la victoria tras una disputa verbal.

Al evaluar ambas modalidades discursivas, vemos que Platón siempre opta por el tipo de tratamiento lingüístico que le permita sostener una argumentación filosófica en relación con un determinado tema.<sup>972</sup> Esta es la razón por la cual, en el *Protágoras*, Sócrates afirma que, quienes carecen de una fortaleza epistémica en sus argumentos, pueden aprender las reglas del arte del diálogo, consistentes, en un nivel elemental, de una dinámica básica pregunta-respuesta. Es así que Platón presentará, en este diálogo, a los sofistas como maestros poseedores de la enseñanza de un cierto λόγος, a través del

---

<sup>969</sup> Revisar *Sofista* 268a-d: aquí Platón define al sofista como un productor de discursos mediante la imitación.

<sup>970</sup> *Rep.* 369a y ss.

<sup>971</sup> *Gorg.* 482c-483a.

<sup>972</sup> *Íd.*, 457c-d.

cual es posible hablar mediante “largas intervenciones” (μακρολογία) o mediante “intervenciones breves” (βραχυλογία).<sup>973</sup> El aprendizaje adquirido de este λόγος traduciría la condición epistémica que guarda el hablante en relación con las verdades o falsedades que enuncia.

A pesar de nuestros esfuerzos por valorar la retórica filosófica del *Fedro*, existe una tendencia en los estudios contemporáneos que recalcan la crítica de Platón hacia el discurso retórico, debido a que este es portador de una argumentación epistemológica inferior en relación con el uso de la argumentación dialéctica, cuya finalidad es la obtención de un acuerdo racional entre los interlocutores —aun a pesar de que, en términos concretos, no existe en Platón un criterio general que distinga ambos tipos de argumentación, si bien comúnmente se refiere la argumentación dialéctica como aquella que posee pretensiones metafísicas, así como lo afirma Miira Tuominen en su *Apprehension and Argument: Ancient Theories of Starting Points for Knowledge*.<sup>974</sup>

Pero, ahora bien, podemos decir que para Platón, alguien podría argumentar de un modo retórico o dialéctico, en tanto aprenda las reglas y adquiera las habilidades, que deben aplicarse a cada clase de discurso. Conocedor de la capacidad persuasiva de ambas modalidades discursivas, el hablante optaría por aquella modalidad que se adecúe a las necesidades persuasivas y epistémicas que exija su propia argumentación.<sup>975</sup> De tal todo, se podría hablar, entonces, en la teoría de la argumentación platónica, de un concepto general de argumentación, base de la construcción del discurso filosófico o retórico platónicos. Como afirma Christopher Roser: “Is the linguistic activity in which one person (or a group of people) put forward a set of claims (or other linguistic entities), directs them at other people, and suggest or implies that these claims speak for or against a different claim [...] it enables the understanding of arguments in both rhetorical and dialectical uses of speech”.<sup>976</sup>

---

<sup>973</sup> 336b-c. Un aspecto central en la evaluación epistemológica del discurso retórico o dialéctico en Platón, es la pregunta por la estructura lógica que deben poseer las afirmaciones lingüísticas para lograr contener la verdad. Por lo que sabemos, Platón no formuló reglas de composición de dicha estructura lógica ni tampoco pautas lógicas necesarias en el enunciado sobre cómo preservar la verdad. Esta indagación nos lleva a retomar en esta tesis de un modo más amplio cuál es la relación del concepto de “verdad” con la consideración del argumento como “descubrimiento” (εὑρεσις).

<sup>974</sup> Tuominen, Miira, *Apprehension and Argument: Ancient Theories of Starting Points for Knowledge* (Dordrecht: Springer, 2007), 17-8.

<sup>975</sup> *Gorg.* 461b-d, 473e, 482c-483a; *Isoc.* 101-113.

<sup>976</sup> Roser, Christopher, “What is the Difference between the Dialectical and Rhetorical Use of Arguments? A Paradigm-based approach to Plato’s Socrates”, en *Essays of Argumentation...*, 102.

A pesar de ello, existen diálogos platónicos, como el *Gorgias* o el *Fedro* mismo, en donde Platón aboga por recurrir a una forma de discurso puramente retórica, que emplea sus argumentos para persuadir, en lugar de un tratamiento erístico del λόγος, propio de la sofística.<sup>977</sup> Es por esta razón que autores como James Doyle afirman que el empleo persuasivo del lenguaje, en el primer diálogo, es recurrido por Platón como medio de argumentación, para argumentar dialécticamente asumiendo posturas contrarias que deben creerse verdaderas.<sup>978</sup>

Así Hugh Benston,<sup>979</sup> en este sentido, ha llamado la atención sobre el porqué Platón optó, en su etapa temprana,<sup>980</sup> por el método de argumentación llamado “la refutación” (ἔλεγχος) socrática. La refutación, así como lo vemos expuesto en el *Gorgias*, es practicada por Polo en las cortes legales atenienses, como un medio para obtener el convencimiento racional del interlocutor, a través de la creencia en una serie de premisas, que son parte, más bien, de una argumentación dialéctica que de una retórica.<sup>981</sup> En términos generales, este método, como es bien sabido, parte del cuestionamiento socrático por las definiciones, de la pregunta por el “¿qué es?” (τί ἐστιν) como acto lingüístico normativo del diálogo, que no pretende la modificación del comportamiento de la audiencia, a diferencia del montaje de los discursos retóricos tradicionales de alabanza, defensa, acusación o consejo; en este sentido, Platón llega a criticar el discurso poético, ya que refiere solo parcialmente “la verdad” (ἀλήθεια), ya que no predica directamente las Ideas.

Por su parte, Christopher Roser problematiza un tanto más la distinción entre la argumentación retórica y la filosófica en Platón y afirma que, en términos generales, es imposible afirmar cuál de las dos posee una fuerza epistémica superior; por lo tanto, tampoco es posible afirmar cómo cada tipo de discurso logra establecer su respectiva argumentación, respectivamente, o mediante la fuerza persuasiva del lenguaje —muchas veces caracterizada por Platón con la imagen de un Sócrates como rétor experto— o mediante la enseñanza y comprensión de “la verdad” (ἀλήθεια) en términos

---

<sup>977</sup> *Phaedr.* 260c-d, 261a; *Gorg.* 462c. Cf. Moss, Jessica, “Soul-Leading: The unity of the Phaedrus, again”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 43 (2012): 1–23.

<sup>978</sup> 471e-472c, 495a, 505e-506a. Cf. James, Doyle, “The fundamental conflict in Plato’s *Gorgias*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30 (2006): 87-100.

<sup>979</sup> Hugh, Benston, *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato’s Early Dialogues* (New York, Oxford: Oxford University Press, 2000), 53.

<sup>980</sup> Esto mismo lo ha confirmado Vickers, *op. cit.*, 125, al abundar sobre la preferencia de Platón hacia el ἔλεγχος socrático como el método de inquirir más eficaz.

<sup>981</sup> 471e-472c.



epistémicos.<sup>982</sup> En su lugar, Roser propone una tesis nueva, según la cual la persuasión es el fin tanto de la argumentación retórica como de la dialéctica en Platón, con la única diferencia en que cada uno se desenvuelve en contextos distintos:

One significant difference between dialectical and rhetorical argumentation is that they often seem to occur in different contexts: Rhetorical speeches typically occur in public settings, are directed at many people, propose to show a truth the speaker already knows, and follow rather conventional beliefs. Dialectical argumentation, by contrast, typically happens in private, is directed at one person or a small group of people, is a means to discovery that does not require that the arguer knows the truth, and has a tendency to result in paradoxical claims.<sup>983</sup>

Así, mientras Christopher Roser, como vemos, se encarga de indagar en la diferencia y peculiaridad entre ambos tipos de argumentaciones,<sup>984</sup> otros autores han señalado las características que estos comparten en distintos grados. James Doyle, por ejemplo, ha enfatizado la medida en que en el *Gorgias* la persuasión discursiva forma parte del convencimiento dialéctico que un interlocutor busca obtener del otro, a fin de “llegar a un acuerdo” (ὁμολόγειν) tras sostener una conversación, pero entrando en juego enunciados persuasivos. Se trata, en el fondo, como leemos en el *Gorgias*,<sup>985</sup> de discutir qué clase de argumentos son adecuados epistémicamente o cuál es el modo epistémicamente adecuado para discutir.

Este procedimiento argumentativo platónico, además del *Gorgias*,<sup>986</sup> lo encontramos presente en diálogos platónicos de distintos periodos.

De esta manera, Platón llega a recurrir al convencimiento por medio del diálogo como estrategia argumentativa central en la aceptación de una conclusión. El *Crátilo* prueba ello al atestiguar el proceso de “indagación” (σκέψις) que emprende Sócrates con Hermógenes en la elección del nombre correcto de las cosas.<sup>987</sup> En el *Fedón* esta razón argumentada es representada de modo literario por el comportamiento retórico de Sócrates, quien ostenta “un amor hacia los discursos” (φιλολογία) y además se apoya en un arte del discurso, que es lógica de la dialéctica:

---

<sup>982</sup> Esta sería una distinción que sí lleva a cabo Alexander Nehamas, quien distingue entre un uso del argumento dialéctico y otro retórico en Platón. El filósofo ateniese no solo distinguiría entre dos modos de argumentar, sino que también especificaría qué es la dialéctica. Con ello, Platón señalaría el uso de los argumentos que él considera poseedores de un valor epistémico directo. Cf. Nehamas, Alexander, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault* (Berkeley: University of California Press, 1998), 75-6.

<sup>983</sup> Roser, Christopher, *op. cit.*, 123.

<sup>984</sup> *Íd.*, 127.

<sup>985</sup> 457d.

<sup>986</sup> *Gorg.* 471e, 472b-c, 494a-494c; ver también, 495a, 505e-506a. Cf. Doyle, James, “The Fundamental Conflict in Plato’s *Gorgias*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 30 (2006): 87-100.

<sup>987</sup> 391b y ss.

Fed. — En verdad, Equécrates, que, aunque muy a menudo había admirado a Sócrates, jamás sentí por él mayor aprecio que cuando estuve allí a su lado. Porque yo admiré extraordinariamente en él primero esto: qué amablemente, y con qué afabilidad y afecto aceptó “la réplica” (λόγος) de los jóvenes, y luego cuán agudamente advirtió lo que nosotros habíamos sentido bajo el peso de sus argumentos, y qué bien, además, nos curó y, como a prófugos y derrotados, nos volvió a convocar y nos impulsó a continuar en la brega y a atender conjuntamente al diálogo.<sup>988</sup>

Así pues, vemos que la diferencia entre la argumentación retórica y la dialéctica se agudiza en los diálogos platónicos, cuando observamos la actividad lingüística que sostienen los interlocutores al defender o contravenir o hacer comprensible una idea o posición argumentativa. De hecho, en el *Menéxeno*<sup>989</sup> Platón rompe el esquema tradicional y visualiza la posibilidad de discutir retóricamente en escenarios privados, una convención más bien propia de la argumentación dialéctica.

En lo que respecta al *Fedro*, encontramos que Platón identifica el discurso retórico como aquel, cuyo contenido epistemológico es inferior, pero que puede apoyarse en la ἀλήθεια como un contenido verdadero o plausible, según dijimos en el capítulo anterior, para obtener un argumento más persuasivo. Recordemos lo que dice sobre ello el *Fedro*:

Fed. — Fíjate, pues, en lo que oí sobre este asunto, querido Sócrates: que quien pretende ser orador, no necesita aprender qué es, de verdad, justo, sino lo que opine la gente, que es la que va a juzgar; ni lo que es verdaderamente bueno o hermoso, sino solo lo que lo parece. Pues es de las apariencias de donde viene “el persuadir” (τὸ πείθειν), y no de “la verdad” (ἀλήθεια).<sup>990</sup>

Esta definición, en el *Fedro*, de un discurso portador de una argumentación que persuade —en donde, como vimos en el capítulo anterior, la razón argumentada se obtiene mediante la dialéctica—, exigiría, según pensamos, la existencia de un interlocutor con la capacidad racional para abstraer y ser convencido por la argumentación que escucha. Este proceso de asimilación individual, según nuestra interpretación, adquiere la forma de una exégesis textual del discurso retórico que se escucha, a partir de la cual el auditorio obtendría una enseñanza moral. Es de esta manera que podremos interpretar la construcción de un discurso retórico en el *Fedro*

---

<sup>988</sup> 88e-89a; ver también 89d, 90c-d. Ver también 63a, d, 77a, 89a, 91b. *Theae.* 176a, 190a, 195c; *Soph.* 182, 259a.

<sup>989</sup> 235e-236a.

<sup>990</sup> 259e-260a. A partir de esta definición es perceptible cómo Jessica Moss malinterpreta el sentido del discurso argumentado en el *Fedro*, al señalar que tanto el discurso retórico como el filosófico pretenden, por igual, una persuasión de las almas, es decir, una ψυχαγωγία. Cf. Moss, Jessica, “Soul Leading: The Unity of the Phaedrus, again”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 43 (2012): 1-23.

como un instrumento político que propone la formación ética del individuo griego antiguo y damos un lugar a lo dicho por Hans Jauss e Wolfgang Iser sobre el modo en que el lector de un texto es capaz de llenar el vacío ontológico que se da en la lectura de los textos, como lo referimos en el Capítulo 1.

No olvidemos que, para Platón, la literatura siempre fue un medio de formación moral del ciudadano griego, como cuando en el *Hippias menor*,<sup>991</sup> retrata al sofista Hippias llevando a cabo una interpretación moral de los personajes centrales de la literatura homérica, Ulises y Odiseo; o cuando, en el mismo diálogo, Platón realizará una exégesis de la poesía arcaica antigua, buscando reconocer un modelo de virtud, el ideal del καλός καὶ ἀγαθός (“el hombre como debe de ser”), en el hombre griego al que canta Simónides.<sup>992</sup>

Es posible rastrear en los diálogos platónicos tempranos, la construcción de un discurso retórico argumentado del *Fedro*, en la cual, dijimos en el capítulo anterior, la dialéctica participa al deducir su contenido. En el *Menón* Platón plantea que una razón argumentada individual es posible, si se plantea su aprendizaje desde la recuperación del conocimiento a través del alma inmortal, una condición necesaria para recuperar la verdad de “las cosas” (τὰ ὄντα), que han albergado siempre en aquella. Platón dice en 86b del *Menón*: “Por tanto, si siempre la verdad de las cosas está en nuestra alma, ella habrá de ser inmortal”.<sup>993</sup> Se trata de una apelación a la teoría de “la reminiscencia” (ἀνάμνησις),<sup>994</sup> es decir, que el conocimiento que se aprende ya ha sido con antelación adquirido antes del nacimiento.<sup>995</sup>

No obstante, este conocimiento solo podrá adquirir el estatus de “enseñable”, si media una hipótesis como método.<sup>996</sup> La hipótesis, según nos dice Hugh Benson,<sup>997</sup> es el paso previo de la epistemología platónica, para hacer más accesible al aprendiz aquello que se deduce en la rememoración: lo recuperado del alma se presenta, entonces, como un “discernimiento” (φρόνησις), es decir, un conocimiento que se puede aprender y que, según Platón, por traer consigo un provecho en el alma, se

---

<sup>991</sup> 363a-e.

