

**La retórica filosófica  
de Platón:**  
un examen a partir del  
Gorgias y el Fedro



Carlos Mario Portillo Hoyos  
[cmportilloh@unal.edu.co](mailto:cmportilloh@unal.edu.co)  
Universidad Nacional de Colombia

## Palabras clave

*Platón*  
*Conocimiento*  
*Fedro*  
*Gorgias*  
*Retórica*

## Keywords

*Plato*  
*Knowledge*  
*Phaedrus*  
*Gorgias*  
*Rethoric*

## Resumen

En el artículo se examina la crítica platónica a la retórica sofística, con el objetivo de señalar en qué sentido puede hablarse de una reivindicación de la retórica en los diálogos de Platón. Se busca mostrar que Platón introduce en el *Gorgias* la idea de una retórica filosófica basada en el conocimiento de la verdad, posición que se desarrolla en el *Fedro* sin cambios sustanciales. De esta forma, este último diálogo puede ser considerado una continuación, así como un perfeccionamiento de esa tesis 'reivindicatoria' ya presentada.

## Abstract

The paper examines the Platonic critique of sophistic rhetoric, to indicate in what sense we can speak of a vindication of rhetoric in Plato's dialogues. It wants to show that in *Gorgias* Plato introduces the idea of a philosophic rhetoric based in the knowledge of truth. The idea is developed in *Phaedrus* without any substantial change, so this dialogue can be considered as a continuation and an improvement of a thesis previously presented.

## 1. Introducción

Tradicionalmente, se ha visto en Platón al enemigo acérrimo de la retórica. Esta imagen no es del todo infundada, si se tiene en cuenta que el hilo conductor de muchos diálogos es una confrontación con algún representante de la educación retórica o del movimiento sofístico en general. Pero, aun reconociendo esto, sería un error pensar que la actitud de Platón hacia la retórica fue de desprecio absoluto. Al contrario de lo que se suele pensar, lo que se encuentra en su obra es su reivindicación, a tal punto que se le dará un lugar esencial dentro de la formación moral individual y se la verá como indisolublemente unida a la filosofía.

El objetivo de este artículo es, precisamente, examinar en qué consiste esa reivindicación de la retórica que propone Platón, así como las implicaciones de ello para la relación entre retórica y filosofía. Para tal propósito, el punto de partida será el *Gorgias*. Me interesa mostrar dos cosas: a) que Platón introduce en este diálogo la idea de una retórica filosófica basada en el conocimiento de la verdad y orientada hacia el cuidado del alma, y b) que este planteamiento encuentra su desarrollo más preciso en el *Fedro*, de tal manera que este último puede ser considerado una continuación y un perfeccionamiento de una tesis ya presentada. Para mostrar esto, sigo el siguiente orden en la exposición: empiezo examinando la crítica a la retórica sofística, tal como aparece en el *Gorgias*, y, a continuación, me detengo en la crítica de Sócrates al discurso de Lisias, que aparece al comienzo del *Fedro*; luego, hago una breve caracterización del concepto platónico de arte (*techné*), lo cual servirá para tener un panorama más claro a la hora de abordar la ‘retórica técnica’ que propone Platón; por último, analizo la que él considera la verdadera retórica (es decir, aquella que no riñe con la filosofía) y señalo algunos aspectos en los que se puede evidenciar la evolución del tratamiento del tema entre el *Gorgias* y el *Fedro*.

## 2. La crítica a la retórica sofística

En esta primera parte, esbozaré la crítica a la retórica que realiza Sócrates tanto en el *Gorgias* como en el *Fedro*. Esto me permitirá trazar, de forma más precisa, el contraste de la retórica tradicional con respecto a la ‘retórica filosófica’ que propone Platón en dichos diálogos. Del *Gorgias* me interesa resaltar algunos de los aspectos básicos de la crítica ‘en abstracto’ —si se me permite la expresión—; del *Fedro*, ver cómo la crítica al

discurso de Lisias puede tomarse como una ejemplificación de aquella.

### 2.1 La crítica a la retórica sofística en el *Gorgias*

La primera mitad del *Gorgias*, en la que Sócrates discute con el reputado orador de Leontini y su discípulo Polo acerca de la naturaleza de la retórica, a primera vista, pareciera dejar una clara conclusión: la retórica es una práctica sin ningún valor. En efecto, tanto en una como en otra conversación se pone de manifiesto que la retórica enseñada por los sofistas no es más que una práctica vacía, un ejercicio irracional orientado a la adulación de los oyentes y no a su instrucción en algún conocimiento. En últimas, la retórica, para Sócrates, no parece ser más que un medio por el cual un hombre ignorante persuade a una audiencia igualmente ignorante.

