

PERSUASIÓN EN PLATÓN: DE LA CRÍTICA DE LA RETÓRICA A SU REFORMULACIÓN.

PERSUASION IN PLATO: FROM THE CRITICAL OF THE RHETORIC TO ITS REFORM.

FECHA DE RECEPCIÓN: 30/08/2016 – FECHA DE ACEPTACIÓN: 15/11/2016

Sebastián Vásquez Yel¹
nainyel@gmail.com
Universidad de Buenos Aires

Resumen

Platón, en su crítica a la retórica, transita dos momentos. Primero plantea un ataque que desmonta los presupuestos según los cuales los maestros de retórica la proclamaban como *technē*. Platón revela la ausencia de saber técnico respecto de los fines perseguidos y de los métodos empleados como *el* factor primordial por el cual no se cataloga la retórica como un arte. Segundo, Platón pone en obra una potencia creativa junto a esta invectiva, pues cimienta el verdadero arte retórico, al poner el saber sobre lo justo, las almas y los tipos de discursos como su fundamento y la dialéctica como su método.

Palabras clave: Πειθώ (Persuasión), Retórica, Saber, Τέχνη (Arte), Dialéctica.

Abstract

Plato, in his critique on rhetoric, transits two moments. First, he raises an attack that dismantles the presuppositions according to which the masters of rhetoric proclaimed it as «technē». Plato reveals the absence of technical knowledge regarding the aims pursued and the methods employed as the primary factor by which rhetoric is not cataloged as an art. Second, Plato puts a creative power together with this invective, because he builds the ground for the true rhetorical art by putting the knowledge about justice, the souls and the types of discourses as its foundation and the dialectic as its method.

Key words: Πειθώ (Persuasion), Rhetoric, Knowledge, Τέχνη (Art), Dialectic.

¹Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile. Estudiante de Maestría en Estudios Clásicos, Universidad de Buenos Aires.

1. La Persuasión vista por Platón y la crítica Platónica.

A posteriori del restablecimiento de las instituciones democráticas en las primeras décadas del siglo IV a.C. —las que ganaron un nuevo nivel de estabilidad y credibilidad—, hubo un avance de las escuelas de retóricas con ascendencias sofísticas. Este avance contribuyó a que Platón escribiera diálogos como *Gorgias* (Harvey Yunis, 2007: 76), *Menexeno* o *Fedro*. Sin embargo, estos diálogos no constituyeron un tratado disciplinario, como en Aristóteles, quien desarrolló «una sofisticada noción de la retórica como una disciplina, con sus propios métodos conformes a ocasiones específicas» (James Crosswhite, 2013: 108).

Vallejo afirma que Platón condena la retórica, no por la efectividad de sus métodos, ni por los logros que pudiera realizar en lo que podría ser una suerte de política internacional. Su crítica se articula teniendo en vista «la óptica del carácter moral de los ciudadanos que se forjaron en ese régimen y el tipo de vida que éste les deparó» (Álvaro Vallejo, 2002: 4). Piénsese, por ejemplo, en el desastre de Sicilia, la revolución de los cuatrocientos, el regreso de Alcibíades, la ruina de Atenas el 404 a.C. con Esparta imponiendo el gobierno oligárquico de los treinta tiranos, y, aquel «horror particular a la violencia faccionaria entre demócratas y oligarcas» (Glenn Morrow, 1953: 234) que Platón tenía.

En estrecha relación con lo anterior se puede citar un pasaje de *República* en donde se compara la *pólis* con una gran bestia y se evidencia su relación con aquellos insólitos educadores que «no enseñan otra cosa que las convicciones que la multitud se forja cuando se congrega, y a lo cual los sofistas denominan *sabiduría*» (*República* VI, 493a). El continuo trato con aquella bestia dará al *rétor* la habilidad para distinguir qué es lo que hace feroz o manso a dicho animal, así como feliz o infeliz, permitiéndole sistematizar estas cosas como en un arte. Luego, ante el pueblo, podrá determinar como «*buenas* a las cosas que a éste regocijan y malas a las que lo oprimen» (493c), para poder obtener todo lo que de él desee, no obstante ignore lo justo o lo injusto. Este tipo de retórica hará del pueblo ateniense un animal ingobernable, fiero y capaz de morder a su guardián (*Gorgias*, 516a), y vaciará el alma del ciudadano, cuyo símbolo será aquel tonel agujereado del que Sócrates refiera a Polo en *Gorgias* 493a-d.

Con esta imagen Platón logra plasmar la ambición desmedida por el poder de la Atenas de los demagogos y describe también una forma de vida

que hace desgraciados a los ciudadanos, porque convierte la existencia en la tarea imposible de satisfacer unos deseos que no pueden nunca saciarse y que precipitan

al individuo y a la comunidad por el camino de la ruina (Álvaro Vallejo, 2002: 5).

Un ejemplo de estos temores y meditaciones platónicas respecto de la retórica es *Eutidemo*, diálogo protréptico en que Sócrates exhorta al joven Clinias a perseguir la sabiduría. Este diálogo es principalmente un ataque a la erística y una diferenciación de ésta respecto a la dialéctica. Según Oliveri, se trata, más que de la confrontación inmediata presentada por Sócrates y los sofistas Eutidemo y Dionisodoro, de «métodos que se oponen y luchan: el de la refutación erística y el de la dialéctica socrática» (Oliveri, en *Eutidemo*, 2000: 195). Estos sofistas no practican propiamente la retórica, pero son próximos a ella por la finalidad de su método². Según Sócrates, el arte de estos extranjeros «persigue el *encantamiento y persuasión* de los miembros de un jurado, una asamblea o cualquier tipo de gente reunida» (*Eutidemo*, 290a, el énfasis es mío). La victoria de estos púgiles —que buscan oponerse a como dé lugar a todo enunciado de sus interlocutores— es la persuasión en espacios públicos, finalidad misma de la retórica³. Lo que nos interesa de este diálogo es la crítica contra el supuesto *saber* de los λογοποιοί, los rétores hacedores de discursos, para luego analizar cómo se desarrolla esta crítica en *Gorgias*.