<sup>992</sup> 338e-347a.

<sup>993</sup> Σωκράτης

οὐκοῦν εἰ ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ, ἀθάνατος ἂν ἡ ψυχὴ εἴη [...].

<sup>994</sup> *Íd.*, 81a-82e. En este estudio nos apegamos al concepto de reminiscencia, como aquella teoría que establece que hay contenidos básicos preexistentes en nuestra razón, que son olvidados con el nacimiento, pero que pueden ser recordados, o “recolectados”, a lo largo de nuestra vida. No obstante, no es suficiente claro qué es lo que, suponemos, se recolecta. Cf. Tuominen, *op. cit.*, 176.

<sup>995</sup> *Íd.*, 85c-86b.

<sup>996</sup> *Íd.*, 86c-87c.

<sup>997</sup> Benson, *op. cit.*, 48-112.

considera “una virtud” (ἀρετή).<sup>998</sup> De tal forma, un hombre puede rescatar mediante el procedimiento de la ἀνάμνησις la explicación del ser de las cosas, cuál es la opinión verdadera, es decir: “el discernimiento de la causa” (αἰτίας λογισμός). Lo expresa así Platón en el *Menón*:

Soc. —Y estas opiniones que acaban de despertarse ahora en él son como un sueño. Si uno lo siguiera interrogando muchas veces sobre esas mismas cosas, y de maneras diferentes, ten la seguridad de que las acabaría conociendo con exactitud, no menos que cualquier otro.

Men. —Posiblemente.

Soc. —Entonces, ¿llegará a conocer sin que nadie le enseñe, sino solo preguntándole, recuperando él mismo de sí mismo “el conocimiento” (ἐπιστήμη)?

Men. —Sí.

Soc. —¿Y este recuperar uno el conocimiento de sí mismo, no es “recordar” (ἀναμνησκεισθαι)?

Men. —Por su puesto.<sup>999</sup>

[...]

Soc. —Si, pues, tanto en el tiempo en que es hombre, como en el que no lo es, hay en él opiniones verdaderas, que, despertadas mediante la interrogación, se convierten en fragmentos de conocimientos, ¿no habrá estado el alma de él, en el tiempo que siempre dura, en posesión del saber. Es evidente, en efecto, que durante el transcurso del tiempo todo lo es y no lo es un ser humano.

Men. —Parece.

Soc. —Por tanto, si siempre “la verdad” (ἀλήθεια) de las cosas está en nuestra alma, ella habrá de ser inmortal. De modo que es necesario que lo que ahora no conozcas —es decir, no recuerdes— te pongas valerosamente a buscarlo y a recordarlo.<sup>1000</sup>

No obstante, sigue diciendo el *Menón*, este conocimiento que se recupera posee un valor apolítico, pues los gobernantes de las instituciones del Estado no se apoya en este para gobernar, sino en lo que Platón llama “una buena opinión” (εὐδοξία):

Soc. —Luego no es por ningún “saber” (σοφία), ni siendo sabios, como gobernaban los Estados hombres tales como Temístocles y los otros que hace un momento decía Anito; y por eso precisamente, no estaban en condiciones de hacer a los demás como ellos, pues no eran tal como eran por obra del “conocimiento” (ἐπιστήμη).

Men. —Parece Sócrates, que es como tú dices.

Sóc. —Entonces, si no es por el conocimiento, no queda sino “la buena opinión” (εὐδοξία). Sirviéndose de ella los hombres políticos gobiernan los Estados y no difieren en nada, con respecto al conocimiento, de los vates y los adivinos. Pues, en efecto, también ellos dicen, por inspiración, muchas verdades, pero no saben nada de lo que dicen.

Men. —Puede ser que así sea.

Soc. —¿Será conveniente, entonces, Menón, llamar divinos a estos hombres que, sin tener entendimiento, van a buen término muchas y muy grandes obras en lo que hacen y dicen?

---

<sup>998</sup> *Men.*, 97e-98a.

<sup>999</sup> *Íd.*, 85c-d.

<sup>1000</sup> *Íd.*, 86a-b.

Men. —Ciertamente.

Soc. —Correctamente llamaríamos divinos a los que acabamos de mencionar, vates, adivinos y poetas todos y también a los políticos, no menos que de esos podríamos decir que son divinos e inspirados, puesto que es gracias al hálito del dios y poseídos por él, cómo con sus palabras llevan a buen fin muchos y grandes designios, sin saber nada de lo que dicen.<sup>1001</sup>

A diferencia de lo que señala Dominic Scott,<sup>1002</sup> para Gregory Vlastos este conocimiento recuperado mediante la ἀνάμνησις al que se refiere el *Menón* no se circunscribe al ámbito de la geometría, sino que posee un carácter inmaterial con una ascendencia experimental: el diálogo propone la obtención de un conocimiento a partir de la aplicación de ciertas relaciones argumentativas correctas, que se encuentran deducidas en la predicación de una hipótesis, tras la experiencia sensible del conocimiento. En este carácter experimental radica la esencia de este conocimiento<sup>1003</sup> y el punto de partida, para Vlastos, para relacionar la epistemología del *Menón* con la del *Fedón*:

By “the truth of things being always in the soul” (*Meno* 86b1-2) and “knowledge and right reasons being in” us (*Phaedo* 73a9-10), αὐτοῖς ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ ὀρθὸς λόγος, Plato can only mean that all men have (i) some (not, all) knowledge, (ii) the ability to make correct judgements (= to perceive logical relations) and, therefore, (iii) the ability to extend their knowledge (by preserving in inquiry) without any preassigned limit (81d2-4).<sup>1004</sup>

La realización de lo anterior, entonces, se da en el *Fedón*. Allí Platón establecerá que, en un momento posterior a la obtención del conocimiento mediante la ἀνάμνησις, es necesario, como dijimos, someter este conocimiento a las leyes del razonamiento que permiten postular una hipótesis. El *Fedón* plantea el inicio de la indagación del conocimiento al modo en que lo hacían los presocráticos, como una indagación de “las causas” (αἰτιαί) de la generación y la destrucción,<sup>1005</sup> pero a través del planteamiento material del lenguaje, es decir, de investigar mediante “un discurso filosófico” (λόγος)<sup>1006</sup> que propone ideas que son las más “influyentes”, “persuasivas” o, si estas no llegan a ser convincentes, propondrá la obtención de la verdad de las cosas desde un examen personal:

---

<sup>1001</sup> 99b-d.

<sup>1002</sup> Scott, *op. cit.*, 24-52, páginas en donde el autor reconoce la dificultad de reconocer el conocimiento al que se refiere Platón en el diálogo, ya sea como matemático o como filosófico.

<sup>1003</sup> Vlastos, Gregory, “*Anamnesis in the Meno*”, *Dialogue* 4 (1965): 148.

<sup>1004</sup> *Íd.*, n. 14.

<sup>1005</sup> *Íd.*, 95e-96a.

<sup>1006</sup> *Íd.*, 99d-100a.

En fin, el caso es que por ahí me lancé, y tomando “como base/hipótesis” (ὕποθέμενος) cada vez el concepto que juzgo “más influyente” (ἐρρωμενέστατον), afirmo lo que me parece concordar con él como si fuera verdadero, tanto respecto de la causa como de todos los demás objetos, y lo que no, como no verdadero. Pero quiero exponerte con más claridad lo que digo; pues me parece que tú ahora no lo comprendes.<sup>1007</sup>

El *Fedón* establece así, según Benson, un contraste entre conocer a partir de sí mismo sobre las cosas y adoptar el λόγος que se presente más irrefutable en torno a ellas, es decir, el establecer un contraste entre un método “que investigue por medio de los discursos” (τὸν ἐν λόγοις σκοπούμενον) y un método que investigue “por medio de los hechos” (τὸν ἐν ἔργοις),<sup>1008</sup> siempre partiendo de la convicción de que las hipótesis, como puntos de partida de la indagación, reflejan un conocimiento no robusto, es decir, un conocimiento que no llega a ser accesible al entendimiento humano, pues su ascendencia es divina.

Para nosotros es central remontarnos a la deducción del conocimiento, de la ἀλήθεια que definimos en el capítulo anterior, a través del procedimiento de la ἀνάμνησις que Platón explota literariamente en la palinodia de Sócrates, ya que la dialéctica del *Fedro* aplicará, en la segunda parte del diálogo, sobre dicho conocimiento sus procedimientos de “la recolección” y “la división”, a fin de facilitar su comprensión y traducirlo en principios guía de la construcción de la antropología presente en el diálogo, en concreto, en la definición del comportamiento ético del hombre. En la teoría de la argumentación del *Fedro*, quedan así hermanados en un método complementario la ἀνάμνησις y la dialéctica en la obtención de un argumento retórico persuasivo. Sin esta funcionalidad retórica, María Angélica Fierro diría lo siguiente:

En efecto, en el *Fedro* no hay una resolución total de esta ambivalencia de Platón respecto de la *manía*, puesto que no puede trazarse una línea tan tajante entre lo irracional, que sería peligroso y negativo para los objetivos de la razón, y lo supra-racional, dado que la elevación del alma hacia el plano eidético se inicia y se retroalimenta de los aspectos irracionales, los cuales, por otra parte, son inescindibles de la naturaleza humana. Por otra parte, la captación intuitiva del entramado de lo real por parte de quien enloquece de amor por la verdad sería complementaria al acceso reflexivo y esforzado a la verdad que se logra a través del método dialéctico expuesto en la Segunda Parte del diálogo. Esto se aplica a la locura erótica en particular y por extensión también a las otras tres formas de *manía* de origen divino.<sup>1009</sup>

---

<sup>1007</sup> *Íd.*, 100a; cf. también el pasaje 85c-d. En esta definición de la *hipótesis* nos apoyamos en el estudio que Richard Robinson dedica a la historia de la dialéctica platónica, en donde por “hipótesis” se comprende como aquello mediante lo cual algo es colocado como el inicio de una práctica de la deducción y aquello que es colocado siempre como provisional y tentativo. Cf. Robinson, *op.cit.*, 94-5.

<sup>1008</sup> Benson, *op.cit.*, 108.

<sup>1009</sup> Platón, *Fedro*, María Angélica Fierro, ..., 109.

El recurso a la dialéctica por Platón, según ha explicado Mathieu Marion,<sup>1010</sup> se adapta a las necesidades que cada diálogo requiera. Frecuentemente, se da en el contexto de un diálogo ordinario sostenidos por varios interlocutores, en donde, por medio de la intervención de un determinado raciocinio, como hemos visto, se logra la formulación de una hipótesis, a fin de hacer notorio que alguno de aquellos no posee la razón. Este es el modo de construir un argumento para Platón en sus diálogos.<sup>1011</sup>

Debemos notar no obstante que el *Fedro* todavía está en el marco donde la demostración, una inferencia realizada desde premisas hipotéticas con fines didácticos, en contraste con el silogismo dialéctico, que, así como lo presenta la *República*, es adecuado para el examen de “las opiniones” (τὰ ἔνδοξα) en relación con un tema determinado. Ya en este diálogo Platón explícitamente distingue la dialéctica, cuyo fin es obtener una argumentación, de la erística, la cual no distingue “la diferencia” (τὰ ἄλλα) de “la identidad” (αὐτῇ τὰ αὐτὰ) en relación con determinada naturaleza.<sup>1012</sup>

Antes de referir el método completo que se gesta entre la ἀνάμνησις y la dialéctica en el *Fedro*, nos parece muy importante señalar que Platón llegó a concebir, ya tardíamente, cuáles eran las condiciones necesarias para formular el mejor argumento en el diálogo *Teeteto*, todavía apoyado en establecer una distinción entre lo erístico y lo dialéctico. El mejor argumento expuesto en el marco de un diálogo se presentará como el mejor discernimiento, logrado de modo mayéutico, es decir, al modo en que dan a luz las parteras, diferenciándose de la inferencia falsa o de lo imaginario:

Mi arte de partear tiene las mismas características que el de ellas, pero se diferencia en el hecho de que asiste a los hombres y no a las mujeres, y examina las almas de los que dan a luz, pero no sus cuerpos. Ahora bien, lo más grande que hay en mi arte es la capacidad que tiene de “poner a prueba” (ἐπισκοπεῖν) por todos los medios si lo que engendra “el pensamiento” (διάνοια) del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero.<sup>1013</sup>

---

<sup>1010</sup> Marion, *op.cit.*,..., 81.

<sup>1011</sup> Cf. la distinción que Aristóteles establece entre argumento dialéctico en oposición al argumento que enseña, una distinción que, más abajo, nos permitirá distinguir los dos tipos fundamentales de diálogos platónicos. Cf. *Disp. Soph.* 171a39-42: “De modo que el que plantea esto parece ignorar que “enseñar” (διδάσκειν) es distinto de “discutir” (διαλέγεσθαι), y que es preciso que “el que enseña” (διδάσκοντα) no pregunte, sino que “él mismo explique” (δῆλα ποιεῖν), y que “el otro pregunte” (ἑρωτᾶν). Esta misma división se encuentra en *Top.* Θ 5.

<sup>1012</sup> *Rep.* 454a-b, 539b. Para Aristóteles la diferencia es el uso de falacias por la erística; cf. *Disp. Soph.* 171b1-11.

<sup>1013</sup> *Theae.* 150b-c; cf. también 210b-d, donde se da el famoso fin aporético donde “el conocimiento” (ἐπιστήμη) se define no como una “explicación acompañada de opinión verdadera” (μετ’ ἀληθοῦς δόξης λόγος). Un ejemplo similar del método mayéutico se encuentra en *Soph.* 230b-c, a diferencia del uso protreptico que Platón da al λόγος en *Apología* 29d-e, 30a-b, o el *Eutidemo* 278e-282d, 288d-292e.

En esta afirmación seguimos la tesis de Cristina Ionescu,<sup>1014</sup> para quien la ἀνάμνησις y los procedimientos de la recolección y división son aspectos complementarios de la investigación dialéctica: estos últimos proveerían de un método de razonamiento, mientras que la primera, un horizonte metafísico que orientaría el comportamiento humano.<sup>1015</sup>

Vemos entonces que la teoría de la ἀνάμνησις es recurrida por Platón entre los pasajes 246a-253c del *Fedro*, dentro del contexto mítico de la palinodia señalando, en principio, la naturaleza del alma, para después establecer que, tras sufrir la encarnación, conservará una capacidad de aprendizaje, desde la recuperación de ideas que podrán constituirse como conocimiento y no solo opiniones subjetivas. Para nosotros lo importante será señalar que, así como es explícito en el mito de la palinodia, el aprendizaje epistémico que obtenga el alma tendrá una traducción ética acorde con el tipo de paradigma moral que siga como pauta desde la representación de los distintos dioses y la virtud humana que representen.

