



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas**

Posgrado en Filosofía

Tecnologías de la palabra en el mundo antiguo

Tesis

Que para obtener el grado académico de maestro en filosofía en el área de Filosofía de la cultura presenta.

David Arturo Delgado Esquivel

Directora: Dra. Leticia Flores Farfán.



México, DF. Ciudad Universitaria, enero 2012.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos:

Este trabajo fue realizado gracias al apoyo de la beca de posgrado otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología en el periodo agosto 2009 a julio de 2011.

Agradezco también a la Universidad Nacional Autónoma de México. A mis profesores de la maestría y al personal administrativo de la Facultad de Filosofía y Letras y a los miembros del programa de posgrado en filosofía.

A mi tutora la doctora Leticia Flores Farfán, por su apoyo incondicional y a mis profesores y miembros del jurado: Dra. Teresa Padilla, Dr. Héctor Zagal, Dr. Alberto Constante y Dr. Víctor Hugo Méndez.

A mi familia y amigos.

Para *Adreissa*, mi compañera en este y muchos viajes por venir.

ÍNDICE

Capítulo 1

El mito como tecnología del logos.....8

La fundamentación de lo verdadero por vía de los relatos.

El mito y sus funciones en la polis.

El mito en el contexto de la Ilustración Griega. Jenófanes y la crítica a la educación mítica.

El estado de cosas institucional en tiempos ilustrados. Religión y grupos de saber-poder.

Platón y el cuestionamiento del mito.

Otra forma platónica de considerar a la poesía.

Platón como poeta

Capítulo 2.....33

La retórica sofística

Descripción de la sofística en función de Platón

Los sofistas, persuasión y encantamiento.

Los sofistas y el dinero

La ciudad y las nubes. Aristófanes y la crítica a la educación retórica.

Sofistas, razones para una visión objetiva, alejada de Platón.

El agonismo

Los sofistas: la educación, la democracia y las formas de vida pública.

Capítulo 3.....59

Dialéctica

Discurso y conocimiento

Fedro como diálogo crítico de la retórica

El discurso de Lisias

La palinodia de Sócrates: Dialéctica y amor a la sabiduría.

Diálogo y conocimiento de sí

Bibliografía

Tecnologías de la palabra en el mundo antiguo.

Introducción:

En algún rincón de la *República*, Platón hace alusión a la existencia de una discordia antigua, *palaia diafora*, entre distintas formas discursivas que se venían desarrollando en el escenario del pensamiento y la cultura griega que precedió al ateniense. Muestras de aquel largo debate con respecto al estatuto de filósofos y poetas creadores de mitos y otros usuarios del lenguaje, se encuentran diseminadas a lo largo de la obra de Platón en diálogos como *Ión*, los libros II, III y X de *La República*, *Gorgias*, *Sofista*, *Fedro*, *Banquete* y *Las Leyes* por mencionar algunos ejemplos. Cada uno de estos diálogos constituye un escenario en el cual Platón recrea de forma magistral las discusiones entre poetas cómicos y trágicos, rapsodas, sofistas, maestros de retórica y mnemotecnica, mitógrafos, maestros de virtud, adivinos, amigos de las musas y filósofos, todos ellos usuarios del *logos*, un término que bien admite traducciones como “palabra”, “expresión”, “pensamiento”, “discurso”, “habla”, “verbo”, “razón” e “inteligencia”, entre otras.

Dos referentes insoslayables que aparecen en esta discordia entre discursos son Homero y Hesíodo, poetas considerados padres fundadores de la cultura griega. La obra de estos dos personajes constituye la recopilación de un acervo simbólico que hunde sus raíces en el origen de los pueblos helénicos. Un acervo que pudo conservarse solo en tanto adquirió una forma poética y cuya memorización y recitación aseguraron su existencia a lo largo de siglos. La poesía de Homero y Hesíodo fue durante mucho tiempo, el principal eje de la educación de los ciudadanos en tanto contenía los mitos fundacionales, los valores y el lenguaje que dieron unidad a los pueblos de la Hélade. Más allá todavía y tal como menciona José Luis Pardo, los poetas fueron en su momento una suerte de proletariado de la palabra, aquellos individuos que al legar su obra, dieron a toda una cultura su capacidad para nombrar el mundo.

Con el tiempo y las condiciones propicias fueron apareciendo en Grecia nuevas modalidades o “usos del logos” que intentaban satisfacer ciertas necesidades de carácter explicativo y que no era posible abordar solo en los términos del mito. Ese fue el caso del esfuerzo racional emprendido por individuos como Tales, Anaximandro, Empédocles o Demócrito, cuyos fragmentos inauguraron una nueva visión del mundo. Estas nuevas formas discursivas cuyas afirmaciones estaban centradas en la observación de la *physis*, dieron lugar a otra variante del logos que a la postre sería conocida como filosofía. Son siglos los que separan los esfuerzos racionales de los primeros investigadores naturalistas y la aparición de nuevos usuarios del *logos* como Heráclito o Parménides, uno escritor de complejos aforismos y el otro autor de un poema teológico cosmogónico que contiene a su vez los primeros y más importantes postulados de la lógica, la dialéctica y la ontología. En medio de toda esta ebullición de discursos aparece otro personaje: Jenófanes, poeta que sometió a un profundo juicio los saberes y valores heredados de Homero y Hesíodo y que pugnó por el surgimiento de una nueva conciencia ciudadana reflexiva y, sobre todo, crítica de los conocimientos heredados por los primeros poetas.

En un momento histórico caracterizado por la consolidación de las ciudades-estado y el desarrollo de la democracia, tuvo lugar en Grecia un nuevo espacio para el pensamiento en donde la filosofía toma un giro distinto al de las exploraciones de tipo naturalista. Con Sócrates y Platón como principales representantes, sucede entonces el denominado “giro humanista” de la filosofía griega. Un periodo caracterizado por el auge de nuevas investigaciones respecto a la virtud, la bondad, la belleza, la justicia, el conocimiento de sí mismo y, especialmente, por el desarrollo de una nueva modalidad del discurso filosófico denominada dialéctica, entendida como el arte del discurso (*dialectike techne*) en el que dos o más oponentes confrontan argumentos y razones (*logoi*). En el caso particular de Platón, en diálogos como *Fedón*, *Fedro* o *República*, la dialéctica se concibe como un método de ascenso de lo sensible a lo inteligible. En esos términos, el conocimiento se determina como un proceso del lenguaje caracterizado por el ir y venir de las preguntas y respuestas. La dialéctica dentro de la obra platónica puede ser percibida como una lucha encarnizada llevada a cabo con armas discursivas, flechas de razonamientos cuyo golpe certero revela los errores y los aciertos de un determinado punto

de vista en torno a una definición, una búsqueda que puede resultar siempre parcial e incompleta por diversas causas, como la falta de tiempo. De acuerdo con Ortega y Gasset, la finalidad de la pugna dialéctica es la de generar conocimiento a partir de la ejecución de un método continuo que fuerza a los interlocutores a marchar siempre en pos de nuevas “vistas” o “aspectos” de las cosas en aras del desarrollo de conceptos.

Junto a los filósofos, compartiendo el mismo espacio de la polis y sus transformaciones sociales se encuentran los sofistas, personajes diversos catalogados como hábiles maestros de retórica, defensores de la subjetividad, de la opinión, la utilidad y la relatividad. A pesar de las semejanzas compartidas por algunos de estos individuos, resulta difícil asegurar la existencia de una escuela sofística como tal. En la historiografía filosófica tradicional, se asocia el adjetivo de sofista a personajes como Lisias, Protágoras, y Gorgias entre otros, de quienes tenemos noticia gracias algunos fragmentos escritos por ellos mismos, además de varios testimonios y referencias en textos de Platón. Es por vía de los *Diálogos* que podemos percatarnos de la animadversión de Platón hacia los sofistas, en tanto les atribuye diversas actitudes negativas tales como la enseñanza de técnicas discursivas con fines meramente utilitarios como la obtención de bienes materiales o puestos políticos. Platón pretendió establecer tajantemente la división entre el discurso sofista y el dialéctico, presentando a este último como la vía al servicio del conocimiento y la verdad, mientras el discurso de los sofistas quedaba relegado a la categoría de discurso confuso e incapaz de dar razones sobre la verdadera naturaleza de las cosas.

Es justamente en Grecia donde tuvo lugar la gestación de ciertas manifestaciones del logos que proyectaron su influencia a la posteridad, a tal punto que su determinación resulta hoy en día un problema abierto. Como ya hemos señalado, la obra de Platón es el espacio de confluencia de todos aquellos discursos que, en su momento, hicieron suya la tarea de constituir el nicho desde el cual sería posible establecer un cierto tipo de cosmovisión, un ideal de ciudadanía y de valores para la vida comunitaria. En ningún caso resulta posible afirmar que una u otra hayan ganado la contienda. Tal vez por ello Sócrates cuida especialmente de advertir al joven Fedro para que sea capaz de distinguir entre aquellos discursos que le son perniciosos y aquellos otros capaces de despertar las más sublimes potencias de su alma. En este texto asistiremos al despliegue de un sistema incluyente con

múltiples aristas que se muestra ante nosotros como obstáculo y como enigma a resolver. La obra de Platón constituye para nosotros una fuente rica en problemas pero también en ideas y preguntas eternamente abiertas que atraviesan por entero la historia de la filosofía y generan problemas actuales de los cuales debemos hacernos cargo. Disputas como estas, son el motivo principal de nuestra investigación, pues como sabemos gracias a Heráclito, es la guerra la madre de todo lo existente.

Capítulo 1.

El mito como tecnología del logos

*Los poetas pueden aprender de los filósofos el arte de las grandes metáforas, de esas imágenes útiles por su valor didáctico e inmortales por su valor poético. También pueden aprender a conocer los callejones sin salida del pensamiento, para salir —por los tejados— de esos mismos callejones; a ver con relativa claridad, la naturaleza aporética de nuestra razón, así como a ser tolerantes y respetuosos con quienes la usan al revés. Antonio Machado, *Juan de Mairena*.*

Acercarse al mito e intentar describir sus múltiples funciones al interior de la cultura griega constituye una tarea monumental. Nuestra intención en el presente capítulo es mucho más modesta. Lo que nos interesa destacar en principio es que consideraremos al mito como una “tecnología de la palabra”¹ con una función eminentemente formativa. Dicha formación, entendida en términos generales como *paideia*, solo fue posible, en tanto que el mito contaba con recursos retóricos particulares para insertarse de manera exitosa en el imaginario de sus receptores. Para Richard Buxton, el propósito fundamental de los narradores de mitos, —los poetas educadores: Homero y Hesíodo—, es el de convencer, y con tal fin, tenían que contar la verdad o algo que se pareciese a la verdad.² Esta intención de convencer al auditorio de la veracidad de una narración mítica y con ello generar una cosmovisión y un ideal comunitario fue sumamente importante para el filósofo Platón y para todo el movimiento ilustrado en Grecia. La persuasión contenida en el mito no es el motivo principal de su impacto en el mundo griego, sino la forma de plantear esas preguntas de carácter universal que han interesado al ser humano desde el principio de los tiempos. A propósito del significado y el poder explicativo del mito introducimos el siguiente comentario de Malinowski:

Enfocado a lo que tiene de vivo, el mito no es una explicación destinada a satisfacer una curiosidad científica, sino un relato que hace revivir una realidad original y que

¹ El concepto es tomado directamente de Giovanni Reale, en *Platón en búsqueda de la sabiduría secreta*.

² Richard Buxton, *El imaginario griego, los contextos de la mitología*, p. 23

responde a una profunda realidad religiosa, a aspiraciones morales, a coacciones e imperativos de orden social, e incluso a exigencias prácticas. [...] El mito desempeña una función indispensable: expresa, realza y codifica las creencias; salvaguarda los principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso del hombre. El mito es pues un elemento esencial de la civilización humana; lejos de ser una vana fábula, es, por el contrario, una realidad viviente a la que no se deja de recurrir.³

Lo que nosotros destacamos junto a esta apertura de las preguntas “elementales”, es justamente la fascinación que ejercen las narraciones míticas y cómo éstas se encuentran totalmente ligadas a la facultad persuasiva en el ejercicio del *logos* griego. El mito y sus preguntas fascinan y a la vez provocan, seducen. Bucear por los insondables abismos de la pregunta mítica es causa de placer para muchos, dada esta necesidad, el mito será entonces la primera fuente de la que han de beber aquellos que se encuentren sedientos de respuestas.

La fundamentación de lo verdadero por vía de los relatos.

El mito como narración educadora había estado presente en la cultura griega muchos siglos antes de que la filosofía apareciera en escena. La palabra que recrea el mito se constituye como pilar fundamental de las relaciones entre el hombre y su entorno y tiene preeminencia como discurso que muestra el mundo sin recurrir necesariamente a una explicación de carácter racional. Tal como lo describe Mircea Eliade citado por Álvaro Vallejo Campos:

Los mitos constituyen la historia de los actos de seres sobrenaturales, pero esta historia se considera verdadera y sagrada. [Los mitos] narran cómo algo ha llegado a la existencia, cómo se ha engendrado una institución o un comportamiento y, de esta manera, los mitos constituyen “los paradigmas de todo acto humano significativo”. De una u otra manera, se vive el mito, en el sentido de que se está dominando por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran y se reactualizan.⁴

El mito del origen tiene una fuerza tal que abarca todo tiempo posible en el hombre; da respuesta a las preguntas por el pasado y construye una historia común y una memoria⁵;

³ B. Malinowski, *Magic, Science and Religion*, New York, 1954, en Álvaro Vallejo Campos, *Mito y persuasión en Platón*, p. 70.

⁴ Álvaro Vallejo Campos, *mito y persuasión en Platón*, p. 70.

⁵ Pausanias nos revela los nombres que habrían llevado, conforme a la tradición más antigua, las musas del Helicón, en el tiempo que éstas no eran sino tres. Se las llamaba: *Melete*, *Mneme*, *Aoide*: Ejercicio, Memoria y Canto. Se sabe el patronazgo que Mnemosine, madre de las musas, ha ejercido sobre la función poética y el

crea y fortalece los lazos de la comunidad en tiempo presente, a la vez que asegura la permanencia en el futuro, la emanación constante de la vida y la perseverancia en la misma, la salud, la identidad, la relación del individuo con el mundo natural y con sus semejantes⁶. Lejos de ser un asunto trivial, el mito dio la posibilidad al hombre griego de proyectar su capacidad imaginativa para construir su entorno inmediato y más allá, desde el Hades hasta el Olimpo. En este sentido, Homero y Hesíodo crearon como nos dice Giovanni Reale: “el único vehículo importante de comunicación de conocimientos históricos, políticos, morales y también tecnológicos, es decir, una especie de enciclopedia social que contenía todo el saber formativo del hombre”⁷. El mito es la fundamentación de la creencia y la pertenencia a un pueblo y, a su vez, una dilucidación de lo divino, una teología. El mito cumple con una función formativa, en tanto norma ideal de las aptitudes y del comportamiento, en el se encuentran los más altos modelos de humanidad excelente, la *areté*, junto a los pecados de la *hybris*. Además de todo esto, es importante destacar, como lo hace José Luis Pardo, que fueron Homero y Hesíodo, los poetas narradores de mitos, quienes tuvieron la tarea de crear la primera tecnología de la palabra para la comunidad griega:

Los creadores de la lengua o productores de palabras siempre son nuestros antecesores anónimos, los poetas. Ellos han hecho el mundo decible, nombrable (y, por tanto, nos han hecho posible habitar la tierra como hombres, animales que hablan): hemos de suponerles una sabiduría inhumana, literalmente pre-humana, ellos han debido ver las cosas antes de cubrirse con palabras [...] y por eso han podido fabricar esas palabras que ahora usamos del mismo modo en que recitamos sus poemas, es decir, de memoria, esas palabras que, como por arte de magia, “dan en el blanco” de las cosas, aciertan a nombrarlas (como el pan acierta a nombrar el pan y el vino acierta a nombrar el vino), ellos deben saber la verdad de las cosas para las cuales inventaron las palabras que las ponen de manifiesto con una sabiduría que, por tanto, solo puede ser imaginada como de origen divino, que es algo parecido a decir que no tenemos la menor idea sobre de dónde podría provenir.⁸

lugar que ocupaba en las comunidades de aedos mediante los ejercicios de memoria que preparaba esta “visión inspirada” que exige, en la poesía oral, una forma de composición que vincula el recitado a la improvisación. Nadie se extrañará, pues, de ver asociadas al canto, dentro de la denominación de las musas, la memoria y una *melete* en la que nos es necesario reconocer la práctica de un ejercicio mental, de una técnica de memoria necesaria para el aprendizaje de la técnica poética. Esta *melete* volvemos a encontrarla ligada siempre al culto de las musas, en las comunidades del tipo de la secta pitagórica, donde se elabora el pensamiento filosófico. J. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, p. 119

⁶ [En las escuelas griegas] Homero era de estudio obligatorio, cuando el político Alcibíades visitó una escuela y no encontró en ella el texto de parte del poeta, se marchó, -o al menos eso cuenta la historia-, tras propinarle un puñetazo al maestro. Plu. Mor a186 e, Ael VH XIII, 38 citado por Buxton, op. cit. p. 35

⁷ Giovanni Reale, en: *Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta*, p. 56.

⁸ José Luis Pardo, *La regla del juego*, p. 90

Los relatos míticos abarcan todas las dimensiones de la experiencia humana, desde la aparente trivialidad de las recomendaciones para la vida cotidiana: los modales y la administración de la casa, hasta la organización del cosmos por entero. El mito no puede ser para el hombre griego un asunto baladí ya que del uso que de ellos se haga puede depender la vida. Un ejemplo clásico es Odiseo, quien se vale de las narraciones producidas por su ingenio, para sobrevivir en diferentes ocasiones a lo largo de su travesía. La eficacia en el uso que hace Odiseo de los relatos, como nos dice Buxton, es que éstos sean creíbles: “Así dijo, y parecieron verdades aquellas mentiras”.⁹ Siguiendo a Marcel Detienne y a Leticia Flores Farfán¹⁰, la efectividad persuasiva de la narración mítica está engarzada con la fuerza del rumor (*pheme*). Mediante esta fuerza, las creencias y las formas de actuar se unifican en la medida en que una comunidad valida su sentir a lo largo del tiempo:

Y así durante el periodo llamado arcaico, los poetas convencían a sus escuchas sobre la verdad de lo narrado en razón de que la memoria poética era considerada una memoria sacralizada, tal y como lo atestigua Homero en el canto primero de la *Ilíada* o bien Hesíodo en la *Teogonía*; esta memoria se trama con un gesto adivinatorio que convoca “lo que ha sido, lo que es y lo que será” otorgando a la palabra poética un carácter mántico adivinatorio, mágico religioso, de *alétheia* “como verdad que nadie pone en cuestión, que nadie demuestra” porque la palabra poética no es creación humana, sino un don que la divinidad les otorga a los poetas en tanto “servidores de las musas”. Hay aquí, sin embargo, un extraordinario desplazamiento: la palabra divina no se manifiesta ya como revelación, sino como inspiración que pone en escena la ambigüedad de la palabra en el momento mismo en que deja entreabierto la posibilidad de que el poeta sea abandonado por las musas y que su decir ya no tenga fuerza realizativa.¹¹

La inspiración de la palabra, don de los dioses para los hombres, es un tema sumamente complejo en el mundo griego ya que se asocia a múltiples temáticas tales como el funcionamiento de la memoria, la mántica, el entusiasmo (entendido como *entheos*, endiosamiento o posesión por parte de un dios¹²) y el problema de la verdad. Como

⁹ Odisea, XIX, 52. citado por Buxton, *Op. cit.* p. 23

¹⁰ Flores Farfán, *Atenas, ciudad de Atenea, mito y política en la democracia ateniense antigua* p. 35

¹¹ *Idem*, p. 49.

¹² La relación entre profetas y poetas en el mundo antiguo y su vínculo con la verdad es un tema sumamente interesante que por cuestiones de espacio no podremos tratar aquí con suficiente profundidad. En la obra de Platón pueden encontrarse distintas alusiones a este tema, particularmente en los diálogos *Ión*, *Fedro*, *Banquete* y *República*, en donde la percepción platónica de la posesión divina se transforma de una postura crítica en *Ión*, a la consideración positiva del endiosamiento como condición deseable y necesaria del filósofo

veremos más adelante, el movimiento ilustrado en Atenas, que comienza a desarrollarse a partir del siglo V, pondrá mucho interés en el cuestionamiento de los mecanismos por los cuales se sustenta el vínculo entre la labor poética y el verdadero conocimiento. Tiempo antes del surgimiento de este cuestionamiento del mito, el poeta vidente es considerado como un ser positivo, dado su vínculo privilegiado y, a la vez misterioso, con un saber más amplio, aquel que viene directamente de los dioses. Quizás el problema que más llamó la atención de los críticos del mito era, como nos menciona R. Doods, la dificultad para distinguir las habilidades propias del poeta para atraer la atención de su auditorio del don divino que recibía.

Así como la verdad sobre el futuro solo podía alcanzarse si el hombre estaba en contacto con una forma de conocimiento más amplio que el suyo propio, la verdad sobre el pasado podía preservarse con una condición semejante. Sus depositarios humanos, los poetas, tenían (como los videntes) sus recursos técnicos, su preparación profesional: pero la visión del pasado, como la penetración del futuro, seguían siendo una facultad misteriosa, solo parcialmente bajo el control de su poseedor y que dependía en última instancia de la gracia divina. Por esta gracia el poeta y el vidente gozaban por igual de un conocimiento negado a los hombres.¹³

La inspiración divina daba a los poetas una particular posición social en las diferentes poleis griegas. Platón ironiza respecto a dicha posición en el diálogo *Ión*, en donde nos muestra a un rapsoda jactancioso y finamente ataviado que vive de los premios obtenidos en los diferentes concursos poéticos a lo largo y ancho de la Hélade. Sin embargo, no todos los narradores de mitos tenían la misma consideración social. Durante mucho tiempo, en un nivel aparte de los grandes poetas y rapsodas, la actividad de producción y transmisión de imágenes míticas fue comparada con la actividad artesanal (*banausoi*). De acuerdo con Buxton, existían entonces dos categorías diferenciadas; por un

como “amante de la sabiduría”. Respecto a la riqueza semántica del término entusiasmo, Bloch comenta lo siguiente: A la adivinación se le denomina en Grecia *mantike techne* o sea el arte de la profecía, en tanto que mantis, nombre del adivino, del profeta, de toda persona que predice el porvenir, proviene de la raíz *mainomai*, ser presa del delirio y en particular estar fuera de sí por influjo de la divinidad. Es el mismo sentido que encontramos en *enthousiadzein* (de la raíz *theos*), estar poseído por un dios, ser presa del entusiasmo. La importancia y la riqueza semántica de este vocabulario traduce bien el papel desempeñado entre los griegos por la adivinación inspirada. Adivinos, profetas, sibilas y oráculos jamás han dejado de desempeñar un gran papel en la vida religiosa helénica. La celebridad del oráculo délfico de Apolo no ha tenido igual en todo el mundo antiguo. Bloch, *la adivinación en la antigüedad*, p. 13

¹³ E.R. Doods, *los griegos y lo irracional*, p. 86

lado, los poetas inspirados y por otro, los artesanos de la palabra expertos en una *techne*. Como narradores, los “artesanos artistas” y los “narradores de cuentos de viejas¹⁴” estaban marginados respecto a los grandes poetas. Sin embargo, nos dice Buxton, el desprecio de los productos de las narraciones del hogar encuentran su equivalente en el caso de los artesanos. “Lo que los artesanos producían salía a la luz pública, para ser atesorado y admirado por los ciudadanos, los árbitros de la tradición”¹⁵.

Los poetas durante el periodo arcaico en Grecia son los usuarios privilegiados del *logos* en tanto que la divinidad de su obra asegura la memoria y la fe de todo un pueblo. Y en efecto, no podía ser de otra manera dado que los poetas se aprestaban a cantar sobre aquello que les ha sido comunicado directamente por los dioses. De este modo, la poesía y las narraciones míticas se encuentran también cargadas de un evidente gesto adivinatorio y de revelación, por ello la palabra poética se encuentra, *a priori*, exenta de todo cuestionamiento. Una vez más, el problema principal resulta ser que, aunque divina, la palabra poética requiere de un elemento falible pero indispensable, que toma forma en la figura del poeta. Cuestionar si la poesía de Homero y Hesíodo resulta en todo momento auténtica por ser divina, equivale a indagar en el mecanismo de la inspiración. Investigar, si en cada verso el dios acompaña a su poeta, o si por momentos lo abandona, es una tarea que parece impensable para un griego del periodo arcaico (una labor para la que habrá que esperar la llegada de Jenófanes), insistir en la pregunta por los orígenes de la inspiración bien podría considerarse una impiedad.

El mito y sus funciones en la polis.

Como ya se ha mencionado, la narración mítica estuvo fuertemente arraigada a la vida de la polis durante el periodo arcaico y clásico, con lo que abarcó aspectos tan importantes para la vida comunitaria como la cohesión social, el mantenimiento de la memoria colectiva y la educación de los ciudadanos en todos los niveles. Una discusión muy interesante respecto a la función educativa del mito y su facultad persuasiva asociada a la provocación del

¹⁴ Se refiere a las historias míticas contadas en el espacio privado del *oikos*, ya sea por las madres o las nodrizas y constituía la primera fuente de educación a temprana edad.