En la primera exhortación realizada por Sócrates a Clinias, ambos concluyen que el conocimiento trae aparejado tanto el éxito como el buen uso de los bienes (*Eutidemo*, 281b). A su vez, riqueza, salud, belleza, noble nacimiento, poder, prudencia, justicia, valor, no se muestran como bienes en cuanto a lo que «ellos en sí y por sí sean naturalmente» (281d), estos no «tienen valor alguno» (281e) por el mero hecho de ser. Lo único que los cataloga como buenos o malos es lo que los guía. Si es el discernimiento y la inteligencia, se trata entonces de «bienes mayores» (281d); si es la ignorancia se transfigurarán en «males peores que sus contrarios» (281d). Y algo similar ocurre con el arte encargado de la producción de discursos, como se verá por lo siguiente.

En la segunda exhortación, Sócrates interpela a Clinias sobre este arte de los discursos al preguntarle: «¿acaso no sería ése el arte que tendríamos que adquirir para ser felices?» (*Eutidemo*, 289c), a lo que el joven muchacho responde que no, ya que aquellos no saben hacer uso de los discursos que preparan, tal como un fabricante de liras que no sabe qué hacer con su obra recién terminada. Dice Clinias: «una cosa es el arte que produce y otra, diferente, el que hace uso» (289d). Y no sería ilícito hacer la

² Además lo son por las actividades que antes practicaron, el poder aconsejar todo lo relativo de la guerra a las ciudades y a quienes aspiran ser estrategos, y ser maestros de retórica deliberativa o forense (273c).

³ Platón se propone «mostrar que la dialéctica como herencia socrática adquiere, en terreno platónico, aristas constructivas y no se desplaza hacia las variantes erísticas. Platón debe evitar el riesgo de que se lo confunda con un megárico» (Hernán Inverso, 2014), diferenciación que logra al mostrarlos como «los monstruos del desollamiento de la alusión de Marsias, esos que en cada encrucijada teórica instalan a Escila y Caribdis para hacer insolubles los dilemas. La dialéctica platónica intentará, por el contrario, alejar a los monstruos» (2014).

comparación entre el rétor y el estratega, cuyo arte es comparado con el de la caza⁴. El estratega —como un cazador que no sabe qué hacer con la presa recién capturada, entregándola rápidamente a un cocinero— confiará la ciudad o el ejército recién conquistado a un hombre de Estado (290d), puesto que su arte no es el arte regio o la política. Ahora, si el producto de la persuasión de un rétor diestro en el uso de los discursos es, v. gr., la posesión del poder, esto no implica a su vez que aquel hombre *conozca* el buen empleo de esta posesión y que sea capaz de conservarla.

Empleando acá el argumento de 281d expuesto más arriba —según el que un bien puede serlo siempre que sea el saber y la inteligencia lo que lo dirige— en vez de ser un bien que asegure la felicidad, la producción de discursos, al no poseer el saber para y por qué producir aquellos discursos, termina por efectuarse como un mal.

Como se observa, en este diálogo hay una necesidad que atraviesa toda la obra de Platón, necesidad que trata de develarnos tanto el *saber* como el *objeto* de la retórica y de los λογιοποιί. Esta preocupación se observa tanto por lo que afirma Clinias acerca del arte que se encarga de los discursos, como por lo que le es dicho por Sócrates acerca de los juegos de los que ha sido objeto entre 275d a 277c. Según Sócrates, estos sólo constituyen los «preámbulos de una consagración sofística» (*Eutidemo*, 277d) que tiene como meta la iniciación en la sabiduría enseñada por Eutidemo y Dionisodoro. Sócrates, antes de ejemplificar la exhortación que espera de los extranjeros, dice lo siguiente: «sólo por el deseo que tengo de escuchar vuestro *saber* me atrevo a improvisar frente a vosotros» (278d, el énfasis es mío).

Esta necesidad socrática acerca del *saber* retórico de los sofistas se vierte en *Gorgias* de la siguiente manera: «¿Estaría dispuesto Gorgias a dialogar con nosotros? Porque yo deseo preguntarle cuál es el poder de su arte y qué es lo que proclama y enseña» (*Gorgias*, 447c). El arte que Gorgias enseña justamente es la retórica, como él mismo afirmará:

- Sócrates: Dinos tú mismo qué debemos llamarte, en razón de que eres hábil en qué arte.
- Gorgias: En la retórica, Sócrates.
- Sócrates: Así pues, hay que llamarte orador.
- Gorgias: Y buen orador, si quieres llamarme *lo que me ufano de ser*, como decía Homero (449a).

Para Sócrates es necesario establecer el objeto del saber de tal arte. El contenido de dicho objeto es el de los discursos, según afirma Gorgias en 449d. Si bien se puede

⁴En *Sofista* 212a-223b el sofista es definido como un cazador, por dinero de jóvenes opulentos.

aseverar que todo arte se ocupa de los discursos correspondientes a su objeto —así por ejemplo, la medicina se encargará de los discursos que tienen por objeto la salud—, la retórica se diferencia en esto de las demás artes en que, en ella, «toda la actividad y eficacia se produce por medio de la palabra» (450b). Al determinar todavía más el objeto del arte retórico, se señala que permite «a cada uno dominar a los demás en su propia ciudad» (452d), lo que es visto por Gorgias como «el mayor bien» (452d).

