



Platón y la Palabra: Del Monólogo Retórico al Diálogo Filosófico

Santiago Gallego Franco

gallegofranco@epm.net.co
Universidad Pontificia Bolivariana

Resumen

Platón vivió la ebullición de la Palabra en la Grecia clásica. Sus Diálogos testimonian uno de tantos usos posibles de la lengua: a la vez que creaciones poéticas, son críticas severas a los usos lingüísticos de su época. Este artículo recorre la crítica platónica a la retórica con la consecuente apología de la dialéctica, señalando el paso del monólogo retórico al diálogo filosófico.

Abstract

Plato lived through the boiling of the Word in the classic Greece. His Dialogues bear witness to one of so many possible uses of the language: at the same time as poetical creations, they are severe critiques to the linguistic uses of his epoch. This article covers the platonic critique to the rhetoric with the consistent apology of the dialectics, indicating the step of the rhetorical monologue to the philosophical dialogue.

Palabras Clave: Platón - Mito - Sofistas - Gorgias - Diálogo

Key Words: Plato - Myth - Sophists - Gorgias - Dialogue

Creo que no es del todo temerario aquel famoso juicio del inglés Whitehead: *la historia de la filosofía no es más que un conjunto de notas a pie de página de las obras de Platón*. Y si no: ¿por qué siguen gozando de profunda actualidad sus preguntas y sus temas? No vamos a sus diálogos con el afán curioso del anticuario sino con el espíritu inquieto del aprendiz que busca la arcana sabiduría.

Cuando contemplo los continuos y fatigosos esfuerzos que el espíritu -o el alma, o la mente, o como bien quiera llamarlo el lector- realiza para concluir un pensamiento (para alcanzar un juicio perenne sobre alguna materia) me veo abocado a la discusión que más de dos milenios atrás vivía la Grecia clásica y que los diálogos platónicos registran con asiduidad: ¿cuáles son los límites del lenguaje y qué pretensión epistemológica podemos albergar en nuestra vida cotidiana? De las innumerables gentes con que tenemos trato y comercio diario, ¿cuáles llevan el espíritu del Sofista y cuáles el del Filósofo? ¿En qué medida las palabras del diálogo que se desarrolla a la vera de la esquina encubren secretas intenciones?¹ Es como si fuéramos barquitos pobres y delicados (los adjetivos son de Leopardi) inmersos en

¹ Si no dinares, euros, marcos, dólares, sí podrán ser favores, besos, sexo (el giro hermenéutico que penosamente le debemos a Freud).

insondables aguas; como en ese bello pasaje de Kant en que se demuestra que, aunque pocas veces, los filósofos también son capaces de poesía:

*Este territorio empero es una isla, a la cual la Naturaleza misma ha asignado límites invariables. Es la tierra de la verdad (nombre encantador), rodeada por un inmenso y tempestuoso mar, albergue propio de la ilusión, en donde los negros nubarrones y los bancos de hielo, deshaciéndose, fingen nuevas tierras y engañan sin cesar con renovadas esperanzas al marino, ansioso de descubrimientos, precipitándolo en las locas empresas, que nunca puede ni abandonar ni llevar a buen término.*²

Es sabido que Kant tiene una actitud vacilante frente a las ideas o conceptos trascendentales: “Aun cuando de los conceptos trascendentales de la razón debemos decir: *son sólo ideas*, no por eso debemos considerarlos como superfluos y vanos”³. Les asigna una función práctica a la vez que los desprovee de realidad objetiva; i. e., son como ilusiones sin las cuales no podríamos vivir: alma, dios, libertad, e incluso amor o amistad son quimeras que debemos acoger con gratitud y resignación. Es el cinismo Moderno: hablar de banqueros anarquistas o de maestros escépticos no es ya un exabrupto; antes bien, es la consecuencia lógica que debe tolerar una vida habitada en la incertidumbre y la duda perpetua⁴.