¹⁵ Buxton, *El imaginario griego*, p. 72.

placer¹⁶, tuvo lugar entre dos de los geógrafos más importantes de Grecia. En ella, como nos dice Buxton, se pone en juego la posible escisión entre lo placentero y lo meramente educativo:

Una forma de analizar la idea de enseñanza consistía en plantearla como algo opuesto o complementario al entretenimiento. Aquí vale la pena recordar un extenso pasaje cerca de principio del tratado geográfico de Estrabón, dado que, aunque escrito mucho tiempo después del periodo que nos ocupa, aborda la distinción de forma directa. Al hilo de la típica táctica retórica de afirmar la peculiaridad de la voz propia mediante la crítica de un predecesor conocido, Estrabón presenta a su rival Eratóstenes como si sostuviera que los poetas escriben para entretener, no para instruir. Estrabón, en cambio, sostiene que los poetas buscan ambas cosas. Para demostrarlo, aporta su grano de arena al debate sobre la naturaleza de la enseñanza narrativa. La mayoría de los que viven la ciudad, señala, son incitados a la emulación por el placer que sienten por ciertos mitos [...] el tipo opuesto de narración -aquella que disuade de realizar ciertos actos- está inspirado por “castigos, terrores y amenazas divinos. El poeta más útil es Homero, quien aplica sus *mythoi* a la esfera de la educación. Homero le añade fantasía a la verdad, así es como puede educar y deleitar simultáneamente.¹⁷

Además de su presencia en estos ámbitos, la narración mítica tuvo un papel muy importante en las discusiones de carácter político que se llevaban a cabo en el Ágora. Siguiendo a Buxton¹⁸, con la finalidad de persuadir y en el caso de la resolución de controversias individuales o colectivas, era común que los participantes en la querrela buscaran convencer a sus escuchas a través de la narración del pasado. La efectividad con la que un orador desarrollara una narración mítica resultaba crucial y, como en el caso de Odiseo, un asunto de vida o muerte para sus narradores. El uso del mito en los enfrentamientos verbales, consistía en hacer de la narración una forma de argumento de autoridad, generando paralelismos entre la situación presente y algún modelo mítico conocido por todos. El mito, en estos casos, se constituye como un gran catálogo de controversias antiguas, en las cuales se sustentaban las nuevas narraciones ideadas para

¹⁶ En la obra de Platón también podemos encontrar alusiones a la capacidad del narrador de mitos para deleitar al auditorio. En el diálogo *Protágoras*, es el sofista quien pregunta a sus escuchas si quieren que explique el problema de si la virtud es enseñable o no por vía de un razonamiento o bien, haciendo uso de un mito...

-Desde luego, Sócrates, dijo [Protágoras], no os privaré de ello. ¿Pero os parece bien que, como mayor a más jóvenes, os haga la demostración relatando un mito, o avance por medio de un razonamiento? En seguida, muchos de los allí sentados le contestaron que obrara como prefiriera. -Me parece, dijo, que es más agradable contaros un mito. *Protágoras* 320 c.

¹⁷ Buxton, *op. cit.* p. 166

¹⁸ *Ibid.*, pp. 24 y 25.

convencer. Esto es confirmado por W. Jaeger¹⁹ cuando nos dice que la palabra de los poemas tradicionales adquiere valor en la medida de su uso cotidiano, lo mismo en el espacio privado que en los tribunales, la palabra poética, cuando se usa en el momento preciso tiene un poder que va más allá de las leyes escritas y los acuerdos entre los hombres:

Los oradores atenienses citan ante los tribunales las leyes del estado, allí donde se trata de comprobar el derecho escrito. Pero al mismo tiempo invocan como algo igualmente evidente las sentencias de los poetas cuando, a falta de normas escritas, tienen que remitirse a las leyes no escritas, a cuyo poder se refiere con orgullo Pericles en su glorificación de la democracia ateniense. La llamada ley no escrita se halla, en realidad, codificada en la poesía. A falta de fundamentos racionales, un verso de Homero es siempre el mejor argumento de autoridad, que no desdeñan ni los propios filósofos. Esta autoridad solo puede compararse a la de la Biblia y los Padres de la Iglesia en los primeros tiempos del cristianismo.²⁰

La fuerza de la poesía y el valor de su saber en el mundo griego es un hecho sin discusión. El poema es algo en lo que se vive y también en lo que se cree. Parece que desde antaño, toda actividad de la polis estuvo determinada por este fenómeno en el que el ciudadano lleva el espíritu del mito como una moneda de uso cotidiano. El valor de ese objeto de cambio del lenguaje está asegurado por su condición de saber tradicional que, aunque no está escrito, es respetado por todos los miembros de la comunidad.

El mito en el contexto de la Ilustración Griega²¹. Jenófanes y la crítica a la educación mítica.

Mientras filósofos como Heráclito y Parménides, entablan relaciones particulares con la palabra poética y el mito²², otra zona de la Magna Grecia es testigo de un uso particular del

¹⁹ W. Jaeger, *Paideia*, pp. 606 y 607

²⁰ *Idem.*

²¹ Respecto a la noción de Ilustración Griega seguimos a Carlos García Gual quien define al siglo V griego como “una época caracterizada por su confianza en la razón humana para plantearse y elucidar autónomamente los problemas fundamentales del hombre y la sociedad en su determinado contexto histórico. Una época empeñada en reconstruir una organización social más justa, través de la crítica de las tradiciones y una concepción racional de la función de la cultura y de la educación como factores de progreso.” Carlos García Gual, “Los sofistas y Sócrates”, en *Historia de la Ética.*, p. 37.

²² No es nuestra intención, por cuestiones de espacio, tratar la interesante relación de estos dos pensadores con la palabra poética, lo cierto es que las interpretaciones a la pregunta de por qué Heráclito escribe aforismos o Parménides un poema sobre el Ser son variadas y en ocasiones contrapuestas. Como ejemplo mínimo baste

lenguaje vinculado con una actitud crítica y plenamente inquisitiva. Es con Jenófanes de Colofón, (un poeta emigrado jónico) que la práctica filosófica comienza a tomar una dirección menos naturalista mucho más centrada en tareas políticas y educadoras. La palabra poética de Jenófanes constituye, como veremos, uno de los ejemplos más intensos de participación y el respeto por la palabra heredada pero al mismo tiempo de cuestionamiento a la tradición religiosa del mundo griego. A propósito de esto Jaeger comenta:

La educación y la cultura proceden ante todo de Homero y Hesíodo. Jenófanes mismo dice que todos han aprendido, desde un principio, de Homero. Homero constituye, por consiguiente, el centro de sus ataques en su lucha por la nueva educación. La filosofía ha sustituido a la imagen del mundo de Homero mediante una explicación natural y legal. La fantasía poética de Jenófanes se conmueve ante la grandeza de esta nueva concepción del mundo. Significa el rompimiento con el politeísmo y el antropomorfismo del mundo de los dioses que –según las conocidas palabras de Heródoto- crearon para los griegos Homero y Hesíodo. “Han atribuido a los dioses todas la indignidades– exclama Jenófanes- robos, adulterios y toda clase de engaños.” Su concepto de Dios, que ofrece con el entusiástico *pathos* de la nueva verdad, coincide con el del Universo. Solo existe un Dios incomparable con los mortales en forma y en espíritu. Es todo visión, todo oído, todo pensamiento. Sin esfuerzo alguno, solo mediante el pensamiento, todo lo tiene en su poder. No corre solícito de aquí para allá como los dioses de la épica. Descansa inmóvil en sí mismo.²³

Resulta claro para nosotros que el pensamiento de Jenófanes tiene una marcada intencionalidad reformadora. Con su crítica al mito el poeta de Colofón se une al esfuerzo de sustitución o bien, de reforma de los valores y la explicación cosmogónica de los padres fundadores. El rechazo del antropomorfismo de los mitos homéricos y hesiódicos constituye el blanco de una tradición crítica que comienza con Jenófanes, continúa con Platón y Aristóteles y no ha dejado de estar presente en la historia del pensamiento filosófico. El punto débil de los mitos al representar lo divino mediante atributos improprios es transformado por una visión plenamente filosófica que a nivel de causas últimas genera atributos de lo divino más cercanos a la totalidad: el sumo bien, el ser en cuanto causa de sí y la inmovilidad. Para Jaeger, la actitud de Jenófanes coincide con el vuelco que dará al espíritu filosófico una posición autónoma con respecto a la tarea educadora de la poesía, sin

citar las consideraciones hechas por María Zambrano en *Filosofía y Poesía* o bien de José Ortega y Gasset en *El origen de la filosofía*.

²³ W. Jaeger, *Op. cit.*, p. 168

dejar desde luego, de ser un representante cabal de la misma. Con respecto a esto Jaeger nos dice:

Jenófanes es un poeta. Con él, el espíritu filosófico tomó posesión de la poesía [...] El impulso que movió a la filosofía a adoptar la forma poética muestra de un modo evidente su tendencia apoderarse de la acción humana en su totalidad en la vida intelectual y sentimental, y su aspiración a ejercer un dominio espiritual. La nueva prosa jonia extiende su dominio solo gradualmente, y, por hallarse expresada en un dialecto limitado a un círculo reducido, no adquiere nunca la resonancia de la poesía que se sirve del lenguaje de Homero y es, por consiguiente, pan-helénica. Pan-helénico es también el impulso a que aspira el pensamiento de Jenófanes. Incluso un pensador abstracto y riguroso como Parménides, o un filósofo natural como Empédocles, adoptan la forma hesiódica de la poesía didáctica. Acaso fueron animados a ello por el ejemplo de Jenófanes que, aunque no era un verdadero pensador ni escribió jamás un poema didáctico sobre la naturaleza, como con frecuencia se ha dicho, fue uno de los iniciadores de la exposición poética de la doctrina filosófica.²⁴

Evidentemente, la poesía ya constituía una fuerza educadora para el mundo griego antes de la aparición de Jenófanes. Sin embargo, la poesía de éste es vista como uno de los más claros ejemplos de la filiación que puso en contacto al saber fundador del mundo griego con el nuevo esfuerzo del pensamiento ejercido por la filosofía. Al parecer, la filosofía se sube al carro de la poesía, (como en su momento lo hace Parménides en su viaje poético hacia la revelación de los caminos del Ser), quizá por ser la poesía la forma hasta entonces más eficaz y abarcadora, plenamente probada en la lengua de la Hélade. La forma poética como continente de textos filosóficos se considera el medio de difusión apropiado en un mundo en donde poesía y cultura oral están ligadas y, bajo la forma de este binomio, se difunden a nivel Pan-helénico. Si bien Jaeger, duda en dar a Jenófanes la categoría de filósofo, (debido tal vez a la brevedad de los textos que se conservan), no le quita valor a su tarea crítica, elemento fundamental para todo pensamiento filosófico. Jenófanes, aunque es visto nada más que como un agudo poeta con una amplia expresión y visión crítica, no deja de ser un referente obligado para dilucidar los primeros pasos en busca de una expresión netamente filosófica.

²⁴ W. Jaeger, *Op. cit.*, pp. 167 y 168.

El estado de cosas institucional en tiempos ilustrados. Religión y grupos de saber-poder.

En un proceso paulatino, y debido a críticas desde diferentes frentes, la fortaleza del mito y su lugar al interior de las comunidades griegas se fue transformando. No por ello sería posible afirmar, como fue el caso de algunas lecturas del mundo antiguo, particularmente la de Nestlé, a principios del siglo XX, que el mito se vio superado intempestivamente por las nuevas narrativas de carácter racionalista que se fueron gestando paralelamente al surgimiento de lo que hoy conocemos como filosofía. En este sentido y sin referirnos al extenso debate sobre el paso del *mythos* al *logos*, nuestro interés está centrado en destacar la crítica a los mecanismos persuasivos del mito por parte de otro tipo de discursos en gestación. Esto, como ya hemos visto, puede rastrearse en el poeta Jenófanes, sin embargo, como nos dice Guthrie, también discursos tales como la filosofía natural, el movimiento sofístico, el misticismo e incluso el teatro, dirigen su fuerza para derrocar al mito del nicho en el que se encuentra:

En el campo del pensamiento, el ataque a las bases tradicionales de las instituciones consagradas fue triple: venía de la filosofía natural, del movimiento sofístico y del misticismo. No tenemos mucho que decir aquí de este último, pero señalaremos de pasada la existencia de maestros religiosos independientes, los más importantes de los cuales eran los que usaban los escritos atribuidos a Orfeo, cuyas doctrinas eran subversivas en cuanto enseñaban que la religión de un individuo es cosa que afectaba su alma individual y no a sus deberes con el Estado. El peligro de la filosofía natural estriba en que, según ella, los dioses probablemente no existían en la forma en que la ciudad los había heredado de Homero; y el de los sofistas en su opinión de que, después de todo, las leyes de la ciudad no tenían la sanción divina; habían sido hechas por los hombres, y con la misma facilidad podían deshacerlas.²⁵

Afirmar que el mito que durante años se manifestó como realidad viviente en el seno de la sociedad griega sorteó las críticas sin sufrir modificación alguna resulta casi imposible. Si bien es cierto que a estas alturas ya no podemos seguir hablando de una ruptura tajante entre el *mito* y el *logos* que habría tenido lugar con el advenimiento de los filósofos naturalistas, no por ello deja de ser relevante preguntarse por el nuevo papel del mito en una sociedad que como la ateniense, estaba sujeta a una serie de tensiones internas importantes. De esta manera, la adaptación de nuevos discursos, en prosa y en verso, orales

²⁵ Guthrie, *Historia de la filosofía griega vol. IV*, pp. 95 y 96

y escritos fue un proceso sin duda paulatino que podemos ver resumido en la siguiente nota de Jean Pierre Vernant:

El nacimiento de la filosofía aparece solidario de dos grandes transformaciones mentales, un pensamiento positivo que excluye toda forma de lo sobrenatural y rechaza la asimilación explícita establecida por el mito entre fenómenos físicos y agentes divinos; un pensamiento abstracto, que despoja a la realidad de este poder de mutación que le prestaba el mito, que rehúsa la vieja imagen de la unión de contrarios en provecho de una formulación categórica de la verdad.²⁶

Es en este momento que abordaremos entonces algunas de las críticas que Platón dirige al mito en términos de su valor educativo, así como la propuesta de un mito con tintes filosóficos que se adapte mejor, a su parecer, a las nuevas condiciones políticas y sociales de la polis.

Platón y el cuestionamiento del mito.

Existen muy diversas interpretaciones respecto a las razones por las cuales Platón toma partido contra la poesía en varios diálogos. A lo largo de la obra de Platón pueden encontrarse gran cantidad de referencias a este asunto y quizás las más evidentes se encuentren en los libros II, III y X de *La República*, donde podemos encontrar pasajes como este:

De ese modo, si arribara a nuestro Estado un hombre cuya destreza lo capacitara para asumir las más variadas formas y para imitar las cosas y se propusiera hacer una exhibición de sus poemas, creo que nos prosternaríamos ante él como ante alguien digno de culto, maravilloso y encantador, pero le diríamos que en nuestro estado no hay hombre alguno como él ni está permitido que llegue a haberlo, y lo mandaríamos a otro Estado, tras derramar mirra sobre su cabeza y haberla coronado con cintillas de lana.. *Rep.* 398b.

El pasaje anterior, tomado del libro III de la *República* no es sino una muestra de la actitud de rechazo tomada por Platón con respecto a la poesía. Ciertamente una de las principales preocupaciones del filósofo ateniense era esa curiosa capacidad del lenguaje poético para asumir formas variadas, tergiversar o modificar la realidad, tanto natural como humana, haciendo un retrato que no por maravilloso o encantador resulta menos pernicioso.

²⁶ Jean Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, p. 345.

Tal como se puede observar en la misma *República*, Platón acusa a la poesía de ser una especie de hechizo (601b, 607b), que se apodera del alma alejándola de la razón y haciendo que se apoderen de ella el placer y el dolor (607 a).²⁷ Como veremos más adelante, es justo esta misma acusación la que el filósofo ateniense dirigirá también a la retórica practicada por los sofistas. De esta forma, en principio, Platón niega a la poesía y a la retórica, como nos dirá Álvaro Vallejo, la racionalidad necesaria para que éstas constituyan auténticas artes:

El juicio platónico sobre la poesía, igual que en el caso de la retórica, está determinado por razones y motivaciones éticas y por su temor a liberar pasiones exaltadas que él creía amenazadoras para la estabilidad de la polis. La poesía por su naturaleza irracional, se dirige al peor elemento del alma. (Rep. 605 a-b) Platón justifica así la expulsión de los poetas del estado que quiere fundar en la *República*. “El poeta imitativo implanta un régimen perverso en el alma de cada uno, congraciándose con el elemento irracional que hay en ella (*toi anoetoi*, cfr. 605 b)”... y de esta manera “crea apariencias enteramente apartadas de la verdad” (605 b-c). Por la naturaleza irracional del efecto que produce puede llegar a corromper a hombres de provecho y ésta es la más grave acusación que puede formularse contra la poesía (605 c).²⁸

La crítica frontal de la actividad poética y el mito llevada a cabo en *República* está centrada en la construcción de un nuevo modelo educativo. Es cierto que de la postura de Platón frente a la poesía también pueden derivarse problemas de tipo ontológico, tal es el caso del problema de la *mimesis*, o bien, de carácter epistemológico: el saber de los poetas les viene por vía de una inspiración religiosa de la cual se desconocen los mecanismos, por tanto, no puede ser confiable. En este caso, nosotros centraremos la atención en la crítica del mito que Platón realiza en el marco de un proyecto renovación integral de la sociedad ateniense por vía de la *Paideia*. Como veremos, la importancia del mito y las razones por las cuales Platón emprende su crítica profunda tienen un carácter eminentemente ético y político. Toda vez que hayamos abordado el asunto por esta vía podremos comprender de mejor manera la inclusión y el uso del mito al interior del diálogo, sus fines y pretensiones.

²⁷ De acuerdo con Leticia Flores Farfán, bajo la perspectiva de Platón los buenos mitos habrán de ser forjados por los legisladores, que son médicos de lo político y por ello se encuentran explícitamente colocadas en la categoría del *phármakon*. Los mitos forjados por el gobernante de la ciudad serán mentiras permisibles porque funcionan como una especie droga saludable que a través del engaño procura la salud de la ciudad. En: Leticia Flores Farfán, “Platón”, en: *Justicia, desigualdad y exclusión, de Platón a John Stuart Mill*. Elisabetta Di Castro, coord. México, UNAM, 2009.

²⁸ Álvaro Vallejo Campos, *Mito y persuasión en Platón*, pp. 55 y 56.

El elemento que habrá de surgir de la renovación del sistema educativo no es otro que el poeta legislador. Figura que Platón propone en *Leyes* y que precede a la figura del guardián de la *República*. Para Havelock la poesía en Grecia era algo totalmente distinto de lo que ella es para el hombre moderno y contemporáneo. A diferencia de nuestra poesía, la de los griegos constituía una fuente de conocimientos históricos, políticos, morales y tecnológicos para la comunidad. Según este autor, resulta evidente que los poetas constituyen el principal blanco de Platón, en la medida en que son ellos quienes han desarrollado desde su origen, la institución educativa y política del Estado griego, tal como señala a continuación:

Los poetas en general y Homero en particular eran tenidos por fuente de instrucción en lo tocante a la ética y a los conocimientos administrativos, y eran, por consiguiente, auténticas instituciones en el seno de la sociedad griega. Condición que por así decirlo, recibía respaldo del Estado, porque de los poetas se obtenía una formación con la que contaban los mecanismos sociales y políticos para su eficaz funcionamiento.²⁹

Ciertamente como señala Havelock, y como ya había visto Platón, los mitos propagados en voz de los poetas, constituyen una fuente omnímoda de los saberes sobre los cuales la *polis* ha construido su identidad y su autoctonía. La labor del poeta ha sido, por tanto, la de proveer a los habitantes de sus saberes esenciales para la vida comunitaria. Como institución, la poesía constituye la piedra angular de la sociedad griega. Es sobre este aspecto que Platón encamina sus afanes de reforma y, a diferencia de lo que se pudiera pensar, el filósofo ateniense no está guiado necesariamente, por una visión de tipo estético sino más bien ético-político. A propósito de esto Leticia Flores Farfán nos dice lo siguiente:

Parece extraño que Platón establezca a los mitos como punto de partida de la fundación si ha afirmado que los mitos son “generalmente falsos, aunque contienen algo de verdad” (*Rep.* 377 a) Platón no considera a los mitos “historias verdaderas”, pero no ese no es el punto relevante; “la falta de verdad” de los mitos no es lo que determina su pertenencia al interior de la República. Cuando se critica a Homero y Hesíodo es porque las narraciones de estos poetas no son ficciones “bellas” y alejan a los hombres de su actividad excelente. Lo que le importa a Platón de los mitos es

²⁹ Havelock apud Reale, *Platón, en busca de la sabiduría secreta*, p. 55.

su *función exhortativa* en tanto que ésta imprime en la conducta su sentido moral determinado.³⁰

Según Lucas Soares, en aras de alcanzar la corrección de los discursos que circulan por la *polis*, Platón se aleja de toda consideración de tipo artístico para dar lugar al punto de vista del educador y el gobernante.³¹ En *República*, a diferencia de *Ion*, es posible percatarse de que Platón ha abandonado el tema de la inspiración divina y de la veracidad contenida en la palabra pronunciada por los dioses que a su vez es recibida y comunicada por los poetas. Efectivamente, tales cuestiones quedan detrás para dar lugar a una visión que pondera, por encima de todo, el valor social y educativo, así como el impacto persuasivo de la poesía. Como vemos, la propuesta de reforma realizada por Platón, persigue la adecuación del discurso mítico a los preceptos morales que deben regir la vida de todos los ciudadanos. Así en la *Carta VII*, Platón atribuye a los guardianes de la ley la función de ser los mejores entre los poetas, “los autores de la más bella y mejor poesía” (VII 811c) y en *República* afirma:

Debemos, pues, según parece, vigilar ante todo a los forjadores de mitos y aceptar los creados por ellos cuando estén bien y rechazarlos cuando no; y convencer a las madres y ayas para que cuenten a los niños los mitos autorizados, moldeando de este modo sus almas por medio de fábulas, mejor todavía que sus cuerpos con las manos. Y habrá que rechazar la mayor parte de los que ahora cuentan (Rep. II 377 b)

Con su crítica a los valores difundidos por el mito, tanto en la epopeya como en la tragedia, Platón pretendió llevar a cabo una reforma educativa con la propuesta de nuevos valores tales como la valentía, la firmeza y la temperancia (*andreia, kariteia, sofrosine*)³². Estos valores ya estaban contenidos en el mito que había educado a los griegos durante siglos, pero Platón consideró que dioses y héroes de la mitología tenían también actitudes moralmente reprobables; “héroes gemebundos, berrinchudos y disolutos”³³, tal como los describe Antonio Gómez Robledo. Como podemos ver en la *República*, la música y la

³⁰ Leticia Flores Farfán, “Platón”, en: *Justicia, desigualdad y exclusión, de Platón a John Stuart Mill*. Elisabetta Di Castro, coord. México, UNAM, 2009.

³¹ Lucas Soares, “El rol del poeta legislador en *Leyes*”, en Santa Cruz, María Isabel, et al., comp. *Diálogo con los griegos, estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino*, p. 164.

³² Gómez Robledo, *Platón, los seis grandes temas de su filosofía.*, p. 519

³³ *Idem*

gimnasia constituyen los pilares fundamentales sobre los que se fundamenta la *paideia* griega (*República* 424 c). Gracias a estas actividades es posible alcanzar la moderación en el espíritu de los ciudadanos si se ejercitan con la buena música desde la infancia. De ahí la importancia y el énfasis que Platón pone en que sea responsabilidad de los guardianes del estado que los géneros musicales no sufran cambios que pongan en peligro las leyes fundamentales del Estado y con ello a la propia ciudad. A propósito de la defensa platónica de la buena música, Leticia Flores Farfán nos dice lo siguiente:

Con base en este principio se critica a la teología mitológica tradicional y se estructura una ley de censura que garantiza la conformación de una sana teología que sostiene: a) Dios es la causa del bien; b) Dios es de naturaleza inmutable, y c) Dios no engaña. Esta concepción de la naturaleza divina va en contra de las mitologías tradicionales de Homero y Hesíodo, porque éstas no inspiran a los hombres para que realicen las mejores acciones, a saber, aquellas que están invadidas de valor, de bondad y de justicia. Los mitos que cuentan los poetas tradicionales causan temor a la muerte por la forma en que representan el Hades y provocan en los hombres actitudes viles y cobardes. Cuando se representa a los héroes llorando, lamentándose, riéndose sin moderación, engañando, codiciando, cometiendo actos injustos, en fin, realizando todo tipo de excesos, lo que se propicia es que los hombres imiten este tipo de comportamientos e imposibiliten la viabilidad de un estado sano y justo. Este tipo de poesía no tiene cabida en la ciudad ideal porque estimula solamente el desarrollo de la parte irascible del alma, corrompe el alma buena y aleja a los hombres de la guía de la razón.³⁴

Para Reale y Slezak, el filósofo ateniense cuestiona la corrupción moral e intelectual del mito tradicional y, paralelamente, reconoce en él una enorme fuerza seductora y persuasiva. Haciendo uso de esta fuerza, Platón llevó a cabo una serie de correcciones de contenido generando una nueva forma de mito, depurado de las invenciones efímeras y falaces de los antiguos y tornado en continente de los nuevos valores del Estado, de esta forma el mito se concibe como metalenguaje apropiado para un contenido nuevo, “como ropaje seductor de la reflexión filosófica.”³⁵ Respecto a esta primera variación de las consideraciones platónicas sobre la poesía, el italiano Cerri comenta lo siguiente:

³⁴ Leticia Flores Farfán, “Platón”, en: *Justicia, desigualdad y exclusión, de Platón a John Stuart Mill*. Elisabetta Di Castro, coord. México, UNAM, 2009.