En la conversación con *Gorgias*, el aspecto de la retórica en el que más énfasis hace Platón es el tipo de persuasión que ella lleva a cabo. Según reconoce él, su ‘arte’ da origen únicamente a la creencia, lo cual obedece a que el orador no es realmente un experto en ningún conocimiento (cf. *Gorg.* 454e); en consecuencia, la retórica que enseña *Gorgias* resulta completamente inútil a la hora de influir en quien tenga un conocimiento certero del asunto abordado. De ahí que Sócrates afirme que “ante ignorantes el que no sabe será más persuasivo que el que sabe” (459b). En pocas palabras: la retórica tradicional es asunto de ignorantes.

La segunda parte de la crítica se desarrolla en el transcurso de la conversación con Polo. El punto de partida, en este caso, es la exigencia, por parte de este, de que Sócrates responda qué vendría a ser para él la retórica, bajo el supuesto de que no parece merecer el calificativo de ‘técnica’. La postura socrática es clara desde el inicio: la retórica es simplemente una suerte de *práctica* para producir agrado y placer entre los oyentes (cf. 462b9); es decir, sería una práctica de adulación. Aquí, estos dos términos definitorios son importantes. En lo que se refiere a ‘práctica’ (*empeiria*), en el sentido que se le da allí al término, Platón busca enfatizar que la retórica es una actividad que fundamenta su operación en un ejercicio repetitivo, ignorando por completo la naturaleza de aquello de lo que se ocupa (Rodríguez 1995 46). Por eso es que más adelante afirma que “no [llama] arte a lo que es irracional” (465a 3), al tiempo que justifica su comparación con la culinaria: ninguna de las dos se basa en conocimientos

teóricos, sino en una cierta habilidad y sagacidad para embelesar a sus destinatarios.

Por otro lado, la retórica, entendida como adulación, pone de manifiesto que ella solamente finge ser un arte de lo justo y lo injusto, pero que, en realidad, de ninguna manera se ocupa del bien. Solo capta “la insensatez por medio de lo más agradable” e introduce el engaño en el alma (464d). Haciendo uso de la analogía con la medicina, Platón describirá la retórica como una especie de culinaria en un segundo sentido, pues, de la misma manera que esta aparenta conocer qué alimentos son los más adecuados para determinadas personas, aun cuando sean dañinos, la retórica afirma saber qué es lo que debe decirse a la gente, pero termina generando males<sup>1</sup>. Y, una vez más, Platón resalta el hecho de que una falsificación de ese tipo encuentra cabida únicamente en hombres “tan insensatos como niños” (464e).

Ahora, habiendo examinado de manera breve la crítica a la retórica en el *Gorgias*, pasaré a examinar cómo se expresa concretamente esa crítica a partir del discurso sobre el amor de Lisias presente en el *Fedro*.

## 2.2 La crítica a la retórica de Lisias en el *Fedro*

El diálogo inicia con la lectura, por parte de Fedro, de un discurso de Lisias sobre el amor, en el cual la tesis es la inconveniencia de que el amado se entregue físicamente a las pretensiones del amante (cf. *Fed.* 233a). Sería mejor, afirma Lisias, que el amado se entregase a un amigo que no estuviera dominado por el deseo del cuerpo de alguien más y que, por ello mismo, no tuviese ‘ofuscada’ la mente (cf. 233b). Esta tesis de Lisias, que, dicho sea de paso, debía resultar aberrante incluso para la libertina sociedad ateniense (Taylor 1969 302), va a ser objeto de una crítica sustancial por parte de Sócrates en su segundo discurso. Sin embargo, antes de eso, en el primero, la crítica estará dirigida a las ‘formalidades’ de la exposición del orador.

Las objeciones de Sócrates están dirigidas a la “claridad, rotundidad y exactitud” del discurso de Lisias (234e-235a). Así, lo primero que Sócrates señala, recién terminada la lectura de Fedro, es que Lisias incurrió continuamente en vanas e innecesarias repeticiones (cf. 235a; 237c; 263a-264d). El otro aspecto que se enfatiza tiene que ver con la ambigüedad de los conceptos empleados, especialmente el de amor. En vista de esto, el primer discurso de Sócrates estará pensado como una forma de remediar tales problemas ‘formales’ y como una demostración de que el filósofo es capaz

de construir discursos formalmente mejores, incluso cuando lo hace partiendo de premisas erradas (cf. 236b y 237b). Para tal fin, Sócrates empieza definiendo explícitamente al amor como un deseo (algo que Lisias apenas había insinuado) y, a partir de ello, lleva a cabo una minuciosa división de su discurso.