Este es el modo en que Platón presenta en el *Fedro* la adquisición del conocimiento de las Ideas por los mortales, a través de “la facultad racional” (λογιστικόν) del alma. De acuerdo con María Angélica Fierro<sup>1016</sup> este aprendizaje de las Ideas, que en los dioses se da de manera instantánea bajo la forma de ἐπιστήμη en dos momentos: la captación intelectual (del conocimiento innato) y el despliegue discursivo facilitado por la dialéctica, mediante la aplicación de reunión y división imprimiendo el ejercicio “del entendimiento” (διάνοια) y postulando como virtudes asequibles a la moral mortal la justicia, la sensatez y la ciencia:

Como la mente de lo divino se alimenta de un entender y saber incontaminado, lo mismo que toda alma que tenga empeño en recibir lo que le conviene, viendo, al cabo del tiempo, el ser, se llena de contento, y en la contemplación de la verdad, encuentra su alimento y bienestar, hasta que el movimiento, en su ronda, la vuelve a su sitio. En este giro, tiene ante su vista a la misma “justicia” (δικαιοσύνη), tiene ante su vista a “la sensatez” (σωφροσύνη), tiene ante su vista a “la ciencia” (ἐπιστήμη), y no aquella a la que le es propio la génesis, ni la que, de algún modo, es otra al ser en otro —en eso otro que nosotros llamamos entes—, sino esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser.<sup>1017</sup>

---

<sup>1014</sup> Cristina, Ionescu, “Recollection and the Method of Collection and Division in the Phaedrus”, *Journal of Philosophical Research* 37 (2012): 1-24.

<sup>1015</sup> *Íd.*, 1.

<sup>1016</sup> Platón, *Fedro*, María Angélica Fierro..., 161, nota 277.

<sup>1017</sup> *Phdr.* 247d-e.



De acuerdo con Ionescu, la palinodia ilustra que el grado de éxito que se logre en la comprensión epistémica es un índice directo del éxito moral y viceversa,<sup>1018</sup> para lo cual Platón estableció en la palinodia, entre las secciones 252d-253c del *Fedro*, una correlación entre el tipo de conocimiento que el alma recolecta y el modo en que el alma lo recolecta. De este modo, se establece una vinculación entre la teoría de la recolección del *Menón* y el método de la dialéctica del *Fedro*, tangible en el hecho de que el conocimiento, en el primero, es perceptible en la comprensión de las Ideas, una comprensión que requiere adquirir la cualidad de la discursividad con la aplicación del método de la dialéctica, a fin de distinguir la identidad de aquellas. El *Fedro* presentaría esta discursividad al partir de la percepción del alma de las Ideas, para que, a fin de tornarlas accesibles al conocimiento, las individualiza y les otorga una personalidad moral, tal y como dice el pasaje 249c, el cual es interpretado por A. Price como una propuesta de Platón en el *Fedro* hacia la comprensión de la verdad: el diálogo, tangible en la palinodia, no propone un acercamiento humano al conocimiento, sino una comprensión racional de la ἀλήθεια.<sup>1019</sup> En la palinodia, previamente, Sócrates había perfilado el uso de este procedimiento dialéctico de división, cuando distinguió los distintos tipos de locura que podía padecer un ser humano, entre los cuales se encuentra el amor. Tenemos, así, que existen tres tipos “locura” o μανία, descritos antes de la narración sobre la inmortalidad del alma en la palinodia: una enviada por los dioses y otra, de los dioses [...] y aquella otra que es una locura y es posesión de las Musas”, es decir, la que es propia de los poetas y produce la inspiración del canto.<sup>1020</sup>

A partir del valor ético del conocimiento que se obtiene mediante la aplicación del método del ἔλεγχος socrático y la hipótesis que señalamos en el *Menón*, afirmamos que Platón, en el *Fedro*, da una pregnancia ética al discurso retórico que se apoya en la ἀλήθεια, generando en quien lo escucha un proceso racional de argumentación mediante la aplicación de la dialéctica: el *Fedro* daría continuidad a la idea de que el lenguaje, un λόγος retórico, es un instrumento apto para generar en el alma la comprensión a partir del proceso de “la rememoración” (ἀνάμνησις), un aprendizaje que tendría como motor una argumentación animada por la persuasión generada por los argumentos convincentes que genera la dialéctica, y que, en manos de un rétor, promovería un aprendizaje ético. Esta es la finalidad a la que debe conducir el rétor su λόγος,

---

<sup>1018</sup> *Íd.*, 5.

<sup>1019</sup> Price, A., “Reasons New Role in the *Phaedrus*”, en *Understanding the Phaedrus...*, 243-5.

<sup>1020</sup> *Phdr.*, 244e-245a.

guardando como una estrategia de persuasión ideal la sensibilización de la memoria, hasta rescatar el conocimiento de la verdad más asequible al humano, representada por la comprensión que logra captar el filósofo, que parte de lo sensible y termina en un estado de la sinrazón o el pensamiento ilógico, como ya lo habíamos señalado en el Capítulo 3, al aclarar el sentido del pasaje 249c-d del *Fedro*.

Así, en términos de la teoría de la argumentación del *Fedro*, en donde el proceso individual de pensamiento y argumentación activado por la rememoración es traducido a la relación que sostiene un rétor con su audiencia, se buscará la obtención del conocimiento como una respuesta acertada tras un diálogo público, mediado, según dijimos en el capítulo anterior, por los dos procedimientos de la dialéctica: “la recolección” (διαίρεσις) y “la división” (συναγωγή), tras los cuales el público adquiriría, suponemos, el conocimiento de una definición que expresa la verdadera naturaleza de un tema determinado. Esta definición sería, según lo señalado por el *Fedro*, 277b7-9, el punto terminal de un proceso de división de las Ideas en algún subtipo, que imita a la Idea inmediata que le corresponde.<sup>1021</sup>

Y es en este punto que se hermanarían los métodos de indagación del conocimiento propuesto en el *Menón* y el *Fedro*, pues en ambos diálogos la comprensión de un argumento es presentada como el problema del descubrimiento de la razón argumentada, es decir, aquel conocimiento recuperado mediante la ἀνάμνησις, en el segundo diálogo, correspondería con “la invención” (εὔρεσις), como resultado final de la aplicación de dialéctica,<sup>1022</sup> y a la naturaleza de la virtud que se obtiene, en el primer diálogo, tras “el investigar” (σκέψασθαι) e “indagar” (συζητῆσαι) su naturaleza mediante una búsqueda<sup>1023</sup> que termina en el perfeccionamiento ético del hombre:

Soc. —A mí también me parece, Menón, aunque no en lo referente a los demás aspectos, no insistiría tanto con este discurso; en cambio, creemos que es necesario “buscar” (ζητεῖν) lo que no se sabe para “ser mejores” (βελτίους), “más esforzados” (ἀνδρικότεροι) y “menos inoperantes” (ἀργοί) que si creyésemos que no conocemos ni

---

<sup>1021</sup> El *Político* (257a-268d) todavía se apoya en la aplicación de la dialéctica, en concreto del procedimiento de “la división” (διαίρεσις), para iniciar una argumentación filosófica, que aísla de las distintas especies un género particular de ser, el político como cuidador de rebaños. De tal forma, Platón nos da todavía en un diálogo tardío una muestra del uso de la dialéctica dentro la construcción de un discurso filosófico, dejando atrás la funcionalidad retórica que le atribuye en el *Fedro*. Así, todavía el *Político* mostrará el interés de Platón en observar el funcionamiento de la retórica en el Estado: la figura del político es presentada por el filósofo ateniense como la de un pastor que cuida su rebaño, razón por la cual debe conocer las herramientas para dirigirlo: entre ellas, de nueva cuenta, nos encontramos con la apelación a la retórica como medio de convencimiento de las masas, todavía puesta a disposición del juez como medio para establecer juicios racionalmente correctos. Cf. *Pol.* 287b; 304c-305c. Cf. Vickers, *op. cit.*, 142.

<sup>1022</sup> *Phdr.* 236a.

<sup>1023</sup> *Men.*, 80d.

somos capaces de encontrar, ni que es necesario buscar, y por esto sí estoy plenamente dispuesto a luchar, si puedo, tanto de palabra como de obra.

Estableciendo así una continuidad entre la ἀνάμνησις y el método de la dialéctica como el recurso del que se valdría un rétor para obtener el conocimiento, se establece que existen estructuras innatas, al modo de categorías internas, ajenas al mundo externo perceptible que no puede ejemplificarlas de modo perfecto, de las cuales se extrae el conocimiento. La teoría de la rememoración, por lo menos en el momento en que el *Fedro* se compuso, explicaría cuáles son los contenidos básicos, cómo se llega a conocerlos y cómo se relacionan con la realidad.

Al decir ello, el *Fedro* nos recuerda que existe una vinculación entre “el discurso” (λόγος) y “el alma” (ψυχή), que permite que las palabras traduzcan, en mayor o menor medida, la realidad que refieren: si lo hacen por medio imitaciones, al modo de los poetas, su fidelidad será tan solo un reflejo de las Ideas y afectarán tan solo la parte inferior del alma, y no la superior como lo haría el Demiurgo:

Soc. —Dejamos establecido, por lo tanto, que todos los poetas, comenzando por Homero, son imitadores de imágenes de la excelencia y de las otras cosas que crean, sin tener nunca acceso a “la verdad” (ἀλήθεια): antes bien, como acabamos de decir, el pintor, al no estar versado en el arte de la zapatería, hará lo que parezca un zapatero a los profanos en dicho arte, que juzgan solo en base a colores y a figuras.<sup>1024</sup>

Con citas como esta de la *República* Platón confirmará, al modo tradicional, que la ἀλήθεια es un razonamiento portador de un argumento convincente, consecuencia de una original discursividad que llega a comprender “la esencia” (οὐσία) de la realidad. De tal forma, la dialéctica vendrá a cumplir su función y a hacer asequible la verdad al hombre mediante el lenguaje.<sup>1025</sup> El *Fedro* madurará esta idea surgida en la *República*,<sup>1026</sup> y abogará por la existencia de un proceso de racionalización único llamado λόγος, que funge como argumento y es capaz de lograr el convencimiento.

Es por esta razón que, a nivel retórico, el discurso de la palinodia de Sócrates es una enunciación perfecta de las cosas.<sup>1027</sup> Es un discurso ejemplar porque, como el mismo Sócrates lo afirma entre las secciones 262c-266c, define un argumento “discutible” (ἀμφισβητήσιμος),<sup>1028</sup> pero también porque su estructura se apega a una

---

<sup>1024</sup> *Rep.* 600e-601a. Cf. también Panagiotis, Dimas, “The True Belief in Meno”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XIII (1997), 1-32.

<sup>1025</sup> *Rep.* 531d-532a.

<sup>1026</sup> 571c4.

<sup>1027</sup> Sallis, *op. cit.*, 169.

<sup>1028</sup> Cf. *Gorg.* 457c.

necesidad logográfica y por ende sus partes pueden distinguirse como las de “un organismo vivo” (ζῶον), como lo establecimos en el Capítulo 3.<sup>1029</sup>

Esta es la propuesta de Platón de la τέχνη retórica del *Fedro* sobre un discurso retórico, muy cercana a la del rétor griego Alcidas. Es en su *Sobre los sofistas* donde Alcidas afirma que el discurso espontáneo, superior al escrito, “nace de improviso de la propia inteligencia, está “lleno de vigor” (ἔμψυχός) y “de vida” (ζῆ), acompaña a las circunstancias y se asemeja “a los cuerpos reales” (ἀληθέσιν σώμασιν)”,<sup>1030</sup> esto es: es oral y parte de situaciones reales, a las cuales debe adaptarse el discurso;<sup>1031</sup> su soporte no es la escritura, pues la oralidad conviene mejor con el carácter fluctuante de las emociones del auditorio.<sup>1032</sup>

Pero, a diferencia de Alcidas, el “discurso lleno de vida y animado” del *Fedro* hace hincapié en los propios recursos intelectuales del rétor que lo compone, más que en el apego a la autoridad del discurso de alguien más. Esto es lo que quiere decir Platón cuando se opone al discurso escrito, que ostenta el conocimiento “desde fuera” (ἔξωθεν), de otros, así como se advierte al final del diálogo.<sup>1033</sup> Como bien señala Sallis,<sup>1034</sup> la escritura no es depreciada por la τέχνη retórica del *Fedro*, si bien es claro que, para Platón, la oralidad es la modalidad que potencia más las capacidades expresivas y cognitivas de la argumentación. Para Sócrates no hay nada “vergonzoso” (αἰσχρόν) en escribir discursos, sino en el hecho de “no hacerlo bellamente” (μὴ καλῶς), lo cual significa “hacerlo vergonzosamente y de modo incorrecto” (αἰσχρῶς τε καὶ κακῶς).<sup>1035</sup> Producto de una nueva ciencia retórica, será el discurso retórico del *Fedro* un discurso “que se escribe con ciencia en el alma de quien aprende; capaz de defenderse a sí mismo, y sabiendo con quiénes hablar y ante quiénes callarse”.<sup>1036</sup>

#### 4.5 Reflexión final

A pesar del análisis anterior, que busca reconstruir la personalidad ética del discurso retórico del *Fedro*, no contamos con fuentes históricas antiguas suficientes para

---

<sup>1029</sup> Estaríamos de acuerdo aquí con la opinión de John Sallis, según la cual el uso de la dialéctica debe verse en el *Fedro* como un amor hacia el razonamiento. Así, una retórica que recurra a ella producirá discursos perfectos, que agradarían tanto a los hombres como a los dioses. Cf. Sallis, *op. cit.*, 173.

<sup>1030</sup> *De soph.* 28.

<sup>1031</sup> *Íd.* 9.

<sup>1032</sup> *Íd.*, 3, 28. Notemos, entonces, si recordamos lo antes dicho, la importancia que Platón, Sócrates y Alcidas atribuyen a las circunstancias concretas a las que debe atender cada discurso retórico.

<sup>1033</sup> 275a.

<sup>1034</sup> Sallis, *op. cit.*, 162-3.

<sup>1035</sup> *Phdr.* 258d. Cf. Sallis, *op. cit.*, 163.