³⁵ G. Reale, *Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta*, p.45

“Platón condena el mito y la poesía de la tradición de Homero y Hesíodo, no el mito y la poesía en cuanto tales; antes bien, el presupuesto y corolario de todo el razonamiento es que justamente el mito y la poesía que lo narra son el único camino practicable para la formación de base del ciudadano. La verdad dialéctica interviene solo en un segundo momento, representa el grado superior y subsiguiente del aprendizaje educativo, reservado por lo demás, solamente a aquella élite de personas que habrán mostrado disposición a recibirla. [...] las páginas de los libros II y III de la *República*, en las cuales se discute esta problemática, no han sido adecuadamente comprendidas, en cuanto, en la mayoría de los casos fueron interpretadas como un ataque a la poesía a favor de la filosofía, con la clausura casi total de los espacios que aquella ocupaba. Sin embargo, no es así. [Más bien, Platón emprende] *el proyecto de un mito y una poesía nuevos, verdaderamente capaces de inspirar en los jóvenes y en la comunidad toda aquel sistema de valores bien arraigados que la reflexión política considera funcionales para la cohesión y la vitalidad del cuerpo social.*

³⁶

Pareciera ser que entre los fines de la *República*, se encuentran precisamente la necesidad de hacer tabla rasa respecto a los valores contenidos en la poesía antigua sin menoscabar su función como vehículo educativo. Tal como apunta Cerri, la constante al leer los primeros libros de la *República*, consiste en pensar que lo ahí plasmado por Platón es un acto de censura que pretendió hacer efectiva la expulsión de los poetas del estado ideal. Sin embargo, de haber sido estrictos en esto y si se interpreta la expulsión de un modo literal, entonces el mismo Platón debería estar entre los primeros desterrados. Desde una nueva perspectiva, radicalmente opuesta a la planteada en *Ion* y *República*, Cerri abona a la idea de que además de plantear un proyecto de reforma de la poesía, con leyes estrictas bajo los fines y los valores que ya hemos mencionado, Platón se da a la tarea de hacer de sus diálogos el ejemplo de esta modalidad discursiva denominada poesía filosófica, que redunde en una formación adecuada de los ciudadanos, la salud del cuerpo social y, más importante aún, en el desarrollo cabal del alma humana³⁷. A propósito de la relación entre la tradición mítica y el texto platónico Slezak nos dice lo siguiente:

Claro que el poder de la tradición era desde hacía mucho tiempo demasiado grande para cualquier intento de deshacerse de ella; por otro lado, la nueva crítica filosófica era demasiado convincente para dejar sin cambio a la tradición. Se impuso el convencimiento de que Homero, con sus aparentemente crudas historias de engaños, luchas, celos y amores en el mundo de los dioses, comunicaba elementos de sabiduría no accesibles a una comprensión inmediata. El procedimiento alegórico homérico se convirtió pronto en un patrimonio común de

³⁶ Giovanni Cerri, *apud*, Giovanni Reale, *Op. cit.*, p. 157

³⁷ *Idem.*

la cultura griega y contribuyó esencialmente a que el papel de Homero como maestro de los griegos no solo no decayera tras la temprana crítica filosófica sino que, por el contrario, se fortaleció.³⁸

De acuerdo con Giselle Von der Walde³⁹, el diálogo platónico no solo incorpora la forma expresiva de la poesía sino también el tratado científico o histórico y la oratoria, géneros cuya utilización, como en el caso de la poesía, resultan en alguna medida problemáticos para los filósofos. Para Platón y sus antecesores la búsqueda de formas de expresión que permitan la comunicación de las verdades más profundas es un problema pero la virtud del filósofo ateniense radica justamente en crear un espacio, el diálogo, donde estas formas de expresión se discutan y analicen. Las múltiples críticas llevadas a cabo por el filósofo ateniense al mito de los poetas y a la oratoria sofística emanan justamente de la insatisfacción frente a estos recursos que, por sí solos, no cumplen con la tarea de responder a las preguntas fundamentales planteadas por la filosofía.

Otra forma platónica de considerar a la poesía.

Existen muy diversas interpretaciones respecto a las razones por las cuales Platón toma partido contra la poesía, pero, del mismo modo, podemos encontrar algunas teorías bajo las cuales el filósofo ateniense es considerado entre los más grandes poetas-filósofos del mundo occidental. Tal como nos dice Giovanni Reale, “No hay otro hombre que haya igualado a Platón en la grandiosa síntesis de filosofía y poesía que él supo lograr.”⁴⁰ Si seguimos a algunos estudiosos de la biografía de Platón tales como Reale y Cerri, quien a su vez siguieron a Diógenes Laercio, nos encontraremos con aquel relato que afirma que “Mientras se aprestaba a participar en el concurso con una tragedia, Platón oyó la voz de Sócrates y, ante el teatro de Dionisio, quemó sus poemas exclamando: ¡Ven Efesto, Platón te necesita!”⁴¹ Según Diógenes Laercio, la primera vocación del joven Platón fue la

³⁸ Thomas Slezak, *Leer a Platón*, p. 55.

³⁹ Giselle Von der Walde, *Filosofía y silencio, formas de expresión en el Platón de la madurez.*, p. 31

⁴⁰ G. Reale, *Platón en busca de la sabiduría secreta*, p. 151.

⁴¹ (Diógenes Laercio, vida (nota IV 6), III,5). *Apud*, Giovanni Reale, *Platón en busca de la sabiduría secreta*, p. 157.

tragedia, hasta el aciago día en que conoció a Sócrates y decidió seguir el camino de la filosofía rechazando la poesía, aunque no para siempre. Tal como nos dice Reale:

“de aquella pira a la que Platón arrojó su tragedia, el dios Efesto le hizo traer el oro colado de la *poesía filosófica* [...], los diálogos platónicos son precisamente, *la comedia y la tragedia áticas transformadas en diálogos dialécticos, cuyos toques poéticos de lo cómico y lo trágico están puestos al servicio de la búsqueda de la verdad.*”⁴²

Por primera vez nos topamos con el término ciertamente complejo de *poesía filosófica*, que a decir de Reale, es la definición que se adecua mejor al estilo de la obra platónica. En el pasaje anterior, Reale describe en apenas dos líneas lo que será el desarrollo del diálogo *Banquete*, que además de ser lo que algunos estudiosos consideran la obra estilísticamente mejor acabada de Platón, es al mismo tiempo, un tratado erótico, la descripción de la teoría de la ascensión dialéctica y el retrato de la amplia gama de discursos que se ejercían durante el periodo ilustrado en Atenas, entre otras cosas.

Platón como poeta

Más allá de insistir en las razones para la expulsión de los poetas en *República* como actos de censura, nos interesa destacar la presencia de varios discursos en conflicto al interior de los propios diálogos, en donde tanto poetas como sofistas y el filósofo Platón, son capaces de crear mitos e imágenes de gran complejidad. La magnitud del juego emprendido por Platón ha sido tal que aún en día, los estudiosos de su obra tienen dudas acerca de la frontera que divide el pensamiento del Sócrates histórico y del personaje creado por la magia del ateniense. Lo mismo sucede con los demás protagonistas que vemos desfilar en cada diálogo; con aquel viejo *Parménides* que se enfrenta al joven Sócrates en una batalla dialéctica por la definición del Ser que, según se dice, solo tuvo lugar como ficción; el único paseo de Sócrates fuera de las murallas de Atenas, cuando seguía al joven *Fedro* y se vio arrebatado por las musas junto a un pequeño arroyo; o aquel

⁴² Giovanni Reale, *Op. Cit.*, p. 152

Banquete que se realizó en honor del poeta Agatón, cuya crónica acabó por convertirse en uno de los más bellos textos jamás escritos sobre el amor.

Cuando Giovanni Reale dice que los diálogos platónicos son precisamente “la comedia y la tragedia áticas transformadas en diálogos dialécticos, cuyos toques poéticos de lo cómico y lo trágico están puestos al servicio de la búsqueda de la verdad” describe en apenas tres líneas lo que será el desarrollo del diálogo *Banquete*. Un diálogo que es al mismo tiempo un tratado erótico, la descripción de la teoría de la ascensión dialéctica y el retrato de la amplia gama de técnicas del *lógos* que se ejercían durante el periodo ilustrado en Atenas: el tratado retórico-sofista, el tratado médico, el discurso cómico, el mito, la elocuencia del poeta trágico, la mántica y la dialéctica filosófica. El diálogo *Banquete*, es ya desde su contexto y escenario, la manifestación de un acto amoroso de comunión entre semejantes. Es Agatón, poeta trágico y hombre del momento en Atenas, debido al éxito de sus obras, quien convoca a los amigos a su casa, dando muestras de magnanimidad y buen gusto quién da pauta y propone que los más notables invitados al banquete tengan a bien recitar la descripción cabal de Eros. Así pues, Platón en el papel de demiurgo, convoca en su texto a la tradición, al mundo mítico, a la élite del arte y el pensamiento, a un certamen agonístico en donde la opinión y la verdad se entretejen sobre la belleza, apuntan hacia ella, la alaban pero también la determinan y contextualizan, haciéndola, al mismo tiempo, surgir. Al leer un diálogo como *Banquete*, comenzamos a participar en un intrincado juego capaz de superar la categoría de simple artificio para instalarnos de frente a la potencia reveladora de la narración. Respecto a la situación del diálogo *Banquete* en relación con la crítica platónica de la poesía, W. Jaeger nos dice lo siguiente:

La escena es simbólica. Además del trágico [Agatón], está presente Aristófanes, el mejor comediógrafo de la época, y como los discursos de estas dos figuras marcan indudablemente el punto culminante de todo el diálogo antes de que Sócrates, como último de todos, comience a hablar, resulta que el Simposio viene a ser la encarnación visible de la primacía de la filosofía sobre la poesía que Platón postula en su República. Sin embargo, para alcanzar esta dignidad, la filosofía tuvo que convertirse también en poesía, o crear por lo menos obras poéticas de primer rango que desplegasen su esencia ante los ojos de la gente gracias a su fuerza inmortal y con independencia de toda la lucha de opiniones.⁴³

⁴³ W. Jaeger. *Paideia*, p. 567

Un pasaje clave del discurso de Diotima de Mantinea en *Banquete* con respecto al carácter vital y creador del amor es aquel en donde se desarrollan la variación etimológica del término “poesía”. En efecto, como dirá la sacerdotisa, considerando la raíz y acepción primera del término, la poesía como creación, es el acto de hacer pasar algo del no-ser al ser (aun a despecho del viejo Parménides). En tanto capaz de crear, cada ser humano podría definirse como poeta. Diotima, como vemos a continuación, usa el ejemplo de la palabra poesía y sus transformaciones para destacar la similitud y el vínculo existente entre poesía y amor.

Tú sabes que la idea de “creación” (poíesis) es algo múltiple, pues en realidad toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación, de suerte que también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artífices de éstas son todos creadores (*poiétai*) [...] Pero también sabes que no se llaman creadores, sino que tienen otros nombres y que del conjunto entero de creación se ha separado una parte, la concerniente a la música y el verso, y se la denomina con el nombre del todo. Únicamente a esto se llama, en efecto, poesía, y poetas a los que poseen esta porción de creación [...] Así ocurre también con el amor. En general, todo deseo de lo que es bueno y de ser feliz, es para todo el mundo, “el grandísimo y engañoso amor”. Pero unos se dedican a él de muchas y diversas maneras ya sea en los negocios, en la afición a la gimnasia o en el amor a la sabiduría, y no se dice ni que estén enamorados ni se les llama amantes, mientras que los que se dirigen a él y se afanan según una sola especie reciben el nombre del todo, amor, y de ellos se dice que están enamorados y se les llama amantes. *Banquete*, 205 c-d.

Así como poetas son todos aquellos que en principio tienen la capacidad de crear, a la categoría de amantes pertenecen todos aquellos individuos capaces de desear la generación y la procreación en lo bello y lo bueno (*Banq.* 206 e). A este respecto, Elizabeth Asmis comenta lo siguiente:

En el *Simposio* Diotima se acerca a formular una versión de la noción de arte como expresión propia. Ella ve la creación poética como una fuente interior que mana desde el alma del poeta que es continuamente llenada en la comunión con el otro. Aunque Diotima explica esta creatividad como una fuerza semi-divina, el amor, que impulsa a alcanzar la belleza trascendental, es en efecto un reto individual, impulsado por un lazo interpersonal. Como una búsqueda de la bondad moral, la actividad poética es inseparable de la búsqueda de sí mismo y de la autoconciencia. Como otros creadores y legisladores, el poeta da voz a sus propias aspiraciones en tanto intenta trascender su propia existencia mortal por medio de la unión con otro.⁴⁴

⁴⁴ Elizabeth Asmis, “Plato on poetic creativity”, en *The Cambridge Companion to Plato*, p. 346

Este deseo, como dice Diotima, es innato en todos los corazones. Amantes, son pues, y aunque se haya olvidado en la vorágine del tiempo aquella palabra común que en su momento nos hizo partícipes de un mismo deseo. Algunas líneas más adelante, Diotima explicita su expresión “cierta especie de amor” para dar cuenta del vínculo estrecho entre amantes y poetas. El vínculo por su puesto, es la potencialidad productiva de ambos en tanto que, gracias al amor, es posible que los seres humanos perpetúen su propia especie pero, además, sean capaces de generar otro tipo de frutos de una corporeidad distinta, ya no humana sino simbólica. El amor es la herramienta mediante la cual el hombre puede convertirse en artesano del mundo de sentido que lo rodea, y al mismo tiempo, se constituye como creador de sí mismo. Más allá de la mera aspiración de lo bello por parte del amor, como dice Diotima a Sócrates en un pasaje que consignamos a continuación, del amor hay que destacar, sobre todo su capacidad para producir lo bello...

Pues el amor Sócrates, -dijo-, no es amor de lo bello como tú crees..

-¿Pues qué es entonces?

-Amor de la generación y procreación en lo bello

-Sea así – dije yo. [...]

-¿Por qué precisamente de la generación? Porque es la generación es algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal. Y es necesario, según lo acordado, desear la inmortalidad junto al bien, si realmente el amor tiene por objeto la perpetua posesión del bien. Así pues, según se desprende de este razonamiento, necesariamente el amor es también amor de la inmortalidad. *Banquete: 206 e- 207 a*

El amor pues, resulta ser para Diotima un principio a la vez vital y productor. Persuadiendo a Sócrates sobre el asunto, Diotima desarrolla una de las definiciones más bellas que vinculan directamente al amor con el deseo de inmortalidad: “el amor consiste en aspirar a que lo bueno nos pertenezca siempre”. Siendo así, mediante el amor, se abre la posibilidad de construir aquello que puede superar incluso, las determinaciones del tiempo y la finitud. Ante la inminencia de la muerte, ante su condición de frontera última, el ser humano abre un espacio fértil desde el cual puede retar a la muerte. La característica del amor que destaca mayormente Diotima es sin duda la fecundidad, sin embargo, son distintas las formas en que esta fecundidad se manifiesta en el mundo. La primera y la más común es sin duda la fecundidad producto del amor entre los cuerpos, de manera que la

procreación se convierte en un primer escalón mediante el cual el género humano se acerca a la inmortalidad. Sin embargo, como veremos a continuación, existe otro tipo de fecundidad del espíritu.

Los que son fecundos según el cuerpo se dirigen preferentemente a las mujeres y de esta manera son amantes, procurándose mediante la procreación de hijos inmortalidad, recuerdo, felicidad, según creen, para todo tiempo futuro. En cambio, los que son fecundos según el alma... pues hay, en efecto quienes conciben en las almas aún más que en los cuerpos lo que corresponde al alma concebir y dar a luz. ¿Y qué es lo que corresponde? El conocimiento y cualquier otra virtud, de las que precisamente son creadores todos los poetas y cuantos artistas se dice que son inventores. Pero el conocimiento mayor y el más bello es con mucho, la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es medida y justicia. *Banquete*. 209 a.

Los hijos que el espíritu puede producir, en efecto, se conciben bajo una escala cuyo peldaño más alto queda reservado a la sabiduría, sitio donde se conjugan además de la belleza, el bien y la bondad. Ejemplos de estos frutos inmortales producto de un amor cada vez más etéreo, son las obras poéticas de Homero y Hesíodo legadas a la posteridad y que dan a sus padres los más altos honores y sobre todo la posibilidad de ser recordados de forma imperecedera. Tal como comenta Werner Jaeger a continuación:

Todo eros espiritual es procreación, anhelo de eternizarse a uno mismo en una hazaña o en una obra amorosa de propia creación que perdure y siga viviendo en el recuerdo de los hombres. Todos los grandes poetas y artistas han sido procreadores de esta clase, y los son también, en el más alto grado, los creadores y modeladores de la comunidad estatal y doméstica. Aquel cuyo espíritu se halla lleno de fuerza generadora busca algo bello en que engendrar.⁴⁵

De la misma manera se conciben frutos como las leyes, que mientras son buenas, dirigen a los hombres a la consecución de su propio bien y el de su comunidad, como en el caso de la legislación de Licurgo que guió a Lacedemonia. Las obras de los filósofos se encuentran también en este rubro de frutos amorosos de largo alcance, que acercan al hombre a la inmortalidad. En este sentido el discurso de Diotima, además de invitar al cuestionamiento profundo del concepto de amor, abre un espacio en el que la filosofía se constituye como actividad privilegiada y vía fundamental para la ascensión al

⁴⁵ W. Jaeger, *Paideia*, p. 582.

conocimiento. Como nos dice Martha Nussbaum, el aspecto fundamental de esta manifestación del amor que caracteriza la ascensión, está relacionado directamente con la liberación gradual de la dependencia del hombre a la fortuna⁴⁶. En tanto el discurso cómico proclamado por Aristófanes nos presenta lo azaroso de la unión corporal (pues todo depende del éxito de la búsqueda y la disposición de nuestra “otra mitad”, su finitud, su propensión al cambio y a la muerte), el amor del filósofo se encuentra libre de los males del azar. Pues “su amor contemplativo a toda la belleza no entraña riesgo de pérdida, rechazo o frustración. Los discursos y pensamientos están siempre bajo nuestro dominio en mucho mayor grado que las relaciones pasionales y físicas como individuos concretos”.⁴⁷ A decir de Werner Jaeger en concordancia con Nussbaum de entre los poetas amantes y los individuos capaces de procrear las mejores leyes, se destacan los filósofos-amantes en tanto que ocupan un lugar intermedio entre la sabiduría y la ignorancia. (Tal como Eros no posee la belleza, ni la bondad, ni la sabiduría pero sí el anhelo de las mismas). De acuerdo con G. Reale, el mensaje de Platón en el *Banquete* es clarísimo y lo resume afirmando que, para Platón: “el verdadero poeta es el filósofo, y el verdadero arte es aquel que está ligado a la *búsqueda de la verdad*, que, en cuanto tal, engloba tanto la realidad del cómico cuanto la del trágico, y las expresa de manera adecuada”⁴⁸.

A propósito del papel que el mito juega al interior de los diálogos platónicos, Slezak es mucho más conservador que Reale al negar que Platón haya pretendido suplantar a la poesía con una nueva forma de hacer filosofía. De la misma forma, rechaza aquellas posturas que pretendan convertir al mito en un discurso cuya naturaleza es la de comunicar una verdad más alta e inalcanzable para el logos. Pero el mito no es un mero ornamento con carácter puramente ilustrativo o didáctico como nos dice a continuación:

Si fuera esta la opinión de Platón sobre el papel de mito, difícilmente hubiera podido darle un espacio tan amplio en su obra. Es cierto que el fin último del filósofo es la penetración dialéctica de la realidad que se cumple en el logos argumentador. Pero no puede renunciar, sin embargo, a la fuerza psicagógica del mito; además, la capacidad de las imágenes e historias de presentar un contenido de forma global intuitiva es un complemento imprescindible del análisis

⁴⁶ Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien*, p. 249

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ G. Reale, *Platón en busca de la sabiduría secreta*, p 168.

conceptual. Visto así, el mito aparece como una segunda vía de acceso a la realidad que ciertamente, en cuanto al contenido, no puede ser independiente del logos, pero que ofrece, sin embargo, frente a él, un plus que no puede ser sustituido por nada.⁴⁹

Creemos que más allá de establecer distinciones tajantes entre poetas, legisladores y filósofos, lo que Platón intenta rescatar en *Banquete* y otros diálogos es, como afirma Jaeger, que la tradición del espíritu griego desde Homero y Licurgo hasta Platón mismo, constituya una unidad espiritual de manera que “En torno a la poesía y a la filosofía, por mucho que en su modo de ver discrepe su concepto de la verdad y la realidad, se arrolla como nexo de unión la idea de la *paideia* que brota del eros para convertirse en *areté*⁵⁰”.

⁴⁹ Slezak, *Leer a Platón*, pp.141 y 142.

⁵⁰ W. Jaeger, *Paideia*, p. 582

Capítulo 2.

La retórica sofística.

La palabra es un gran potentado que, con muy pequeño e imperceptible cuerpo, lleva a cabo obras divinas, ya que puede tanto calmar el miedo como quitar la pena y engendrar el gozo y acrecentar la misericordia. Gorgias, Encomio a Helena.

Las cigarras cantan uno o dos meses sobre las ramas, mientras que los atenienses cantan en los pleitos toda la vida. Aristófanes, Aves.

Descripción de la sofística en función de Platón

La relación de Platón con los sofistas es sin duda complicada. A lo largo de la historia del pensamiento los intérpretes de la obra platónica han inclinado la balanza hacia el lado de Platón o de los sofistas en numerosas ocasiones. Para algunos, la animadversión del filósofo hacia los maestros ambulantes queda de inmediato justificada en la lectura de los *diálogos*⁵¹. La tendencia más evidente dentro de la escuela platónica fue la de asignar a la retórica sofística un papel más centrado en generar agrado y ciertas emociones en el público, dejando de lado la construcción de un verdadero arte del discurso. Esta postura como menciona Arturo Ramírez Trejo, no es constante a lo largo de la obra platónica. Así, podemos ver como en *Gorgias*, Platón lleva a cabo una dura crítica a la labor de los sofistas mientras que en *Fedro* hace algunas concesiones, para luego, en *Político*, reconocer a medias a la retórica como ciencia (*episteme*), una actividad necesaria para convencer al populacho mediante la mitología o el relato de opinión (*doxa*) o de lo verosímil (*eikos*) pero

⁵¹ Para Bárbara Cassin, todos los aspectos del conocimiento y la vida política que llamaron la atención de los sofistas fueron criticados ferozmente por Platón. De esta manera la filósofa francesa destaca que la responsabilidad por la caracterización negativa de los sofistas es por completo responsabilidad del ateniense: “Del conjunto de los diálogos de Platón se desprende la figura ahora tradicional de la sofística, desacreditada en todos los planos. En el plano ontológico: el sofista no se preocupa del ser, y en cambio, se refugia en el no ser y el accidente. En el plano lógico: no busca la verdad ni el rigor dialéctico sino únicamente la opinión, la coherencia aparente, la persuasión, la victoria en la justa oratoria. En el plano ético, pedagógico y político: no tiene en vista la sabiduría y la virtud, ni para el individuo ni para la ciudad, sino el poder personal y el dinero. E incluso en el plano literario, porque las figuras de su estilo no son otra cosa que las ampulósidades de un vacío enciclopédico. Si la sofística se mide con la vara del ser y la verdad. Es preciso condenarla como pseudofilosofía: filosofía de las apariencias y apariencia de filosofía. Cassin, *El efecto sofístico*, pp. 14 y 15.

nunca mediante la enseñanza de la verdad.⁵² La complejidad del tema que nos interesa coincide con la descripción de Jaqueline de Romilly cuando afirma que Platón es nuestro mejor guía para entender a los sofistas, mas paradójicamente, es un guía evidentemente parcial; porque si él introduce a los sofistas en escena es para hacer que sus doctrinas sean refutadas por Sócrates. Ante esto la inquietud que permanece es el sentimiento de que los sofistas nos fueron presentados bajo un enfoque engañoso.⁵³

Si pensamos en Sócrates como figura emblemática del filósofo y al mismo tiempo nos percatamos del papel que el sistema democrático y el abuso retórico impulsado por los sofistas jugaron en su condena, resulta sumamente sencillo coincidir con Platón en que los sofistas son una clase perniciosa para la polis⁵⁴. Pero es conveniente ir más despacio y quizás hacer una descripción más a fondo del fenómeno sofista para luego enumerar algunas de las razones por las cuales Platón no ve con buenos ojos a la sofística. Respecto al estatuto histórico de los sofistas dentro del mundo griego Robert Wardy nos dice lo siguiente:

La situación en el siglo V a. C. era intelectualmente fluida en comparación con la rigidez posterior. En este momento temprano, “sofista” simplemente significaba “hombre sabio”, en principio un poeta, en contraste con la designación platónica de un cierto tipo de (sub-)filósofo. En este tiempo no existía tal cosa como una “filosofía” opuesta a una “retórica”, solo, lo que serían muy diferentes tipos de “hombres sabios” que fueron genéricamente aislados mucho tiempo después del hecho.⁵⁵

La historiografía filosófica da el nombre de *Sofistas* a un grupo variado de personajes que desarrollaron una labor eminentemente educativa durante el periodo de la llamada ilustración griega en Atenas y hasta bien entrado el helenismo. Respecto a la definición de sofista María Concepción Ginger nos dice lo siguiente:

⁵² Aristóteles, *Retórica*, Notas de Arturo Ramírez Trejo, UNAM, 2002, p. XXVI.

⁵³ Jaqueline de Romilly, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Le livre de poche, París 2004, p.10 (la traducción es nuestra)

⁵⁴ El sofista es un ilusionista, capaz de asombrar a los incautos con imitaciones que parecen ser reales. (*Sofista* 235 b). El sofista es un traficante de *Thauma* (asombro). Su actividad es: *Thaumatopoiike* (comprar, vender, transportar objetos como títeres o muñecos). El sofista es un marionetista, un *puppet showman*. (República, 514 b5.) Cfr. Notas al *Sofista*, ed. Gredos.