Con el primer discurso de Sócrates, la mediocridad de la retórica de Lisias se hace evidente. La admiración de Fedro es prueba de ello. Una vez Sócrates ha terminado su discurso, e incluso cuando él no se ha tomado en serio su construcción y llega hasta el punto de considerarlo profano (cf. 242d), Fedro reconoce que las palabras de Sócrates han sido gratas y mucho mejores que las de su amado (cf. 243b6; 243e2). No obstante, solo será con el segundo discurso que Sócrates demuestre que el filósofo no solo es capaz de hacer mejores discursos en lo que se refiere a su composición, sino también en lo referido a su fidelidad a la verdad.

Como se señaló antes, Sócrates considera que el primer discurso que ha pronunciado es abiertamente profano, lo cual es consecuencia de que haya tomado las mismas premisas sobre el amor de las que partía Lisias. Hay dos aspectos que, si bien son mucho menos evidentes, también explican ese carácter profano, al tiempo que sirven de base para la crítica a la retórica como práctica presente en el *Fedro*. El primero de dichos aspectos tiene que ver con la *motivación* del primer discurso de Sócrates, que es complacer a Fedro. Lo que lleva a Sócrates a hacer el primer discurso es el deseo de satisfacer los requerimientos de su amigo (cf. 236c-e), así como agradarle con sus palabras (cf. 237b1), en últimas, decirle lo que quiere oír. El segundo aspecto se refiere a lo que podríamos denominar el *fundamento epistemológico* de la noción de amor utilizada por Lisias. A continuación me detendré brevemente en esto último.

En la introducción a su primer discurso, Sócrates ya está dando una pista de que el carácter profano del discurso de Lisias radica en que su noción de amor atenta contra la dignidad de este y que lo hace así, debido a que dicha noción no está fundada en el verdadero conocimiento de su naturaleza. El discurso de Lisias, indica Sócrates tácitamente, no es más que una construcción que se eleva sobre un vano saber popu-

1. Muy significativo resulta un comentario de Platón presente en el *Fedro* que encaja perfectamente en esta crítica al carácter adulator de la retórica tradicional: “Existen, por supuesto, otros males; pero una cierta divinidad, mezcló, en la mayoría de ellos, un placer momentáneo, como, por ejemplo, en el adulator, terrible monstruo, sumamente dañino, en el que la naturaleza entreveró un cierto placer, no del todo insípido” (*Fed.* 240b, cursivas mías).

lar. Así, cuando Sócrates ha señalado la conveniencia de determinar exactamente de qué trata la deliberación (cf. 237c1), afirma enseguida que “la mayoría de la gente no se ha dado cuenta de que no sabe lo que son, realmente, las cosas” (237c3). Con esto, Platón está sugiriendo, de entrada, que en los discursos no se debe partir de lo que cree ‘la mayoría’. Y así lo manifiesta el primer discurso de Sócrates, pues, efectivamente, en la definición de amor que él da al comienzo —y que no es más que la explicitación de la idea de Lisias— se está partiendo de lo que cree esa mayoría que no conoce la verdadera naturaleza de las cosas. Esto lo demuestra el que Sócrates le proponga a Fedro que deliberen “primero, *de mutuo acuerdo*, sobre qué es amor y cuál es su poder” y que, a continuación, afirme: “que el amor es un deseo *está dado para todos*” (237c-d, cursivas mías). No obstante, lo que está detrás de tal afirmación de Sócrates, como vimos, es la convicción de que esa totalidad realmente no tiene claro nada, que esa ‘claridad’ es la claridad de quien no sabe realmente cómo son las cosas.

Con este ejemplo concreto del discurso de Lisias sobre el amor y su reformulación por parte de Sócrates, es posible ver confirmadas las críticas a la retórica que ya habían aparecido en el *Gorgias*: es una práctica adulatoria que solo busca agradar a los oyentes y que, en sus discursos, no parte de un verdadero conocimiento, sino de lo que la mayoría cree saber. Estos dos problemas serán solucionados con el segundo discurso de Sócrates, que está encaminado a mostrar la forma correcta de exponer un asunto cuando se parte de conocimientos verdaderos sobre el tema tratado. De esto me ocuparé más adelante.

### 3. La técnica platónica

En esta sección voy a hacer una breve indagación sobre el concepto platónico de ‘técnica’/‘arte’ (*techné*). Esto servirá para tener un panorama más claro a la hora de abordar la retórica técnica (o verdadero arte retórico) que propone Platón. Además, tal indagación dará más elementos para comprender la crítica platónica examinada en la sección anterior.