<sup>1036</sup> 276a.

investigar el grado de aceptación que tendrían los discursos retóricos producto de la retórica filosófica que Platón ofrece en este diálogo, principalmente en su segunda parte. Tan solo es posible, como lo afirma Harvey Yunis,<sup>1037</sup> diagnosticar las habilidades cognitivas que tendría ese público lector de discursos, cuyo contenido posee un grado de abstracción elaborado y una fuerte formación filosófica, debido a que este contenido es derivado de la aplicación del método del ἔλεγχος o la dialéctica de la etapa medio-tardía platónica, articulada en la recolección y división. De ahí la pertinencia de recobrar la tesis de Jauss e Isser sobre la pericia racional que debe tener el lector implicado en el texto para recuperar de allí conocimiento. Asimismo, según Yunis, los lectores griegos de autores como Platón o Tucídides pueden considerarse exégetas de textos poéticos e históricos, respectivamente, gracias a su educación literaria y a la posesión de determinadas capacidades interpretativas.

Así que, debido a esta falta de testimonios, solo podemos conjeturar que Platón concibió un discurso retórico portador de la ἀλήθεια en la segunda parte del *Fedro* y que depositó en el auditorio una fuerte carga de aprendizaje, en razón a que este discurso retórico, como hemos visto, se da en el entramado del alma, principio sensible del aprendizaje para Platón si se sensibiliza la ἀνάμνησις, y que si bien este aprendizaje tienen una pregnancia ética, se gesta fuera del ámbito de ejercicio de la retórica en la πόλις, pero en el marco de una relación interpersonal. Esta función formativa del discurso retórico platónico se debe a que, como pensamos, el concepto de retórica presente en varios de los diálogos del filósofo ateniense se fundamenta en una filosofía del lenguaje, según la cual el λόγος retórico posee una materialidad capaz de convencer y promover el cambio social o el aprendizaje ético al imprimirse sobre el alma. De hecho, el estudioso Christopher Rowe ha visto en la relación λόγος-ψυχή, discurso-alma, la estrategia discursiva de la que se valió Platón para proponer una retórica que educara a las masas.<sup>1038</sup> Ya desde la *República* Platón, como vimos, reconoció que el lenguaje era capaz, si se le manipulaba correctamente, de implantar la opinión correcta, ya sea en un plano político o ético. Y será a partir de esta idea que Platón, en el *Fedro*, habilite la retórica como un instrumento capaz de portar la razón o formulas

---

<sup>1037</sup> Yunis, Harvey, "Writing from Reading: Thucydides, Plato, and the Emergence of the Critical Reader", en *Writing Texts and the Rise of Literary Culture in Ancient Greece* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 189-212.

<sup>1038</sup> Rowe, Christopher, "Public and Private Speaking in Plato's Later Dialogues", en *Platón: Los diálogos tardíos*: Actas del Symposium Platonicum 1986, (México D.F.: UNAM, 1986), 125-37.

argumentadas para convencer, a las que llamó αλήθεια, queriendo hacer a un lado a la irracionalidad, tanto en los procesos argumentativos como en el actuar humano.

## Conclusiones

Después de cuatro capítulos, podemos hacer una reflexión final desde la siguiente directriz: ¿Cuáles son las aportaciones de Platón a la teoría de la argumentación o a la construcción de un discurso filosófico convincente? Las investigaciones comunes, con algunas excepciones, como las de Bochenski,<sup>1039</sup> quien dedica sus primeras páginas a revisar los antecedentes de la lógica formal en Platón, trazan el inicio de las formulaciones argumentativas en Aristóteles, pues es allí donde el método de la dialéctica se formaliza en el método de la lógica. Incluso en el último acercamiento hacia la lógica antigua, *The Cambridge Companion to Ancient Logic*,<sup>1040</sup> el autor Nicholas Denyer dedica solo unas páginas a la contribución de Platón a la lógica antigua.

Por esta razón queremos aprovechar estas Conclusiones para, a partir de las ideas que desarrollamos principalmente en nuestros Capítulos 2 y 3, abundar sobre la aportación de Platón a la construcción de un discurso filosóficamente significativo en la Antigüedad y no tanto a los elementos de la lógica que encontramos en sus diálogos. Por otro lado, también queremos reflexionar en nuestras Conclusiones sobre la contribución del *Fedro* a la constitución del ciudadano político ateniense desde la recepción de un discurso retóricamente convincente, el cual se torna un instrumento de educación política bajo su formación ética.

Comencemos con el primer aspecto.

Antes de la época sofística, y el descubrimiento de un método de inquirir, la dialéctica, contaba tan solo con testimonios literarios, como la épica homérica, para afirmar que los autores o interlocutores de un diálogo sostenían una argumentación con intenciones epistémicas. Así vemos que obras literarias como la *Iliada* y la *Odisea* contenían discursos narrativos o literarios sin una pretensión argumentativa, queriendo decir con ello que en la literatura arcaica no encontramos la intención de inferir una validez alguna desde premisas verdaderas.

Ya en la época sofística hay testimonio de que se lograron establecer dos condiciones de prueba en la argumentación: las premisas verdaderas —o los llamados puntos de partida— y los argumentos válidos. A partir de esto, se pudo perfilar, con posterioridad, la distinción entre las premisas demostrativas y las dialécticas, como

---

<sup>1039</sup> Bochenski, Józef, *Historia de la lógica formal* (Madrid: Gredos, 1956): 52-115.

<sup>1040</sup> Castagnoli, Luca ed., *The Cambridge Companion to Ancient Logic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), 21-36.

parte de la evolución de la argumentación en la filosofía antigua; así, por ejemplo, en la demostración, se parte de premisas verdaderas, que llegan con necesidad a una conclusión verdadera, mientras que, en el argumento dialéctico, las premisas no son conocidas para ser verdaderas y no hay necesidad de que las conclusiones sean verdaderas. De igual forma, entonces se define que, como parte del discurso dialéctico, deben existir proposiciones que contengan la verdad, aunque de modo más indirecto. Esta estrategia argumentativa llegará hasta Platón, quien probará que, en la metafísica, hay proposiciones muy generales sobre la estructura del mundo.

Como vimos en el Capítulo 3, centrada en el problema del método dialéctico del *Fedro* y su empleo en el método de la dialéctica, el diálogo *Menón* nos permite recuperar el modo filosófico de racionalizar, a través del método de “la refutación” (ἔλεγχος), para los estudiosos citados, el primer intento por formular una argumentación filosófica en los diálogos platónicos. La importancia de este recurso racional, en términos argumentativos, es la intención de Platón por superar las afirmaciones fuera, más allá del mero racionamiento práctico, con la intención de abstraer la definición de ciertos conceptos morales a partir de una dinámica dialógica básica de preguntas-respuestas.

En un sentido más concreto, en el *Menón* Platón logró desarrollar una argumentación constituida por abstracciones derivadas de dos capacidades del uso filosófico del discurso, sometido a una estructura, donde las proposiciones simples no implican inferencias lógicas. En términos de la construcción del discurso filosófico Platón habría descubierto, en el *Menón*, que la argumentación filosófica se deriva de la geometría y es diseñada a partir de los esquemas que se construyen desde la percepción de lo sensible; y, por otro lado, en la relación que se establece entre el discurso y la ética, que la argumentación del discurso filosófico es capaz de educar en la virtud.

En términos argumentativos, el recurso estándar a “la refutación”, planteó el siguiente esquema: si P entonces Q, pero no Q; por lo tanto, no P. Esto es: llevado a otro plano, la refutación puede ser concebida como una hipótesis, para sugerir que existe una idea obtenida mediante la deducción de las consecuencias auto-contradictorias, aunque no todas las deducciones se adecúen al esquema antes mencionado en todos los diálogos platónicos. Sin embargo, el argumento del *Menón* hay que considerarlo como el antecedente de la evolución que Platón progresivamente trazará en el desarrollo de su dialéctica.



En perspectiva, el método del ἔλεγχος socrático va a sobrevivir en el tipo de argumentación fallida que Aristóteles llamará “examinativa” o “crítica” (πειραστική), tal y como lo advierte en las *Refutaciones sofísticas*, al clasificarlo dentro de los cuatro tipos distintos de argumentar sofisticadamente; estos tipos de refutaciones, como dice el Estagirita, son “críticos, [pues están] contruidos a partir de cosas que resultan plausibles para el que responde y que es necesario que sepa el que presume tener un conocimiento” (ἐπιστήμη)<sup>1041</sup> y que fueron empleados, principalmente, por los rétores que recurren a la erística, a fin de establecer que cierto tipo de argumentación puede ser superior al de otro. A partir de esta clasificación, Aristóteles, entonces, postulará cuáles son aquellas proposiciones que deben reconocerse como lógicas, entendiendo por ellas aquellas que portan un conocimiento de los contrarios, y desde las cuales definen qué ideas son idénticas o distintas.<sup>1042</sup> La influencia de Platón en Aristóteles es demasiado contundente, si consideramos que este último filósofo pretendía, desde este ejercicio dialéctico basado en los contrarios, deducir “la idea particular” (ὁ λόγος τὸ ἴδιον) a partir de las distinciones de cada cosa.<sup>1043</sup>

Posteriormente, el pensamiento de Aristóteles en torno a la dialéctica girará en torno a dos tipos de discursos: uno de tipo lógico, fincado en el silogismo, y otro de tipo retórico, en el cual se deposita la carga emocional y persuasiva de la retórica. De igual forma, es importante recalcar que este modo de pensar aristotélico fue adoptado por el estoicismo, un movimiento que, además de considerar las diferencias básicas entre la retórica y la dialéctica, propondrá que existe una malla del mundo conceptual y sensible, desde la cual se formulan los juicios que dan vida a un λόγος de un modo articulado. Según Diógenes Laercio, Diocles de Magnesia lo había confirmado en su *Compendio de los filósofos*:

A los estoicos les gusta exponer previamente su teoría acerca de la representación y de la sensación, por cuanto que el criterio por el que se reconoce la verdad de las cosas es, en general, la representación, y por cuanto la teoría de “la comprensión” (κατάληψις) y de “la intuición” (νόησις), que precede a todas las otras, no se mantiene sin la representación. Conque la representación tiene la precedencia, y luego le sigue el pensamiento que se ha dotado de habla, que lo que experimenta a partir de la impresión sensible lo expresa por medio del “lenguaje” (λόγος).<sup>1044</sup>

---

<sup>1041</sup> 165b: πειραστικοὶ δ' οἱ ἐκ τῶν δοκούντων τῶ ἀποκρινομένῳ καὶ ἀναγκαίων εἶδέναι τῶ προσποιομένῳ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην.

<sup>1042</sup> *Top.* 105b20-29.

<sup>1043</sup> *Íd.*, 108b1-6.

<sup>1044</sup> 7.49.

Antes de llegar a nuestro diálogo, el *Fedro*, queremos retomar cómo en el *Simposio*<sup>1045</sup> Platón ya establecía lo que es el conocimiento asequible al modo de razonar humano, el cual no es sino “un razonamiento perfecto” (ὀρθὴ δόξα), mismo que posee una existencia solo en tanto que es el objeto del acto de “dialogar” (διαλέσθαι) y que se encuentra en un nivel ontológico inferior “al conocimiento verdadero” (ἐπιστήμη), pero tampoco está al nivel de “la ignorancia” (ἀμαθία).<sup>1046</sup>

Ya en los siguientes diálogos medios encontraremos otros ejemplos donde Platón logró desarrollar *el razonamiento paralelo*, es decir, un argumento inválido construido desde un contraejemplo. Ello, por ejemplo, comenzó a desarrollarlo Platón desde el *Fedón*, al momento en que, descarta que haya un plano eidético que sostenga el conocimiento, sino que lo aprehensible por el entendimiento es el concepto derivado de la oposición, siempre en el ámbito de lo semánticamente definible, es decir, lo capaz de generar un argumento.<sup>1047</sup>

En otro sentido, en estos mismos diálogos medios platónicos, hay rastros de lo que, en la historia de la lógica se llama *Ley de no contradicción*, la cual implica deducir una proposición verdadera a partir de una refutación. Hay un ejemplo representativo en el *Gorgias*:

Sóc. —Oh feliz Polo, intentas convencerme con procedimientos retóricos como los que creen que refutan ante los tribunales. En efecto, allí estiman que los unos refutan a los otros cuando presentan, en apoyo de sus afirmaciones, numerosos testigos dignos de crédito, mientras el que mantiene lo contrario no presenta más que uno solo o ninguno. Pero esta clase de comprobación no tiene valor alguno para averiguar la verdad, pues, en ocasiones, puede alguien ser condenado por los testimonios falsos de muchos y, al parecer, prestigiosos testigos.<sup>1048</sup>

Ahora bien, llegados al *Fedro*, ya revisamos cómo Platón logró establecer una vinculación entre el descubrimiento del razonamiento más convincente, al que designó con la palabra “invención” (εὑρεσις) mediando el método de la dialéctica, complementando este con la capacidad persuasiva de un discurso retórico. De igual forma, este señalamiento del argumento persuasivo como una εὑρεσις le permitió a Platón, por una parte, vincular el enunciado retórico en el marco de la teoría de la argumentación, mientras que, por otra parte, todavía es posible enmarcarlo en la

---

<sup>1045</sup> 200a-b.

<sup>1046</sup> 202a.

<sup>1047</sup> *Phae.* 70-72b; *Eutiphr.* 11e-12d; *Prot.* 350c-351d; *Hip. Mai.* 300a-302b.

<sup>1048</sup> *Gorg.* 471e-472e. Ver también *Rep.* 436b-437a, 479b-c.

epistemología antigua, al referir que el enunciado es capaz de portar un contenido epistémico de “verdad” (ἀλήθεια) o “algo verosímil” (τὸ εἰκός).

A partir de esto, es que logramos establecer una continuidad entre las proposiciones verídicas o plausibles del *Fedro* y los predicados epistémicos que encontramos en el *Teeteto* o el *Sofista*. Debido a la tendencia de nuestra tesis, cuando reflexionamos en torno al método de la dialéctica nos permitió oponer la verdad que busca Platón en sus diálogos, al modo de racionalizar el λόγος sofístico, considerado como un instrumento material “del engaño” (ἀπάτη), pero, al mismo tiempo, plantear que Platón entrevió la posibilidad de discurrir, de modo contrario, desde una dialéctica negativa, es decir, como dijimos en la Introducción, deducir ciertos enunciados que ponen en primer plano el conocimiento que, de modo inherente, posee cada dialogante implicado en el entramado de la dialéctica.

Otro logro platónico para la argumentación antigua en los diálogos tardíos fue la maduración del procedimiento lógico del Tercero excluido.<sup>1049</sup> En este sentido, nos gustaría ejemplificar este logro en las páginas del *Teeteto*, a través de un pasaje muy conocido, que es donde Platón establece qué es el conocimiento, a partir de descartar un par de acercamientos, el proceso de conocimiento por el cual “aprender” la verdad (μανθάνειν) y aquel otro, por el cual “el olvidar” (ἐπιλανθάνεσθαι), pero sin que, por ello, se plantee si es posible concebir otro tercer proceso, que conduzca a una tercera modalidad de conocimiento fuera de esta dualidad:

Sóc. —¿No es verdad que, en relación a todas y cada una de las cosas, no hay otra posibilidad más que saber o no saber? Por el momento dejo a un lado los procesos de aprendizaje y olvido, que están entre uno y otro estado, ya que ahora no tienen ninguna relación con lo que estamos diciendo.