⁵⁵ Robert Wardy, *The birth of rhetoric, Gorgias, Plato and their sucesors*, Routledge, NY, 1996, p. 9. La traducción es nuestra.

Nunca dejó de haber sofistas en el mundo griego, desde el siglo V a. C. hasta el final del helenismo, identificados por su actividad más característica, la educación de la juventud, y por su habilidad en la composición de discursos. Desde que renunciaron a algunas de sus más altas pretensiones intelectuales, el título de sofista designaba al maestro de elocuencia que se ocupaba de los últimos niveles de la *paideia*. Las críticas de la Academia amortiguaron el brillo que nimbaba esta designación de elocuencia, no obstante, prefirieron ser llamados rétores.⁵⁶

Gran parte de los datos que tenemos sobre estos personajes provienen del discurso dominante de la filosofía de Platón y Aristóteles, lo que implica ya de inicio una mediación particular en la descripción de las características propias de un sofista y de su papel en la sociedad. Por suerte, los datos que los filósofos nos proporcionan para describir a los sofistas no son únicos⁵⁷. Aunque ciertamente escasos, se han conservado algunos fragmentos y, en el mejor de los casos, obras completas escritas por sofistas como Gorgias y Protágoras, quienes se desarrollaron en Atenas y jugaron un papel muy importante en la educación, la política, la filosofía y la vida de la polis en general.

Consideramos que hay una gradación respecto al valor e importancia de estos maestros ambulantes que depende en gran parte de la relevancia de sus obras en términos de productividad filosófica o bien del papel que Platón, su más grande crítico, les haya asignado al interior de los *diálogos*. Así, el sofista Hippias llega a nosotros vapuleado por la pluma de Platón y la ironía socrática, convirtiéndose un personaje risible y contradictorio cuyas ideas, aunque probablemente respetadas por algún sector de la élite de su tiempo, carecen de sentido y sustento cuando se miden frente a la labor dialéctica privilegiada por Platón⁵⁸. Un caso aparte es el de Gorgias de Leontino. Este, a diferencia de Hippias, a quien Platón se da el lujo de descartar sin demasiados trámites, es un sofista de otra categoría.

⁵⁶ Filóstrato, *vidas de los sofistas*, Madrid, Gredos, 1999. Introducción, traducción y notas de María Concepción Ginger Soria. pp. 27 y 28.

⁵⁷ ¿La diferencia entre sofistas y filósofos es una cuestión de humildad o bien una mera forma de nombrar actividades similares? Para responder a esto hemos acudido a la distinción hecha por Carlos García Gual: “Al presentarse como *sophistai* y no con el título más humilde de *philosophoi*, estos pensadores acentúan su dominio sobre el ámbito del saber, y la búsqueda del mismo queda en un segundo plano. (Ahí radica un punto clave en el enfrentamiento a Sócrates, que reivindica el calificativo de “filósofo”, de probable origen pitagórico, muy significativamente.) Los sofistas se las dan de sabios y, en tal sentido, el término cobrará en la tradición post-socrática una connotación peyorativa. Carlos García Gual, *Los sofistas y Sócrates*, p. 41

⁵⁸ De acuerdo con Carlos García Gual, Platón puede permitirse parodiar algunos de los efectos retóricos de los viejos maestros porque su prosa, grácil y madura ya ha aprovechado las lecciones de aquellos. p. 43.

Mucho más respetado en su entorno, cercano a las esferas del poder y habiendo escrito textos reconocidos, Gorgias es un digno representante de la acción sofista. Tal como nos dice María Teresa Padilla, el elemento central de la *techne* que Gorgias dice profesar es la persuasión por vía de la retórica, que trata sobre los discursos y se realiza a través de las palabras.⁵⁹ En capacidad para el despliegue oratorio y el refinamiento de la palabra hablada y el texto, Gorgias compite al mismo nivel con muchos otros pensadores de su tiempo, incluido Platón. Dada la importancia que el sofista de Leontino tenía para la vida pública, Platón lo invita al diálogo convirtiéndolo en un personaje literario con todas las licencias del caso. A este respecto Carlos García Gual comenta lo siguiente:

Gorgias definió la retórica como artífice de la persuasión (*peithous demiourgós*). Para Platón ese maestro de la retórica, en cuanto dominador de las técnicas de persuasión, a quien no le preocupa descubrir la verdad, sino hacer triunfar en la discusión la tesis propia, mediante sus palabras trucadas, es uno de los personajes más peligrosos de su tiempo.⁶⁰

De un modo parecido al del comediógrafo Aristófanes, quien ha descrito a Sócrates en *Las Nubes* como el director de un pernicioso “pensadero”, Platón ubica a Gorgias junto a sus discípulos. En el diálogo, el filósofo ateniense reconoce a Gorgias sus virtudes como sabio orador, pero la crítica fuerte tiene lugar en el momento en que se presenta a sus discípulos. Pervirtiendo al hombre por vía del logos, Gorgias ha engendrado a un Calicles. Viéndolo a él, sopesando su argumento donde afirma que la virtud y la felicidad son valores relativos que pueden alcanzarse a través de la molición, la intemperancia y el libertinaje (*Gorgias*, 492 c), no queda otro remedio que coincidir con Platón: He aquí la tragedia y el destino oscuro de la polis si se permite que los sofistas continúen educando a lo mejor de la juventud.⁶¹ A propósito de los cargos que Platón podía dirigir a un sofista como Gorgias, María Teresa Padilla nos dice lo siguiente:

⁵⁹ María Teresa Padilla, “Dialéctica y Retórica: algunas aproximaciones al Gorgias de Platón y a las condiciones para una retórica positiva”. En: *La lámpara de Diógenes* [México: BUAP] 3 (enero-junio, 2002): 23-30 o edición digital, p. 4.

⁶⁰ Carlos García Gual, *Los sofistas y Sócrates.*, p. 54

⁶¹ El público corrompe a los jóvenes por medio de su aplauso. Las fuerzas corruptoras reales son los muchos (las mayorías). Los sofistas, los oradores y los poetas, en la medida en que escuchan a la opinión pública, devienen corruptos, en *República* VI 492.

El orador puede hablar sobre cualquier materia ante las multitudes con más persuasión que cualquier hombre, sea cual sea su profesión. [...] Gorgias hace énfasis en que el uso de la retórica entraña el uso de medios combativos o agonísticos. Gorgias entra así en una zona peligrosa de la cual va a ser imposible escapar indemne. Insiste en que el orador es capaz de producir en las multitudes mayor persuasión que sus adversarios sobre lo que él desee, pero, como cualquier medio de combate, la retórica debe ser empleada con justicia. Si el discípulo habilitado en la oratoria hace mal uso de la *dúnamis* de esta *téjne* y obra injustamente, no es razón para que se desprecie y destierre a quien lo instruyó en ella, sino quien lo empleo de manera injusta.⁶²

Al interior de la sociedad Ateniense podían localizarse diversos grupos que compartían una característica esencial, a saber, el uso de la palabra o *logos*. Dentro de estos grupos que se encuentran bajo la mirada aguda de Platón, además de los poetas, están sin duda los sofistas, personajes tradicionalmente antagónicos de filósofos como Sócrates y Platón, también usuarios del *logos*, particularmente en su manifestación dialéctica. De acuerdo con Arturo Ramírez, la retórica difundida por Gorgias e Isócrates hizo énfasis en el papel que debía tener el orador como guía de la sociedad en aras de alcanzar ciertos ideales nacionales, de esta forma la retórica en el mundo griego surge como una práctica literaria con repercusiones éticas y sociales. Las técnicas y doctrinas de la retórica fueron poco a poco ganando terreno convirtiéndose en una disciplina indispensable en diversos círculos políticos.⁶³ A decir de Elizabeth Asmis, la lucha entre las facciones que ejercían la palabra iba más allá del antagonismo propio de filósofos y sofistas. En una peculiar triangulación de descalificaciones surgen también aquellos sofistas que, como Protágoras, consideran que la poesía hasta entonces responsable de la educación, debe ser sometida a un exhaustivo análisis de su forma y contenido. Junto al examen de las virtudes de la poesía, los sofistas también proponen una nueva forma de expresión que, a su parecer, se adapta mejor a los fines educativos que ellos persiguen. En palabras de Asmis:

La visión platónica del conflicto entre poesía y filosofía involucra un tercer grupo, los sofistas. Su mote de hombres sabios (*sophistai*), que pronto se convertiría en un término despectivo, muestra la propia consideración de los sofistas como herederos y rivales de los poetas. En el *Protágoras* de Platón, Protágoras, líder de la primera generación de sofistas, se proclama a sí mismo como merecedor de un lugar entre los principales educadores de la tradición griega. Como rival de los

⁶² María Teresa Padilla, “Dialéctica y Retórica: algunas aproximaciones al Gorgias de Platón y a las condiciones para una retórica positiva”. En: *La lámpara de Diógenes* [México: BUAP] 3 (enero-junio, 2002): 23-30 o edición digital, p. 5.

⁶³ Aristóteles, *Retórica*, Notas de Arturo Ramírez Trejo, UNAM, 2002, p. XII

poetas, él considera que la parte más importante de la educación es la crítica a la poesía (338e-339a), e ilustra su intención atacando un popular poema de Simónides. En su crítica a la tradición poética, los sofistas usan una nueva arma, la prosa. Por una parte, los sofistas descubrieron las nuevas posibilidades del lenguaje en prosa, y, por otra, intentaron capturar el poder de la poesía adaptando su prosa al modo usual de la poesía.⁶⁴

Aunque puedan encontrarse al interior de la obra de Platón múltiples fragmentos en los cuales el filósofo busca desmarcarse efectivamente de los sofistas, la labor de Protágoras respecto a la poesía hermana a sofistas y a filósofos gracias a un enemigo común. Efectivamente, detrás de la crítica formal a la poesía tradicional, puede rastrearse una lucha encarnizada y antigua entre poetas, filósofos y sofistas por la ocupación de un nicho ciertamente privilegiado dentro de toda sociedad, el de la educación.⁶⁵ Como sabemos, los sofistas también tomaron a su cargo la labor educativa de los ciudadanos en Grecia formando un gremio altamente especializado de preceptores profesionales. Según diversos testimonios de la época, el método sofístico estaba centrado en el desarrollo de las habilidades argumentativas. Un ejemplo del programa educativo de los sofistas puede encontrarse en el siguiente fragmento del Gorgias:

Sócrates: ¿Cuál es el bien que según dices, es el mayor para los hombres y del que tú eres artífice?

Gorgias: El que en realidad, Sócrates, es el mayor bien; y les procura la libertad y, a la vez permite a cada uno dominar a los demás en su propia ciudad.

Sócrates: ¿Qué quieres decir?

Gorgias: Ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra 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 para otro, para tí, que eres capaz de hablar y persuadir a la multitud. (Gorgias 452e)

Como nos dice Álvaro Vallejo⁶⁶, la retórica sugiere siempre una reflexión sobre el poder.⁶⁷ La persuasión, de la que Gorgias es artífice, procura libertad y el dominio de la ciudad a

⁶⁴ Asmis Elizabeth, "Plato on poetic creativity", p. 340 en *The Cambridge Companion to Plato*, Richard Kraut et. al. Cambridge University Press, 1992, la traducción es nuestra.

⁶⁵ La retórica persigue el embrujamiento de la inteligencia por consonancias estéticas de un discurso que quiere parecerse a la poesía, ya que para Gorgias ésta es solo "palabra con metro" (Elog. Hel. 9) y que quiere nutrir al discurso persuasivo con toda la fuerza sugestiva del logos poético. Vallejo, *mito y persuasión en Platón*, p. 54

⁶⁶ *Ibid*, p. 21

quien se acerca a sus enseñanzas. La sustitución del programa educativo tradicional griego, basado en la poesía, coincide con el auge del sistema democrático, particularmente en Atenas, en donde tiene lugar el surgimiento de un grupo con poder económico y aspiraciones políticas que ve en la formación lógico-agonística un medio efectivo para ascender en la escala social. Respecto a las modificaciones que paulatinamente se fueron dando en el sistema educativo griego y el papel que los sofistas jugaron en ello, Hegel nos dice lo siguiente:

No existían aún, por aquel entonces, establecimientos de enseñanza ni libros en que pudiera basarse ésta. “Lo fundamental para la cultura (*paideias*) consistía –entre los antiguos, según Platón- en ser fuerte (*deinón*) en los poemas”, lo mismo que, hace cincuenta años, la enseñanza fundamental del pueblo, entre nosotros, consistía aún en la historia sagrada y una serie de pasajes de la biblia. Pues bien, los sofistas fueron los primeros que sustituyeron el conocimiento de los poetas por la iniciación en la actividad del pensamiento.⁶⁸

Son los sofistas, a decir de Platón, quienes aprovecharon esta coyuntura en la polis para convertirse en proveedores de una aparente sabiduría con aplicaciones prácticas muy lucrativas. Tal como menciona Platón en diálogo *Gorgias* (467 a), el gran error de esta educación gira en torno a la confusión entre el placer y el bien. El elemento que brilla por su ausencia es justamente la inteligencia y la comprensión racional que hacen del poder algo más que un mero instrumento para la satisfacción inmediata del deseo. Sócrates no ve en el lenguaje de los sofistas un instrumento que tienda hacia la verdad exponiendo cabalmente lo real (*Gorgias*, 453 c), sino más bien una técnica de engaño que atrapa al interlocutor envolviéndolo en las redes de sus palabras (*Eutidemo* 295 d).⁶⁹ En el

⁶⁷ La lectura del siguiente pasaje de Hegel afianza lo que afirma Vallejo respecto a la relación de los sofistas con el poder, aquí el filósofo alemán: “El hombre poderoso es aquel que sabe reducir lo que los hombres hacen a los fines absolutos que los mueven. Por eso la enseñanza de los sofistas versaba, fundamentalmente, en torno a lo que era el poder en el mundo; y como solo la filosofía sabe que este poder es el pensamiento general, en el que se disuelve y esfuma todo lo particular, los sofistas eran también filósofos especulativos. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, vol. II, p. 13

⁶⁸ G.W.F. Hegel, *Op. cit.*, p. 28

⁶⁹ A propósito de la tendencia de los sofistas a hacer del lenguaje un instrumento que aleja de la realidad Andreas Kurtz nos dice lo siguiente: “Si lo sagrado es lo profano, dudar de lo real de la realidad sería un sacrilegio. El hombre, el individuo, es omnipotente, puede comprobarlo todo, subordinar la realidad. Si quiere que las vacas vuelen, entonces comprueba las capacidades aeronáuticas del animal mediante la retórica, mediante trucos lingüísticos que extienden el poder del hombre hacia los dioses. No se trata de la libertad poética, el sofista no crea un nuevo mundo, “solo” exhibe la probabilidad de mundos irreales, y con ello exhibe el lenguaje como realidad definitiva, como cuerpo tangible, limitado, encajonado dentro de normas y reglas complicadas. *Cratilismo, la pesadilla mimética en literatura y discurso*, p. 35

Protágoras por su parte, Sócrates se enfrasca con Protágoras en una larga discusión acerca del carácter advenedizo de los sofistas, quienes prefieren, cuando les conviene, hacer uso de largos discursos no para despertar una inteligencia entumecida sino para reducir a sus adversarios condenándolos al silencio.

Las diferencias y similitudes entre ambos sofistas se hacen evidentes cuando Gorgias se define, en Platón, como un maestro de retórica y Protágoras como aquel que enseña la política. Uno habla (en el *Gorgias*, 449 a) del arte retórico (*rhetorikè téchnè*), para admitir, a fin de cuentas, que tal arte versa sobre los debates en los tribunales y en la asamblea. El otro admite que enseña el arte política (*politikè téchnè*): Es en el *Protágoras* de Platón (319 a); donde el sofista precisa que se trata de saber administrar bien los asuntos de la ciudad; pero además el arte de convencerse a sí mismo y de aconsejar a los demás para apoyarse en la capacidad de argumentar. Tal como nos dice Jaqueline de Romilly, es cierto que la diferencia en estas definiciones marca una orientación diversa entre estos dos hombres, más es igualmente cierto que retórica y política están estrechamente ligadas, la primera con el objetivo de guiar a la segunda y la segunda al proporcionar todas sus armas. La retórica forja para la política las reglas, las recetas, una técnica: La palabra *technè*, empleada en los dos casos, refleja bien la ambición de sus propósitos y el sentimiento de haber elaborado un método.⁷⁰ Siguiendo a Álvaro Vallejo, el balance que Platón hace del movimiento sofístico puede resumirse en la liberación de las fuerzas irracionales contenidas en el escepticismo, el convencionalismo y la relativización de los conceptos morales y políticos tradicionales, haciendo de la polis el espacio para el enfrentamiento y la búsqueda de los propios intereses.⁷¹ El lugar donde ya no reina la concordia sino la mala *Eris*, la discordia. De ahí que el discurso y la enseñanza de los sofistas, a diferencia de las de Sócrates, sea considerado por Platón como erística y no dialéctica.

⁷⁰ Jaqueline de Romilly, *Op. cit.*, p. 23

⁷¹ Álvaro Vallejo, *Op. cit.* p. 44.

Los sofistas, persuasión y encantamiento.

Una característica del lenguaje poético que tanto Platón como los sofistas no dudan en resaltar es la facultad poética para provocar el alma de los escuchas. Efectivamente como puede verse en el *Gorgias* los sofistas, al igual que Platón, se han percatado de que la poesía es la manifestación rítmica de un logos capaz de provocar en la audiencia una gran variedad de sensaciones como el orgullo ciudadano, el miedo, la piedad, la venganza, etc. Siguiendo a Elizabeth Asmis, esta característica peculiar del lenguaje poético llevó a algunos sofistas como Gorgias, autor del *Encomio a Helena* a desarrollar una teoría del lenguaje cuyo fin principal fue la crítica a la poesía. En dicho texto, como veremos a continuación, el lenguaje se convierte en una entidad con un poder similar al del más potente fármaco.

Junto a un nuevo uso de la palabra escrita, los sofistas también desarrollaron teorías del lenguaje. Por suerte, uno de los pocos textos existentes de los sofistas contiene una breve teoría del lenguaje, la primera en la tradición occidental. En el *Encomio a Helena*, Gorgias personifica al lenguaje, *logos*, como una gran potencia que con un cuerpo pequeño y apenas visible logra las obras más divinas. [...] Cuando el logos se acompaña de la persuasión, “da forma al alma a voluntad”. Así como las drogas pueden provocar diversas reacciones en el cuerpo y dar lugar a la enfermedad o a la salud, el lenguaje puede provocar diversas emociones en el alma, y, enervar o hechizar con una maligna persuasión.⁷²

Efectivamente, los sofistas como Gorgias ya tenían una noción muy clara de la capacidad del lenguaje como ente capaz de afectar el alma humana. A pesar de que la palabra hablada o escrita parece ser un elemento aparentemente inocuo, tiene una carga divina que permite a aquellos versados en sus artes llevar a cabo gran variedad de intervenciones en el espíritu. De tal modo, quien posea el dominio de esta *techne*, podrá compararse con un farmacéutico capaz de brindar salud o daño, tristeza o alegría a quien se acerque a su fuente de palabras. Sobre este mismo asunto Bárbara Cassin nos dice:

En el *Encomio de Helena* de Gorgias, hay la misma relación [*logos*] entre el poder del discurso [*he tou logou dunamis*] y la disposición del alma [*tên tês psukhês taxin*], la disposición de las drogas [*hê tôn pharmakôn taxis*] y la naturaleza de los cuerpos [*tên tôn somatôn phusin*]: justo como una droga expulsa un humor del cuerpo, y algunas detienen la enfermedad y otras la vida, así, entre los

⁷² Asmis, *Op. cit.*, p. 341.

discursos, algunos afligen, otros encantan, causan miedo, hacen a sus escuchas valientes, y algunos, por alguna hechicera persuasión, drogan el alma y la hechizan.⁷³

En el diálogo *Menéxeno*, Platón dedica una buena parte de su texto a desmitificar las tareas del orador que ya para ese entonces tenían un fuerte impacto en la vida de la polis⁷⁴. Lo que Platón destaca de la labor de los rétores, haciendo uso de la ironía Socrática, es su habilidad para empañar el discurso y hechizar con palabras al auditorio. Una buena práctica oratoria al estilo del gran Pericles o de Aspasia⁷⁵, tenía que aprovechar el saber tradicional “ocultando lo adverso y negativo y exaltando lo favorable y glorioso”⁷⁶ para con ello lograr un impacto emotivo en los escuchas. El objeto de la crítica platónica son aquellas oraciones fúnebres que encantan al auditorio y lo predisponen para no percibir otra cosa que la gloria del difunto y todas sus virtudes, tal como dice el propio Sócrates:

Hacen sus alabanzas de una manera tan bella, diciendo de cada uno las cualidades que posee y las que no posee y matizando el lenguaje con las más hermosas palabras que hechizan nuestras almas. [...] Ante sus alabanzas me siento en una disposición muy noble y cada vez me quedo escuchándolos como encantado, imaginándome que en un instante me he hecho más fuerte, más noble y más bello. *Menéxeno*. 235 a.

Detrás de la ironía socrática de este fragmento se esconde la denuncia de un pernicioso hechizo, de un embrujo que bien puede equiparse con aquel que, para conseguir sus fines, arroja el amante sobre el amado. Tal como nos dice Alonso Robayo⁷⁷, es común creer que una labor de convencimiento habrá de realizarse siempre bajo el despliegue de una serie de argumentos razonados y organizados de forma lógica, situación que en la práctica resulta algo distinta. En este caso, la persuasión (*peitho*) que se desarrolla en el ámbito público se

⁷³ Barbara Cassin “Sophistics, Rhetorics, and Performance; or, How to Really Do Things with Words”, *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 42, No. 4, 2009, The Pennsylvania State University, University Park, PA, la traducción es nuestra.

⁷⁴ En el *Gorgias*, Sócrates ve similitudes entre “políticos” y “sofistas”. No se trata solo de una coincidencia sino de afinidad, o incluso de identidad: “lo mismo es, dichoso amigo, un sofista que un orador, o muy cerca y afín. *Gorgias* 520 a

⁷⁵ Aspasia de Mileto, compañera de Pericles es considerada una de las más importantes precursoras de la logografía y la oratoria. En el diálogo *Menéxeno* pueden encontrarse algunas coincidencias entre su condición de extranjera, compartida con los sofistas, y la promoción que hacía de un saber también ajeno a la polis ateniense como lo fue la oratoria.

⁷⁶ Notas introductorias al *Menéxeno*, J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F.J. Oliveri y J.L. Calvo. Biblioteca Gredos, 2007, P. 151.

⁷⁷ Robayo Alonso Álvaro, “Críticas de Aristófanes a la democracia ateniense” p. 66. En *Tres ensayos sobre autores de la Grecia Antigua*. José Páramo, comp., Ediciones UNIADES, Bogotá, Colombia, 1996.

parece más a la que se lleva a cabo en el ámbito de la sexualidad, “convencer y seducir son los dos propósitos de la persuasión”⁷⁸, de ahí que en Platón ciertos usos de la retórica estén frecuentemente asociados con lo emotivo, lo irracional, lo deshonesto y el engaño.

En el *Gorgias*. Platón se da a la tarea de cuestionar el estatuto de la *techne* retórica del sofista. Para el filósofo ateniense considerar a la retórica como una práctica honesta y útil para la ciudad, tal como las técnicas del alfarero o de escultor, resulta imposible como podemos ver en el siguiente fragmento:

Sócrates: -¿Cuál es, entonces, la persuasión a que da lugar la retórica en los tribunales y en las otras asambleas respecto a lo justo y lo injusto? ¿Aquella de la que nace la creencia sin el saber o aquella que produce el saber?

Gorgias: Es evidente, Sócrates, que aquella que produce la creencia.

Sócrates: Luego la retórica, según parece, es artífice de la persuasión que da lugar a la creencia, pero no a la enseñanza sobre lo justo y lo injusto.

Gorgias: Sí.

Sócrates: Luego tampoco el orador es instructor de los tribunales y de las demás asambleas sobre lo justo y lo injusto, sino que únicamente les persuade. En efecto, no podía instruir en poco tiempo a tanta multitud sobre cuestiones de tan gran importancia.

Gorgias: Claro que no. (*Gorgias*, 454 e)

La retórica en todo caso aspira a ser una práctica que como la culinaria o la cosmética, produce un cierto agrado sin que haya en ella algún contenido de verdad. De acuerdo con Ma. Teresa Padilla, en su lectura del *Gorgias*, Platón reduce a la retórica sofista al nivel de la ocupación práctica (*epiteteuma*) que tiene como fin principal la adulación (*kolakeia*).⁷⁹ Como adulación, la *techne* de los sofistas se mueve en el ámbito de la apariencia, de la pretensión de un valor. No ocupándose de lo mejor sino persiguiendo lo más agradable, la retórica se equipara con otras artes de la apariencia de tal modo que: *la retórica es a la justicia lo que la cosmética a la gimnástica, la sofística a la legislación y la culinaria a la medicina*. (*Gorgias* 464 c-d). A propósito del juicio platónico al estatuto de la retórica y la sofística, Álvaro Vallejo nos dice lo siguiente:

⁷⁸ *Idem*.

⁷⁹ “Dialéctica y retórica: algunas aproximaciones al *Gorgias* de Platón y a las condiciones para una retórica positiva. El caso de Polo”. Ma. Teresa Padilla Longoria., p. 18. En: *Ensayos sobre la tradición retórica*, Compiladores: Helena Beristain y Gerardo Ramírez Vidal, UNAM, 2009.