Dentro de los diálogos tempranos y medios de Platón, es bastante frecuente encontrar alusiones a la técnica y su consideración como modelo adecuado para el conocimiento ético; sin embargo, el desarrollo más detallado de este tema aparece en el *Gorgias* a propósito del tema que nos ocupa<sup>2</sup>. Allí, como se mostró antes, la técnica (*techné*) aparece contrapuesta a la práctica (*empeiria*), bajo la premisa de que aquella, a diferencia de

esta, se basa en un conocimiento preciso del objeto del que se ocupa. Pero esa no es la única característica que se puede extraer del diálogo; los elementos centrales en los cuales podría resumirse toda la consideración platónica sobre la técnica en *Gorgias* podrían enunciarse como sigue (Jaeger 1993 517; Vives 1970 107): a) es un saber que se fundamenta en un verdadero conocimiento de la naturaleza del objeto de que trata (cf. 465a2); b) está en la capacidad de ofrecer las razones por las cuales actúa de la forma que lo hace (cf. 465a3); y c) su actividad tiene como resultado el mejoramiento de su objeto (cf. 464c3). A continuación examinaré más detalladamente cada uno de estos aspectos.

#### 3.1 Técnica y conocimiento

La técnica (*techné*), entendida como la actividad que posee un verdadero conocimiento del objeto del que trata, se opone directamente a la creencia (*pistis*), la cual se fundamenta en meras apariencias y prejuicios personales. Esta distinción, que aparece formulada con cierto detalle por primera vez en el *Gorgias*, hará carrera en los siguientes diálogos de Platón, bajo los términos equivalentes de *doxa* y *episteme*. En un sentido muy semejante al de este último término, el concepto griego de *techné* hace referencia a toda actividad práctica “basada en determinados conocimientos especiales”, y que, por lo tanto, trata de describir aquellas actividades y labores cuyo ejercicio no responde “a una simple rutina, sino a reglas generales y a conocimientos seguros” (Jaeger 1993 515).

#### 3.2 Técnica y razonamiento explicativo

Debido a que la técnica posee un conocimiento verdadero de la naturaleza de su objeto, supone también un conocimiento de la relación entre fines y medios que aquel involucra. Por eso, es capaz de dar explicaciones razonadas sobre la forma en la que ha actuado. A diferencia de la simplicidad del ‘conocimiento’ derivado de la práctica, repetición ignorante de la pura naturaleza física, el individuo que tiene un conocimiento técnico sabrá, en cada ocasión, la forma en la que debe actuar con miras a conseguir el fin propuesto. Además, conoce los tipos de objetos con la que trata

2. Vives (1970), por ejemplo, afirma que en el *Gorgias* “nos encontramos por primera vez con una teoría refleja y sistemática de [la] *techné*, construida *ex profeso* para aplicarla a la acción moral” (97).

y puede dar razón de su naturaleza y ordenamiento (Rodríguez 1995 33). Así, mientras que la práctica “no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece” (*Gorg.* 465a), el técnico “va añadiendo lo que añade sin tomarlo al azar”, es decir, “coloca todo lo que coloca en un orden determinado [...] hasta que la obra está bien ordenada” (503e). José Vives (1970) resume perfectamente esta idea en una frase: “las *technai* son prototipos de acción teleológicamente orientada; el técnico ordena toda su actividad a la consecución de un fin pre-conocido y pre-apetecido” (49).

### 3.3 Técnica y bien

La *techné* platónica no es ciencia pura, como en un primer momento podría llevar a pensar su equiparación con el término *episteme*. Es un conocimiento orientado a una labor práctica. Ahora, una característica esencial del conocimiento técnico radica en que siempre está orientado hacia el bien del objeto, es decir, a conseguir lo bueno y lo conveniente para aquello de lo que se ocupa (*cf. Gorg.* 452a-c; Rodríguez 1995 32). Esta idea aparece en *República* mucho más claramente expuesta en el transcurso de la discusión con Trasímaco. Allí, Sócrates afirmará que “a un arte no corresponde buscar otra cosa que lo que conviene a aquello de lo cual es arte, dado que el arte mismo es realmente incólume e incontaminado” (*Rep.* I 342b; *cf.* 346d).