Teet. —Desde luego, Sócrates, respecto a cualquier cosa no hay otra alternativa más que saber o no saber.

Sóc. —¿Y no es verdad que quien opina tiene que opinar sobre algo que sabe o que no sabe?

Teet. —Necesariamente.<sup>1050</sup>

Como vemos, por los ejemplos citados, vemos que Platón, a diferencia de Aristóteles, quien parte de la comprensión de lo empírico, apoya el proceso de reflexión en el tipo de conocimiento llamado “comprensión” (νόησις), una captación inductiva derivada de las facultadas superiores y no, como en aquel, de la comprensión de lo sensible.

---

<sup>1049</sup> *Rep.* 544c-d; *Simp.* 201e-202b; *Soph.* 257b-c.

<sup>1050</sup> *Theae.* 188a-b.

Con base en el modo de argumentar anterior, Platón logró definir en el *Teeteto*<sup>1051</sup> el conocimiento como “la opinión verdadera” (ἀληθῆς δόξα) y ya, en el *Sofista*, la identificación del pensamiento con el discurso interno. El filósofo piensa que algo es verdadero o falso cuando surge en el alma y puede, fácilmente, regresar al punto de vista, según el cual, ese pensamiento, opinión o fantasía son más adecuadamente llamados “verdaderos” o “falsos”. Así, de esta manera, regresando a los diálogos tardíos platónicos, reconocemos, ahora, la presencia de *la inferencia válida* como el rastro racional de las conexiones necesarias, cuando parece que la respuesta a una primera cuestión debe portar una respuesta a la segunda.

Como veremos a continuación, estas contribuciones a la argumentación antigua por parte de Platón nos permite retomar las ideas del lingüista contemporáneo Noam Chomsky, para deducir la filosofía del lenguaje platónico que, desde el *Menón*, vehicula el ejercicio de la dialéctica hasta el *Teeteto*.

Por otro lado, esta filosofía del lenguaje vehiculada por la dialéctica sostiene, en el armazón epistémico, la epistemología de los diálogos tardíos de Platón. Así es como vemos que, desde el *Menón*, el filósofo ateniense estructuró desde el empirismo su teoría del conocimiento a partir de una filosofía del lenguaje. Esta filosofía del lenguaje estructura el diálogo socrático, fundado desde el empirismo, y que parte de la percepción sensible. Recordemos, entonces, cómo en el *Menón*, Platón establece, desde los cuestionamientos del esclavo, que es posible que un sujeto cognoscente posea un conocimiento inherente de las cosas, tan solo por el hecho de poder enunciar el conocimiento sometido al método de la dialéctica. Ello nos aventura a conjeturar que, dicho conocimiento, al articularse mediante el lenguaje hablado, estructura y da forma a la dialéctica y sus enunciados, es decir: el mismo ejercicio de la interlocución oral origina las proposiciones del diálogo surgidas de la lengua materna. Esta afirmación nos lleva a coincidir con el juicio de Martha Nussbaum sobre la lógica de la dialéctica, que referimos en el Capítulo 1, que se ofrece como la traducción antropológica, a nivel lingüístico, del conocimiento: el conocimiento existe en tanto que hay un lenguaje que lo actualiza, es decir, el conocimiento existe porque hay un aparato lingüístico que lo hace comprensible.

Tras este antecedente, y retomando lo antes dicho sobre el logro de la dialéctica en el *Fedro*, es posible aventurar algunas afirmaciones sobre la contribución de Platón a

---

<sup>1051</sup> 187b.

la argumentación antigua. El ejercicio de la dialéctica permite la construcción de enunciados consistentes desde el punto de vista lógico, desde donde se deducen consecuencias válidas. Este camino comenzó en el *Fedón*,<sup>1052</sup> el *Eutidemo*<sup>1053</sup> y el *Protágoras*.<sup>1054</sup> Así, en términos generales, diremos que, a lo largo de sus diálogos, Platón trató con cierta extensión tres cuestiones importantes, que surgen tan pronto como reflexionamos sobre la influencia de la argumentación filosófica en los predicados del discurso filosófico construido en los diálogos platónicos:

- ¿Qué es aquello que puede ser llamado verdadero o falso?,
- ¿Qué vínculo es aquel que hace válida la inferencia posible o que es la conexión necesaria?,
- ¿Cuál es la naturaleza de la definición y qué es lo que nosotros definimos?

Con estos antecedentes, Aristóteles dedujo una dialéctica negativa, presente en las *Refutaciones sofísticas*,<sup>1055</sup> a partir de la idea de que las creencias personales logran cuestionar el conocimiento en cuestión. Otro de sus ejercicios, presente en la filosofía de Aristóteles, se da en los *Tópicos*,<sup>1056</sup> en donde alcanza el nivel de ciencia que indaga la verdad. En este volumen Aristóteles somete a debate “los juicios probables” (τὰ ἔνδοξα), extrayendo de ellos el raciocinio.<sup>1057</sup> Ya Platón había advertido en el *Simposio*,<sup>1058</sup> al sustituir “lo probable” por “lo necesario”, este pensamiento posterior aristotélico, dado en la teoría del discurso y presente en este último volumen definiendo estos mismos conceptos. El final de este argumento es el logro de la actualización de los juicios en el juicio filosófico, así como lo leemos en la *Metafísica*.<sup>1059</sup> Más adelante, en la misma línea epistemológica de Platón y Aristóteles, los estoicos mantuvieron la misma distinción entre la retórica y la lógica y, en un segundo momento, afirmaron que hay determinadas “reglas (κάνωνες) y criterios (κριτήριον) [que] van dirigidas hacia el descubrimiento de la verdad” [...]

Así pues, la teoría respecto a las reglas y criterios la admiten como dirigida al descubrimiento de la verdad. En ella, pues, precisan las diferentes especies de

---

<sup>1052</sup> 70d-71b.

<sup>1053</sup> 11e-12d.

<sup>1054</sup> 350c-351d.

<sup>1055</sup> 2, 11; 2 1656b4-6; 11, 172a21-27.

<sup>1056</sup> 1, 2, 101a34-6; 101a36-b4.

<sup>1057</sup> *Ref. Soph.* 11, 172a12-21.

<sup>1058</sup> 200a-b.

<sup>1059</sup> 9.3 1046b29-32, 9.3 1047a10-24, 9.4 1047b3-9.

representaciones. Pero también la parte sobre las definiciones se dirige igualmente al reconocimiento de la verdad. Pues es a través de las nociones como se aprehenden las cosas.<sup>1060</sup>

Los alcances de Platón, en donde las representaciones del conocimiento se imprimen en el alma llegan, así pues, hasta la filosofía del lenguaje helenístico entre los estoicos.

Diocles de Magnesia en su *Compendio de los filósofos* lo confirma, cuando afirma que [...]

A los estoicos les gusta exponer previamente su teoría acerca de la representación y de la sensación, por cuando que el criterio por el que se reconoce la verdad de las cosas es, en general, la representación, y por cunado la teoría de “la comprensión” (κατάληψις) y de “la intuición” (νόησις), que precede a todas las otras, no se mantiene sin “la representación” (φαντασία). Conque la representación tiene la precedencia, y luego le sigue el pensamiento que se ha dotado de habla, que lo que experimenta a partir de la impresión sensible lo expresa por medio del “lenguaje” (λόγος).<sup>1061</sup>

Nosotros pensamos que, al llegar a este nivel de desarrollo de la argumentación antigua, es comprensible concluir que desde Platón hasta la filosofía helenística, hay implícita una filosofía del lenguaje detrás de la aplicación del discurso filosófico y el retórico, que parte de la apreciación del mundo sensible para, después, platearlo en categorías lingüísticas con contenidos epistémicos, tal y como los principios de la teoría de la gramática generativo transformacional de Noam Chomsky lo advierten, al platear que el conocimiento epistémico es asequible para el interlocutor que reflexione desde su propia experiencia, así como, según dijimos en el Capítulo 3, Platón lo esbozó en el *Menón* desde la concreción del saber geométrico y su repercusión en el plano moral. A partir de aquí comenzamos a concluir sobre la aportación del *Fedro*, y su teoría del discurso, a la constitución del individuo ético dentro de la πόλις ateniense y su desarrollo dentro de la sociedad ateniense.

En nuestro Capítulo 4, arrojamos algunas conclusiones sobre la vinculación del discurso retórico, derivado del proceso de raciocinio obtenido a partir de la maduración del método de la dialéctica, pero ahora aplicado en la institucionalización del ejercicio de la democracia, pero depositando el juicio sobre el tipo y calidad del argumento. Platón partirá en el *Fedro* del hecho de que el discurso retórico tiene la capacidad de modificar la conducta de la persona misma que pronuncia el discurso, en el entendido de que el λόγος posee la capacidad de gestar una praxis. En el Capítulo 1 plateamos, aunque aplicado al discurso sofístico, fundamentándonos en la tesis pragmática de John

---

<sup>1060</sup> Diógenes Laercio, *vitae philos.* 7.42.

<sup>1061</sup> *Íd.*, 49.

Austin. Platón había adivinado en el *Gorgias*, según nos recuerda Martín Forcini, que “toda la acción” (*prâxis*) se produce a través de la palabra (*lógon*),<sup>1062</sup> es decir que la palabra y la acción prácticamente se identifican. A su vez, según Gorgias, la retórica “hace capaces (*dunatoús*) a los hombres para hablar” (449e), y es el mayor bien para ellos.<sup>1063</sup>

A partir de este juicio es posible indagar el modo en que Platón esboza en el *Fedro* un modelo de interacción social, en donde cabe el concepto de lo ético no en la interacción de un individuo como un miembro más de la *πόλις*, sino a través de la interacción de un hombre con el otro, dado en un encuentro sexual consensuado, que conduce a un perfeccionamiento ético de cada individuo, así como es caracterizado en los tres discursos retóricos de la primera parte del *Fedro*. En esta relación se gestará, según pensamos, un nuevo modelo de desarrollo ética, en el cual el discurso retórico contribuirá en tanto que, en términos platónicos, este se comprende como una *τέχνη*, un saber, con la capacidad de generar un modo de ser distinto, siempre y cuando se geste una interacción dialógica que conduzca hacia la generación de una eticidad.<sup>1064</sup>

Coincidimos entonces con el juicio de David Roochnik, para quien, desde el diálogo *Gorgias* y después replicado en el *Protágoras*, la retórica es definida por Platón, como dijimos, como una *τέχνη*, que si bien opera desde en el ámbito de sus propias reglas de reproducción de discursos, posee la capacidad de gestar la eticidad en el individuo no de un modo directo, sino a través de una proximidad con la institución que es capaz de constituir un mejor ser humano: las leyes de la *πόλις*.<sup>1065</sup>

Sin embargo, debido a que la interacción ética del *Fedro* se desarrolla en el marco de una relación amorosa, y no en el contexto de la *πόλις*, el concepto sobre lo político que se puede deducir de este diálogo, según vimos en el Capítulo 1, entre las diversas personas amantes o amados tendrá un distinto valor formativo en lo ético: se trata de un desarrollo ético privado, en el sentido de que un ser humano crece éticamente vinculándose amorosamente con otro, mientras el discurso retórico genera en ambos el nacimiento de una virtud filosófica, sobre todo en el amante, cuando

---

<sup>1062</sup> *Gorg.* 450d-e.

<sup>1063</sup> Forcini, Martín, “Platón y la política: entre una retórica del placer y una retórica de la moral”, en *La palabra y la ciudad: Retórica y política en la Grecia Antigua*, Gabriel Livov y Pilar Spangenberg eds. (Buenos Aires: La Bestia Equilátera | Filosofía), 207.

<sup>1064</sup> Este es el planteamiento de fondo del reciente estudio de Mary Nichols en donde aborda el *Fedro*: Nichols, Mary, *Socrates of Friendship and Community: Reflections of Plato's Symposium, Phaedrus and Lysis* (New York: Cambridge University Press, 2009), 90-151.

<sup>1065</sup> Roochnik, David, *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne* (Pennsylvania, Penn State Press: 1996), 179-231.

contempla la Idea del Bien en la belleza del joven amado. Este concepto de lo apolítico no puede darse sin la intervención de un λόγος retórico, pues es el joven amado el que se ve persuadido a dejarse amar sexualmente por el maestro filósofo, adiestrado en cómo componer un discurso persuasivo y convincente, portador de “la verdad” (ἀλήθεια). Quedan bien aquí las reflexiones de Vlastos sobre un pasaje del *Lisis*,<sup>1066</sup> en donde confirma el beneficio moral que se da entre dos amantes, al hacerse cada uno “provechoso” (χρήσιμος) y “bueno” (ἀγαθός):

It is broad as ‘good-producing’, with no strings on the kind of good produced; and with Socrates as the speaker we can count on a bias in favour of moral and spiritual good. Socrates then is saying that a person will be loved if, and only if, he produces good. Produces it for whom? Jowett translated as though our text had said that A will love B only if produces good for A.<sup>1067</sup>

Este esquema de desarrollo ético, y que nosotros designamos como político, lo encontramos el *Fedro* reiterado, en un momento donde el amor del amante hacia el amado modifica la conducta moral del amado, con el beneficio de que cada uno se ve en una posición no “contraria”, sino que se ama en mutua correspondencia. El amor que surge entre los dos amantes, de acuerdo con el *Fedro*, debe darse en una mutua correspondencia intelectual, ya que el amante es en realidad el filósofo que educa y, el amado, el joven con el alma dispuesta a un aprendizaje filosófico. Este crecimiento intelectual es la traducción racional del logro espiritual de ambos amantes, al que Platón la da el nombre de φιλία, “amistad” y que, desarrollado fuera del marco de la πόλις —como lo dice la *República*— no fomenta un amor ordenado para procrear como ciudadanos y fomentar la vida en comunidad —el cual gestará un sentimiento mutuo de confianza y de amor hacia la patria y sus gobernantes—,<sup>1068</sup> sino que es filosófico: un aprendizaje ético individual:

Y cuando éste se halla presente, de la misma manera que a él, se le acaban las penas; pero si está ausente, también por lo mismo desea y es deseado. Un reflejo del amor, un anti-amor, (Anteros) es lo que tiene. Está convencido, sin embargo, de que no es amor

---

<sup>1066</sup> *Lis.* 210d.

<sup>1067</sup> Vlastos, Gregory, “The Individual as an Object of Love”, en *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Gaul Fine ed. (New York: Oxford University Press, 1999), 140. Publicado originalmente en Gregory, Vlastos, “Platonic Studies (Princeton, Princeton University Press, 1973), 3-34.