La forma en que Gorgias concibe su retórica puede ser comprendida dando una mirada al trabajo de Vernat, donde se señala la primacía que alcanza la palabra con la aparición de la *pólis*. Para este autor, la palabra es «la herramienta política por excelencia, la llave de toda autoridad en el Estado, el medio de mando y de dominación sobre los demás» (Jean-Pierre Vernant, 1988: 61). Precisamente, esto es lo que piensa Gorgias de su práctica. El objeto de sus discursos es el dominio de los otros y el poder sobre la ciudad, ya que hace capaz al orador de:

persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los concejeros en el Concejo, al pueblo en la Asamblea y en toda reunión en que se trate de asuntos públicos. En efecto, en virtud de este poder, serán tus esclavos el médico y el maestro de gimnasia, y en cuanto a ese banquero, se verá que no ha adquirido la riqueza para sí mismo, sino que para otro, para ti, que eres capaz de hablar y persuadir a la multitud (*Gorgias*, 452e)⁵.

Con la necesidad de determinar exhaustivamente el objeto de la actividad enseñada por Gorgias, Sócrates pregunta por el tipo de persuasión con que se convence en asambleas y tribunales, y acerca de qué es de lo que trata dicha persuasión, a lo que Gorgias responde que es la que trata de lo justo e injusto (*Gorgias*, 454b). Persistiendo en el esfuerzo dialéctico del concepto de la cosa, Sócrates establece ahora dos tipos de persuasión, uno que es dado por la ciencia y el saber, y otro que se origina de la ignorancia (454e). Estos tipos de persuasión se manifiestan en el hecho de que el que cree sin saber está persuadido de lo que cree, como el que sabe y tiene ciencia lo está de aquello que sabe. Por lo mismo es que Sócrates interroga a Gorgias acerca de a cuál de aquellas dos formas de persuasión corresponde la enseñada por él, respondiendo que a la persuasión que se origina de la creencia, la ausencia de ciencia y de la ignorancia (454e). Así, la

⁵La retórica es lucha, «pues las relaciones humanas son esencialmente una competencia de poder» (James Crosswhite, 2013: 119) y Gorgias «cree —y dice— que la retórica está esencialmente orientada a la conquista» (2013: 120). En este pasaje Crosswhite ve una concepción de la retórica de largo alcance, es «una teoría de trascendencia guerrera. El poder de la trascendencia comunicativa es un poder social, el que es poder-sobre o poder-encotra» (2013: 117). Como luego se verá en el diálogo (*Gorgias*, 483b-c, donde se intenta asentar racionalmente lo justo de que el fuerte domine al débil como momento objetivo de la naturaleza), la trascendencia gorgiana es «poder y dominación sobre los otros, dominación que por sí misma no puede ser cuestionada por otro, que no necesita justificarse a sí misma» (James Crosswhite, 2013: 124).

retórica de Gorgias es «artífice de la persuasión que da lugar a la creencia, pero no a la enseñanza sobre lo justo» (455a).

De lo anterior resulta una definición de la utilidad de la retórica: ella hace poseedor, a quien la práctica, de la habilidad de ser más convincente respecto de un objeto que el experto y artífice de dicho objeto (*Gorgias*, 459b). Ejemplo de esto es aquel en que un pastelero es mucho más convincente que un médico acerca de lo saludable de un alimento ante un tribunal conformado por niños (464d-e). Por lo mismo, un buen orador no tiene necesidad de saber nada respecto de dicho objeto para persuadir (459a). Es ineludible preguntarse entonces si acerca de «lo justo y lo injusto, de lo bello y lo feo, de lo bueno y lo malo, el conocedor de la retórica se encuentra en la misma situación que respecto a la salud y a los objetos de las otras artes» (459d).

Gorgias afirma que de él un neófito en el “arte” retórico aprenderá lo justo, lo bello y las cosas de este tipo. Él dice, refiriéndose a éstas: «si acaso las desconoce, las aprenderá también de mí» (*Gorgias*, 460a). Para Sócrates esto es suficiente, ya que Gorgias primero acordó que la persuasión del orador surge de la ignorancia y la falta de ciencia respecto de la justicia, la belleza y lo bueno, para ahora afirmar que el orador aprenderá también de su maestro estas cosas, clara contradicción que hará sentir vergüenza a Gorgias (461b).

Pero más importante que lo anterior es que, si el orador conoce lo justo, entonces éste será necesariamente justo y deseará obrar justamente, pues quién aprende un arte «adquiere la cualidad que le proporciona su conocimiento» (*Gorgias*, 460b), tal como el músico logra esta cualidad en él mismo por medio del saber que tiene de la música. Según Gorgias, sin embargo, no se debe acusar a la retórica ni al maestro de retórica cuando un discípulo actúa mal (457b), pero, si de hecho lo hace, entonces la retórica y su maestro ignoran la justicia. Esto se explica del siguiente modo. Si fuera cierto que para Platón «la *technē* no es solamente la producción de un objeto o de un resultado, ella es al mismo tiempo aquello que permite la mejor realización de una *dynamis* o de un *érgon*» (Giuseppe Cambiano, 1991: 411), entonces, para poder pensar la retórica como *technē*, es necesario que quien practique la persuasión acerca de lo justo y lo injusto, haya realizado plenamente en sí mismo la *dynamis* que se refiere al saber de lo justo y, por tanto, conociendo efectivamente lo justo, será justo, y le será imposible actuar en contra de la naturaleza de su propio ser.