Ahora, vale la pena hacer una aclaración. En ningún momento Platón afirma que las *technai* sean la única vía para alcanzar un bien determinado (Vives 1970 49). Como puede llegar a inferirse de la analogía de los dos caminos hacia el final del *Menón* (97a-100a), el hombre puede alcanzar un bien sin la intervención del conocimiento, ya sea como fruto del azar o como don de la naturaleza. Sin embargo, para Platón, solo los bienes provenientes de la *techné* se erigen como el modelo de bien por el cual él se interesa. No resulta importante para este artículo determinar las razones que se hallan detrás de esta consideración, pero es posible, por ahora, aceptar la hipótesis de Vives, según la cual solo de esa manera era concebible una ética teleológicamente orientada, opuesta a una absoluta contingencia de lo moral.

## 4. La retórica filosófica

Esta última parte se ocupará de la caracterización del verdadero arte retórico. La atención estará dirigida, principalmente, a examinar las características distin-

tivas de ella señaladas por Platón, así como la relación entre el *Gorgias* y el *Fedro*, con el objetivo de mostrar brevemente los cambios en la postura de Platón de un diálogo al otro.

### 4.1. Elementos de la retórica filosófica

En *Gorgias*, Calicles afirma que placer y bien son lo mismo (*cf.* 495a). Ante esto, Platón empieza a desarrollar una argumentación (495d-499) orientada a probar que quizá “el bien no consista en gozar de cualquier modo”, todo lo cual termina con la necesaria reformulación, por parte de Calicles, de la tesis hedonista antes mencionada. Lo que este dirá, al verse derrotado, es que algunos placeres son buenos y algunos otros malos (499c). Así, de lo que se tratará entonces es de determinar cómo podría llevarse a cabo la diferenciación entre placeres buenos y malos (500d). Como primer paso para dar una respuesta, Sócrates pregunta si todas las personas podrían, en principio, llevar a cabo esa diferenciación. Y la respuesta es clara: no cualquier persona es capaz distinguir lo bueno de lo malo.

Aunque ninguno de los interlocutores lo dice explícitamente, la pregunta detrás de las siguientes intervenciones será dónde encontrar a las personas que podrían llegar a servir como guía para el discernimiento moral. Y la primera opción examinada es lo que seguramente habría respondido cualquier ateniense de la época: la fuente de educación moral radica en los poetas. Otra opción podría ser que el conocimiento del bien residiera en los políticos, que se dirigen exclusivamente a los ciudadanos. No obstante, Sócrates no considera que estos sean muy diferentes de los poetas. A continuación, en un débil intento de salvar la dignidad de los políticos, Calicles afirmará que algunos de ellos sí pronuncian sus discursos “inquietándose por el bien de los ciudadanos” (503a3). Es aquí donde aparece la tesis socrática que motiva nuestra exposición:

Soc. — [...] Si hay estas dos clases de retóricas una de ellas será adulación y vergonzosa oratoria popular; y hermosa, en cambio, la otra, la que procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que lo oyen. Pero tú no has conocido jamás esta clase de retórica. (503a5-b7)

Teniendo en cuenta esto, definiré los elementos constitutivos de esa nueva retórica que introduce Platón en ese pasaje del *Gorgias*. Intentaré mostrar que en el

Fedro nos encontramos con una continuación de esa postura, pero también con la introducción de un nuevo elemento: la dialéctica como requisito esencial de una retórica verdadera.

#### 4.1.1 Retórica y conocimiento

A diferencia de Gorgias y Polo (cf. *Gorg.* 460a), Sócrates cree que la retórica tradicional es incapaz de enseñar lo justo y lo injusto, lo cual se debe, en últimas, a que ella no tiene en su base ningún cuerpo de conocimientos; es decir, no es un arte (*techné*). Ya me he detenido a examinar esa crítica. En cambio, la retórica que se presenta en el fragmento antes citado se fundamenta en el conocimiento certero de lo justo. Esta sí será concebida como un verdadero arte y, por eso mismo, como una verdadera retórica. De ahí que Sócrates afirme que “quien tiene el propósito de ser realmente orador ha de ser justo y conocedor de lo justo” (508c, cursivas mías; cf. 514b).

En el *Fedro* encontramos esta misma postura. Como ya he señalado, una de las fallas del discurso de Lisias era su carácter profano, el cual se debía a que su noción de amor no se fundamentaba en un verdadero conocimiento, sino en meras creencias populares. El segundo discurso de Sócrates se presenta como la solución de tal problema. Una vez terminado este último discurso, Fedro se encuentra maravillado por la elocuencia de Sócrates (*Fed.* 257c), y no puede más que preguntarse en qué consistió el error de Lisias (cf. 258d, 259e). Explicitando lo que hasta ahora no había sido sino sugerido, Sócrates afirma que “para que esté bien y hermosamente dicho lo que se dice, el pensamiento del que habla deberá ser conocedor de la verdad de aquello sobre lo que se va a hablar” (259e; cf. 270e, 270b). Por su parte, Fedro reconoce, acertadamente, que la tesis socrática supone una ruptura con la tradición, pues esta siempre había sostenido que el orador no necesita conocer la verdad (cf. 260a).