<sup>1068</sup> *Rep.* 463b, 547c. En el artículo citado de Vlastos, el autor hace un comentario interesante que nos permite contrastar el ἔρως del ciudadano, cuya actividad sexual incluso es dominio de la πόλις y que valora la adultez como etapa del ciudadano para procrear bajo la guía de los gobernantes de la ciudad. *Íd.*, 150 y ss. Cf. *Rep.* 462a-c, *Leg.* 739c-d, en donde Platón refiere este tipo de intercambio amoroso como κοινά τὰ τῶν φίλων, “lo común entre los amantes”.



sino “amistad” (φιλία), y así lo llama. Ansía, igual que aquél, pero más débilmente, ver, tocar, besar, acostarse a su lado.<sup>1069</sup>

De este modo, el *Fedro* es testimonio de la capacidad del lenguaje con pregnancia retórica para convertir éticamente a un individuo, en el marco de una relación amorosa, haciendo a un lado, momentáneamente, a la retórica como instrumento de educación política, tal y como lo hemos advertido en nuestro Capítulo 4. Ello es lo que distingue y hace particular, según nosotros, al uso del discurso retórico en el *Fedro*, que no abandona su oficio tradicional de educar en la virtud, pero lo hace de modo individual, pero sin que pierda su traducción epistemológica como vehículo o portavoz de “la verdad” entendida como ἀλήθεια o “cosas probables” (τὰ εἰκότα), siempre y cuando el filósofo dialéctico maneje el discurso de un modo convincente. Para lograr ello, como dijimos, Platón instrumentalizó la dialéctica con un modo de racionalizar lógicamente el pensamiento. De este modo, creemos, Platón propuso en el *Fedro* un desarrollo ético individual entre dos amantes, al tiempo que facultaba a uno con una dialéctica armonizada con el alma y, así, dispuesta a un aprendizaje filosófico colindante con la formación ética. Este es, para nosotros, el valor del discurso retórico exhibido en el *Fedro*.

---

<sup>1069</sup> 255e. Vlastos lo referirá así: When Plato speaks of ἔρωσ for a person for the sake of the Idea, we can give a good sense to this at first sight puzzling notion, a sense in which it is true. It is a fact that much exotic attachment, perhaps most of it, is not directed to an individual in the proper sense of the word—to the integral and irreplaceable existent that bears that person’s names—but to a complex of qualities, answering to the lover’s sense of beauty, which he locates for a time truly or falsely in that person. Cf. Vlastos, “The Individual as an Object...”, 158.

## **Bibliografía**

### ***Ediciones en griego de la obra de Platón***

Plato. *Opera omnia*. 1903. Ioannes Burnet ed. En *Platonis opera: Tomus I-V*. Oxford: The Clarendon Press.

### ***Traducciones al español de los diálogos platónicos***

Platón. “Definiciones”. Carlos Gual trad. En *Diálogos VII: Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Madrid: Gredos, 1992 (Biblioteca Clásica Gredos 162): 235-62.

----- “Carta VII”. Carlos Gual trad. En *Diálogos VII: Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Madrid: Gredos, 1992 (Biblioteca Clásica Gredos 162): 484-531.

----- “Eutifrón”. Julio Calogne trad. En *Platón, Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos 1985 (Biblioteca Clásica Gredos 37): 218-42.

----- “Hipias menor”. Julio Calogne trad. En *Platón, Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos 1985 (Biblioteca Clásica Gredos 37): 369-96.

----- “Lisis”. Julio Calogne trad. En *Platón, Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos 1985 (Biblioteca Clásica Gredos 37): 271-316.

----- “Laques”. Julio Calogne trad. En *Platón, Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos 1985 (Biblioteca Clásica Gredos 37): 443-85.

----- “Filebo”. Mercedes López trad. En *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*. Madrid: Gredos, 2006 (Biblioteca Clásica Gredos 160): 8-124.

----- “Crátilo”. José Calvo trad. En *Platón, Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid: Gredos, 1983 (Biblioteca Clásica Gredos 61): 339-461.

----- “Eutidemo”. José Calvo trad. En *Platón, Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid: Gredos, 1983 (Biblioteca Clásica Gredos 61): 191-272.

----- “Parménides”. Carlos Gual trad. En *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos, 1992 (Biblioteca Clásica Gredos 117): 8-136.

----- “Teeteto”. Fernando García trad. En *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos, 1988: 321-482 (Biblioteca Clásica Gredos 117): 137-317.

- . “Critón”. Julio Calogne trad. En *Platón, Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos, 1985 (Biblioteca Clásica Gredos 37): 187-211.
- .“Protágoras”. Julio Calogne trad. En *Platón, Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos, 1985 (Biblioteca Clásica Gredos 37): 487-589.
- .“Político”. Ma. Isabel Santa Cruz, trad. En *Platón, Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos, 1988 (Biblioteca Clásica Gredos 37) 483-617.
- . “Timeo”. Mercedes López trad. En *Platón, Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*. Madrid: Gredos, 2006 (Biblioteca Clásica Gredos 160): 125-261.
- . “Fedro”. En *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos, Madrid, 1988 (Biblioteca Clásica Gredos 93): 289-413.
- . “Banquete”. M. Martínez trad. En *Platón, Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos Madrid, 1988 (Biblioteca Clásica Gredos 93): 143-287.
- . “Menón”. F. Olivieri trad. En *Platón, Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo* Madrid: Gredos Madrid (Biblioteca Clásica Gredos 61): 273-337.
- . “Lisis”. Julio Calogne trad. En *Platón, Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos, 1985. (Biblioteca Clásica Gredos 37): 271-316.
- . *Leyes. Libros I-VI, VII-XII*. Francisco Lisi trad. Madrid: Gredos, 1999 (Biblioteca Clásica Gredos 265, 266).
- . Fedón”. En *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos, Madrid, 1988 (Biblioteca Clásica Gredos 93): 7-142.
- . “República”. En *Diálogos IV: República*. Madrid: Editorial Gredos, 1986 (Biblioteca Clásica Gredos 94).
- . “Fedro”. En *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos, 1988. (Biblioteca Clásica Gredos 93): 289-413.
- . “Gorgias”. F. J. Olivieri trad. En *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid: Editorial Gredos, 1983 (Biblioteca Clásica Gredos 61): 7-145.

- . “Apología”. Julio Calogne trad. En *Platón, Diálogos I: Apología, Critón, Eutrifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos 1985 (Biblioteca Clásica Gredos 37): 137-86.
- . “Sofista”. Fernando García trad. En *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos, 1992 (Biblioteca Clásica Gredos 117): 320-482.
- . “Hippias Mayor”. Julio Calogne trad. En *Platón, Diálogos I: Apología, Critón, Eutrifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos 1985 (Biblioteca Clásica Gredos 37): 397-441.

### **Ediciones y comentarios sobre el Fedro y el Gorgias**

- De Vries, G. *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1969.
- Fierro, María Angélica trad. *Platón. Fedro*. Buenos Aires: Colihue, 2022.
- Hackforth, Reginald, *Plato's Phaedrus. Translated with an Introduction and Commentary* Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- Irwing Terence trad. y com. *Plato, Gorgias*, Terence Irwing (trad. y com.) Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Rowe, Christopher. trad. y coment., *Phaedrus* (Warminster: Aris and Phillips, 2013).
- Serrano Ramón, Mercedes Díaz ed., trad. y coment. *Platón, Gorgias*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas: 2000.
- Yunis, Harvey. *Phaedrus*, ed. y com. por Harvey Yunis (New York: Cambridge University Press, 2011).

### **Fuentes antiguas**

- Agustín de Hipona. *Augustine: De doctrina christiana*. R. P. H. Green ed. y trad. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Alcidamante de Elea. Trad. Juan López. En *Alcidamante de Elea, Anaxímenes de Lámpsaco, Retórica a Alejandro*. Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos 341) 8-177.
- Alexis. R. Kassel, C. Austin eds. En *Poetae Comici Graeci. Vol. II: Agathenor-Arystonimus*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1986: 21-195.
- Antología palatina I. Epigramas helenísticos*. Manuel Fernández trad. Madrid: Gredos, 1978. (Biblioteca Clásica Gredos 321).

- Aquiles Tacio. "Leucipas y Clitofonte". Máximo Brioso trad. Madrid: Gredos, 1978. (Biblioteca Clásica Gredos 56): 142-381.
- Aristófanes. "Las nubes", "Paz", "Aves". Luis Macía trad. *En Comedias II*. Madrid: Gredos, 1992: 6-115, 223-323, 324-454.
- Aristóteles. "Partes de los animales". Elvira Jiménez trad. En *Marcha de los animales, Movimientos de los animales, Movimiento de los animales*. Madrid: Gredos, 2000 (Biblioteca Clásica Gredos 283): 12-168.
- *Metafísica*. Tomás Calvo trad. Madrid: Gredos, 1999 (Biblioteca Clásica Gredos 200).
- *Física*. Guillermo de Echandía. Madrid: Gredos, 1995 (Biblioteca Clásica Gredos 203).
- *Acerca del alma*. Tomás Calvo trad. Madrid: Gredos, 1992 (Biblioteca Clásica Gredos 14).
- *Retórica*. Quintín Racionero trad. Madrid: Gredos, 1990 (Biblioteca Clásica Gredos 142).
- *Organon I, II: Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas; Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos*. Madrid: Gredos, 1988 (Biblioteca Clásica Gredos 51, 115).
- *Política*. Manuela García trad. Madrid: Gredos, 1988 (Biblioteca Clásica Gredos 116)
- "Acerca de la adivinación por el sueño". Alberto Bernabé trad. En *Acerca de la generación y corrupción. Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 1987 (Biblioteca Clásica Gredos 107): 295-303.
- "Ética Nicomáquea". Julio Pallí trad. En *Ética Nicomáquea. Ética a Eudemo*. Madrid: Editorial Gredos, 1985 (Biblioteca Clásica Gredos 89): 128-408.
- "Constitución de los atenienses". Tomás Calvo trad. En *Constitución de los atenienses. Pseudo Aristóteles: Económico*. Madrid: Gredos, 1984 (Biblioteca Clásica Gredos 70): 7-227.
- *Poética*. Valentí García trad. Madrid: Gredos, 1974. (Biblioteca Románica Hispánica IV. Textos 8).
- *Metafísica*. Ed. trilingüe. Valentín García trad. Madrid: Gredos, 1970.
- "Posterior Analytics". Hugh Tredennick and E. S. Forster trans. En *Aristotle: Posterior Analytics, Topica*. Cambridge, Harvard University Press, 1960. (Loeb Classical Library 391): 2-261.

- . "Topica". Hugh Tredennick and E. S. Forster trans. En *Aristotle: Posterior Analytics, Topica*. Cambridge, Harvard University Press, 1960 (Loeb Classical Library 391): 263-739.
- . *On Sophistical Refutations*. E. Forster, D. Furley. trad. Cambridge, Harvard University Press, 1960. (Loeb Classical Library 391): 1-155.
- . "On Interpretation". H. Cooke, Hugh Tredennick trad. En *Aristotle: Categories, On Interpretation, Prior Analytics*. Cambridge, Harvard University Press, 1938 (Loeb Classical Library 391): 111-179.
- ."Prior Analytics". Hugh Tredennick and E. S. Forster trans. En *Aristotle: Posterior Analytics, Topica*. Cambridge, Harvard University Press Cambridge, 1938. (Loeb Classical Library 391): 181-531.
- Anaxágoras. André Laks, Glenn Most ed. y trad. En *Early Greek Philosophy. Western Greek Thinkers. Later Ionian and Athenian Thinkers. Part 1*. Cambridge University Press, Cambridge, 2016. (Loeb Classical Library 529): 2-183.
- Antifonte. Jordi Redondo trad. En *Antifonte, Andócides: Discursos y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1991 (Biblioteca Clásica Gredos 154): 8-181.
- Cicerón. *Sobre el orador*. Madrid: Gredos, 2002 (Biblioteca Clásica Gredos 300).
- Cicerón. *Del supremo bien y del supremo mal*. Madrid: Gredos 1987 (Biblioteca Clásica Gredos 101).
- Demócrito. André Laks, Glenn Most ed. y trad. En *Early Greek Philosophy. Western Greek Thinkers. Later Ionian and Athenian Thinkers. Part 2*. Cambridge University Press, Cambridge, 2016. (Loeb Classical Library 530): 3-348.
- Demóstenes. *Discursos políticos I y II*. Antonio López. Madrid: Gredos, 1990 (Biblioteca Clásica Gredos 35, 86).
- Demóstenes. "Sobre la embajada fraudulenta". José Lucas trad. En *Discursos políticos II*. Madrid: Gredos, 1978. (Biblioteca Clásica Gredos 62): 7-161.
- Dinarco. "Dinarco". José García trad. En *Oradores menores. Discursos y fragmentos*. Madrid: Gredos, 2000 (Biblioteca Clásica Gredos 275): 128-207.
- Dinarco. "En oradores menores". José García trad. En *Discursos y fragmentos*. (Biblioteca Clásica Gredos 275): 130-207.
- Diódoro de Sicilia. *Biblioteca Histórica IX-XII*. Madrid: Gredos, 2000 (Biblioteca Clásica Gredos 353).
- Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. (Madrid: Alianza, 2013).

- Empédocles. André Laks, Glenn Most ed. y trad En *Early Greek Philosophy. Western Greek Thinkers. Part 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016 (Loeb Classical Library 528): 317-582.
- Escolio de Pisandro. En *Kleine Philologische Schriften*. Frg. 9 de Jacoby ed. Berlin: Akademie Verlag, 1962.
- Esquilo. *Tragedias*. Bernardo Morales trad. Madrid: Gredos, 1990 (Biblioteca Clásica Gredos 97).
- Esquilo. *Testimonios y fragmentos*. Francisco García trad. Madrid: Gredos, 2008.
- Esquines. *Testimonios. Discursos y cartas*. José de Dios trad. Madrid: Gredos, 2002 (Biblioteca Clásica Gredos 298).
- Estesícoro. “Estesícoro”. José García trad. Francisco Adrados trad. En *Discursos y fragmentos*. Poemas corales y monódicos 700-300 a. C. (Biblioteca Clásica Gredos 31): 159-22.
- Eurípides. “Andrómaca”. En *Tragedias I*. Alberto Gonzáles trad. Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos 4): 371-435.
- “Medea”. En *Tragedias I*. Alberto González trad. Madrid: Gredos, 1991 (Biblioteca Clásica Gredos 4): 201-63.
- “Electra”. José Calvo trad. En *Tragedias II*. Madrid: Gredos, 1990 (Biblioteca Clásica Gredos 11): 273-338.
- “Fenicias”. José Calvo trad. En *Tragedias III*. Madrid: Gredos, 1979 (Biblioteca Clásica Gredos 22): 79-166.
- Eupolis. R. Kassel, C. Austin eds. En *Poetae Comici Graeci. Vol. V: Damoxenus-Magnes*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1986: 294-539.
- Eurípides. “Hipólito”. Asela Alamillo trad. En *Tragedias III*. Madrid: Gredos, 1977 (Biblioteca Clásica Gredos 4): 313-78.
- “Reso”. Carlos Gual trad. En *Tragedias III*. Madrid: Gredos, 1977 (Biblioteca Clásica Gredos 4): 411-457.
- Filón de Alejandría. 2012. “Acercas de la unión con los estudios preliminares”. En *Obras completas de Filón de Alejandría: Volumen III*. Jose Martín trad. Madrid: Trotta: 223-81.
- Filóstrato. *Vidas de los sofistas*. María Giner trad. Madrid: Gredos, 1982 (Biblioteca Clásica Gredos 55).