Para Platón, la retórica, más que arte (*technē*), representa «una especie de práctica» (*Gorgias*, 462c) una ἐμπειρία, una experiencia o habilidad, en la cual no hay saber alguno, y que se puede comprender como parte de la adulación. La retórica —así como la

culinaria y la cosmética consisten en simular salud y en adular el cuerpo— es un simulacro, un *eidôlon* de lo político (463d-e) y es adulación del alma humana, sin brindar ni salud ni saber. Puntualmente no es arte por la siguiente afirmación en boca de Sócrates:

digo que no es arte, sino práctica, porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni sabe cuál es la naturaleza de ellas, de modo que no puede decir la causa de cada una. Yo no llamo arte a lo que es irracional (465a).

Esto es muy similar a lo que pasa en *Ion*, donde el poeta es categorizado fuera del arte, pues sólo poetiza al no habitar en la inteligencia (*Ion*, 534b). De los poetas se afirma que «no es gracias a una técnica por lo que son capaces de hablar así, sino por un poder divino, puesto que si supiesen, en virtud de una técnica, hablar bien de algo, sabrían hablar bien de todas las cosas» (534c). Así también, la retórica no es arte por una razón similar, pues, si la poesía es producto de un delirio que se genera en la ausencia de saber, aquella es irracionalidad que se genera de la ignorancia. Sin embargo, hay una gran diferencia entre ellas, puesto que la poesía es una manía o locura divina (*Fedro*, 245a) y, por tanto, encierra belleza y es expresión de algo divino que se manifiesta en el ser humano⁶, mientras que la retórica es para Platón una forma de adulación «que no tienen nada de bello» (*Gorgias*, 463a).

Este es el punto crucial al que arribamos ahora: la retórica no acontece en tanto *technē*, pues ignora para y por qué persuadir. Si bien, se puede afirmar que esa finalidad en *Gorgias* es dada por la conveniencia particular, en ningún caso se podría presentar esta meta egoísta como una razón persuasiva. Gorgias no sabe dar otra razón acerca de por qué persuadir.

Lo principal del desarrollo que hemos seguido hasta aquí son dos cosas: primero, es la determinación de la retórica vigente en Atenas como una práctica inmoral, ya que no apela, como se deja ver por las contradicciones en que cae Gorgias, a ningún bien superior; y segundo, que producto de esta ausencia de saber, la retórica se determina fuera del campo del arte (*technē*). Sin embargo, Platón quiere indagar otras posibilidades para la retórica, y en tanto política —como veremos en la próxima sección—, éstas tendrán que hablar *πρὸς τὸ βέλτιστον*, direccionadas hacia el mayor bien y lo más excelente, y no *πρὸς χάριν*, por simple gracia (*Gorgias*, 521e).

⁶Esta visión de la poesía se transforma en *República*, donde se la hace ver como práctica que nada tiene de divino al hacer que sus audiencias se representen a sus dioses y héroes como poseídos por lujuria o por un continuo deglutir (*República* III, 391a; 390a-b). De esto se deduce que «si los dioses son viciosos, entonces hay en el vicio algo divino; se hace necesario que haya entonces un heroísmo de la inconstancia» (Nicolás Grimaldi, 1982: 150).

2. La reformulación platónica de la retórica.

Dice Detienne que la divina persuasión, *Peithō*, es «un aspecto necesario de la *Alētheia*» (Marcel Detienne, 1983: 69) tal como lo son *Dikē* y *Pístis*. Casandra, v. gr., es «profetisa verídica (ἀληθόμαντις)» (1983: 69), pero por burlarse de *Pístis*, Apolo la privó de persuasión. Así, la *Alētheia* de Casandra, al no poseer *peithō*, está privada de todo tipo de *pístis*, por lo mismo es que su *lógos* está condenado a la «no-realidad» (1983: 69).

Esta *Alētheia* que debiera encerrar en sí misma su realización (χράννει), tal como la palabra poética (1983: 63), y que debiera delimitar o realizar una porción de la realidad, termina por volverse tan solo «palabras “vanas” (ἄχραντα)» (1983: 69)⁷.

Pero entonces, ¿no le sucede a la dialéctica y a la filosofía algo similar que a Casandra? ¿No huye *Pístis* de la filosofía cuando se le niega toda posibilidad a la retórica, a ‘textitPeithō, dentro del *kósmos* del que ella elabora el saber? Por tanto, la *Alētheia* resguardada en el *lógos* de la filosofía, al no permitir en éste a *peithō* y, por lo mismo, al no obtener *pístis*, ¿no termina por perderse y desaparecer en las sombras de la «no-realidad»?

Detienne trata el vínculo arcaico *peithō-alētheia* en un capítulo de *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica* titulado «La ambigüedad de la palabra» (Marcel Detienne, 1983: 59-85). Y justamente, para los griegos Persuasión era una divinidad ambigua. Había en ella algo así como una *Peithō* mala y otra buena⁸, tal como lo que cantan las musas de sí mismas en el principio de la *Teogonía*: «Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad» (Hesíodo, Th. 27-28).

Pero, si es cierto lo que señala Grimaldi, que el arte mimético tiene un uso positivo para la moralidad y la política, así también puede serlo el uso de la retórica, y, si el arte «no vale más que por el efecto psicológico que produce, y por las virtudes psicológicas que suscita» (Nicolás Grimaldi, 1982: 152), así también la retórica y su eficacia se reformula para la consecución política del bien.

A Platón «no le interesa el arte como ποίημα, sino únicamente como πράξις. Lo que le interesa no es que los hombres puedan producir objetos de arte, sino que el arte pueda transformar a los hombres» (1982: 153), pues, al ser imitación, «el arte es efectivamente un habituarse del hombre al modelo que imita» (1982: 154), elevándolo en

⁷Al carecer del elemento persuasivo la palabra-verdad de Casandra no puede ser palabra-realidad. Caso contrario es el de Piteo, rey mítico, en pleno ejercicio de su función judicial, clarividente y «estrechamente asociado a las Musas en cuyo templo —se dice— ha enseñado el arte de las palabras (λόγων τέχνην); es él inventor de la retórica, arte de persuasión» (Detienne, 1983: 78).