Ahora, ¿por qué es necesario que la verdadera *techné* retórica se fundamente en un conocimiento y, más precisamente, en un conocimiento de lo justo y lo injusto? Dejando de lado lo evidente de que si así no lo hiciese, dejaría de ser un arte; se pueden señalar dos razones que se desprenden de lo dicho en el *Fedro*. En primer lugar, Platón afirma que si el retórico no parte del conocimiento de su objeto, no podría llevar a cabo con éxito su tarea. Bajo la idea de que el arte retórico busca manipular a la audiencia valiéndose de semejanzas y desemejanzas sobre el tema que trata (i.e. lo justo y lo injusto), Sócrates afirmará que a quien pretenda

“engañar a otro y no ser engañado conviene que sepa distinguir, con la mayor precisión, la semejanza o la desemejanza de las cosas” (262a). Y esto, agrega, solo es posible cuando “no se ignora la verdad de cada una”. Por ello, el pretendido arte de las palabras que ofrezca “el que ignora la verdad, y vaya siempre a la caza de opiniones”, será necesariamente “algo ridículo y burdo” (262c, cursivas mías).

En segundo lugar, Platón afirma que si el retórico no tiene un conocimiento verdadero acerca de lo justo y lo injusto, sus discursos no pueden sino traer males a quienes lo atienden (260d; cf. 261d), con lo cual su actividad se estará tornando en la vulgar práctica adulatoria de la que se hablaba en el *Gorgias*. En cambio, la verdadera retórica, la retórica técnica del filósofo, por definición, estará encaminada a inculcar la justicia en el alma de los individuos. A continuación me detendré en este punto.

#### 4.1.2 El objetivo de la retórica filosófica

La segunda clase de retórica, a diferencia de la retórica de los políticos existentes, se ocupa de cuidar del alma de los que escuchan, de que esta se haga mejor, a través de la enseñanza de lo justo y lo injusto (cf. *Gorg.* 503a; 504d). En contraste con los cuatro grandes políticos de Atenas, este orador no buscará satisfacer los deseos de los ciudadanos, sino que tratará de inculcar en ellos la virtud, incluso cuando eso suponga ir en contra de sus deseos (505b). En el *Gorgias*, ese retórico, que posee un conocimiento moral superior, es caracterizado como un artesano que, “ajustándose al arte”, trabaja sobre el alma humana con miras a establecer, en ella, la justicia y hacer desaparecer la injusticia, “que se produzca la moderación y se aleje la intemperancia y [...] y que se arraigue [...] toda virtud y desaparezca el vicio” (503e-504d).

Esta imagen está confirmada en el *Fedro*. Allí, una vez más, se afirma que la retórica debe dirigir sus discursos al alma de los ciudadanos: “la retórica sería un arte de conducir las almas por medio de las palabras, no sólo en los tribunales y en otras reuniones públicas sino también en las privadas, igual se trate de asuntos grandes como pequeños” (*Fed.* 261b; cf. 270e). Como afirma Jaeger (1993), a propósito de esta idea contenida en el *Fedro*, “el orador tiene que influir sobre el alma; su verdadero arte no versa tanto sobre el simple ornato formal del discurso como sobre la *psicagogia*” (994).

Esos discursos que se dirigen al alma estarán pensados con un solo objetivo: buscar que la justicia nazca en



ella. Aunque esta cuestión no esté tan desarrollada en el *Fedro* como en el *Gorgias*, las pocas menciones que a ello se hacen dejan ver que la posición de Platón no ha cambiado entre uno y otro diálogo. Prueba de ello es que en *Fedro* también aparece la analogía entre la retórica y la medicina ya mencionada (cf. *Gorg.* 504d-505c):

[E]n ambas conviene precisar la naturaleza, en un caso la del cuerpo, en otro la del alma, si es que pretendes, no sólo por la rutina y la experiencia sino por arte, dar al uno la medicación y el alimento que le trae la salud y lo hace fuerte, a la otra, palabras y prácticas de conducta, que acabaran transmitiéndole la convicción y la excelencia que quieras. (270b)

Así, mientras la medicina se preocupa por remediar los males del cuerpo, la retórica se debe ocupar de los males del alma. Podría destacarse, sin embargo, una diferencia de este tratamiento de la retórica presente en el *Fedro*, con respecto a lo que se había sostenido en el *Gorgias*. Una nueva característica que señala Platón tiene que ver con el ámbito de ejercicio de la retórica: esta, se dirá ahora, no se limita a la esfera de lo público, sino que también funciona dentro de la esfera privada. Lo que interesa resaltar de todo esto es la implicación para la teoría política platónica: lo que está diciendo Platón es, en últimas, que el ejercicio político de cuidado del alma no se limita a lo público, sino que involucra también a la esfera privada.