La sofística y la retórica se caracterizan por suplantar al arte de la política. Son formas diversas de la adulación que solo coinciden con las artes respectivas en que se ocupan del mismo objeto. En primer lugar, se diferencian de ellas, porque no se levantan por encima del nivel de la pura experiencia (*empeiria*, 465 a) o conjetura (*stochasaméne*, 464 c) lo que las convierte en actividades irracionales. (*álogon pragma* 465 a). [...] Al juzgar de esta manera la retórica y la sofística, Platón está en realidad juzgando al estado ateniense, porque es consciente de que se trata de un estado construido sobre las mismas bases en que ellas están fundadas. Igual que éstas son actividades irracionales, que desconocen la naturaleza del alma de lo que debe ser el estado y únicamente se han dedicado a fomentar los intereses y las pasiones de los individuos.⁸⁰

De acuerdo con Leticia Flores Farfán⁸¹, la crítica al discurso sofista que emprende Platón tiene como punto de partida la consideración de ésta como un falso saber cuyo propósito principal es el de persuadir sobre cualquier cosa a los auditorios más ignorantes. En este caso, tanto el orador político que emite el discurso como su auditorio se mueven en un ámbito marcado por la pura opinión (*doxa*). Fiel a sus convicciones aristocráticas, Platón ve en la enseñanzas sofísticas, un tipo de discurso pernicioso que, de permear en la sociedad, generará un tipo de democracia marcada por la incompetencia y la ignorancia. Con referencia a este mismo tema introducimos este fragmento del diálogo *Laques*:

Soc: ¿Por qué Lisímaco? ¿Vas a aceptar lo que apruebe la mayoría de nosotros?
Lis. ¿Pues qué podría hacer uno, Sócrates?
Sóc. ¿Acaso también tú, Melesias obrarías de igual modo? Y si hubiera una reunión para decidir acerca de la preparación gimnástica de tu hijo, en qué debe ejercitarse, ¿harías caso a la mayoría de nosotros o a aquel que estuviera precisamente formado y adiestrado por un buen maestro de gimnasia?
Mel. A aquél, lógicamente, Sócrates
Soc. ¿Le harías más caso a él que a nosotros cuatro?
Mel. Probablemente
Sóc: Supongo entonces, que lo que ha de juzgarse bien debe juzgarse según la ciencia, y no según la mayoría. *Laques*, 184 d-e.

Los sofistas y el dinero.

Entre los cargos que la tradición platónica imputa a la sofística se encuentra el hecho de cobrar por sus enseñanzas. Este hecho se usa frecuentemente para señalar, de forma tajante,

⁸⁰ Álvaro Vallejo Campos, *Mito y persuasión en Platón*, p. 20.

⁸¹ Leticia Flores Farfán, "Platón", en: *Justicia, desigualdad y exclusión, de Platón a John Stuart Mill*. Elisabetta Di Castro, coord. México, UNAM, 2009.

la distancia existente entre el mercenario educador y el filósofo que como Sócrates, no recibía ninguna clase de remuneración a pesar del bien que su actividad representaba para la ciudad. En la *Apología* es posible atestiguar el deslinde de Sócrates respecto al lucro. En definitiva él nunca ha enseñado que el sol no es un dios sino una piedra incandescente, y quien quiera confirmarlo solo tiene que comprar los textos de Anaxágoras en la plaza. La pobreza de Sócrates, la sencillez de sus vestiduras son una prueba todavía más firme de su desapego a la riqueza producto de enseñar a los jóvenes aristócratas de Atenas, —para ricos mantos basta recordar al rapsoda Ion, al elegante Gorgias o al poeta Agatón en el *Banquete*—⁸². Fiel a su estilo, Sócrates ironiza al punto de pedir a la asamblea que lo condenará, una manutención de por vida en el *Pritaneo*, lugar reservado para los ciudadanos más virtuosos⁸³. No sabemos si el acceso a la Academia platónica o al Liceo aristotélico implicaba el pago de alguna cuota. Es probable que la condición aristocrática de Platón lo alejara de menesteres económicos, lo mismo que la cercanía de Aristóteles a la corte de Filipo y Alejandro de Macedonia. Los sofistas, extranjeros en Atenas y ambulantes en la Hélade no pertenecen a la aristocracia ateniense y por lo tanto no gozaban de sus beneficios. Dominan en efecto una *techne* y tal como hacen el escultor o el modelador de vasijas; el arte de la oratoria, el discurso y la prosa también pueden llevarse al mercado. En este tenor, podemos leer en el diálogo *Sofista*, lo siguiente:

Al tipo de adquisición que consiste en un intercambio, con comercialización, ya sea como comercio minorista o como venta por parte de los propios productores, en ambos casos, cualquiera que fuese el género que vende conocimientos sobre lo que antes hablamos, lo llamarás, según parece, Sofística. *Sofista* 224 e

De acuerdo con Alfonso Reyes este arte, dadas las condiciones políticas de la democracia ateniense, se resuelve “casi en la abogacía”. Así, la retórica abandona el plano de lo literario para convertirse en educación, en *psicagogia*, en caja de herramientas para

⁸² Sobre la riqueza de los sofistas Hegel afirma citando como fuente el *Menón* de Platón: “Desde el punto de vista externo, sabemos que los sofistas acumularon grandes riquezas, que eran muy orgullosos y que vivían, al menos muchos de ellos, con gran boato”. en *Lecciones sobre historia de la filosofía vol. II*, p. 23.

⁸³ Yo creía que la filosofía hacía feliz, pero lo que tú haces, Sócrates, más parece conducir hacia lo contrario. A la vista está que no habría esclavo que quisiera ser tratado por su dueño como tú te tratas a ti mismo. Comes y bebes lo más barato, solo dispones de un único vestido para envolverte tanto en verano como en invierno, y te pasas la vida descalzo. Lo más sorprendente es que te niegas a recibir dinero [...] si hemos de considerarte modelo para tus discípulos, entonces bien mereces el título de maestro de miseria. Jenofonte en Luri Medrano, *Guía para no entender a Sócrates*. Madrid, Trotta, 2004, p. 25.

controlar las pasiones del auditorio, en mercadeo de los secretos de para su gobierno. Y si se pone en términos actuales: “la antigua retórica halla su prolongación natural, más que en las modernas literaturas preceptivas, en esas obras modernas sobre cómo tener éxito en los negocios y cómo triunfar en la vida.”⁸⁴ De acuerdo con Marc Shell⁸⁵ la acusación que Platón hace a los sofistas como “mercaderes del espíritu” va más allá del hecho de aceptar dinero a cambio de un adiestramiento en el uso de palabras útiles y halagüeñas. Lo que realmente le preocupa al filósofo ateniense es la producción de un discurso en donde los intercambios de significado son idénticos a los intercambios mercantiles en las transacciones monetarias. El tráfico de las palabras amonedadas por los sofistas es un claro ejemplo de la “invasión visible del idioma por una forma tiránica, destructiva de la sabiduría”⁸⁶ y del hecho, indiscutible para Platón, de que a los sofistas no les interesa la enseñanza de la virtud. Para Thomas Szlezak⁸⁷ la acusación de Platón a los sofistas gira en torno a su antiesoterismo⁸⁸ ya que son ellos quienes sin consideración por las necesidades y el grado de cultura de sus oyentes, ponen el saber en el mercado, convirtiéndose en tratantes de una mercancía cada vez más encarecida. Para Platón, la tendencia a hacer de los discursos una mercancía era algo ya evidente en el caso de los rapsodas que como Ion, personaje del diálogo que lleva su nombre, tienen en cuenta que el salario que reciben está relacionado con la efectividad persuasiva de su discurso, tal como nos dice Elizabeth Asmis:

[En *Ion*] El vínculo tradicional con la divinidad se vuelve muy precario, sobre cuando lo comúnmente reverenciado como inspiración divina, amenaza con disolverse en un talento demasiado humano. En el *Ion*, Platón sugiere también que el rapsoda no se encuentra totalmente asido a la fuente divina: Ion pone mucha atención en la multitud para ver en qué medida ésta se adhiere a sus palabras, pues de no ser así él perdería su dinero. En su preocupación por el dinero y la

⁸⁴ Alfonso Reyes, *La crítica en la edad ateniense / La antigua retórica*, Obras completas, vol.XII, p. 58.

⁸⁵ Shell, Marc. *Dinero, lenguaje y pensamiento. La economía literaria y la filosófica, desde la edad media hasta la época moderna*. México, FCE, 1988. p. 13

⁸⁶ *Idem*.

⁸⁷ Thomas Szlezak, *Leer a Platón*, Madrid, Alianza, 1997, p. 33.

⁸⁸ Existe toda una corriente de interpretación de los textos platónicos en donde se describe la influencia de prácticas pitagóricas en la filosofía de Platón. Cfr. Giovanni Reale, *Platón en busca de la sabiduría secreta*. Entre ellas se encuentra, sin duda, la existencia de formas selectivas de participación en la sabiduría y su comunicación en círculos cerrados, ya fuera como matemático iniciado o bien como acusmático principiante. La labor de los sofistas y su enseñanza a cambio de un pago vinieron a trastocar un sistema basado en prácticas religiosas excluyentes para hacer del acceso al saber un asunto democrático.

reputación, así como por su pericia en la exégesis poética, Ión tiene mucho en común con los sofistas.⁸⁹

Platón utiliza la debilidad del rudimentario Ion para hacer evidente la tendencia comercial de los artesanos del lenguaje. Para el ateniense, tanto los poetas como los rapsodas y desde luego los sofistas, se han convertido en personajes que representan la decadencia de una polis que ha cedido ante el negocio del encantamiento. Lejos ya de su antiguo contacto con lo sagrado, los rapsodas representan a un sector de la población que ha perdido su contacto privilegiado con lo sagrado y difunde ahora un ideal de lujo innecesario, bajo la falsa cubierta de un saber virtuoso. De la rapsodia a la pervertida dinámica comercial educativa de los sofistas hay para Platón un solo un paso.

La ciudad y las nubes. Aristófanes y la crítica a la educación retórica.

Aristófanes el comediógrafo es un personaje sumamente interesante para abordar la cuestión de la educación retórica y su relación con la filosofía en Atenas. En una de sus primeras obras: *Las nubes*, Sócrates aparece como el director de una curiosa institución llamada el *pensadero*. Un lugar donde se investigan temas tan variopintos como el comportamiento de los meteoros, el movimiento de los gases al interior de los mosquitos y la longitud del salto de una pulga entre otros. Es a ese lugar donde el ciudadano Estrepsiades se dirige, agobiado por el dispendio que su hijo Fidípides, aficionado a los caballos y a la buena vida, hace de la hacienda familiar. La solución a semejante problema consiste en acudir a la escuela de Sócrates en busca de una formación que le permita a Fidípides volverse diestro en las artes del discurso y forjarse una carrera política, y con ello, hacer que la fortuna y la bonanza vuelvan a la casa del angustiado padre. Los resultados de semejante empresa resultan todo lo contrario. Con Sócrates, Fidípides no ha aprendido otra cosa que a tergiversar los discursos y a trastocar los valores de la vieja tradición. En lugar de riquezas, Estrepsiades recibe palos de su hijo, quien no lo ataca arbitrariamente, sino que hace uso de las técnicas argumentativas que Sócrates le ha enseñado. La comedia divierte

⁸⁹ Elizabeth Asmis, *Op. cit.*, p. 343.

pero en este caso cumple también a cabalidad con su función crítica de la sociedad. Quien resulta mal parado en este caso es Sócrates. A diferencia de la visión idealizada del Sócrates platónico la mirada de la comedia, de corte popular y ciertamente alejada de intelectualismos y elites, no distingue entre la labor de un filósofo como Sócrates y sus contemporáneos los sofistas. Tal como nos dice Werner Jaeger: “Sócrates es [para Aristófanes] el prototipo de un nuevo espíritu que mataba el tiempo con abstrusas, sofisticas y minuciosas sutilezas, desdeñando los valores insustituibles de la música y la tragedia”⁹⁰. A propósito del clima intelectual en que se desarrolla la obra de Aristófanes, Luis Gil Fernández nos dice lo siguiente:

En Atenas confluía todo el pensamiento de la época: la filosofía natural de Anaxágoras, la sofística con su amoralismo y promesas de triunfo vital mediante la fuerza del logos, la declaración de Protágoras del hombre como medida de todas las cosas, la oposición entre *nómos* y *phýsis* que refuerza los ataques a la religión antropomórfica tradicional y conduce a afirmar que los hombres han creado a los dioses a su imagen y semejanza y por tanto los dioses son puras invenciones humanas. La evolución del pensamiento ético implica la exigencia de justicia y moral en los seres divinos.⁹¹

Además de la crítica al antropomorfismo y el amoralismo de los dioses, rasgo compartido con Platón, la denuncia de Aristófanes gira en torno al poder que los tiranos ejercen para engañar al pueblo al pervertir al logos. Tal como menciona Alonso Robayo los beneficios de la formación oratoria impartida por los sofistas recayeron justamente en los líderes democráticos que siempre podían convertirse en demagogos. En democracia la *Ekklesia* es el nuevo espacio para el ejercicio del poder y su posesión depende de la convicción que pueda obtenerse sobre el auditorio. Es justo frente a este peligro que la comedia aristofánica, como veremos, dirige su atención:

La comedia es clara respecto a lo que acontece cuando un demagogo logra monopolizar las preferencias del pueblo: lo engaña vilmente con su oratoria en la asamblea (*Caballeros*. 809, 1117, 1345, 1357). Parte fundamental de dicho engaño consiste en prometerles sueños irrealizables que resultan ser sueños del gran poder imperialista: “Es para que él gobierne a todos los helenos...” “Tú has de gobernar militarmente la tierra entera”. Lo que el pueblo logra con nuevas conquistas territoriales es enriquecer al Estado ateniense para que pueda

⁹⁰ Werner Jaeger, *Paideia*, p. 340. La educación de los sofistas produce una inversión total de valores. “Hará que consideres honesto todo lo que es vergonzoso” (*Nubes* 1019-1021).

⁹¹ Luis Gil Fernández en Aristófanes, *Comedias I*, p. 31.

distribuirle mayores prebendas. Y el demagogo propone en la *Ekklesia* las campañas para ganarse su favor. Según el comediógrafo, las promesas de gloria y riqueza y la adecuación idiotizan al pueblo. Dice el coro: “Oh Demos, cuan bello es tu Imperio, todos le temen como si fueras un tirano. Pero es fácil llevarte cogido por la nariz; te gusta ser adulado y engañado, mientras escuchas día a día a los charlatanes; y tu espíritu, aun estando en casa, está viajando lejos”.⁹²

Es importante tomar en cuenta que la crítica aristofánica a la educación retórica está sustentada en la desmoralización que tuvo lugar en Atenas a partir de ciertos frutos negativos de la educación sofística como la demagogia. Al parecer el sueño democrático de Pericles, que la tradición occidental ha idealizado, ya encontraba en Aristófanes a uno de sus más fervientes críticos. La perversión de la política ateniense se hace evidente para el comediógrafo en la medida en que veía desarrollarse un individualismo egoísta que implicaba el olvido de los deberes ciudadanos y de las antiguas tradiciones, tal es el caso de Fidípides y Estrepsiades personajes de *Las nubes*, pero también de otras comedias como *Asambleístas*, *Las avispas* y *Lisístrata*. En dichas obras, Aristófanes denuncia el enriquecimiento de una clase política que llena las arcas de la ciudad haciendo la guerra, y que al mismo tiempo divide a la población a un punto tal que la solidaridad y la idea de comunidad se vuelven simplemente una promesa de la mala retórica, (*Lisístrata*), y el deber ciudadano de la participación en los juicios, una obsesión de locos, (*Las avispas*).

Sofistas, razones para una visión objetiva, alejada de Platón.

Ya hemos dado cuenta aunque de forma más bien somera, de algunas de las razones por las cuales Platón desdeña la labor educativa y política de los sofistas. Es posible que a estas alturas podamos coincidir con algunos de los argumentos del filósofo para menospreciar la labor de sus enemigos, sin embargo no sería del todo justo mantener sin más la versión de Platón en la que, como nos dice Alfonso Reyes, los sofistas son presentados como unos malhechores⁹³. A nuestro parecer, la productividad de este trabajo radica en apreciar la importancia que tuvo la labor sofista en muchos ámbitos de la cultura de su tiempo: desde su interés por el lenguaje pasando por su colaboración en el ámbito de la *paideia*, hasta la

⁹² Robayo Alonso Álvaro, “Críticas de Aristófanes a la democracia ateniense” en *Tres ensayos sobre autores de la Grecia Antigua*, p. 62.

⁹³ Alfonso Reyes, *Op. cit.*, p. 55

construcción de un nuevo espacio democrático que tiene como punto medular el ejercicio del lenguaje. Así coincidimos entonces con lo que el mismo Alfonso Reyes señala, al decir que: “Para apreciar [a los sofistas] hay que cerrar los oídos a las burlas de la Academia: son los primeros humanistas. Los produjo la necesidad de superar la limitada educación del gimnasio y extenderla a todas las artes liberales. [...] Entre los sofistas hubo de todo, pero los anima cierto afán revolucionario, fruto de la época.”⁹⁴ A propósito de la labor educativa de los sofistas y de la forma en que se insertaron en la sociedad griega, Hegel nos dice lo siguiente:

La necesidad de educarse por medio del pensamiento, de la reflexión, habíase sentido en Grecia antes de Pericles: comprendíase que era necesario formar a los hombres en sus ideas, enseñarlos a orientarse en sus relaciones de la vida por medio de pensamiento y no solamente por oráculos o por la fuerza de la costumbre, de la pasión o del sentimiento momentáneo [...] Los sofistas, al aspirar a este tipo de cultura y a su difusión, se convierten en una clase especial dedicada a la enseñanza como negocio o como oficio, es decir, como una misión, en vez de confiar ésta a las escuelas; recorren para ello, en incesante peregrinar, las ciudades de Grecia y toman en sus manos la educación y la instrucción de la juventud.⁹⁵

De acuerdo con Carlos García Gual, en aras de modificar el relato platónico de los sofistas, en donde se les considera no más que maestros de retórica y productores de esquemas para aplicar al discurso, habría que considerar en principio que estos personajes pertenecen a una tradición larga en la historia griega que tiene en común una visión crítica de la cultura y encuentra sus precedentes en Jenófanes y en Heráclito.⁹⁶ En este mismo tenor Domingo Plácido nos invita a pensar en los sofistas como los continuadores de aquellos “maestros de verdad” (los intelectuales encargados de establecer la opinión admitida como verdadera en la formación del corpus ideológico) que en su momento se dieron a la tarea de fundar las instituciones griegas. De esta forma, si en el pasado la palabra sagrada sirvió de argamasa para las relaciones sociales y fungió como una armadura simbólica, en los tiempos de la ilustración ateniense, ésta se sustituye por una nueva modalidad del logos, la retórica, que ejerce su dominación en las asambleas.⁹⁷ Hegel estaría de acuerdo con lo anterior si nos atenemos a la siguiente frase que de algún modo resume la posición que deseamos destacar:

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ G.W.F. Hegel, *Op. cit.*, p. 12

⁹⁶ Carlos García Gual. “Socrates y los sofistas”, p. 44

⁹⁷ “Sofística, retórica y democracia”, Domingo Plácido, (UCM), p. 129. En: *Filosofía y democracia en la Grecia antigua*. Sancho Rocher Laura, coord. Universidad de Zaragoza, 2009. Zaragoza, España.

“Los sofistas son los maestros de Grecia, gracias a los cuales, en realidad, pudo surgir en ésta una cultura; en tal sentido, vinieron a sustituir a los poetas y a los rapsodas, que habían sido anteriormente los verdaderos maestros”⁹⁸.

El agonismo

Además de seguir la tradición crítica de la sociedad de su tiempo, los sofistas se vinculan con una práctica antigua y muy propia del pueblo griego: el agonismo. Ya desde la *Iliada* o en los *Trabajos y días*, la lucha es la actitud característica del griego que vive buscando la *areté*. En el poema de Hesíodo la buena *eris*, (que puede traducirse como: lucha, disputa, discordia o contienda) hace a los hombres más rápidos para trabajar la tierra y por ello más eficientes. Asociado al término *eris* se encuentra también el *agón*, cuyo significado se vincula al reto que se presenta al oponente, a la provocación de una disputa, una invitación al movimiento y al combate. Quizás el espacio por antonomasia para la dinámica agonística en el mundo griego fueron las competencias físicas en donde se veía cumplida la prescripción griega de que uno no puede llegar a ser virtuoso si no es por vía de la acción, personificando acciones virtuosas en público.

El agonismo era una actitud muy difundida por el mundo griego y su influencia iba más allá de los encuentros atléticos. Así por ejemplo, en el *Sofista* de Platón los maestros sofistas son comparados con atletas, la única diferencia es que la suya es una competencia de palabras. Otro personaje fascinado con la lucha parece haber sido el mismo Protágoras quien escribió un texto denominado *Kataballontes*⁹⁹, un tratado titulado *el arte del debate* (*Techne eristikon*) y otro titulado *Sobre la lucha* (*Peri pales*)¹⁰⁰, textos que tuvieron la intención de establecer las relaciones entre el arte de la lucha y el de la retórica. Sobre este asunto nos dice Debraa Hawhee:

Platón, más que nadie –tal vez a causa de su propio estatus como campeón luchador- explotó la conexión atletismo/retórica. En la misma línea del texto

⁹⁸ G.W.F. Hegel, *Op. cit*, p. 12

⁹⁹ Puede traducirse como: Lanzar a un oponente en la lucha.

¹⁰⁰ DK 80 A1, *apud*. Debra Hawhee, “Agonism and Arete”, p. 198.

hipocrático el tratado de Protágoras, *Kataballontes*, aparece dos veces en el diálogo platónico *Eutidemo*, primero cuando Sócrates narra cómo el personaje del título estaba por aplastar retóricamente [al joven Clinias] por la tercera caída (*to triton katabalon*) cuando Sócrates descendió para rescatarlo (277 d), y la segunda cuando él reclama que Eutidemo y su hermano Dionisodoro tienen el problema de derribar a otros (*katabalon*) antes de caer ellos mismos (258 a). Este lenguaje por supuesto, tiene sentido en un diálogo situado en un gimnasio y en donde los hermanos Eutidemo y Dionisodoro son descritos como un par de *pankratiastes*. Más poderosos en cuerpo y peleando contra todos, no son solo habilidosos en la lucha sino que son capaces de impartir sus habilidades por una cuota, y por lo tanto, ellos son más competentes para pelear (*agonisthai*) las batallas en las cortes, para enseñar cómo hablar, o para componer una defensa para otros.¹⁰¹

Diogenes Laercio¹⁰² afirma que fue Protágoras quien unió la competición y la retórica para dar lugar a lo que se conocería como *logon agones*, o debates competitivos. La aparición de los sofistas y su forma de llevar los valores y prácticas del atletismo al campo del discurso dio lugar a un proceso de cambio en donde el antiguo ejercicio de la violencia física va cediendo lugar a la fuerza que se ejerce con el lenguaje, de ahí el término *glattostrophein*, usado por los sofistas y que puede traducirse como “lucha de lengua”.¹⁰³ Siguiendo a Hawhee, es la lucha cuerpo a cuerpo y no la carrera a pie, en carroza o el pugilato, el modelo atlético de la práctica sofística, esto se debe a que por tradición, la lucha cuerpo a cuerpo implica la posibilidad frecuente de que un luchador más pequeño y débil derrote a un oponente más grande y fuerte si aplica las técnicas adecuadas. (Y aquí recordamos a Gorgias y al pequeño cuerpo de la palabra que realiza grandes obras, haciendo fuerte el argumento débil). La lucha de los griegos era un deporte en el que, a diferencia de otros que se practicaban entonces, la fuerza no era garantía de éxito si no se combinaba con la habilidad¹⁰⁴. La virtud del atleta y la del sofista son visibles en la medida en que muestran la perfecta combinación de la habilidad y la fuerza, lo que en griego y siguiendo a Barbara Cassin¹⁰⁵ tendría el nombre de *Epideixis*¹⁰⁶. La virtud dinámica del luchador y la habilidad

¹⁰¹ Debra Hawhee, *Op. cit.*, pp. 198-199.

¹⁰² Diógenes Laercio, *Vidas opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, 80 A 1,3 y 20

¹⁰³ Debra Hawhee, *Op. cit.*, p. 202

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 199.

¹⁰⁵ Barbara Cassin, *El efecto sofista*, p. 353.

¹⁰⁶ *Epideixis* es la palabra que la tradición utiliza para referirse a la discursividad sofística. El término es usado por Platón (en, por ejemplo, *Hippias mayor* 282 c, d86 a, *Hippias menor* 363c, *Gorgias* 477c) y designa el discurso entregado por Pródico, Hippias y Gorgias en oposición al diálogo a través de preguntas y respuestas del cual Sócrates es fundador. Es algo como una “lección” o, incluso, un “performance” en el cual el orador se brinda a sí mismo. Bárbara Cassin, *Op. cit.*, p. 353

para la lucha de palabras que caracteriza a los sofistas son dos manifestaciones similares de *Epideixis* en las que el atleta, virtuoso del cuerpo o la palabra, se brinda a su comunidad.

Los sofistas: la educación, la democracia y las formas de vida pública.