⁸*Peithō* bajo «la máscara de *Thelxinoé*, es una de las Musas, y bajo la de *Thelxípeia* sirena» (Detienne, 1983: 70).

cuanto lo imitado sea lo mejor. Por lo mismo, la retórica ofrecida por Platón tiene la finalidad de realizar socialmente su ideal.

Lo que Platón hace al idear otra retórica es brindar otro tipo de política, otra manera de realizar las cosas de la *pólis*, por lo mismo es que Yunis señala que «Platón está haciendo mucho más que tan sólo criticar las prácticas democráticas; más bien, él está abogando un cambio completo de las normas de la cultura griega» (Harvey Yunis, 2007: 78). Esto pues, la *rētorikē technē* se entendía no sólo como el arte del orador, ya que en Atenas *rētōr* «era el término usual para el político, el hombre político, desde que la tarea particular de los políticos atenienses era hablar en la asamblea y en las cortes» (2007: 77). Así se puede comprender que la afirmación más arriba analizada de Gorgias, según la cual él sería maestro de retórica, no dice sólo que sabe hacer del hombre un orador, sino, más bien afirma que él convierte a sus alumnos en políticos.

En virtud de esto, la crítica platónica es una reformulación de lo social, de los *polítai*, quienes finalmente constituyen la *pólis*. Esta reformulación de la retórica y la sociedad propone en contraposición una retórica filosófica, la que es fundamentada teóricamente en *Fedro*, diálogo en el que el verdadero arte de la retórica se determina principalmente a partir del saber.

Si se lo define como la «conducción de las almas por medio de las palabras» (*Fedro*, 261a)⁹ lo cual se da en todo tipo de contexto comunicativo (261a-b), como arte universal de la palabra, puesto que «sobre todo lo que se dice hay un solo arte» (261e), entonces es necesario:

(α) Primero, saber qué es de lo que se hablará, saber la verdad del objeto. (β) Segundo, entender el ordenamiento del discurso como si se tratara de un sistema orgánicamente vivo, algo similar a la *dispositio*; (γ) Tercero, determinar la distinta naturaleza de cada tipo de alma, junto a los tipos de discursos que persuaden a tal alma y no a tal otra. Para que esto sea inteligible, será necesario que se realice con método. (δ) Cuarto, la dialéctica será la encargada de sistematizar el contenido de estos momentos de la retórica. (ϵ) Quinto, es el de la elección adecuada de la ocasión.

Estos cinco elementos son los necesarios para la creación de la auténtica retórica. Acá nos centraremos en los momentos (α), (β) y (γ), para ver la dialéctica (δ) incardinada en todos ellos. En relación a (ϵ), Platón sólo dice que es parte de la excelencia del genuino retórico.

⁹El origen de la identificación retórica-*psychagōgía* se remonta a los pitagóricos y a Empédocles. El objeto de la *psychagōgía* se centra en el alma individual, modificando *l'état de l'âme*, trayendo serenidad en su vertiente pitagórica o llamando la atención por la otra (Alain Petit, 1995: 31).

α) Este arte universal debe estar en posesión de la verdad de los asuntos que tratará (*Fedro*, 262c). Para Platón, lo dicho sólo está bien realizado si el pensamiento del orador es «conocedor de la verdad de aquello sobre lo que se va a hablar» (259e). Si Sócrates y Fedro quisieran, v. gr., comprar un caballo sin saber qué es lo que desean comprar, y si Sócrates supiera que Fedro cree que el caballo es un asno, entonces sería absurdo que Sócrates —queriendo persuadir a Fedro de comprar un asno— creara un discurso en el que se alaben las virtudes del asno al llamarlo caballo (260b-c)¹⁰. Así también lo sería para una ciudad el dejarse persuadir y engañar sobre la justicia de una guerra, por quién desconoce lo justo en sí.

Para evitar aquel tipo de engaños es que la retórica ha de contener un método que le permita diferenciar las cosas según su naturaleza. Esto se explica por lo siguiente: Platón hace decir a Sócrates que el verdadero retórico, en virtud de su arte, sabrá hacer que el mismo asunto «aparezca unas veces como justo y, cuando quiera, como injusto» (*Fedro*, 261c). Esto sólo así ocurre, si se distingue «la semejanza o la desemejanza de las cosas» (262a), pues el engaño se da en cosas que difieren poco; únicamente sabiendo acerca de las diferenciaciones es cómo se reconoce una mentira (262a-b). Por esto es imposible ser maestro en el «arte del cambiar poco a poco» o de la mentira si no se conoce lo que es cada una de las cosas semejantes. Para Platón no se da un arte tal sin antes «haber llegado a conocer lo que es cada una de las cosas que existen» (262b), por lo que el experto no puede ser aquel que «ignora la verdad» (262b).