#### 4.2. La persuasión retórica del filósofo

Ahora bien, de qué forma exactamente tendría lugar ese mejoramiento del alma a través de la retórica es algo que Platón no se detiene a explicar, pero nada daría buenas razones para pensar que tendría un ‘funcionamiento’ radicalmente distinto al de la retórica de los políticos tradicionales. Así, por ejemplo, en *Gorgias*, Sócrates afirma que la única misión del buen ciudadano es “*modificar las pasiones y reprimirlas tratando de persuadir a los ciudadanos y de llevarlos contra su voluntad a aquello que pueda hacerlos mejores*” (517b, cursivas mías). Teniendo en cuenta este pasaje, los retóricos-técnicos vendrían a ser, en su aspecto formal, iguales a los retóricos tradicionales, es decir, “*practitioners of the use of language to work on men's feelings and imaginations*” (Taylor 1969 122).

En el caso del *Fedro*, esta línea de interpretación sigue siendo válida. Allí también se caracteriza a la verdadera retórica como el arte de ‘conducir’<sup>3</sup> las al-

mas por medio de las palabras (cf. *Fed.* 261b). Y, en otro momento, Sócrates afirmará que lo que busca el arte retórico es persuadir a los individuos mediante discursos para que realicen determinadas acciones (cf. 271d). Considero que todo esto puede servir como sustento para afirmar que el objetivo de la retórica del filósofo no es el enseñar lo justo y lo injusto,<sup>4</sup> sino transmitir convicciones que se consideren convenientes (cf. 270b). No obstante, vale la pena subrayar, una vez más, que Platón piensa en esa retórica filosófica no como un ejercicio arbitrario de persuasión, sino como un medio por el cual alguien que ya tiene un cocimiento certero de lo moral inculca ‘la excelencia’ en las almas enfermas (cf. 270b). En ese sentido está pensada la afirmación de Sócrates según la cual si los grandes políticos atenienses fueron realmente oradores<sup>5</sup> “*they did no use, the true art of rhetoric or of flattery*” (517a, énfasis añadido).<sup>6</sup>

#### 4.3 La retórica del *Gorgias* al *Fedro*: dialéctica y retórica

A partir de lo dicho anteriormente, bien podría surgir la pregunta por las adiciones que sufre la concepción platónica de la retórica filosófica del *Gorgias* al *Fedro*. Ya se han señalado algunas. Sin embargo, todavía no se ha dicho nada de la más notoria: la introducción de la dialéctica como un requisito para el desarrollo de una retórica adecuada.

Cuando Sócrates ha terminado la crítica al discurso de Lisias, se propone explicar la razón por la cual los dos discursos que él ha pronunciado pueden tomarse como un ejemplo de retórica adecuada (cf. *Fed.* 264e). La explicación que ofrece Sócrates busca mostrar que la grandeza de tales discursos reside en que ambos están signados por una “visión de conjunto” que abarca lo que está diseminado, y por la capacidad de analizar y “dividir las ideas siguiendo sus naturales articulacio-

3. “Seducir”, traduce Luis Gil Fernández en la edición del *Fedro* del Instituto de Estudios Políticos.

4. Sabemos, por supuesto, que, dentro de la concepción epistemológica de Platón, el conocimiento no podría ser enseñado. Lo que queremos señalar con nuestra tesis es que el ejercicio de la retórica que lleva a cabo el filósofo no está guiado, de ninguna manera, por un esfuerzo pedagógico.

5. “Rhetoricians”, según la traducción de Jowett.

6. Preferimos citar la traducción de Jowett, debido a que la traducción española es algo confusa en este pasaje. Así aparece en esta: “no sabemos que haya existido ningún buen político en esta ciudad [...], de manera que si fueron oradores, no usaron de la verdad retórica —pues no habrían caído— como tampoco de la retórica de la adulación” (517a, cursivas mías).

nes” (265d-e). Procesos de división y unión: juntos forman el método dialéctico (cf. 266b-c; Jaeger 1993 992).