El éxito de los sofistas en la polis va de la mano con el carácter agonista y competitivo de la cultura griega. Con un discurso centrado en la consecución de la excelencia, los sofistas se ocuparon de cubrir la demanda educativa que exigía el nuevo ambiente cívico democrático. De acuerdo con Hegel, los sofistas no fueron eruditos en estricto sentido, principalmente “porque no existían aún, entonces, ciencias positivas sin filosofía, capaces de abarcar, de un modo escueto, la totalidad del hombre y sus aspectos esenciales”¹⁰⁷. La finalidad de los sofistas como nos dice el mismo Hegel versaba en infundir al hombre “una conciencia acerca de “lo que es fundamental en el mundo moral y lo que puede procurar una satisfacción al ser humano”¹⁰⁸. Para Carlos García Gual el interés principal de los sofistas es el de alcanzar la superioridad intelectual y la habilidad en el discurso persuasivo que permita destacar en la vida política.¹⁰⁹ Por la vía la formación en retórica los sofistas son capaces de adiestrar en elocuencia¹¹⁰, una habilidad sumamente útil para un orador público, y aquí habría que incluir también a todas aquellas actividades relacionadas con los tribunales de justicia. Si se considera a los sofistas como personajes revolucionarios de su tiempo, y se toma en cuenta la importancia de sus aportaciones a la cultura occidental, resulta difícil de creer que durante siglos, cierta historiografía filosófica derivada de la lectura de los diálogos de Platón, siguiera condenando su actividad. La paradoja más importante de la educación sofística radica, como nos dice María Concepción Ginger, en la suspicacia con la que, a diferencia de otras ciencias y artes, se veía a la educación retórica:

Los hombres, en las demás ciencias y artes, aprecian a los que sobresalen en cada una de ellas y, así, admiran de los médicos al más capaz frente al menos capaz,

¹⁰⁷G.W.F. Hegel, *Op. cit.*, p. 13

¹⁰⁸*Idem.*

¹⁰⁹ Carlos García Gual, “Sócrates y los sofistas”, p. 38

¹¹⁰ A propósito de la elocuencia Hegel nos dice lo siguiente: “La elocuencia supone, cabalmente y de un modo muy especial, que se destaquen en una cosa los múltiples puntos de vista, para hacer valer aquel o aquellos que guarden una relación con lo que reputamos como lo más útil y conveniente; es pues, la cultura que consiste en destacar los diferentes puntos de vista del caso concreto, dejando por el contrario en la sombra los demás”. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, vol. II, p. 14.

admiran en adivinación y música al más entendido, el mismo voto emiten respecto de la carpintería y los demás oficios; en cambio, a la retórica la elogian, sí, pero la miran con suspicacia, como actividad taimada, ávida de lucro y desarrollada con menoscabo de la justicia. Opinan así sobre este arte no solo la gente común sino incluso los más ilustres de los hombres instruidos. Llamam, en efecto, oradores hábiles a aquellos tan capaces de elaborar con ingenio un discurso como de pronunciarlo, pero esta calificación que ponen a su superioridad no es favorable¹¹¹

Es muy probable que la fuente del desprestigio de los sofistas se encuentre en el marcado relativismo de sus afirmaciones. De ahí el impacto vigente y la problemática que implica seguir pensando en el “hombre medida de todas las cosas” de Protágoras. Un aspecto a considerar cuando se habla de los sofistas es su carácter revolucionario. No hay que olvidar que son ellos, junto a Sócrates y Platón, los precursores de la distinción entre *physis* y *nomos* que marcaba el debate filosófico de la época. La distinción entre los productos de la naturaleza y los de la convención social. Tal como nos dice García Gual, son los sofistas quienes aplicaron tal distinción a las instituciones, las leyes, las costumbres, los credos religiosos y políticos. Sin negar la existencia del orden existente en la naturaleza y sus leyes, estos personajes destacaron el carácter convencional y relativo de las leyes y los vínculos sociales humanos.¹¹² Fundada en las nociones de *Aidós* y *Némesis*, la vergüenza y la justa indignación, los sofistas promovieron también, a decir de Alfonso Reyes¹¹³, una ética social que en medida alguna defiende la indiferencia frente a la justicia. Acusar de perversión a los sofistas en vistas de los ejercicios que proponían a sus educandos resulta injusto y pueril.¹¹⁴ Del mismo cargo fueron acusados todos los filósofos antiguos, lo que no

¹¹¹ Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, Madrid, Gredos, 1999. Introducción, traducción y notas de María Concepción Ginger Soria, p. 92.

¹¹² Carlos García Gual, “Sócrates y los sofistas”, p. 45

¹¹³ Alfonso Reyes, *Op. cit.*, p. 63

¹¹⁴ Respecto a la injusta acusación de los sofistas Hegel nos dice lo siguiente: “En esto consiste, pues, según se trata de hacer ver, el crimen de los sofistas; en que enseñan a deducirlo todo, cuanto se quiera, lo mismo para los otros que para sí; pero esto no depende de la característica propia de los sofistas, sino de la del razonamiento reflexivo. En todo acto, por malo que sea, va implícito un punto de vista esencial en sí: basta con destacar este punto de vista para que el acto quede disculpado y defendido. Los delitos de deserción en caso de guerra, por ejemplo, responden, en quien los comete, al deber de conservar su vida. Así, en los tiempos modernos, se ha tratado de justificar los más grandes delitos, el asesinato, la traición, etc., alegando que la intención de quien los comete lleva consigo una determinación que era, en sí, esencial, por ejemplo, la necesidad de oponerse al mal, de fomentar el bien, etc. El hombre culto se las arregla para reducirlo todo al punto de vista del bien, para hacer valer en todo un punto de vista esencial. Cuando alguien no sabe encontrar buenas razones para las peores cosas, es que su cultura no es muy grande; desde Adán, todo lo que se ha hecho de malo en el mundo ha sido justificado con buenas razones. Hegel, *op. cit.*, p. 25.

es sino la muestra de la necesidad frente a la cultura: que abre los ojos al delito. Sobre las acusaciones a los sofistas José Solana nos dice lo siguiente:

Desde estas posiciones, a los ojos de Platón Protágoras no podía ser sino un *filodoxo*, un enemigo del saber inmutable de realidades inmutables que solo posee “apariencia de sabiduría y no sabiduría verdadera” (Fedro 275 a) Pero este universo conceptual platónico no implica que Protágoras negara la verdad, ni la ciencia, ni el universo material. El eje del debate giraba en torno a si debía o no admitirse la existencia de un universo inmutable. En última instancia, por tanto, la disputa es ontológica. Protágoras, en este problema, es un continuador de los jonios, de Heráclito y Parménides, en el sentido de no reconocer otra realidad que el mundo sensible. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 989b29.¹¹⁵

Podemos decir, siguiendo al mismo Protágoras retratado por Platón (*Protágoras*, 349 a), que las intenciones del sofista son justamente la formación de ciudadano y la mejora de su conducta en la vida pública y privada. El uso del lenguaje, la capacidad para argumentar y para construir mejores discursos son, sin lugar a dudas, un aspecto importante de la educación y son relevantes para la formación del ciudadano. Tal como nos dice Carlos García Gual, Protágoras no promete hacer buenos a sus discípulos, sino hacerlos mejores, en consonancia los valores de su comunidad y en busca del progreso en la *areté*.¹¹⁶ Respecto a lo que el sofista puede pensar sobre la responsabilidad del educador frente a los frutos de su enseñanza, Alfonso Reyes resume así un decir de Protágoras:

Entretanto, concluye Protágoras, la dignidad de la palabra se aprecia por su capacidad pragmática de hacer verosímil lo inverosímil. El mayor honor corresponde al mayor engaño o más pura creación verbal: tal es la suma jerarquía del poeta. Si otros aplican a fines aviesos esta reivindicación estética de la palabra, tanto peor para ellos.¹¹⁷

Algunos autores como José Solana ven en la actitud de Platón hacia Protágoras una obsesión relacionada principalmente con la tendencia sofística hacia la democracia, tal como nos dice a continuación:

La obsesión platónica contra Protágoras se explica por la importancia que le otorgaba como el representante más significativo y más influyente de la tradición que él quería refutar. Una tradición esencialmente relativista y materialista a la

¹¹⁵ José Solana, *El camino del ágora, filosofía política de Protágoras de Abdera.*, p. 41

¹¹⁶ Carlos García Gual. *Op. cit.* p. 40

¹¹⁷ Reyes, *Op. cit.*, p. 65.

que Protágoras añadía, además, el ateísmo. De otra parte con Protágoras esa tradición sentaba cimientos teóricos firmes en el ámbito de la teoría del estado. Justificando un sistema, el democrático, en que, como en los guerreros homéricos, la palabra era un bien común, puesto en el centro, al alcance de todos sin distinción.¹¹⁸

Bárbara Cassin es una estudiosa del fenómeno sofista quien ha cuestionado la visión tradicional y la crítica hacia los sofistas fundada en Platón. Por este camino Cassin ha encontrado una veta distinta para la investigación de los sofistas que no puede dejar de lado la dimensión política de su actividad y el hecho fundamental de que la ciudad griega es una creación en curso del lenguaje. Si grandes intelectuales como Jacob Burkhardt y Hannah Arendt han coincidido en llamar al mundo griego como “el mundo más conversador de todos”¹¹⁹ esto se debe justamente a la presencia de los sofistas y su labor creativa. Cassin ve en los sofistas a los principales precursores de un proceso en el que el mundo griego es transformado, se mueve “de la física a la invención de la política”,¹²⁰ generando con ello toda una serie de valores comunitarios que tienen como sustento el trabajo sobre el lenguaje. Para Alfonso Reyes, los estudios lingüísticos constituyen, en consonancia con la idea de Cassin, la ruta por la cual los sofistas abrieron un nuevo espacio para la reflexión política.

El sofista interroga los fundamentos del Estado y de la conducta. Si corresponde al pensamiento físico el haber pedido cuentas sobre el concepto del universo al mito y a la poesía, corresponde en cambio al pensamiento sofístico el haber planteado el problema de los orígenes sociales, que Hesíodo reduce todavía al cuadro paradisiaco de la edad de oro. El sofista inicia la ciencia del espíritu, que le aparece inseparable del instrumento lingüístico en que ella se expresa. Su interés por la demostración mediante la palabra resulta en dos consecuencias principales: por una parte, la figura del razonamiento lleva a la figura del discurso, y de aquí nace la retórica; por otra parte, la figura del discurso como incorporación del razonamiento lleva a la investigación científica del lenguaje, y de aquí nace la gramática.¹²¹

¹¹⁸ José Solana Dueso, *Op. cit.*, p. 48.

¹¹⁹ Barbara Cassin, , “Sophistics, Rhetorics, and Performance; or, How to Really Do Things with Words”, p. 353.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 355.

¹²¹ Alfonso Reyes, *Op. cit.*, p. 56.

Un aspecto a destacar de los sofistas es, siguiendo a Carlos García Gual¹²², el énfasis que pusieron en la promoción de los valores que a la postre definirían a la democracia griega, a saber, la *isonomía* como igualdad de derechos políticos, la *isegoría*, como derecho a participar de las asambleas y la *isocratía* o igualdad de poder. Con insistencia los sofistas defendieron la idea de que la naturaleza había hecho a los hombres iguales y esa igualdad en la razón era la característica que a la postre, permitirá a los griegos encontrar una base común para la vida en concordia. Como ya habíamos mencionado, los sofistas llevaron a cabo, al igual que Platón una intensa actividad crítica frente a los valores de una tradición fundada en el mito. Tal como nos dice Emilio Lledó¹²³, la relativización de los valores emprendida por los sofistas tuvo como principal objetivo la destrucción del modelo sacro del héroe, así como también la transformación de la antigua amistad o *philia*. Este era un valor que en la *Ilíada* o la *Odisea* se encontraba asociado al vínculo de consanguinidad y de *areté* poseída, debido a esto, los gobernantes y aristócratas solían conectar su linaje con el de algún héroe de virtud probada. Esta situación vino a transformarse como nos dice el propio Lledó a partir del siglo V con la presencia de los sofistas:

La *areté* es, ya en el siglo V, una *areté* plenamente social. Rueda por el ágora y los gimnasios, por las calles de Atenas, y puede aprenderse de la boca de aquellos profesores de la democracia, de aquellos maestros que enseñaban a desechar los privilegios de una aristocracia que, sobre la excelencia y la competitividad, se había convertido en el refugio del poderoso sin poder, del señor inactivo, sostenido por la magia de su *areté* sin tiempo. Este poder mágico se rompió no solo con los cambios sociales que experimentaba la vieja sociedad heroica, sino por la presión de un *demos* que hace girar la imagen del poder y de las razones por las que el poder se ejerce. Pero, además, los sofistas, al insistir en este hecho del aprendizaje de la *areté*, alimentada y creada en la *praxis* cotidiana y en la más radical humanización, situaron, en el centro de la sociedad griega, el principio de la emulación hacia el Bien.¹²⁴

Para Protágoras la *areté* del hombre al que él enseña y que vivirá en el nuevo contexto de la sociedad democrática debería estar sustentada no en el fulgor de su linaje sino en su dominio de diferentes técnicas, entre las que destacan sin duda el dominio del lenguaje y de la persuasión fundada en la retórica. Pero, como nos dice Carlos García Gual, el sofista

¹²² Carlos García Gual. *Op. cit.* p. 45.

¹²³ E. Lledó. *La memoria del logos*, p. 107

¹²⁴ *Idem.*

también es consciente de que la capacidad técnica, la *éntechnos sophía* prometeica no es suficiente para un correcto desarrollo de la vida política si carece por completo del sentido moral que le aportan la práctica de *aidós* y *diké*, el pudor y la justicia, fundamentos de la convivencia y la civilización.¹²⁵ Si bien es cierto que las habilidades técnicas requieren de una práctica constante y su aprendizaje está mediado por la posibilidad de tener a un sofista como guía, Protágoras será partidario de la idea de que el sentido moral, como mítico don de Zeus, fue otorgado a todos los hombres, sin exclusión. De este modo, no hay asunto que se dirima en la polis que no concierna a todos.

¹²⁵ Carlos García Gual, *Op. cit.*, p. 47

Capítulo 3

El verdadero filosofar solo es posible entre amigos y la argumentación filosófica solo puede ser fecunda si discurre en discusiones bienintencionadas. Platón, Carta VII, 344b

Dialéctica

Hasta el momento hemos hecho un recorrido somero por lo que consideramos son dos de las principales tecnologías de la palabra presentes en la obra de Platón, a saber el mito y la retórica de los sofistas. Nuestra principal intención ha sido mostrar los puntos de encuentro y desencuentro que el filósofo ateniense tuvo con cada una de las formas del discurso antes mencionadas. En ninguno de los casos anteriores podemos afirmar que Platón haya logrado exiliar de forma definitiva al mito o a la retórica de su propia obra. Al contrario, mitógrafos y sofistas se presentan como los principales interlocutores de un ejercicio filosófico siempre en construcción. Es momento de abordar lo que consideramos es una tercera tecnología de la palabra que junto a las anteriores completa el cuadro de un pensamiento complejo e inclusivo, más no por ello menos paradójico, como fue el de Platón.

Giorgio Colli¹²⁶ ubica como principales influencias para el surgimiento de la dialéctica dos actitudes características del mundo griego presentes en la cultura incluso antes de la aparición de Sócrates, a saber, el gusto por los enigmas y el agonismo. El enigma, nos dice Colli, aparece como fondo tenebroso y matriz de la dialéctica. Si acudimos a la raíz de los términos encontraremos que el nombre para designar al enigma es “problema” palabra que en los autores trágicos significa “obstáculo”, un desafío que un dios expone frente al hombre, o la esfinge frente al joven Edipo. El enigma se plantea en el mudo mítico como una intrusión hostil de los dioses en la esfera humana, como una provocación que comienza con una pregunta que espera una emulación por parte del interlocutor. De ahí el concepto se traslada hasta ser de uso cotidiano en el lenguaje dialéctico y llega a los *Tópicos* de Aristóteles en donde significa “formulación de una investigación”. En Platón, el verbo

¹²⁶ Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, p. 67

probállein aparece usado en dos formas distintas, en sus sentido místico significa arrojar hacia delante un enigma y otras veces significa proponer una pregunta dialéctica. Una vez que se traslada a la esfera humana el planteamiento del enigma se transforma en un certamen agonístico tal como menciona el mismo Giorgio Colli:

Un hombre desafía a otro hombre a que le responda con relación a un contenido cognoscitivo cualquiera: discutiendo sobre esta respuesta se verá cuál de los dos hombres posee un conocimiento más fuerte [...] el interrogador propone una pregunta en forma alternativa, es decir, presentando las dos opciones de una contradicción. El interrogado hace suya una de las dos opciones, es decir, que afirma con su respuesta que ésta es la verdadera, elige. Esa respuesta inicial se llama tesis de la discusión: la función del interrogador es demostrar, deducir la proposición que contradice la tesis. De este modo consigue la victoria, porque al probar que es verdadera la proposición que contradice la tesis, demuestra al mismo tiempo la falsedad de ésta, es decir, que refuta al afirmación del adversario que se había expresado en la respuesta inicial. Así pues, para alcanzar la victoria, habrá que desarrollar la demostración pero ésta no es enunciada unilateralmente por el interrogador, sin o que se articula a través de una serie larga y compleja de preguntas, cuyas repuestas constituyen los eslabones particulares de la demostración.¹²⁷

De acuerdo con Emilio Lledó¹²⁸ existen diversos vehículos para el pensamiento filosófico que a diferencia de la forma dialéctica desarrollada por Platón, se manifiestan más bien en poemas, al estilo de los tradicionales poemas épicos, apotegmas semirreligiosos y pequeños discursos. Ciertamente existió un proceso mediante el cual los pensadores naturalistas buscaban independizar sus escritos de los contenidos de la épica tradicional pero conservan aún el tono solemne casi dogmático, del lenguaje religioso. El mismo Emilio Lledó define esta etapa pre-dialéctica como la época de “una filosofía litúrgica, ritual, con tinte soteriológico apoyado en la misma solemnidad de un *logos* todavía no *diálogo*”¹²⁹ Martha Nussbaum coincide con esta visión de los modos de comunicación de la filosofía presocrática en el siguiente comentario:

Los libros de un Empédocles o un Parménides dicen que se debe pensar esto y no aquello, que se ha de actuar así y no así; que aquí se encuentra la vía de la verdad, y allá la del error y el adocenamiento. Denigran a quien no se somete a sus dictados.

¹²⁷Colli, *Op. cit.*, p. 65

¹²⁸ Emilio Lledó, *¿Qué es un diálogo platónico?*, introducción general a los *Diálogos* de Platón, Gredos, Madrid, p. 12

¹²⁹*Idem.*

Utilizan un tono autoritario y arrogante. Incluso Homero y los poetas líricos –aunque mucho menos estridentes- alaban inequívocamente a ciertas personas y acciones, y no a otras. Ahora bien, la verdadera filosofía, tal como la entiende Sócrates, es la búsqueda comprometida de la verdad, en la cual no solo importa la aceptación de ciertas conclusiones, sino el seguimiento de un determinado camino que conduce a ellas, no solo alcanzar el contenido correcto, sino hacerlo mediante el saber y el saber de sí verdaderos. Los libros no se identifican con semejante búsqueda ni enseñan dichos saberes.¹³⁰

Es importante destacar algunos aspectos del contexto en el que se desarrolló la práctica dialéctica, por ejemplo, el hecho fundamental de que aún en tiempos de Platón, la escritura era una vía poco usual para la comunicación de las ideas. La oralidad había sido desde hacía mucho tiempo en Grecia, la forma privilegiada para la transmisión del mito y aún bajo el programa crítico de Platón desarrollado en la *República*, el contacto intelectual entre los ciudadanos se aseguraba por medio de la reflexión en voz alta. En efecto, la dinámica pública en Atenas posibilitaba este tipo de encuentros. En el momento en que el diálogo se desarrolla en el mundo griego, todo pensamiento se concibe como un pensamiento compartido, una emisión siempre a la espera del asentimiento o el rechazo. En este proceso de “democratización del logos” es imposible dejar de lado el papel que tuvieron los sofistas como iniciadores de las discusiones filosóficas, la puesta en marcha del escepticismo y el cuestionamiento de todas las formas del discurso establecido, por antiguas y sagradas que fueran. En este momento, tal como señala Lledó:

Nadie podía atribuirse el monopolio de la seguridad en lo dicho. Todo era revocable y discutible. No hubo un código filosófico que detentase una lectura férrea e inequívoca de las cosas. Pero al dejar reducidos los problemas a los límites de la expresión y al marco de tantas controversias momentáneas, la reflexión sobre el mundo y los hombres se convirtió, en primera instancia, en una reflexión sobre el lenguaje, o sea sobre el dominio intersubjetivo y comunitario en el que cada conciencia individual estaba inserta.¹³¹

En definitiva no se puede pensar a la dialéctica sin remitirse a la democracia y al escenario de libertades asociadas a esta. La dialéctica busca en principio alejarse del autoritarismo y el dogmatismo de otras formas del discurso que se administran como una verdad que se sustenta en el imperio del rey o del sacerdote, como un monólogo sin respuesta. El diálogo filosófico, como bien lo define Lledó es en principio “el puente que une a dos o más

¹³⁰ Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien*, p. 182

¹³¹ Emilio Lledó, *Op. cit.*, p. 14

hombres para, a través de él, exponer determinadas informaciones sobre el mundo de las cosas y de los significados”¹³².

Para Giovanni Reale, el diálogo constituye el elemento distintivo de la filosofía platónica en la medida en que el filósofo ateniense lo propuso como el verdadero “manifiesto programático”¹³³ de su pensamiento. En los diálogos, Platón no solamente se muestra ante los lectores como el creador de la forma más acabada de expresión filosófica, lo que el mismo Reale llamará “poesía filosófica”¹³⁴, sino como el mejor poeta filósofo, aquel que, como nos muestra el *Banquete*, ha logrado decantar y absorber lo mejor de todos los discursos de su tiempo: la tradición mítico-poética, la persuasión retórica y su habilidad para construir discursos, así como la dinámica de la comedia y de la tragedia. Más allá de reducirse a un logro formal, el diálogo platónico se aviene también la misión de ser un modelo para toda práctica filosófica futura, en la medida en que imitan la vida más bella y noble a la vez que el ideal de la vida política. Para Giorgio Colli, el desarrollo de la filosofía tal como la conocemos dependió en gran medida de la reforma expresiva planteada por Platón. De esta manera la nueva forma literaria conocida como “diálogo” constituyó un “filtro a través del cual quedó condicionado el conocimiento de todo lo anterior.”¹³⁵

Aún en nuestros días no es del todo claro a quién puede atribuirse el haber usado por vez primera, ya fuera para referirse a sí mismo o alguien más, el nombre de filósofo. La mayoría de los estudiosos del pensamiento antiguo coinciden en que pudo haber sido Pitágoras el primero que con modestia rehusó ser nombrado sabio y prefirió que a tal nombramiento se antepusiera siempre un prefijo que bien puede traducirse como “amigo” o “amante”. A los sofistas, su capacidad para enseñar a los demás el arte de componer discursos para la asamblea y el uso eficiente de la retórica, les asignó para siempre el mote de “*sophos*” o sabios. En cierta medida lo que se desprende del nombre del sofista es la idea de una sabiduría que se posee y que luego se reparte, se otorga, se transmite o se vende. La

¹³² *Idem.*

¹³³ Reale, *Platón, en busca de la sabiduría secreta*, p. 173

¹³⁴ *Idem.*

¹³⁵ Giorgio Colli, *Op. cit.* p. 12.

dialéctica, contraria a la práctica sofística de los grandes discursos, vendría a ser un llamado a destacar de nuevo la relación de amistad con la filosofía, lo que Alfonso Reyes llama “la maña dialéctica”¹³⁶ con la cual Sócrates vendría a “demoler” a unos sofistas que, como se puede ver en ciertos pasajes del *Protágoras* y el *Fedro*, no eran dialoguistas sino oradores. El mismo Reyes describe el proceso que va de la filosofía naturalista al surgimiento de la dialéctica de esta manera: El filósofo había dicho: “Esto es la verdad”; el sofista había dicho: “Esto es el bien”, Sócrates dice: “Así se investigan la verdad y el bien”.¹³⁷ A propósito de la nomenclatura apropiada para los hacedores de discursos encontramos este fragmento del *Fedro*:

Sócrates: Bueno, ya nos hemos entretenido como corresponde con los discursos. Ahora ve tú y anuncia a Lisias que nosotros, bajando al arroyo y al santuario de las ninfas, hemos oído palabras que teníamos que decir a Lisias y a cualquier otro que se dedique a componer discursos, y a Homero y a quienquiera que, a su vez, haya compuesto poesía, sin acompañamiento o con él, y, en tercer lugar a Solón y a todo el que haya llegado a cuajar sus palabras políticas en escritos, bajo el nombre de leyes. Y lo que hemos de anunciar es que si, *sabiendo cómo es la verdad, tiene que pasar a probar aquello que ha escrito, y es capaz con sus palabras de mostrar lo pobre que quedan las letras, no debe recibir su nombre de aquellas que indican su más alto empeño.*

Fedro: ¿Qué nombres les pondrías, entonces?

Sócrates: En verdad que llamarle sabio me parece, Fedro, venirle demasiado grande, y se le debe otorgar solo a los dioses; el de filósofo, o algo por el estilo, se acoplaría mejor con él y le sería más propio.

Fedro: Y en nada le estaría fuera de lugar.

Sócrates: Entonces, el que, por el contrario, no tiene cosas de mayor mérito que las que compuso y escribió dándoles vueltas, arriba y abajo, en el curso del tiempo, uniendo unas con otras y separándolas si se tercia, ¿no dirías de él que es un poeta, un autor de discursos o redactor de leyes?

Fedro: ¿Qué si no? (*Fedro*, 278 c-d)¹³⁸

Del pasaje anterior destacamos especialmente dos aspectos. El primero, la conocida aunque no del todo resuelta animadversión de Platón frente a los textos escritos cuya efectividad se cuestiona ampliamente por vía del mito de Theut y Thamus¹³⁹. Con este mito, Platón

¹³⁶ Alfonso Reyes, *Op. cit.* p. 91.