Esto pareciera dejar espacio a la mentira en la sistematización platónica¹¹. Sin embargo, con ello se está señalando el papel estructurador de la dialéctica en el interior de la retórica y en el saber que ésta debe elaborar de los objetos que ha de persuadir. Tal rol surge pues entre los nombres de las cosas hay una gran escisión diferenciadora. En

¹⁰En relación al argumento planteado por Platón, Miller opina, criticando la retórica platónica, que es apropiado dar la recomendación de comprar dicho animal, pues es mejor tomar un curso de acción que ninguno. Esto sólo es desatinado para la perspectiva de la «persona que sabe la “verdad” acerca de los asnos y los caballos, las acciones cívicamente buenas y las malas» (Dana Miller, 2012: 121), quien justamente no es parte del ejemplo. Ella concede que la retórica filosófica puede conocer «la verdad (platónica) sobre O, [pero] a menos que O sea evidente por sí mismo, es poco probable que alguien más lo conozca» (2012: 124). Así, el que la audiencia posea falsas creencias acerca de O hace necesario que esta retórica persuada a «la audiencia o sobre la base de las falsas creencias, hablando en un lenguaje que [...] ellos comprendan, o sobre la base de lo que ella sabe es la verdad» (2012: 124). Sin embargo, para Platón su retórica sólo es útil en el marco de la educación de la *pólis*, la que sólo luego de un periodo de habituación acepta dicha educación y sociedad. Cuando Sócrates narra la «noble mentira» (*República* III, 414c-415c), pregunta por el mejor método persuasorio de la verdad de aquel mito a los habitantes del Estado. A lo que se contesta que «ninguno, mientras se trate de ellos mismos, pero sí cuando sea de sus hijos, sus sucesores y demás hombres» (415d). Por la misma razón es que Morrow Señala que «la máxima evidencia de que Platón intentó usar este arte, es suministrada por las detalladas disposiciones de *República* y *Leyes*. El esquema de la educación descrito en *República* es una aplicación del arte de la *psychagōgía*» (Glenn Morrow, 1953: 238). Cómo sea, la crítica de Miller expone un concepto fundamental para entender este pasaje, el concepto de τὸ εἰκός (de lo verosímil, lo natural y, según Miller, lo plausible). Para Miller, esta palabra debe ser traducida como lo similar, pero «¿similar a qué?» a lo que responde, a «lo que la gente espera —en base a la experiencia, los prejuicios, la crianza, etc.» (2012: 121). Esto significa que, en el ejemplo anterior, Sócrates es persuasivo porque su discurso ha sido hecho «según las creencias de su audiencia» (2012: 122).

¹¹Justamente, la noble mentira (*República* III, 414c-415c) de la que se habla en la nota anterior, es un dispositivo creado por Platón con fines retóricos.

algunos de los nombres de las cosas no hay desacuerdos, mientras que en otras brotan profundas riñas, como de los nombres de las más generales, v. gr., del de la justicia o el amor (*Fedro*, 263a). La definición de éstas es la que generalmente motiva más discusiones y engaños (263b). Por ello es que quien se propone ser un auténtico retórico, debe haber «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» (263b). Logrando desarrollar el conocimiento de estas diferenciaciones es que el rétor se hará hábil en aquel arte, mencionado anteriormente, del cambiar poco a poco, y también a la hora de desenmascarar a quien intente ponerlo en obra.

Lo anterior puede ser definido como una de las labores que toma a su cargo la dialéctica al interior del saber que la retórica posee de sus objetos, la de las «divisiones y uniones» (*Fedro*, 266b), la de «ver lo uno y lo múltiple» (266b). Precisamente, así es definida la dialéctica por Platón en el *Sofista*, en donde dice: «Dividir por géneros y no considerar que una misma Forma es diferente, ni que una diferente es la misma. ¿No decimos que corresponde a la ciencia dialéctica?» (253d). Platón hace ver aquí la relación que guardan entre sí los géneros supremos, mostrando que el género del ser, sólo es uno y mismo consigo en cuanto se relaciona con el género de lo mismo, mientras que es otro respecto del género del movimiento y el de la quietud, del de lo mismo y lo otro, en cuanto participa de éste último; otro tanto y lo mismo pasa con todos los cinco géneros supremos ahí expuestos (249d-259d).

Tomando esta determinación dialéctica de los objetos como el piso de la retórica, es posible establecer que el orador sólo puede afirmar un auténtico y genuino saber respecto de los objetos de los que persuade cuando se los ha apropiado dialécticamente, lo que para Platón no es sino la actividad que define a la filosofía misma¹². Tómese como ejemplo las seis definiciones dadas del sofista en *Sofista* 221c-232a y del político a lo largo de todo el *Político* (especialmente en 257a-268b y finalmente en 277a-311c). En ambos casos se comienza por ubicarlos dentro de un γένος o εἶδος general —y así, el sofista es puesto dentro del género de los cazadores y el político dentro del género de los que practican el arte de los pastores, especialmente el de los tejedores—, para luego diferenciarlos de todos los particulares que participan de tal idea general según la cual son y se constituyen en su ser y definición. Así, se puede afirmar que la filosofía es para Platón, un διὰ λόγον que —en el mismo discurrir del diálogo— reúne diferenciando al interior de lo reunido con vistas a la determinación, es decir, al *qué* es “lo que

¹²Platón dice por boca del extranjero de Elea: «según creo, no concederás la técnica de la dialéctica sino a quien *filosofa pura y justamente*» (*Sofista*, 253e, el énfasis es mío).

es”¹³, pero teniendo como base y fundamento de esta definición lo que, en palabras de Hegel, constituye «el movimiento necesario de los conceptos puros [...], consistiendo lo general cabalmente en la unidad de tales conceptos contrapuestos» (G.W.F. Hegel, 2002: 177), siendo estos conceptos puros o géneros supremos y su interrelación, los fundamentos últimos de la metafísica platónica.

Cuando Platón afirma que el rétor ha de tener un saber técnico de los objetos de los que ha de persuadir, está diciendo que este *método* ha de ser la base de su aproximación cognoscente y determinante de dichos objetos. A su vez, esta manera dialéctica de conocer y determinar las cosas se desdoblará en la organización y forma de la expresión que toman estos objetos como contenidos de un discurso persuasivo, como se verá en el siguiente apartado.