- Gorgias. Laks, A., Most, G. eds. y trads. En *Early Greek Philosophy. Sophists. Part I*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016 (Loeb Classical Library 531): 114-291.
- Helánico. R. Fowler ed. En *Early Greek mythography*. Oxford: Oxford University Press, 2000: 161-162.
- Heráclito. Laks, A., Most, G. eds. y trads. En *Early Greek Philosophy. Early Ionian Thinkers. Part 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016 (Loeb Classical Library 526): 114-200.
- Hermias Alexandrinus. In *Platonis Phaedrum Scholia*. Carlo Lucarini, Claudio Moreschini eds. Berlin, Boston: De Gruyter, 2012 (Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Teubneriana, 2010).
- Heródoto. *Historia. Libro I, II*. Francisco Adrados, Carlos Schrader trad. Madrid: Gredos, 1992 (Biblioteca Clásica Gredos 3).
- Hesíodo. *Obras y fragmentos*. Aurelio Pérez, Alfonso Martínez trads. Madrid: Gredos, 1990 (Biblioteca Clásica Gredos 13).
- Hipérides. “Hipérides”. José García trad. En *Oradores menores. Discursos y fragmentos*. Madrid: Gredos, 2000 (Biblioteca Clásica Gredos 275): 228-404.
- Himno a Hermes*. Martin West trad. En *Homeric Hymns, Homeric Apocrypha, Lives of Homer*. Massachusetts: Harvard University Press, 2003 (Loeb Classical Library 496): 113-58.
- Homero. *Iliada*. Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos 150)
- Homero. *Odisea*. Manuel García trad. Madrid: Gredos, 1982 (Biblioteca Clásica Gredos 48)
- Horacio. *Odas, Canto secular, Épodos*. José Moralejo trad. Madrid: Gredos, 1981 (Biblioteca Clásica Gredos 360).
- Íbico. “Ibicus”. Malcolm Davies ed. En *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*. Oxford: Oxford University Press, 1991: 235-305.
- Iseo. *Discursos*. Juan Guzmán trad. Madrid: Gredos, 2007.
- Isócrates, *Discursos I y II*. Madrid: Gredos, 1982 (Biblioteca Clásica Gredos 23 y 29).
- Jámblico. “Vida pitagórica”. Miguel Lorente trad. En *Vida pitagórica, Protréptico*. Madrid: Gredos, 2003 (Biblioteca Clásica Gredos 314): 7-167.
- Jenofonte. “De la caza”. En *Obras menores, Pseudo Jenofonte: La república de los atenienses*. Madrid: Gredos. (Biblioteca Clásica Gredos 75): 233-80.



- Jenofonte. “La república de los atenienses”. Juan López trad. Madrid: Gredos, 1984 (Biblioteca Clásica Gredos 75): 281-14.
- Jenofonte. “Recuerdos de Sócrates”. Juan Zaragoza trad. Madrid: Gredos, 1993. (Biblioteca Clásica Gredos 182): 7-200.
- Jenofonte. “Apología”. Juan Zaragoza trad. Madrid: Gredos, 1993. (Biblioteca Clásica Gredos 182): 357-78.
- Licurgo. “Licurgus”. J. Burt. trans. En *Minor Attic Orators II*. Massachusetts: Harvard University Press, 1957 (Loeb Classical Library 2): 1-133.
- Lisias. *Discursos I y II*. José Calvo. Madrid: Gredos, 2007.
- Parmenides. André Laks, Glenn Most trad. En *Early Greek Philosophy. Western Greek Thinkers. Part 2*. Cambridge: Cambridge University, 2016: 3-88 (Loeb Classical Library 528): 3-88.
- Píndaro. *Odas y fragmentos*. Alfonso Ortega trad. Madrid: Gredos, 1984 (Biblioteca Clásica Gredos 68).
- Plutarco. “Sobre la fortuna de los romanos”. Mercedes López trad. *En Obras morales y de costumbres V*. Madrid: Gredos, 1989. (Biblioteca Clásica Gredos 132): 192-224.
- Plutarco. “Consejos políticos”. Carlos Alcalde trad. *En Obras morales y de costumbres X*. Madrid: Gredos, 1989. (Biblioteca Clásica Gredos 132): 281-290.
- Protágoras. Madrid: Gredos. (Biblioteca Clásica Gredos 37): 487-589.
- Protágoras. En *Early Greek Philosophy. Sophist Part I*. Cambridge University Press, Cambridge, 2016. (Loeb Classical Library 531): 9-113.
- Quintiliano. *Institución oratoria*. Pedro Sandier, Ignacio Rodríguez trad. México, D. F.: Conaculta, 1999.
- Sacra Biblia Vulgata*. 4ª. ed. Robertus Weber ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- Septuaginta. Editio alterta*. Alfred Rahlfs ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Séneca. *Epistles 66-92*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016 (Loeb Classical Library 76).
- Sexto Empírico. *Esbozos pirrónicos*. Antonio Gallego y Teresa Muñoz trad. Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos 179).
- Simplicio. *Simplicius: On Aristotle On the Soul 1.1-2.4*. London Urmson, J., P. Lautner trad. London: Duckworth, 1995.

- Sofocles. *Oedipus the King*. Patrick Finglass ed., com. y trad. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- . *Tragedias*. Asela Alamillo trad. Madrid: Gredos, 1981 (Biblioteca Clásica Gredos 40): 79-166.
- . *Fragmentos*. José Lucas trad. Madrid: Gredos, 1978. (Biblioteca Clásica Gredos 62).
- Tucidides. *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros I-II*. Juan Torres. trad. Madrid: Gredos, 1990 (Biblioteca Clásica Gredos 149).
- Xenófanes. En *Early Greek Philosophy. Early Ionian Thinkers. Part 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016 (Loeb Classical Library 526): 3-113.

### **Fuentes secundarias**

#### **Libros de consulta**

- A Greek-English Lexicon*. Liddell, Scott, Robert Scott. Oxford: The Clarendon Press, 1969.
- Adrados, Javier. *Palabras e ideas*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1999.
- Aerts, Saskia. “How to Lead Souls to Beauty: Hermias on the Unity of the Phaedrus”. En *The Reception of Plato’s Phaedrus from Antiquity to the Renaissance*. Sylvain Delcomminette et al. eds. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2020: 173-198.
- Alegre, Antonio. “Los filósofos presocráticos”. En *Historia de la filosofía antigua*, Carlos García Gual ed. Madrid: Trotta, 1997: 45-71.
- Annas, Julia, Christopher Rowe eds. *New Perspectives in Plato: Modern and Ancient*. Washington: Harvard University Press, 2002.
- Armin, Hans. *Platos Jugenddialogue und die Entstehungszeit des Phaidros*. Hamburg: A. M. Hakkert, 1967.
- Austin, John. *Cómo hacer cosas con palabras*. Ciudad de México: Paidós, 1971.
- Barker, Ernest. *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*. London: Methuenm 1960.
- Benston, Hugh. *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato’s Early Dialogue*. New York: Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Bernabé, Alberto. *Los filósofos presocráticos: Literatura, lengua y visión del mundo*. Madrid: Ediciones Evohé, 2013.
- Bernardete, Seth. *The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato’s Gorgias and Phaedrus*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

- Blake, Hestir. *Plato on the Metaphysical Foundation of Meaning and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Bochenski, Józef. *Historia de la lógica formal*. Madrid: Gredos, 1956.
- Brandwood, Leonard. "Stylometry and Chronology". En *The Cambridge Companion to Plato*. 2ª. ed. David Ebrey, Richard Kraut eds. Cambridge: Cambridge University Press, 2022: 82-116.
- Burger, Ronna. *Plato's Phaedrus: A Defense of a Philosophic Art of Writing*. Alabama: The University of Alabama Press, 1980.
- Carol, Poster. "Gorgias' "On non-being": Genre, Purpose and Testimonia". En *Logos without Rhetoric: The Arts of Language before Plato*. Robin Reames ed. Columbia: University of South Carolina Press, 2017: 30-46.
- Carol, Thomas, Edward Kent. "From Orality to Rhetoric: An Intellectual Transformation". En *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. Ian Worthington ed., London & New York: Routledge, 1994: 3-25.
- Cassin, Bárbara. *El efecto sofístico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Castagnoli, Luca ed. *The Cambridge Companion to Ancient Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Chomsky, Noam. "Abordando el problema de Platón". En *El conocimiento del lenguaje*. Noam Chomsky. Madrid: Ediciones Altaya, 1998, 64-243.
- Cole, Thomas. *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1991.
- Copi, Irving. *Introducción la lógica*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1999.
- Corey, David. *The Sophists in Plato's Dialogues*. New York: State University of New York Press, 2015.
- Cornford, Francis. *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and Sophist of Plato*. Indianapolis/New York: Bobbs Merrill, 1957.
- Corredor, Cristina. *Filosofía del lenguaje: Una aproximación a las teorías del significado del Siglo XX*. Madrid: Visor, 1999.
- Cotton, A. *Platonic Reader and the Education of the Reader*. New York: Oxford University Press, 2014.
- De Romilly, Jacqueline. *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*. Harvard: Harvard University Press, 1975.

- Derrida, Jacques. “La farmacia de Platón”. En *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 2015: 91-261.
- Detienne, Marcel. *The Masters of Truth in Archaic Greece*. New York: Zone Books, 1999.
- Dodds, Eric. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza, 1980.
- Dutilh, Novaes. “Argument and Argumentation”. Consultado el 12 de febrero de 2024. En <https://plato.stanford.edu/entries/argument/>.
- Edward, Schiappa. *The Beginnings of the Rhetorical Theory in Classical Greece*. New Haven & London: Yale University Press, 1999.
- Evans, John. *Aristotle’s Concept of Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Ferrari, Giovanni. *Listening to the Cicadas: A Study of Plato’s Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Fine, Gail. “Knowledge and Belief in *Republic V–VII*”. En *Epistemology*. Stephen Everson ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1990: 85–115.
- Forcini, Martín. “Platón y la política: entre una retórica del placer y una retórica de la moral”. En *La palabra y la ciudad: Retórica y política en la Grecia Antigua*. Gabriel Livov y Pilar Spangenberg eds. Buenos Aires: La Bestia Equilátera | Filosofía, 2012: 198-220.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2010.
- *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 1973.
- Frans, van Eemeren, *Maniobras estratégicas en el discurso argumentativo*. Madrid, Ciudad de México: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Plaza y Valdés Editores, 2012.
- Friedlander, Paul. *Plato: An Introduction*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Gadamer, Hans. *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. New Haven, London: Yale University Press, 1986.
- *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Gagarin, Michael. “Eikos Arguments in Athenian Forensic Oratory”. En *Probabilities, Hypotheticals, and Counterfactuals in Ancient Greek Thought*. Victoria Wohl ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014: 15-29.

- Gaines, Robert. "Theodoros Byzantius on the Parts of a Speech". En *Logos without Rhetoric: The Arts of Language before Plato*. Robin Reames ed. Columbia: University of South Carolina Press, 2017, 19-29.
- Gensollen, Mario. *Argumentación y desacuerdo*. Guadalajara, Editorial Universidad de Guadalajara, 2022.
- Geoffrey, Lloyd. *The Revolutions of Wisdom*. California: University of California Press, 1989.
- George, Kerferd. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Gill, Christopher, Mary McCabe eds. *Form and Argument in Late Plato*. Oxford: The Clarendon Press, 1996.
- Gill, Christopher, Mary McCabe eds. *Form and Argument in Late Plato*. New York: Oxford University Press, 1996.
- González, Francisco ed. *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*. London: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995.
- Griswold, Charles. *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1999.
- *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1996.
- "The Politics of Self-Knowledge: Liberal Variations on the Phaedrus". En *Understanding the Phaedrus: Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Livio Rossetti ed. Sankt Agustin: Academia Verlag: 173-90, 1992.
- Gulley, N. *Plato's Theory of Knowledge*. London: Methuen & Co Ltd., 1962.
- Guthrie, William. *Historia de la filosofía griega. Vol. III. Siglo V. Ilustración* Madrid: Gredos, 1994.
- *Historia de la filosofía griega. III. Siglo V. Ilustración*. Madrid: Gredos, 1988.
- Habermas, Jürgen. *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos, 2010.
- *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta, 2002.
- *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Halliwell, Stephen. *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton, Princeton University Press, 2002.
- Hans, Jauss, *Experiencia estética y hermenéutica literaria: Ensayos en el campo de la experiencia estética*. Madrid: Taurus, 1992.