¹³⁷ *Idem.*

¹³⁸ El subrayado es nuestro.

¹³⁹ Debido a los intereses particulares de nuestra investigación no podemos abordar de manera más amplia el problema que representa la postura de Platón con respecto a la escritura. Desde luego sabemos que a partir de esta discusión se deriva toda una escuela de interpretación de los diálogos, como la de Giovanni Reale, en donde se pueden encontrar propuestas interpretativas que abogan por la existencia de una filosofía secreta que no se consigna en los diálogos y para la cual éstos son apenas una guía o bien un ejemplo de la forma en que

expresa la imposibilidad de que las letras puedan sustituir a la memoria y reflejar el verdadero sentido de una búsqueda filosófica fundada en el diálogo vivo. En segundo lugar, la exigencia de que todo texto escrito pueda ser sometido a un escrutinio dirigido por la dialéctica, tal como fue sometido el texto de Lisias en la conversación entre Fedro y Sócrates. Como nos dice Leticia Flores Farfán¹⁴⁰, de la relación que Platón entabla con la escritura se derivan algunas consideraciones importantes. En principio, la crítica platónica a la escritura gira en torno al proceso por el cual la palabra queda inscrita en un discurso visual y ya no auditivo, con ello la palabra pierde la fuerza de realización que acompañaba la emisión de la voz sonora. Justamente, lo que preocupa a Platón, es este proceso mediante el cual las palabras y las cosas comienzan a vivir una existencia independiente y contrastada. La palabra escrita debilita la memoria y el pensamiento de los hombres. El diálogo vivo, en cambio, implica a los participantes en un apasionado cuestionamiento de sí mismos y de los conceptos. Si la postura de Platón respecto a la escritura hubiera sido radical y si la verdadera filosofía ha de manifestarse de forma puramente oral, queda entonces la duda de por qué es necesario tomarse la molestia de poner por escrito los diálogos. En Platón, cuando se trata de la escritura no todo es negativo, ya que como nos dirá Leticia Flores Farfán, “la escritura abre la posibilidad de que su inscripción permanente permita volver al texto siempre que sea necesario”. Al generar una distancia por vía del texto se abre también “el camino al análisis y al pensamiento abstracto, a la construcción del concepto”.¹⁴¹ Sin embargo, queda siempre abierta la posible consideración del texto como un objeto inerte que por sí mismo no produce respuestas. Tal como afirmará Walter Ong, el texto escrito es inherentemente irrefutable, de modo que “uno no dialoga con el texto porque el autor no está presente y el texto no “dice” más que lo que “dice”.¹⁴² En el mismo tenor, Emilio Lledó nos dice lo siguiente:

Y Platón, que era consciente del carácter secundario de la escritura, tal como nos lo cuenta en Fedro (247c), y que había heredado de la tradición en la que el lenguaje

debe emprenderse una investigación filosófica. Muchas críticas se derivan de la postura de Reale debidas principalmente a que más allá de los textos que conservamos y algunas referencias contenidas en los mismos, no existen más pruebas que apunten a la demostración de la existencia de un saber oculto en Platón. El debate por supuesto continúa abierto.

¹⁴⁰ Leticia Flores Farfán, Atenas, *ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*, p. 47.

¹⁴¹ *Idem.*

¹⁴² Walter Ong citado por Leticia Flores Farfán, *Op. cit.*, p. 48.

escrito era simple colaborador del verdadero acto de comunicación humana, que es el lenguaje hablado, puso de manifiesto, en la escritura de sus diálogos, el carácter preeminente de la vida, de la realidad sobre el clausurado y abstracto universo de los signos. *Op. cit.*, p. 13.

Para Thomas Slezák, el planteamiento de Platón es que el dialéctico se distingue por tener la capacidad de ir oralmente en ayuda de su escrito con mejores argumentaciones, dado que en todos los discursos siempre existe la posibilidad, como le ocurre a Sócrates al comunicar a Fedro un mal discurso sobre el amor, de expresarse de mala manera.¹⁴³ La diferencia entre el discurso escrito y el discurso que ha sido sometido al examen dialéctico radica en que el nuevo discurso debe ofrecer un mejor contenido, no solo en sentido cuantitativo sino respecto a su alcance filosófico. El fin último del ejercicio dialéctico es alcanzar el saber de más alto rango que se define como una recta opinión y como afirma Slezák “un logos de más valor o de más alto rango en tanto que más científico y más riguroso”¹⁴⁴.

Discurso y conocimiento

En Platón es imposible concebir la adquisición de un conocimiento verdadero sin experimentar, simultáneamente, una transformación del alma. La lectura de los diálogos significa para nosotros la oportunidad de acudir al momento en que cada uno de los personajes, con más o menos suerte, emprende el camino de la filosofía y con ello, el de una transformación no solo al nivel de sus opiniones sino de su postura ante la vida. La dialéctica propuesta por Sócrates a sus escuchas es el ejercicio que procura al hombre la vida buena, la *eudaimonía*, si entendemos el vocablo en un sentido en un sentido similar al de la “vida contemplativa” propuesta por Aristóteles. A este respecto Iris Murdoch nos dice lo siguiente:

Veamos ahora más de cerca qué concepción tenía Platón del pensamiento. Siempre le preocupó cómo puede la gente cambiar su vida para volverse buena. El mejor, pero no el único método para este cambio es la dialéctica, esto es, la filosofía vista como una disciplina espiritual. El objetivo de Sócrates era demostrarle a la gente que era ignorante propinando de esta manera un choque intelectual y moral. En el *Sofista* (230 c), la dialéctica es descrita como una purga del alma por medio del *Elenjós*, argumento, refutación e interrogatorio; en el *Fedón* (67 e) se dice que los filósofos “practican el morir”. La filosofía es un entrenamiento para la muerte, para cuando el

¹⁴³ Thomas Slezák, *Leer a Platón*, p. 75.

¹⁴⁴ *Ibid*, p. 85

alma exista sin el cuerpo. Intenta por medio de la discusión y la búsqueda meticulosa de la verdad desprender el alma de sus metas materiales y egoístas y avivar su facultad espiritual, que es inteligente y afín al bien.¹⁴⁵

En el diálogo *Fedro*, podemos ver cómo las intenciones de Sócrates van mucho más allá de generar en Fedro una actitud crítica que le permita determinar la calidad de los discursos escritos. La propuesta del filósofo consiste, como nos dice María Teresa Padilla, en el desarrollo de una dialéctica *elenjética*, la cual se entiende como “una búsqueda de la autenticidad y mejoramiento que conduce al autoconocimiento, al conocimiento de la naturaleza humana y al conocimiento de la realidad.”¹⁴⁶ Aunado a esto, nos dice Carlos García Gual¹⁴⁷, la dialéctica supone un conocimiento de la oportunidad o inoportunidad de los discursos y no solo del engarce formal de los elementos que lo componen. La retórica de Lisias carece por completo de esta dimensión pedagógica que aporta la dialéctica. Para el Sócrates de Platón, siguiendo la línea de la crítica a los sofistas, Lisias es el representante de un ejercicio retórico que se resume en una manipulación del lenguaje que “tergiversa lo real y aniquila el necesario dinamismo y la libertad de la inteligencia”¹⁴⁸ Con relación a la distinción entre dialécticos y retóricos añadimos esta cita del propio diálogo:

Sócrates: Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. 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. Pero ahora, con lo que hemos aprendido de ti y de Lisias, dime cómo hay que llamarles. ¿O es que es esto el arte de los discursos, con el que Trasímaco y otros se hicieron ellos mismos sabios en el hablar, e hicieron sabios a otros, con tal de que quisieran traerles ofrendas como a dioses?

Fedro: Varones regios, en verdad, mas no sabedores de lo que preguntas. Pero, por lo que respecta a ese concepto, me parece que le das un nombre adecuado al llamarle dialéctica. (Fedro, 266 b-c)

¹⁴⁵ Iris Murdoch, *El fuego y el sol*, p. 44

¹⁴⁶ Ma. Teresa Padilla Longoria “Dialéctica y retórica: algunas aproximaciones al Gorgias de Platón y a las condiciones para una retórica positiva. El caso de Polo”, p. 20, en: *Ensayos sobre la tradición retórica*, Compiladores: Helena Berisáin y Gerardo Ramírez Vidal, UNAM, 2009

¹⁴⁷ Fedro, Introducción, traducción y notas de C. García Gual, E. Lledó y M. Martínez Hernández. Gredos, Madrid, p. 300

¹⁴⁸ *Idem*.

A lo largo de todo el diálogo es frecuente encontrar a Sócrates proponiendo un deslinde tajante entre la labor tradicional de la retórica como arte del discurso y la propuesta de una verdadera *téchne* basada en la dialéctica. Tal como nos dice Slezák¹⁴⁹, el fin de una “retórica” filosóficamente fundada es posibilitar a cada alma los “discursos” que le son convenientes y el encargado de mostrar esa conveniencia es, por supuesto, el dialéctico. El discurso de Lisias permanece para Sócrates todavía por debajo del rango de un discurso conformado como “medida del arte” y el propio Sócrates lo hace evidente cuando describe la retórica a Fedro: “El arte de las palabras, compañero, que ofrezca el que ignora la verdad, y va siempre a la caza de opiniones, parece que tiene que ser algo ridículo y burdo” (262c). El mundo de las cosas, más allá del lenguaje, tiene su posibilidad en el contraste. Al menos, “cuando alguien dice el nombre del hierro y de la plata, ¿no pensamos todos en lo mismo?”, pero “¿qué pasa cuando se habla de lo justo y de lo injusto? ¿No anda cada uno por su lado, y disentimos unos de otros y hasta con nosotros mismos?”(263a). La intención de Sócrates al distinguir entre la retórica y la dialéctica parte de la aceptación de ambos como formas discursivas que comparten un mismo fin, a saber, la dirección del alma por medio de palabras. Las condiciones de la retórica que se convierte en dialéctica requerirán, por principio como señalan Asmis y el propio Sócrates, de la habilidad para definir y dividir el asunto tratado de modo correcto, y, más adelante, un conocimiento sobre los tipos de almas y su acontecer, junto al conocimiento de los tipos de lenguaje, de manera que el hablante pueda adaptar su lenguaje al alma de cada escucha.¹⁵⁰ De acuerdo con Reale y Antiseri, *Fedro* representa un cambio radical en planteamiento de Platón sobre todo en la medida en que reevalúa y en ocasiones reivindica “el papel de los sentimientos, las pasiones y el amor personal en la vida buena”¹⁵¹. De acuerdo con los filósofos italianos, los alcances de este nuevo planteamiento son tales que la conclusión contenida en *Fedro* influye directamente en la concepción de las funciones de la poesía así como en la relación entre ésta, las pasiones humanas y el conocimiento de carácter filosófico.

¹⁴⁹ Thomas Slezák, *Op. cit.*, p. 151

¹⁵⁰ Elizabeth Asmis, *Op. cit.*, p. 359

¹⁵¹ G. Reale y D. Antiseri, *Op. cit.*, p. 142

***Fedro* como diálogo crítico de la retórica**

Como en *Banquete*, los tópicos abordados en *Fedro* son diversos aunque en ambos es posible destacar la preocupación de Platón por el amor, la creación, el lenguaje y la retórica. Al parecer Platón centró poderosamente su atención en la facultad persuasiva del lenguaje, que a su vez puede configurarse como un vehículo de la verdad o bien bajo la forma de un discurso obnubilante centrado en la apariencia. De acuerdo con Elizabeth Asmis¹⁵², la definición de retórica que podemos encontrar en *Fedro* gira en torno a su naturaleza de “discurso público” o “arte del discurso” en general. Del mismo modo, podría denominarse a este arte del discurso con el vocablo griego *psychagogia*, entendido como “dirección del alma por medio de palabras”¹⁵³. Siguiendo a Asmis, lo que Platón pretende es mostrar la manera en que cierto tipo de *psychagogia* puede convertirse en un buen o un mal encantamiento. Lo relevante en esta búsqueda radica precisamente en discernir bajo que encantamientos es posible encaminar al alma a la contemplación de la verdad o bien hacia su perdición, tal como podemos ver en el siguiente comentario:

Definiendo “retórica” (como discurso público, arte del discurso en general) como la dirección del alma (*psychagogia*) por medio de palabras, tanto de manera pública como privada, Sócrates transforma gradualmente el significado básico de *psychagogia*, “prestidigitación” y “encanto”, el cual cuadra con la visión sofisticada del lenguaje, en el sentido de “dirigir el alma” hacia la verdad, lo que concuerda con el discurso filosófico.¹⁵⁴

Al igual que en *Banquete*, Sócrates se enfrenta en *Fedro* a un gran artífice de la palabra como es Lisias, el gran orador y maestro de jóvenes atenienses. Una vez más, el tópico a debatir es la naturaleza del amor, pero más allá todavía, se discute sobre cuál es la forma discursiva que constituye un camino transitable hacia la verdad. Efectivamente, al conocer la mejor opción, los jóvenes en formación tendrían que alejarse de todas aquellas formas discursivas que ofrezcan respuestas fáciles que lastran el alma y cuyos fines no son otros que los de la manipulación. Al dialogar con Fedro, lo que Sócrates pretende es ejemplificar el arte genuino de la retórica. A propósito de esto Asmis, comenta lo siguiente:

Usando varios tipos de lenguaje, incluyendo un “himno mítico” adornado con palabras “poéticas”, [Sócrates] guía a Fedro, su acompañante, a entender el uso

¹⁵² *Idem.*

¹⁵³ *Idem.*

¹⁵⁴ *Idem.*

correcto del lenguaje. La retórica genuina puede incluir discursos en prosa y en poesía, pero esencialmente, un acto de comunicación entre dos individuos.¹⁵⁵

El mensaje que Sócrates dirige a Fedro en el marco del discurso que complementa la teoría sobre el amor, es el del cuestionamiento profundo del lenguaje y del conocimiento requerido para poder distinguir entre los discursos centrados en la verdad y aquellos que son mera apariencia. En ese sentido, el verdadero arte de la palabra jamás podrá ser fructífero a aquellos oídos que se conforman con lo que quieren oír. A propósito de esta visión de la apariencia en los discursos que se mueven en el plano de la pura verosimilitud, Sócrates ironiza de esta forma:

Sócrates: Dicen, pues que no hay que ponerse tan solemne en estos asuntos, ni remontarse tan alto que se tenga que hacer un gran rodeo, porque, como dijimos al comienzo de la discusión, Está fuera de duda que no necesita tener conocimiento de la verdad, en asuntos relacionados con lo justo o lo bueno, ni de si los hombres son tales por naturaleza o educación, el que intente ser un buen retórico. En absoluto se preocupa nadie en los tribunales sobre la verdad de todo esto, sino tan solo de si parece convincente. Y esto es, precisamente, lo verosímil, y hacia ello es hacia lo que conviene que se oriente el que pretenda hablar con arte. Algunas veces, ni siquiera hay por qué mencionar las mismas cosas tal como han ocurrido, si eso ocurrido no tiene visos de verosimilitud; más vale hablar de simples verosimilitudes, tanto en la acusación como en la apología. Siempre que alguien exponga algo, debe por consiguiente, perseguir lo verosímil, despidiéndose de la verdad con muchos y cordiales aspavientos. Y con mantener esto a lo largo de su discurso, se consigue el arte en su plenitud. Fed 273^a

Fedro es un diálogo cuyos únicos personajes son Sócrates y Fedro natural de Mirriunte. En el podemos ver a Fedro como un aplicado alumno de los sofistas que hace gala de una extensa sabiduría libresca. En esta ocasión, Fedro y Sócrates se encuentran caminando en algún rincón de la ciudad de Atenas. Ante la pregunta de Sócrates sobre las actividades recientes del joven Fedro, este responde que acaba de pasar la mañana entera aprendiendo de Lisias, un gran hacedor de discursos, y que se dispone a dar un paseo fuera de las murallas. Arrastrado por la curiosidad y casi magnetizado Sócrates pide a Fedro le dé cuenta de lo tratado en el discurso del gran Lisias, a lo que Fedro accede en tanto Sócrates le acompañe en su paseo. La salida de las murallas de Atenas y el contacto de Sócrates con el mundo natural resulta un guiño atípico con respecto a otros diálogos. Sobre todo si

¹⁵⁵Elizabeth Asmis. *Plato on Poetic Creativity*, p. 360, (la traducción es nuestra).

consideramos que el giro humanista en la filosofía clásica establece una separación en los temas de interés de los filósofos naturalistas y Sócrates, a quien le interesa sobre manera el conocimiento de sí, por encima del conocimiento de los meteoros:

Sócrates: –No me lo tomes a mal, buen amigo. Me gusta aprender. Y el caso es que los campos y los árboles no quieren enseñarme nada; pero sí en cambio el hombre de la ciudad. Por cierto que tú si parece haber encontrado un señuelo para que salga. Porque, así como se hace andar a un animal hambriento poniéndole delante un poco de hierba o grano, también podrías llevarme por toda Ática, o por donde tu quisieras, con tal de que me encandiles con esos discursos (*Fedro* 230 d)

Conford, citado por Nussbaum considera algo insólito el ver a Sócrates “conducido lejos de los lugares que nunca abandonaba”¹⁵⁶. En el marco del arte dramático, Platón no puede indicar más claramente que este Sócrates poético e inspirado era un desconocido para sus acompañantes habituales. En medio de esto Sócrates define su necesidad por conocer el discurso del siguiente modo:

[Fedro] se iba, pues, fuera de las murallas para practicar. Pero como se encontrase con uno de esos maniáticos por oír discursos, se alegró al verlo por tener así un compañero de su entusiasmo y le instó a que caminasen juntos. (*Fedro* 228 c).

Sócrates habla de Fedro en tercera persona y también lo hace cuando se refiere a él mismo, describiéndose como un “maniático de los discursos” y un “entusiasmado”. Juntos, Fedro y Sócrates se dirigen al exterior de la ciudad¹⁵⁷ mientras Fedro comienza a dar a Sócrates los pormenores del discurso de Lisias. El tema principal es el amor, y la disyuntiva que se plantea es si un bello joven habrá de complacer a quien lo ama o a quien no lo ama.

El discurso de Lisias

Después de emprender la marcha, Sócrates y Fedro se dirigen a un pasaje fresco junto a un río y bajo la sombra de un plátano. Un lugar consagrado a las ninfas y a Aqueloo, padre de las ninfas y protector de las aguas. Ahí, Fedro pregunta Sócrates si cree cierto el relato que describe el lugar y donde se asegura que Bóreas, dios del viento raptó a una ninfa. Sócrates se muestra reacio a aceptar la verdad de los mitos, a los que considera que tienen su gracia

¹⁵⁶ Martha Nussbaum, *Op. Cit.*, p. 273

“solo que parecen obra de un hombre ingenioso, esforzado y no de mucha suerte” (*Fedro*, 229 d). Acto seguido Sócrates asegura que la labor principal que ocupa su tiempo es seguir la inscripción del oráculo de Delfos y conocerse a sí mismo. Llegados a un lugar cómodo Fedro comienza a leer el discurso de Lisias. En él, se describen con un lenguaje sobrio las razones por las cuales resulta más conveniente para todo joven, el brindar sus favores a quien lo pretende sin amarle que al enamorado. De acuerdo con Lisias entre la caterva de los que andan por el mundo enamorados es difícil elegir alguno verdaderamente bueno en tanto la mayoría se encuentran enervados. Por el contrario, al escoger entre los no enamorados el amante podrá guardar la esperanza de encontrar a alguno que sea digno de su predilección (231 d). Según Lisias el enamorado que rebosa de pasión por su objeto amado ve perturbadas todas sus facultades, lo cual le impide pensar con claridad. Aunado a esto el amante es egoísta y celoso además de inseguro. Al unirse con alguno de estos personajes, el joven se expone a ser presa de un delirio pasajero que solo puede tener como consecuencia su propia ruina. Aquí otro fragmento del discurso:

Toma cuenta de los enamorados, que creen ser objeto de la admiración de los demás, tal como lo son entre ellos mismos, y arden en deseos de hablar y vanagloriarse de anunciar públicamente que ha merecido la pena su esfuerzo. Pero los que no aman, y que son dueños de sí mismos, prefieren lo que realmente es mejor, en lugar de la opinión de la gente. *Fedro*, 232 a

Una vez que ha leído los argumentos de Lisias, el entusiasmado Fedro pregunta a Sócrates sobre su parecer sobre el discurso a lo que él responde irónicamente: “Genial, sin duda, compañero; tanto que no salgo de mi asombro. Y has sido tú la causa de lo que he sentido, Fedro, al mirarte. En plena lectura me parecías como encendido. Y, pensando que tú sabes más que yo de todo esto, te he seguido, y al seguirte he entrado en delirio contigo, ¡Oh tú cabeza inspirada!” (234 d). Desde luego, Sócrates tiene muchas objeciones que hacer al discurso que recién ha escuchado. En tanto el contenido, dice Sócrates que se le ha escapado por completo y en lo que respecta a la forma considera el discurso de Lisias reiterativo y escaso de perspectiva, “o como si, en el fondo le diese lo mismo. Me ha parecido un poco infantil ese afán de aparentar que es capaz de decir bien una cosa de una manera y luego de otra, y ambas muy bien.” (235 a). Ante esto Fedro obliga a Sócrates a emitir un discurso que supere o al menos iguale la maestría de Lisias. A regañadientes

Sócrates accede y al tiempo que comienza a hablar cubre su rostro entonando la siguiente fórmula: “Vamos pues, Oh Musas, ya sea que forma de vuestro canto, merezcáis el sobrenombre de melodiosas, [...] Ayudadme a agarrar ese mito que este notable personaje me obliga a decir, para que a su camarada que antes le parecía sabio, se lo parezca aún más. (237 b). Siguiendo la misma tónica del discurso de Lisias, Sócrates desarrolla el siguiente argumento:

Conviene tener presente que en cada uno de nosotros hay dos principios que nos rigen y conducen, a los que seguimos a donde llevamos quierán. Uno de ellos es un deseo natural de gozo, otro es una opinión adquirida que tiende hacia lo mejor. Las dos coinciden unas veces; pero, otras, disienten y se revelan, y unas veces domina una y otras la otra. Si es la opinión la que, reflexionando con el lenguaje, paso a paso, nos lleva y nos domina en vistas a lo mejor, entonces ese dominio tiene el nombre de sensatez. Si por el contrario, es el deseo el que, atolondrada y desordenadamente nos tira al placer, y llega a predominar en nosotros, a ese predominio se le ha puesto el nombre de desenfreno. *Fedro* 237 e

De acuerdo con Martha Nussbaum, tanto el discurso de Lisias como el primer discurso de Sócrates comparten la definición de del enamorado como una persona enferma cuya alma es arrastrada por un “principio rector insensato (*anoétou*)”¹⁵⁸ que ciertamente produce una ofuscación pasajera y maniática. Solo después de que se ha diluido esta condición y se da cuenta del ruinoso estado en que ha caído, el ex-enamorado puede adquirir la intelección y el dominio de sí, de modo que “la claridad del juicio y la verdadera intelección exigen la muerte de la pasión”.¹⁵⁹ Tanto el discurso de Lisias como el de Sócrates resumen las afirmaciones fundamentales contenidas en *República* que se refieren a la locura y su influencia perniciosa. Lo más recomendable entonces es el cultivo de un estado de autodominio, la *sophrosýne* que consiste en fomentar “la claridad del intelecto ejerciendo un dominio estricto de tus elementos bestiales. Entablar amistades sensatas, y solamente con personas de *sophrosýne*, nunca dementes”¹⁶⁰, todas estas recomendaciones tanto para la educación de los ciudadanos como para la vida en sociedad y el desarrollo armónico de las facultades intelectuales:

¹⁵⁸ M. Nussbaum, Op cit, p. 276

¹⁵⁹ *Idem.*

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 277

- 1) Los apetitos, incluido el apetito sexual, son fuerzas animales ciegas que buscan su objeto propio –por ejemplo, la comida, la bebida, el sexo- sin incorporar juicios sobre el bien ni ser sensibles a éstos.
- 2) Cuando ejercen su dominio, los elementos no intelectuales propenden naturalmente al exceso. (Todo estado regido por cualquiera de estos elementos merece el nombre de *hýbris*)
- 3) En la persona correctamente educada, los elementos no intelectuales no pueden desempeñar nunca una función cognoscitiva: jamás guían a la persona hacia la intelección y el saber del bien, son siempre fuentes de peligro y de deformación.
- 4) El *logistikón* es elemento necesario y suficiente para la aprehensión de la verdad y la elección correcta. Opera mejor cuanto más libre está de la influencia de los restantes elementos. En otras palabras, la pureza y la claridad intelectuales son prerequisites básicos de la verdadera intelección; cultivadas en la medida suficiente, bastan para alcanzarla.¹⁶¹

Como podemos ver, la serie de argumentos contenidos en los primeros discursos de *Fedro* tienen una relación de continuidad con *República* en lo que respecta al rechazo a las pasiones, el cuidado que deben tener los educadores para evitar el exceso y alcanzar así el estado deseable de corrección y autodomínio. Sin embargo, como veremos a continuación, existe un momento dentro del diálogo que provee una perspectiva diametralmente distinta a la del autocontrol y la medida, nos referimos al momento en que Sócrates, instado por su *daimon*, decide retractarse de su falso decir, considerando que Eros es un dios y en efecto, nada malo puede tener como fuente lo divino. (242 e)

La palinodia de Sócrates: Dialéctica y amor a la sabiduría.