β) La tarea dialéctica en la disposición de los contenidos en un discurso, puede ser evidenciada en la retórica platónica, por medio de la crítica hecha al discurso de Lisias (*Fedro*, 231a-234c). Aquel discurso intenta persuadir a un joven de dar su favor sexual a quien simula no amar. En el comienzo del discurso se dice: «a los amantes les llega el arrepentimiento del bien que hayan podido hacer, tan pronto como se les aplaca su deseo» (231a). Ante esto, Sócrates señala que Lisias nos hace «suponer al Eros como una cosa dotada de la realidad que él quiso darle, e hizo discurrir ya el resto del discurso por el cauce que él había preparado previamente» (263e), sin determinar primero lo que constituye al amor, comenzando con el final del discurso, con lo que «el amante diría al amado, cuando ya está acabando» (264a). Es un discurso sin orden, como sí el orador fuera disponiendo los temas según se le ocurren, repitiendo lo mismo de distintas formas. Es una crítica de la *dispositio* (διάθεσις) y de la obviedad de la *inventio* (εὑρεσις).

Frente a aquel discurso, los de Sócrates son mucho más orgánicos y más persuasivos. Respecto de la palinodia —el segundo discurso de Sócrates y que se suele llamar el «gran discurso»—, Yunis comenta: «el retrato de *eros* en el gran discurso es tan vívido, la tensión narrativa es tan intensa y la visión de la trascendencia es tan triunfante que el auditor mismo adquiere el deseo de obtener la real experiencia descrita» (Harvey Yunis, 2010: 83). Según él, la meta de Platón es que quien escuche sienta «la atracción del *eros* divino tan intensamente que él quiera desear aquel *eros* en él mismo» (2010:

¹³Según Heidegger, la idea platónica da respuesta a la pregunta socrática acerca del τί ἐστίν. Esta idea ο εἶδος, por su relación con ὁράω (ver), cuyo aoristo es εἶδον, lleva a plantear la pregunta por la esencia del ente en su aspecto ο por el cómo se muestra el ente en su universalidad antes de presentarse en una cualidad cualquiera (Martin Heidegger, 2014: 284). Por lo mismo es que, para definir un sector especial del ente, se ha de pensar éste con la mirada previamente dirigida hacia la relación que los géneros supremos ο los εἰδέα más generales tienen entre sí.

83). Sin embargo, su fuerza persuasiva reside en su coherencia y articulación, que están dadas por dos elementos:

Primero, estos discursos se articulan teniendo en vista una idea única, definida como *principio* de todo lo que es dicho, abarcándolo plenamente. Esto fue lo primeramente obrado en los discursos de Sócrates. Si en uno se descubrió un *eros* como mal y en otro como fuerza divina, «la claridad y coherencia del discurso ha venido, precisamente de ello» (*Fedro*, 265d), de haber delimitado su contenido en razón de la definición inicial, la que se demuestra por el desarrollo de dicho contenido. Suerte de sistematización de lo plural bajo la visión de una idea que dota de unidad al discurso, haciendo uno lo múltiple.

Segundo, el contenido, siendo fiel a su principio, es desarrollado sin trasgredir su natural articulación. Así, los conceptos son expuestos y divididos sin «quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero» (*Fedro*, 265e). Dar una clara exposición de ellos es lograr la sistematización de sus contenidos, es articular coherentemente la multiplicidad de ellos, elaborando la totalidad de sus momentos.

Ambos discursos captaron dos momentos sustanciales contrapuestos en la idea de amor como locura. Tal como en un mismo cuerpo hay partes distintas que son llamadas por el mismo nombre, así pasó con aquella idea del amor, pues:

Uno, en verdad, cortando la parte izquierda, no cesó de ir la dividiendo hasta que encontró, entre ellas, un amor llamado siniestro, y que, con toda justicia, no dejó sin vituperar. A su vez, el segundo llevándonos hacia las del lado derecho de la manía, habiendo encontrado un homónimo de aquel, un amor pero divino, y poniéndonoslo delante, lo ensalzó como nuestra mayor fuente de bienes (*Fedro*, 266a).

No es arriesgado afirmar que esto es lo que constituye una de las funciones principales de la dialéctica al momento de incardinarse en el despliegue de la retórica. La dialéctica le da forma y dominio sobre un contenido a la retórica; la hace orgánicamente consistente en su forma y la hace entrar en una posesión técnico-cognoscente de sus objetos. Así, si la mala retórica es el *antístrofa* de la pastelería, la verdadera retórica es exactamente lo que dice Aristóteles, «una *antístrofa* de la dialéctica» (*Retórica*, 1354a)¹⁴.

γ) Finalmente se investiga la diferenciación dialéctica de los tipos de almas y de discursos. Para Platón hay una estrecha relación entre medicina y retórica. Ambas necesitan

¹⁴Morrow señala que «las páginas del *Fedro*, contienen el germen del tratado de retórica de Aristóteles» (1953: 237).

explicar la naturaleza de su objeto, el cuerpo en la medicina y el alma en la retórica, para en la primera dar la «medicación y el alimento que le trae [al cuerpo] salud y le hace fuerte» (*Fedro*, 270b), y en el caso de la retórica dar al alma «palabras y prácticas de conducta» (270b).

Para Platón el método debe estar constituido por un desarrollo, sin el cual sería como el «caminar de un ciego» (*Fedro*, 270d). Primeramente, a la idea del método le es esencial determinar si el objeto que aborda es «simple o presenta muchos aspectos» (270d). Si es que fuera lo primero, entonces es necesario estudiar su «poder, cuál es la capacidad que, por naturaleza, tiene de actuar sobre algo o de padecer algo y por quién» (270d) y si es compuesto, enumerar sus diferencias y ver «qué es lo que por naturaleza hace y con qué y qué es lo que puede padecer, con qué y por quién» (270d). Así, quien desea ser un técnico ha de exponer en su discurso aquello que esencialmente es objeto de su actividad (270e), demostrando que tal dominio es por arte y no por rutina o experiencia. Si el alma es el objeto sobre el que la retórica realiza su persuasión, entonces la tarea dialéctica de división y relaciones debe abocarse al estudio de las especies del alma.