- Harvey, Yunis. "Writing from Reading: Thucydides, Plato, and the Emergence of the Critical Reader". En *Writing Texts and the Rise of Literary Culture in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 189-212.
- Havelock, Eric. *Prefacio a Platón*. Madrid: Machado Libros, 2002.
- . *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- . *The Liberal Temper in Greek Politics*. New Haven: Yale University Press, 1957.
- Hegel, Friedrich. *Lecciones sobre historia de la filosofía II*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Heidegger, Martin. *Lógica: La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza, 2004.
- . *The Sophist*. Bloomington & Indiana: Indiana University Press, 1997.
- Heilbrunn, Gunther. "An Examination of Isocrates' Rhetoric". Tesis de doctorado, University of Texas, 1967.
- Henri, Marrou. *A History in Education in Antiquity*. New York: Mentor Books, 1956.
- Hoffman, David. "Mētis, Themis and the Practice of Epic Speech". En *Logos without Rhetoric: The Arts of Language before Plato*. Robin Reames ed. Columbia: University of South Carolina Press, 2017: 97-112.
- Ingarden, Roman. *Cognition of the Literary Work of Art*. Evanston: Northwestern University Press, 1979.
- Iser, Wolfgang. *El acto de leer*. Ciudad de México: Taurus, 1897.
- Jaeger, Werner. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Jan, Szaif. "Plato and Aristotle on Truth and Falsehood". En *The Oxford Handbook of Truth*. Michael Glanzberg ed. Oxford: Oxford University Press, 2018: 9-49.
- José, Bermejo. "Mito y filosofía". En *Historia de la filosofía antigua*. Carlos García Gual ed. Madrid: Trotta, 1997: 21-43.
- José, Dueso. "Sofistas". En *Historia de la filosofía antigua*. Carlos García Gual ed. Madrid: Trotta, 1999, 113-30.
- Josiah, Ober. *Political Dissent in Classical Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- . *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology and the Power of the People*. New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- Kahn, Charles. *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

- . *Platón y el diálogo socrático: El uso filosófico de una forma literaria*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2010.
- Kenneth, Dover. *Greek Homosexuality*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- Klagge, James, Nicholas Smith eds. *Method of Interpreting Plato and His Dialogues*. Oxford: The Clarendon Press, 1992.
- Kotzia, Paraskevi. "Philosophical vocabulary". En *A History of Ancient Greek: From the Beginnings to Late Antiquity*. A.-F. Christidis ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2007: 1089-103.
- Kraut, Richard. *Socrates and the State*. New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- Lloyd, Geoffrey. *Demystifying Mentalities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Marion, Mathieu. "Plato's Dialogues: Dialectic, Orality and Character". En *Essays of Argumentation in Antiquity*. Joseph Andrew, David Merry, Christopher Roser eds. Cham: Springer, 2021: 69-97.
- McCoy, Marina. "Rhetoric and Royalty: Odysseus' Presentation of the Female Shades in Hades". En *Logos without Rhetoric: The Arts of Language before Plato*, Robin Reames ed. Columbia: University of South Carolina Press, 2017: 79-96.
- . "Love and Rhetoric in Plato's Phaedrus". En *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*. Marina McCoy. Cambridge: Cambridge University Press, 2011: 167-96.
- McHale, Brian. *Postmodernist fiction*. London, New York: Routledge, 1987.
- McIntyre, Lee. "The case for the Social Sciences". En *The Scientific Attitude: Defending Science from Denial, Fraud, and Pseudoscience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019: 185-99.
- Moline, Jon. "Recollection, Dialectic, and Ontology: Kenneth M. Sayre on the Solution of the Platonic Reader". En *Platonic Writings, Platonic Readings*. Charles Griswold ed. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1988: 233-46.
- Moss, Jessica. *Plato's Epistemology: Being and Seeming*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Natorp, Paul. *Plato's Theory of Ideas: An Introduction to Idealism*. Sankt Agustin: Academia Verlag, 2021.
- Nehamas, Alexander. *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press, 1998.

- Nehamas, Alexander. "Socratic Intellectualism". En *Virtues of Authenticity*. New Jersey: Princeton University Press, 1999: 27-58.
- Neil, O'Sullivan. "Written and Spoken in First Sophistic". En *Voice into Text: Orality and Literacy in Ancient Greece*, Ian Worthington ed. Leiden: Brill, 1996: 115-27.
- Nichols, Mary. *Socrates of Friendship and Community: Reflections of Plato's Symposium, Phaedrus and Lysis*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Nicole Loraux. *The Invention of Athens: The Funeral Oration in Classical Athens*. Harvard: Harvard University Press, 1986.
- Nietzsche, Friedrich. *Introducción al estudio de los diálogos de Platón*. Madrid: Tecnos, 2019.
- Nightingale, Andrea. *Genres in Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Nussbaum, Martha. "'This story isn't true': madness, reason, and recantation in the Phaedrus". En *The Fragility of the Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Martha Nussbaum. New York: Cambridge University Press, 2001: 200-33.
- Oreskes, Naomi. *Why Trust Science?* Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2019.
- Oxford Latin Dictionary*. P. Glare ed. Oxford: The Clarendon Press, 1982.
- Paci, Enzo. "La dialéctica en Platón". En *La evolución de la dialéctica*. Nicola Abbagnano et al. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971: 25-47.
- Papillion, Terry. "Unity, Dissociation and Schismogenesis in Isocrates". En *Logos without Rhetoric: The Arts of Language before Plato*. Robin Reames ed. Columbia: University of South Carolina Press, 2017: 11-18.
- Pernot, Laurent. *La retórica en Grecia y Roma*. Distrito Federal: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- Popper, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós, 2017.
- Putnam, Hilary. *Realism with a Human Face*. James Conant ed. Harvard: Harvard University Press: 1990.
- . *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos, 1988.
- Reames, Robin. "The Oral Poet and the Literate Sophist: Divine Madness and Rhetorical Inoculation in the Phaedrus". En *Seeming and Being in Plato's Rhetorical Theory*. Robin Reames. Chicago: University of Chicago Press, 2010.



- . “Heraclitus’ Doublespeak: The Paradoxical Origins of Rhetorical Logos”. En *Logos without Rhetoric: The Arts of Language before Plato*. Robin Reames ed. Columbia: University of South Carolina Press, 2017: 63-78.
- ed. *Logos without Rhetoric: The Arts of Language before Plato*, Columbia: University of South Carolina Press, 2017.
- Redeker, Robert. *Egobody: La fábrica del hombre nuevo*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica y Luna Libros, 2014.
- Reinhardt, Tobias. “Rhetoric and Knowledge”. En *A Companion to Greek Rhetoric*. Ian Worthington ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010: 365-77.
- Rhodes, Peter. *Ancient Democracy and Modern Ideology*. London, Bristol Classical Press, 2003.
- Rickert, Thomas. “Parmenides: Philosopher, Rhetorician, Skywalker”. En *Logos without Rhetoric: The Arts of Language before Plato*. Robin Reames ed. Columbia: University of South Carolina Press, 2017: 47-62.
- Robinson, Richard. *Plato’s Earlier Dialectic*. Oxford, The Clarendon Press, 1957.
- Roochnik, David. *Beautiful City: The Dialectical Character of Plato’s “Republic”*. Ithaca, London: Cornell University Press, 2003.
- . *Of Art and Wisdom: Plato’s Understanding of Techne*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1998.
- Rorty, Richard ed. *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1989.
- Rorty, Richard, Jürgen Habermas. *Sobre la verdad: ¿Validez universal o justificación?* Buenos Aires: Amorrortu editors, 2007.
- Roser, Christopher. “What is the Difference between the Dialectical and Rhetorical Use of Arguments? A Paradigm-based approach to Plato’s Socrates”. En *Essays of Argumentation in Antiquity*. Joseph Andrew, David Merry, Christopher Roser eds. Cham: Springer, 2021: 99-135.
- Ross, David. *Plato’s Theory of Ideas*. Oxford: Oxford University Press.
- Rowe, Christopher. 2007. *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
- . *Plato*. London: Bristol Classical Press, 2003.
- Sallis, John. *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*. Bloomington: Indiana University Press, 2019.

- Santas, Gerasimos. *Socrates: The Arguments of the Philosophers*. London, New York, 1979.
- Schiappa, Edward. *Protagoras and Logos*. Columbia, University of South Carolina Press, 2003.
- . *The Beginnings of the Rhetorical Theory in Classical Greece*. Yale University Press, New Haven & London, 1999.
- Schleiermacher, Friedrich. *Schleiermacher's Introductions to the Dialogues of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1936.
- Schmitz, Thomas. *Modern Literary Theory and Ancient Texts: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- Scott, Dominic. *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and its Successors*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Segal, Charles. *Oedipus Tyrannus: Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York & Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Smith, Christopher. *The Hermeneutics of Original Argument: Demonstration, Dialectic, Rhetoric*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1998.
- Stenzel, Julius. *Plato's Method of Dialectic*. Oxford: The Clarendon Press, 1940.
- Svoboda, Michael. "It takes a Empire to Raise a Sophist: An Athens-Centered Analysis of the Oikonomia and Pre-Platonic Rhetoric". En *Logos without Rhetoric: The Arts of Language before Plato*, Robin Reames ed. Columbia: University of South Carolina Press, 2017: 113-32.
- Tiago, Lier. *Reason, Rhetoric, and the Philosophical Life in Plato's Phaedrus*. Maryland, Lexington Books, 2022.
- Tindale, Christopher. "The Prospects of Rhetoric in the Late Plato". En *Essays of Argumentation in Antiquity*. Joseph Andrew, David Merry, Christopher Roser eds. Cham: Springer, 2021.
- Tuominen, Miira. *Apprehension and Argument: Ancient Theories of Starting Points for Knowledge*. Dordrecht: Springer, 2007.
- Tushar, Irani. *Plato on the Value of Philosophy: The Art of Argument in the Gorgias and the Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Van Eemeren, Frans. *La teoría de la argumentación: Una perspectiva pragmadialéctica*. Lima: Palestra Editores, 2019.

- Van Eemeren, Frans *et al.* *Handbook of Argumentation Theory*. Heidelberg, New York, London: Springer, 1984.
- Van Eemeren, Frans, Rob Grootendorst, Francisca Snoeck. *Argumentación: Análisis, Evaluación, Presentación*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2006.
- . *Speech Acts in Argumentative Discussions: A Theoretical Model for the Analysis of Discussions Directed towards Solving Conflicts of Opinions*. Berlin: De Gruyter, 1984.
- Vickers, Brian. *In Defense of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Vlastos, Gregory. "The Individual as an Object of Love". En *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. Gaul Fine ed. New York: Oxford University Press, 1999.
- . *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. New York: Cambridge University Press, 1991.
- . *Platonic Studies*. Princeton, Princeton University Press, 1973.
- Wardy, Robert. *Gorgias, Plato and their Successors*. London & New York: Routledge, 1996.
- White, David. *Rhetoric and Reality in Plato's Phaedrus*. New York: State University of New York Press, 1993.
- Williams, Michael. *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Wohl, Victoria. "Introduction: Eikos in Ancient Greek Thought". En *Probabilities, Hypotheticals, and Counterfactuals in Ancient Greek Thought*. Victoria Wohl ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014: 1-14.
- Worthington, Ian. "Rhetoric and Politics in Classical Greece: Rise of the Rhētores". En *A Companion to Greek Rhetoric*. Ian Worthington ed. Chichester: Wiley-Blackwell: 2007, 255-71.
- Yunis, Harvey. "Dialectic and Purpose of Rhetoric in Plato's *Phaedrus*". En *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Vol. XXIV. John Clearly & Gary Gurtler eds. Leiden & Boston: Brill, 2009: 229-59.
- . "Gorgias: The Collapse of Political Discourse". En *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1996: 136-171.
- . *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1996.

- , "Phaedrus: Rhetoric Reinvented". En *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Harvey Yunis. Ithaca, London: Cornell University Press, 1996.
- Zacks, Nicolas. "The Influence of Plato's Phaedrus on Aristotle's Rhetoric". En *The Reception of Plato's Phaedrus from Antiquity to the Renaissance*. Sylvain Delcomminette *et al.* eds. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2020: 9-23.
- Zarefsky, David. "Strategic Maneuvering in Political Argumentation". En *Examining Argumentation in Context: Fifteen Studies on Strategic Maneuvering*. Frans van Eemeren ed. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2009: 115-30.

### Artículos

- Ackrill, John. "ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ". *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. Vol. 2 (1955): 31-5.
- Doyle, James. "The fundamental conflict in Plato's Gorgias". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30 (2006): 87-100.
- Doyle, James. "The Fundamental Conflict in Plato's Gorgias". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 30 (2006): 87-100.
- Giannopoulou, Zina. "Enacting the Other, Being Oneself: The Drama of Rhetoric and Philosophy in Plato's Phaedrus". *Classical Philology*. Vol. 105. Núm. 2 (2010): 146-61.
- Gómez-Lobo, Alfonso. "Plato's Description of the Dialectic in the 'Sophist' 253d1-e2". *Phronesis*. Vol. 22. Núm. 1 (1977): 29-47.
- Hansen, Herman. "The Athenian 'Politicians', 403—322 B.C". *Greek Roman and Byzantine Studies* 24 (1983): 33-55.
- Harding, P. "Rhetoric and Politics in Fourth-Century Athens". *Phoenix* 41 (1987): 25-39.
- Ionescu, Cristina. "Recollection and the Method of Collection and Division in the Phaedrus". *Journal of Philosophical Research* 37 (2012): 1-24.
- Kerferd, George. 1955. "Gorgias on Nature or That Which is Not". *Phronesis*. Vol. 1. Núm.: 3-25.
- Keyt, Job. "Plato on Falsity: *Soph.* 263b". *Phronesis*. Vol. 40. Núm 1. (1995): 20-47.
- López, Antonio. "Los orígenes filosóficos de la retórica". *Monteagudo*. 3a. época. Núm. (2003): 13-26.

- Morado, Raymundo. "Funciones básicas del discurso argumentativo". *Revista Iberoamericana de Argumentación*. Vol. 6 (2013):1-13.
- Moravcsik, Julius. "Συμπλοκή Ειδῶν and the genesis of Λόγος". *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Vol. 42. Núm. 2 (1960): 117-29.
- Moss, Jessica. "Soul Leading: The Unity of the Phaedrus, again". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 43 (2012): 1-23.
- Moss, Jessica. "Soul-Leading: The unity of the Phaedrus, again". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 43 (2012): 1–23.
- Nehamas, Alexander. "Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry". *History of Philosophy Quarterly* 7 (1) (1990): 3-16.
- Panagiotis, Dimas. "The True Belief in Meno". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XIII (1997): 1-32.
- Peck, Arthur. "Plato and the ΜΕΓΙΣΤΑ ΓΕΝΗ of the Sophist: A Reinterpretation". *The Classical Quarterly. New Series*. Vol. 2. Núm. 1/2 (1952): 32-56.
- Pilgram, Rossmaryn. "Reasonableness of a Doctor's Argument by Authority: A Pragma-Dialectical Analysis of the Specific Soundness Conditions". *Journal of Argumentation in Context*. Vol. 1 (1) (2012): 33-50.
- Poster, Carol. "The Task of the Bow: Heraclitus' Rhetorical Critique of Epic Language". *Philosophy and Rhetoric*. Vol. 39. Núm. 1 (2006): 1-21.
- Rowe, Christopher. "Public and Private Speaking in Plato's Later Dialogues". En *Platón: Los diálogos tardíos: Actas del Symposium Platonicum 1986*. México D.F.: UNAM, 1986: 125-37.
- Rowe, Christopher. "The Unity of the Phaedrus: A Reply to Heath". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 7 (1989): 175-88.
- Sayre, Kenneth. "Falsehood, Forms and Participation in the Sophist". *Nous*. Vol. 4 (1970): 81-91.
- Smith, Nicholas. "Plato on Knowledge as a Power". *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 38. Núm. 2 (2000): 145–68.
- Stephen, Halliwell. "Plato and Aristotle on the Denial of Tragedy". *Proceedings of the Cambridge Philological Society. New Series*. Núm. 30 (1984): 49-71.
- Van Eemeren, Frans. "Un mundo de diferencia: El rico estado de la teoría de la argumentación". Natalia Luna trad. *The Informal Logic Journal*. Vol. 17. Núm. 2 (1995): 144-58.
- Vlastos, Gregory. "Anamnesis in the Meno". *Dialogue* 4 (1965): 143-67.

Werner, Daniel. "Rhetoric and Philosophy in Plato's 'Phaedrus'." *Greece & Rome*. Vol. 57. Núm. 1 (2010): 21-46.