Una vez que ha terminado de hablar, Sócrates amaga a Fedro con emprender la huida después de que se ha librado de la pesada carga que implicaba la refutación de Lisias. Sin embargo, Fedro le pide que se quede junto a él un momento más pues es la hora en que el calor arrecia. Justo en ese instante Sócrates parece ser presa de una revelación que describe de la siguiente manera:

Cuando estaba mi buen amigo, cruzando el río, me llegó esa señal que brota como de ese duende que tengo en mí –siempre se levanta cuando estoy por hacer algo-, y me pareció escuchar una especie de voz que de ella venía, y que no me dejaba ir hasta que me purificase; como si en algo, ante los dioses hubiese delinquido [...] Pero ahora me he dado cuenta de mi falta [...] Terrible, Fedro, es el discurso que tú trajiste; terrible el que forzaste que yo dijera. *Fedro* 242 c.

¹⁶¹ *Idem.*

Diversos autores han tenido a bien denominar este pasaje como la palinodia de Sócrates. Un momento de diálogo que representa una visión diametralmente opuesto sobre función de las pasiones, particularmente la pasión amorosa para la vida filosófica. De acuerdo con Jaeger, en la retractación de Sócrates, la fuerza de Eros se ubica en el mismo plano de las dotes proféticas y poéticas que a su vez tienen a la inspiración como esencia compartida. De este modo, dice Jaeger, Platón reconoce que “la emoción creadora del poeta constituye directamente y con arreglo a su naturaleza originaria un fenómeno paidéutico en el más alto sentido”¹⁶². La maledicencia sobre el dios amor le parece a Sócrates una falta grave que tiene que remediarse, para ello, recurre al ejemplo de lo que le pasó a un poeta llamado Etesícoro, quien por haber realizado un mal poema sobre Helena de Troya fue castigado con la pérdida de su vista, que no recobró hasta que creó su propia palinodia. (*Fedro*, 243 b) A propósito de las aportaciones y el sentido filosófico de esta retractación Nussbaum nos dice lo siguiente:

[la palinodia de Sócrates respecto al amor representa uno de los momentos más espléndidos y cautivadores de la historia de la filosofía] no hablo de la ornamentación literaria de la filosofía. Tampoco Platón se expresaría en tales términos. En efecto, el genio de la escritura filosófica muestra aquí el entrelazarse de pensamiento y acción, de experiencia amorosa y discurso filosófico sobre el amor, de defensa filosófica de la pasión y reconocimiento personal de apertura y receptividad. Si estos personajes pueden experimentar la pasión como la experimentan de hecho, es en parte porque se atreven a pensar y razonar de cierta manera, porque el discurso filosófico les descubre determinadas formas de ver el mundo. Por otra parte, si hablan filosóficamente como lo hacen, es también porque yacen juntos, recostados sobre la hierba junto al río, dispuestos a enloquecer; y su locura les conduce a una nueva visión de la verdad filosófica.¹⁶³

Al parecer más que una influencia nefasta, la pasión amorosa que se entrelaza con la práctica dialéctica da como resultado mejores frutos que los que se obtienen por vías separadas. Pensar y reflexionar también pueden ser actos apasionados en tanto se realizan por sujetos abiertos y receptivos que manifiestan su deseo por la presencia, la palabra y el oído del otro. Todo esto nos remite precisamente al sentido originario de la palabra filosofía en tanto que la búsqueda de la reminiscencia y la verdad por parte del filósofo, posee una estructura interna muy similar a los anhelos y satisfacciones del enamorado. En este sentido

¹⁶²W. Jaeger, *Paideia*, pp. 988 y 989.

¹⁶³Martha Nussbaum, *Op. cit.* p. 283

diría Asmis, Platón propone en Fedro que “solo el uso filosófico del lenguaje es un acto genuino de amor, animando e iluminando tanto al amado como a uno mismo. La poesía sin filosofía carece de amor e introspección; pero puede ser transformada en un discurso genuinamente creativo”¹⁶⁴. De acuerdo con Nussbaum, la referencia al poeta Etesícoro, tiene la finalidad de presentar lo que será un discurso sobre el amor desarrollado en forma poética. Sócrates mismo es el poeta y amante necesitado. Amante y guía del alma del joven Fedro a quien habrá de mostrarle en forma mítica el camino de las almas hacia la contemplación de las ideas. Al respecto de esta nueva faceta de las relaciones entre filosofía y poesía en *Fedro*, Asmis nos dice lo siguiente:

Platón reconsidera el lugar de la poesía en la vida humana en el *Fedro*. [...] Sócrates proclama que nadie se convierte en un buen poeta a menos que sea inspirado por la locura divina. En una breve y tradicional definición de la poesía que es una reminiscencia del *Simposio*, Sócrates explica que la posesión por las musas puede hacerse de un alma tierna y educar a las generaciones posteriores (Fedro 245a) [...] Podríamos esperar que la poesía tuviera algún rol en el retorno del alma a su morada primera. Pero Sócrates explica esta ascensión como motivada enteramente por el amor.¹⁶⁵

En *Fedro*, la filosofía se presenta como una actividad poseída y entusiasmada por el amor, que tiene como objeto de deseo al saber. De acuerdo con Nussbam, los diálogos anteriores a *Fedro* definen la manía como un estado del alma dominado por elementos no intelectuales que dirigen la parte intelectual del alma “eclipsando o transformando los cálculos y valoraciones del intelecto puro”.¹⁶⁶ Según Guthrie, la transformación relevante que representa el Fedro, radica justamente en que resulta ilógico atribuir los deseos y las emociones como algo que compete única y exclusivamente al cuerpo. En efecto, es el alma como causa última de la vida el movimiento la misma fuente de las pasiones y los deseos y no solamente el Nous.¹⁶⁷ La filosofía, siendo amor por excelencia, diría Gómez Robledo, es también una especie de delirio y al igual que todos los delirios es un don de los dioses. En ese sentido el filósofo poseído por Eros se encuentra “en estado perpetuo de entusiasmo, y por esto desprecia todo aquello a lo que los demás se aplican con tanto celo. Y por la

¹⁶⁴ Elizabeth Asmis. *Plato on poetic creativity*, p. 360

¹⁶⁵ Asmis, *Op. cit.*, p. 360

¹⁶⁶ Nussbaum, *Op. cit.* 274

¹⁶⁷ Guthrie, *Op. cit.*, vol IV p. 404

misma razón lo tienen éstos por loco, porque a la mayoría les pasa inadvertida la posesión divina”¹⁶⁸. Sobre este mismo asunto Sócrates se dirige a Fedro a continuación:

Sea ésta, querido Amor, la más bella y mejor palinodia que estaba en nuestro poder ofrecerte, como dádiva y recompensa, y que no podía por menos de decirse poéticamente y en términos poéticos, a causa de Fedro. Obteniendo tu perdón por las primeras palabras y tu gracia por éstas, benevolente y propicio como eres, no me prives del amoroso arte que me has dado, ni en tu cólera me lo embotes, y dame todavía, más que ahora, las estima de los bellos. Y si en lo que, tanto Fedro como yo, dijimos antes, hay algo duro para ti, echa la culpa a Lisias, padre de las palabras, hazle enmudecer de tales discursos y volver, como ha vuelto su hermano Polemarco, a la filosofía para que este amante suyo no divague como ahora, sino que simplemente lleve su vida hacia el Amor como discursos filosóficos. 257 a-b

Hay una aclaración hecha por Platón que se suma al mensaje que el filósofo quiere enviar a aquellos hacedores de discursos que no toman en cuenta un asunto esencial: “Los buenos poetas, los que saben la verdad acerca de lo que componen, han de ser capaces de defender aquello que escribieron dialogando sobre ello”¹⁶⁹. A este respecto, nos dice Nussbaum, el mensaje que las ninfas han enseñado a Sócrates y a Fedro es que “la poesía se vuelve filosofía en tanto se combina adecuadamente con respuestas y explicaciones”. En este sentido, dirá Nussbaum:

Asistimos no tanto a la rehabilitación de la antigua poesía cuanto a una nueva comprensión de la filosofía que reinterpreta la distinción entre una y otra; no tanto a una aceptación de la inocencia de los *lógoi* de Homero cuanto al anuncio de que, al igual que Sócrates, la filosofía posee un alma más compleja de lo que habíamos imaginado¹⁷⁰.

Platón distingue, como podemos ver, entre ciertas formas poéticas que lo antecedieron y la nueva forma de poesía filosófica que él propone. Las primeras representan en cierto sentido el lenguaje de la apariencia, de lo que no es, pero que mediante determinados artilugios puede ofuscar, condicionar y desorientar al oyente o al lector y, por otro lado el lenguaje de la verdad. En el caso del diálogo con *Fedro*, Sócrates recomienda a este, que ante los aparentemente elocuentes discursos del retórico Lisias, sobre los beneficios de amar o ser amado, sea capaz de distinguir el interés que tiene el emisor por convencer a los escuchas y

¹⁶⁸ Gómez Robledo, *Platón: los seis temas de su filosofía*, p. 425

¹⁶⁹ Asmis, *Op. cit.*, p. 360

¹⁷⁰ Nussbaum, *Op. cit.*, p. 301.

lectores de que su postura y opinión y, por lo tanto su beneficio, sean aceptadas. Como habíamos visto, el ejercicio poético acompañado de la dialéctica, rechaza que la simple opinión sea un criterio suficiente para la consecución de verdades. La opinión de estos poetas se mueve en el ámbito de lo inmediato y aunque pueda otorgar razón temporal y beneficios a los artífices del lenguaje, no acercará nunca al hombre que manipula, a la felicidad que otorga la contemplación de la verdad. De esto nos percatamos en esta recomendación que hace Sócrates a Fedro:

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 siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes planta y que no son estériles sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres son canales por los que se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal que da la felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre¹⁷¹.

Siguiendo a Nussbaum, pareciera ser que *Fedro* se constituye como la muestra más palpable de la poesía filosófica propuesta por Platón, en la cual el filósofo muestra cómo es posible servir a dos musas distintas. En efecto, *Fedro es* un texto donde se combina armoniosamente la dinámica teatral, el mito, la locura y la sensibilidad con la dialéctica, la argumentación, la especulación y el rigor necesario para definir una teoría que abone a las preguntas siempre abiertas de la filosofía. En efecto, el diálogo busca incluir a sus lectores en la discusión de cada uno de los tópicos tratados, mientras les conmina a flexibilizar las ideas y mantener una actitud siempre crítica y alejada del dogmatismo. En este sentido, dirá Nussbaum, *Fedro* es un diálogo “músico” y particularmente armónico que resuena frente a sus lectores desde hace más de dos mil años “demandando la participación de todas las partes de nuestra alma”¹⁷²

¹⁷¹Nussbaum, *Op. cit.*, p. 304.

¹⁷²*Ibid* p. 302.

Diálogo y conocimiento de sí

Como hemos visto hasta ahora, Platón legó para la posteridad en los diálogos, un ejercicio y a la vez una invitación. Independientemente de las faltas, limitaciones, origen o grado de conocimiento de los interlocutores, Sócrates aparece como la figura que convoca a ejercer la filosofía como una búsqueda incesante, abierta para todo aquel que se acerque a ella sin que esto implique la garantía de una respuesta. Así, al leer los diálogos podemos ir encontrando los fragmentos en donde se describen los afanes de Sócrates, narrados por él mismo o por los personajes que lo acompañan. En *Laques*, por ejemplo, podemos leer lo siguiente:

Nicias: ¡Ah, Lisímaco, me parece que de verdad no conoces a Sócrates solo por su padre y que no lo has tratado, a no ser de niño, cuando en alguna ocasión entre la gente de tu *demo* se te acercara acompañando a su padre, en un templo o en alguna otra reunión del barrio! Está claro que, desde que se hizo mayor, no has tratado con este hombre.

Lisias: ¿Por qué, Nicias?

Nicias: Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que de explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado. Y una vez que han caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesen bien y suficientemente todo. Yo estoy acostumbrado a éste; sé que hay que soportarle estas cosas, como también que estoy a punto ya de sufrir tal experiencia personal. Pero me alegro, Lisímaco, de estar en contacto con este hombre, y no creo que sea nada malo el recordar lo que no hemos hecho bien o lo que no hacemos; más bien creo que para la vida posterior está forzosamente mejor predispuesto el que no huye de tal experiencia, sino el que la enfrenta voluntariamente y, según el precepto de Solón, está deseoso de aprender mientras viva, y no cree que la vejez por sí sola aporte sentido común. *Laques*, 187e- 188b.

De acuerdo con María Teresa Padilla, el dialéctico es aquel que con humildad se muestra dispuesto a conversar, a dudar, a hablar, a escuchar y preguntar así como a examinar todo aquello que le atañe a él y a sus interlocutores.¹⁷³ Siguiendo a Sócrates, podemos percatarnos que la práctica dialéctica implica no solamente el uso correcto de una serie de proposiciones, el conocimiento de una estructura lógica o la fundamentación de una teoría

¹⁷³ “Dialéctica y Retórica: algunas aproximaciones al Gorgias de Platón y a las condiciones para una retórica positiva”. En: *la lámpara de Diógenes* [México: BUAP] 3 (enero-junio, 2002): 23-30 o edición digital Ma. Teresa Padilla Longoria, p. 2

abstracta. La filosofía socrática debe verse, por el contrario como una manifestación del arte de vivir en donde la elección la decisión y la iniciativa se ponen en juego a cada momento. Y en donde, como diría Pierre Hadot, “el saber no es un saber a secas, sino un saber lo que hay que preferir, luego un saber vivir”¹⁷⁴ La relación entre el uso de la dialéctica y el desarrollo de la templanza y el conocimiento de sí fue un tópico muy difundido en la Grecia clásica. En Platón, desde luego, es evidente la insistencia sobre la importancia que para el individuo y la ciudad “no utilizar los placeres fuera de las circunstancias oportunas (*Ektostokairon*) y sin saber (*anepistemonos*)”¹⁷⁵. El uso de la palabra en su forma dialéctica aunado al ejercicio del juicio crítico permite a los ciudadanos llegar a conocer lo que es mejor para sus propias vidas. Tales virtudes, como puede verse en el Sócrates de Jenofonte se encuentran precisamente en los individuos que practican la dialéctica, aquellos capaces de mandar y discutir: “solo los hombres temperantes son capaces de considerar entre las cosas, aquellas que son las mejores, clasificarlas por géneros en la teoría y en la práctica, escoger los bienes y abstenerse de los males”¹⁷⁶. De acuerdo con Pierre Hadot, la práctica dialéctica de Sócrates se enlaza con toda una tradición de ejercicios espirituales cuya finalidad coincidía con la divisa del oráculo de Delfos, “Conócete a ti mismo”.

De este modo, el diálogo socrático resulta ser una especie de ejercicio espiritual comunitario. En él, los interlocutores están invitados a participar en ciertos ejercicios espirituales interiores como el examen de conciencia y el cuidado de sí mismos; en otras palabras, ellos están impelidos a cumplir con la famosa sentencia, “Conócete a ti mismo”. Sin embargo, es difícil estar seguros del sentido original de esta frase, pero algo queda claro: Nos invita a establecer una relación del sí mismo consigo mismo, lo cual constituye el fundamento de todo ejercicio espiritual. Conocerse a sí mismo significa, entre otras cosas, conocerse a sí mismo como un no-sabio: esto es, no como un *sophos*, sino como un *philo-sophos*, alguien en camino a la sabiduría. De forma alternativa, puede significar conocerse a sí mismo en su ser esencial; esto separa por completo lo que *no somos* de lo que en realidad *somos*. Finalmente, puede significar conocerse a sí mismo en su verdadero estado moral: esto es, examinar la propia conciencia.¹⁷⁷

Tal como nos menciona Pierre Hadot, el diálogo socrático se presenta como un modelo en donde el acto filosófico implica de forma integral a sus participantes. Tanto en el nivel cognitivo como en el plano del conocimiento y la construcción del sí mismo. Es, de la

¹⁷⁴ Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, p. 46.

¹⁷⁵ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad* v. 2., p. 85

¹⁷⁶ *Idem*. Cfr. *Recuerdos de Sócrates*, Jenof. IV, 5, ii.

¹⁷⁷ Pierre Hadot, *Philosophy as a way of life*, p. 90

misma manera, un acto de conversión que impele al individuo a dar cuenta de su propia vida y, de ser necesario, llevar a cabo los cambios pertinentes en vistas a la consecución de vida más auténtica. La meta del ejercicio espiritual que se ejerce en el diálogo es generar la apertura por medio de la cual *nos permitimos ser cambiados a nosotros mismos, en nuestro punto de vista, nuestras actitudes y nuestras convicciones*. De acuerdo con Alexander Nehamas, al seguir los *diálogos* podemos darnos cuenta de que la noción de saber que Platón pone en boca de Sócrates, no involucra únicamente los argumentos que se tengan para defender una tesis, por más buenos que sean, sino que el conocimiento también involucra al resto de nuestras creencias, y por ende, al menos en algunos casos, necesita que nuestra propia vida se alinee con nuestro argumento:

El estudio cuidadoso de los textos de Platón es en gran medida un ejercicio lógico; su aparente aridez puede desalentar a quienes esperan más de la filosofía. Pero cuando se trata de justicia, sabiduría, coraje o templanza -cuando se trata de las virtudes que eran la principal preocupación de Sócrates-, lo que pensamos de ellas tiene una importancia central para la totalidad de nuestra vida, para lo que nosotros somos como individuos. Examinar la consistencia lógica de estas creencias, cuando se hace de un modo correcto, es examinar el molde que conforma nuestro propio yo. Esto es un ejercicio personal y arduo, todo un modo de vida. Como Michael Frade ha escrito, “revisar las creencias, que están entrelazadas de un modo tan profundo con la materia de nuestra vida, de tal manera que se logra y mantenga la consistencia, es muy difícil, en parte porque esto significa, o al menos podría significar, un cambio radical de modo de vida”. El examen lógico de las creencias es una parte -pero solo una parte- de la vida examinada.¹⁷⁸

Muchos son los diálogos en los cuales podemos ver la figura de Sócrates animando a sus conciudadanos para que, mediante la práctica de la dialéctica, sean capaces de someter su vida y sus creencias a examen. En tanto que la filosofía socrática se propone como una forma de vida, como una *autopoiesis*, es evidente que semejante tarea no puede seguir ejemplos de modo directo. Al parecer el mismo Sócrates nunca dejó de someterse a sí mismo a estas prácticas. Así podemos ver al joven Sócrates del *Parménides*, reconvencido por el viejo eleata y al mismo tiempo azuzado a no dejar de practicar la filosofía. Pero la misma actitud se conserva en Sócrates al envejecer, en la *Apología*, el *Critón* o en *Fedón*, solo por poner algunos ejemplos. Los diálogos, tal como nos dice Hadot, son una forma propedéutica y didáctica en la que los lectores pueden ver reflejadas sus propias búsquedas. En ese sentido, Platón escribió sus diálogos no solo para informar sino para formar. Es

178 Alexander Nehamas, *El arte de vivir*. p. 70

decir, para transformar a los individuos, haciéndoles experimentar en el ejemplo del diálogo lo que el lector tiene la ilusión de asistir, las exigencias de la razón y finalmente la norma del bien.¹⁷⁹

¹⁷⁹ Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* p. 86

BIBLIOGRAFÍA.

ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, 4ª ed. en español, trad. Juan Esteban Calderón et. al., México, FCE, 2004

ARISTÓFANES, *Las nubes, las ranas, Pluto*, trad. Francisco Rodríguez Adradós, Madrid, Cátedra, 2004.

----- *Comedias vol. I*, introducción, traducción y notas: Luis Gil Fernández, Gredos, Madrid, 1995.

ARISTÓTELES, *Retórica*, Introducción, traducción y notas: Arturo Ramírez Trejo, UNAM, 2002.

ASMIS, Elizabeth, "Plato on poetic creativity" on *The Cambridge Companion to Plato*, Richard Kraut et. al. Cambridge University Press, 1992.

BERISTÁIN, Helena y Gerardo Ramírez Vidal, comps., *Ensayos sobre la tradición retórica*, México, UNAM, 2009

BLOCH, Raymond, *La adivinación en la antigüedad*, trad. Víctor Suárez Molino, México, FCE, 1985

BUXTON, Richard, *El imaginario griego, los contextos de la mitología*, trad. César Palma, Madrid, Cambridge University Press, 2000.

CAMPS, Victoria, ed., *Historia de la ética vol. 1, de los griegos al renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1988.

CASSIN, Barbara, “Sophistics, Rhetorics, and Performance; or, How to Really Do Things with Words”, *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 42, No. 4, 2009, The Pennsylvania State University, University Park, PA.

COLLI, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2000

COLLI, Giorgio, *La sabiduría griega*, Madrid, Trotta, 2008

DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, trad. María Araujo, Madrid, Alianza Editorial, 1980

EGGERS LAN, Conrado, *El sol, la línea y la caverna*, Buenos Aires, Colihue, 2000

EGGERS LAN, Conrado, *Introducción histórica al estudio de Platón*, Buenos Aires, Colihue, 2000

FILÓSTRATO, *vidas de los sofistas*,. Introducción, traducción y notas de María Concepción Ginger Soria, Madrid, Gredos, 1999

FLORES FARFÁN, Leticia, *Atenas, ciudad de Atenea, mito y política en la democracia ateniense antigua*, México, UNAM, UAEM, 2006, col. Seminarios

FOUCAULT Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2004

DI CASTRO, Elissabetta, coord., *Justicia, desigualdad y exclusión, de Platón a John Stuart Mill*, México, UNAM, 2009.

GADAMER, Hans George, *Mito y razón, trad. José Zúñiga García*, Barcelona, Paidós, 1997

GAOS, José, *Antología Filosófica: La filosofía griega*, La casa de España en México. 1940

GOMEZ ROBLEDO, Antonio, *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*, México, FCE, 1974

GRIMAL, Pierre, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Barcelona, Espasa-Calpe, 1981

GUTHRIE, William Keith Chambers, *Historia de la Filosofía Griega, vol.IV (Platón el hombre y sus diálogos)* Madrid. Gredos, 1998

GUTHRIE, William Keith Chambers, *Los filósofos griegos, De Tales a Aristóteles*, trad. Florentino Torner, 1ª edición en inglés 1955, México, FCE, 2003. Col. Breviarios

HADOT, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, FCE, México, 1998

_____ *Philosophy as a way of life*, Blackwell publishing, Malden, Ma. 1995

HAVELOCK, Eric, *Prefacio a Platón*, trad. Ramón Buenaventura, Madrid, Visor, 1994

HAWHEE, Debra, "Agonism and arete", *Philosophy and Rhetoric*, vol.35, no. 3, Pennsylvania State University, PA, 2002

HEGEL, G.W.F, *Lecciones sobre historia de la filosofía, vol. 2*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 2002

HEIDEGGER, Martín, *Arte y poesía*, 2ª ed. trad. Samuel Ramos, México, FCE, 1988

JAEGER, Werner, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, trad. Joaquín Xirau/Wenceslao Roces, México, FCE, 1957

KURTZ, Andreas, *Cratílismo, la pesadilla mimética en literatura y discurso*, Ediciones de educación y cultura, México, 2010

MACHADO, Antonio, *Juan de Mairena, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*, Madrid, Castalia, 1971

LLEDÓ, Emilio, *La memoria del logos*, Madrid, Taurus, 1996

LURI MEDRANO, Gregorio, *Guía para no entender a Sócrates*, Madrid, Trotta, 2004

MURDOCH, Iris, *El fuego y el sol, ¿por qué Platón expulsó a los artistas?* trad. Pablo Rosenblueth, México, FCE, 1982

NEHAMAS Alexander, *El arte de vivir, reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Valencia, Pretextos, 2005

NICOL, Eduardo, *Ideas de vario linaje*, México, UNAM, 1990

NUSSBAUM, Martha, *La fragilidad del bien, Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, La balsa de Medusa, 1995

ORTEGA Y GASSET, José, *Orígen y Epílogo de la Filosofía*, Madrid, Ediciones de la revista de Occidente, 1972

PARAMO, José, comp., *Tres ensayos sobre autores de Grecia Antigua*, Ediciones UNIADES, Bogotá, Colombia, 1996.

PARDO, José Luis, *La regla del juego, (sobre la dificultad de aprender filosofía)*, Madrid, Galaxia Guttemberg/Círculo de lectores, 2005

PLATÓN, *Diálogos I-VII*, Madrid, Gredos, 1982

REALE, Giovanni y Darío Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, V. 1. Barcelona, Herder, 1988

REALE, Giovanni, *Platón, en busca de la sabiduría secreta*, trad. Roberto Heraldo Bernet, Barcelona, Herder, 2002

SÁIZ, Ángel, *Platón, tres diálogos sobre retórica-comunicación*, México, UNAM, 2003

SANCHO ROCHER, Laura, coord., *Filosofía y democracia en Grecia antigua*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2009

SANTA CRUZ, María Isabel, et al., comp. *Diálogo con los griegos, estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino*, Buenos Aires, Colihue Universidad. 2004

SANTAYANA, Jorge, *Tres poetas filósofos*, trad. José Ferrater Mora, Losada, Buenos Aires. Losada, 1952 (Biblioteca Filosófica)

SLEZAK, Thomas, *Leer a Platón*, trad. José Luis García Rúa, Madrid, Alianza, 1997.

SOLANA DUESO, José, *El camino del ágora, filosofía política de Protágoras de Abdera*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2000.

VALLEJO CAMPOS, Alvaro, *Mito y persuasión en Platón*, Sevilla, Er revista de filosofía, 1993.

VERNANT, Jean Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. Juan Diego López Bonillo, Barcelona, Ariel, 2001

WARDY, Robert, *The birth of rhetoric, Gorgias, Plato and their sucesors*, Routledge, NY, 1996

ZAMBRANO, María, *El hombre y lo divino*, México, FCE, 2002

ZAMBRANO, María, *Filosofía y Poesía*, 3ª ed., México, FCE, 1996