El método dialéctico, señala Sócrates, es un elemento central para el pensamiento (cf. 266c). Pero, lo importante para nosotros es que solo él le permite a la retórica constituirse como arte (cf. esp. 272b; 263b).<sup>7</sup> Lo único que faculta a la retórica para convertirse en una verdadera *techné* es seguir este procedimiento de disección y clasificación aplicado al objeto del que se ocupa. Así, por ejemplo, Sócrates señala que un requisito esencial para quien se proponga adquirir el verdadero arte retórico es “que haya dividido sistemáticamente todas estas cosas [lo que pertenece al ámbito de lo moral y lo que no], 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” (263b).

A través de la noción de dialéctica, Platón traza una línea entre el *Gorgias*, la *República* y el *Fedro*. En efecto, al sostener la necesidad de que la retórica filosófica (introducida en el primero) se base en la dialéctica, el *Fedro* “incorpora al programa de la *paideia* platónica en la *República* una nueva zona, la de la retórica, pero sin salirse del marco trazado en aquella obra” (Jaeger 1993 995). Como se sabe, la tarea de *República* era mostrar el proceso educativo al que debía someterse el filósofo que gobernaría la ciudad. Arriesgándome a exponer una hipótesis que no argumentaré en este momento, podría decir que, tal vez, Platón concibió la retórica como la herramienta que le permitiría al filósofo, el verdadero político, llevar a cabo con éxito su tarea de educar moralmente a los ciudadanos.

## 5. Conclusión

Werner Jaeger (1993) afirmó en su momento que el *Fedro* “sólo puede comprenderse como una nueva fase en la actitud de Platón ante la retórica” (985), afirmación con la que trataba de dar a entender que, de una franca repulsión hacia ella en el *Gorgias*, Platón habría virado su pensamiento hacia su aceptación condicionada. De acuerdo con la interpretación que se ha desarrollado en las páginas precedentes, sería realmente difícil afirmar que, en la obra platónica, estén presentes dos posiciones contradictorias con respecto al arte retórico. El análisis realizado hasta aquí permite ver que la concepción sobre la retórica presente en el *Fedro* constituye una continuación de una idea que, si bien en germen, se encuentra ya en el *Gorgias*, i.e. que existe una retórica radicalmente distinta de la que practican y enseñan los sofistas, que sería esa una fundada en

cocimiento verdadero y, por tanto, orientada hacia la perfección del alma.

Dentro del planteamiento platónico, es posible observar cambios entre uno y otro diálogo, desde luego, pero ellos deben verse más como una adición tendiente a perfeccionar una idea que a corregir (o redireccionar) cierta postura. Al contrario de lo que podría creerse a primera vista, la primera intervención de Platón en la cuestión del arte retórico en *Gorgias* no estaba pensada como un rechazo absoluto: el objeto de su crítica era únicamente el sentido que se le había dado en su tiempo. La retórica tradicional no salía del terreno de la opinión, sus fines no eran más que el beneficio individual a través de la manipulación discursiva de los oyentes. En cambio, la propuesta de Platón, tanto en *Gorgias* como en *Fedro*, está encaminada a rescatar la importancia de la verdadera retórica para la educación moral. Así, teniendo como fundamento un verdadero conocimiento moral, el filósofo tendría la misión de cuidar del alma de los individuos a través de la persuasión que podría ejercer sobre ellos.

## Bibliografía

- Jaeger, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. de Joaquín Xirau (libros I y II) y Wenceslao Roces (libros III y IV). México: Fondo de Cultura Económica. 1993.
- Platón. *Fedro*. En: *Diálogos I*. Trad. y notas de Emilio Lledó. Madrid: Gredos. 2011.
- Platón. *Fedro*. Trad. y notas de Luis Gil Fernández. Madrid: Instituto de Estudios Políticos. 1957.
- Platón. *Gorgias*. En: *Diálogos I*. Trad. y notas de Julio Calonge Ruiz. Madrid: Gredos. 2011.
- Platón. *Gorgias*. En: *The Dialogues of Plato*. Trad. Benjamin Jowett. Chicago: William Benton Publisher. 1952.
- Platón. *República*. En *Diálogos I*. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos. 2011.
- Rodríguez, R. *La filosofía, técnica política y terapéutica: una lectura del Gorgias de Platón*. Cádiz: Universidad de Cádiz. 1995.
- Taylor, A. E. *Plato: The man and his work*. Londres: Methuen & Co. 1969.
- Vives, J. *Génesis y evolución de la ética platónica*. Madrid: Gredos. 1970.

7. En la traducción de Luis Gil el primero de estos pasajes afirma: “no debe uno irritarse, sino perdonar, si algunos por no saber emplear el método dialéctico quedaron incapacitados para definir qué es la retórica y a consecuencia de este percance creyeron [...] que la habían descubierto” (272b).