Se debe especificar con precisión la formas del ser del alma, «mostrar su naturaleza» (*Fedro*, 271a), determinando su simplicidad e identidad o si es de muchos aspectos. Luego, es necesario exponer «a través de qué actúa y sobre qué, y qué es lo que padece y por efecto de quién» (271a). Finalmente, estableciendo las especies de discursos y almas hay que adaptar «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» (271b). Cuando se han realizado todos estos momentos del *conocimiento* de una posible retórica, se «ha llegado a la belleza y perfección en la posesión del arte, mas no antes» (271b).

Es necesario observar que esta reformulación de la retórica va mucho más allá de una simple teorización. Así, v. gr. la «legislación de Platón es, resumidamente, un vasto sistema de persuasión total, el clímax de la realización del arte de la *psychagōgía* que él ha esbozado en *Fedro*» (Glenn Morrow, 1953: 242). Es más, la persuasión cumple un rol con-figurador del cosmos y de una visión de éste, como se evidencia en *Timeo*. Allí se dice que para que ἡ τοῦ κόσμου γένεσις (*Timeo*, 48a) acontezca, la inteligencia (νόος) tiene que aunarse (συνιστάω) con la necesidad (ἀνάγκη), síntesis que pasa por una πειθῶ ἔμφρων. La conformación misma de la totalidad de lo que *es* está atravesada por un acto retórico primordial, que finalmente sirve para engarzar la comprensión del universo a un cierto horizonte de ser y, por eso, en un cierto horizonte ontológico, en

el que el mundo se interpreta según un saber respecto de *qué* son las cosas y *cuál* es su origen.

Conclusión

He intentado demostrar que Platón plantea la necesidad de una reformulación radical de la vida humana inmediata de la polis, buscando la fundamentación de ésta en el saber, por lo cual, dota a la visión de mundo de una forma primigenia de cientificidad; esto, bajo la forma de la persuasión que insistentemente desarrolló. Por lo mismo, he intentado desplazarme desde su crítica a la retórica —la que comprendimos como una crítica a la forma de las costumbres políticas de la polis—, hasta la reformulación de esta práctica, sustentándola en un contenido conceptual objetivo, ofreciendo así la posibilidad de una forma nueva de política y educación, a la vez que ella —la retórica— es reformulada como *technē*.

Bibliografía

- ARISTÓTELES. (1999). *Retórica*. (Introducción, traducción y notas Quintin Racionero). Madrid: Gredos.
- CAMBIANO, Giuseppe. (1991). “Remarques sur Platon et la «technè»”. *Revue Philosophique De La France Et De L'étranger*, 181(4), 407–416.
- CROSSWHITE, James. (2013). *Deep Rhetoric: Philosophy, Reason, Violence, Justice, Wisdom*. Chicago: University of Chicago Press.
- CHANTRAINE, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- DETIENNE, Marcel. (1983). *Los maestros de la verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Taurus.
- GRIMALDI, Nicolás. (1982). “El estatuto del arte en Platón”. *Anuario filosófico*, XV/1, 145-162.
- HEGEL, G.W.F. (2002). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomo II. México D. F., Fondo de Cultura Económico.
- HEIDEGGER, Martin. (2014). *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Waldhuter Editores.
- HESÍODO. (2015.). *Teogonía* [Th.]. (Introducción, traducción y notas Péres Jimenez, A. y Martinez Díaz, A.) Madrid: Gredos.
- INVERSO, Hernán. (2014). “Disputas por el método: ἔλεγχος y dialéctica en el Eutidemo de Platón”.
- LIDDELL, G., Scott, R., & JONES, H. *A Greek–English Lexicon*. (1883). Oxford: Oxford Press. Retrieved from.
- MILLER, Dana. (2012). “Rhetoric in the Light of Plato’s Epistemological Criticisms”. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 3. 1.–1. (n.d.).
- MORROW, Glenn R.. (1953). “Plato’s Conception of Persuasion”. *The Philosophical Review*, 62(2), 234–250. <http://doi.org/10.2307/2182794>.
- PAVON, José M. (2000). *Diccionario manual griego: griego clásico-español*. Barcelona: Vox.
- PETIT, Alain. (1995). “L’art de parler dans le Phèdre de Platon”. *Hermès, La Revue*, 15(1), 31–40.
- PLATO. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.
- PLATÓN. (2000). *Eutidemo*. En Platón, *Diálogos II* (Introducción, traducción y notas F. J. Olivieri). Madrid: Gredos.

- PLATÓN. (2000). *Fedro*. En *Diálogos III* (Introducción, traducción y notas Emilio Lledo Íñigo). Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (2000). *Gorgias*. En *Diálogos II* (Introducción, traducción y notas J. Calogne Ruiz). Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (1992). *Ion*. En *Diálogos I* (Introducción, traducción y notas Emilio Lledo Íñigo). Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (2015). *Político*. En *Diálogos V* (Introducción, traducción y notas M^a Isabel Santa Cruz). Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (1992). *República*. En *Diálogos IV* (Introducción, traducción y notas Conrado Eggers Lan). Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (2015). *Sofista*. En *Diálogos V* (Introducción, traducción y notas N. Luis Cordero). Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (2015). *Timeo*. En *Diálogos VI* (Introducción, traducción y notas Francisco Lisi). Madrid: Gredos.
- VALLEJO, Álvaro. (2002). "Razón, seducción y engaño en la retórica antigua: la crítica platónica". *Bitarte*, 27, 23–44.