Ahora, entrando en materia, es el movimiento sofista a quien más directamente se enfrentó la obra de Platón: no tanto porque los sofistas cobraran por enseñar (esta objeción no pasa de ser una observación vulgar y común, con la que igual podrían ser juzgados nuestros profesores), sino porque sus enseñanzas no tenían que ver con la Verdad. No es una batalla librada de manera solitaria por Platón; también Isócrates (a quien los manuales curiosamente reconocen como sofista y orador) enristró su palabra contra el prestigioso grupo:

¿Cómo alguien podría sobrepasar a Gorgias, que se atrevió a decir que de lo que hay nada existe, o a Zenón, que intentó mostrar una misma cosa como posible e imposible, o a Meliso que, siendo infinito el número de las cosas que existen, intentó descubrir pruebas de que todo es una sola cosa? Pero, a pesar de que aquéllos demostraron con tanta claridad que es fácil desarrollar un discurso falso sobre lo que uno se proponga, aún pasan el tiempo en el mismo tópico; a esta gente le hacía falta, alejándose de esa charlatanería que finge convencer con palabras, pero que en los hechos está refutada desde hace mucho tiempo, buscar la verdad...⁵

Gorgias no negó solamente la existencia, sino incluso la comunicabilidad de las cosas. Protágoras formuló el primer relativismo con aquello de que *el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son, en cuanto no son*. Y Trasímaco, del mismo modo que Gorgias en su *Elogio de Elena*, defendió la idea según la cual *ha sido establecido por la Naturaleza no que el más fuerte sea dominado por el más débil, sino que el más débil sea dominado y sometido por el más fuerte*⁶.

En el periodo clásico, σοφία y sus derivados se aplicaban al conocimiento sobre los dioses, el hombre o la sociedad de los poetas, los videntes y los sabios que poseían un conocimiento no accesible al común de los mortales. Desde el comienzo

² KANT, Manuel. *Crítica de la razón pura*. México: Editorial Porrúa, 2003. p178.

³ *Ibíd.*, p225.

⁴ Cf. Gonzalo Soto Posada, “La muerte del escepticismo o San Agustín y los académicos”, en *Estudios de Filosofía* No. 26 (Medellín, Agosto de 2002).

⁵ ISÓCRATES. *Elogio de Helena*. En: -----, *Discursos I*. Madrid: Editorial Gredos, 1979. p168.

⁶ En el *Gorgias* de Platón, esta misma oposición entre *lo bueno* por naturaleza y *lo bueno* por ley será ampliamente discutida.

del siglo V σοφιστη/φ se aplicó a muchos sabios de la antigüedad: Homero, Hesíodo, Orfeo, rapsodas, adivinos, los siete sabios, los filósofos presocráticos. Es a esa noble tradición a la que Prótagoras y los sofistas deseaban asociarse, argumentando que los antiguos sofistas disimulaban su profesión debido a las consecuencias que podían acarrear. Carlos García Gual señala que al presentarse como sofistas, los integrantes del movimiento querían acentuar, con el nombre, su dominio en el ámbito del saber σοφιστη/φ⁷ (el que sabe) por oposición al φιλο/σοφοφ (el filósofo que busca, que está en el camino hacia la verdad, cuyo modelo era Sócrates).

En cualquier caso, la parentela entre retórico y sofista establecida por las obras platónicas sería esta: el trabajo de ambos estaría ligado íntimamente con las palabras y los discursos. Si bien el retórico intervendría en los tribunales defendiendo una causa y el sofista encontraría en la enseñanza personalizada su nido, en ambos casos la cuestión se resolvería con la adquisición y el manejo de cierto poder engañoso, dedicado a persuadir por medio de palabras. En *el Sofista* de Platón, el Extranjero de Elea ya decía: “De acuerdo con la presente definición, Teeteto, según parece, la sofística pertenece a la técnica apropiativa, adquisitiva, y viene a ser una especie de caza que se ocupa de seres vivos, que caminan, terrestres, domésticos, humanos, en forma privada, por un salario, con intercambio de dinero, con apariencia de enseñanza, y que se ejerce sobre jóvenes adinerados y distinguidos”⁸, añadiendo algunos pasajes después que “... lo falso en el pensamiento y en los discursos no es otra cosa que juzgar o afirmar el no-ser”⁹. El sofista afirmaría propiamente el no-ser como si fuera, y de este modo diría falsedades (bien que haciendo gala de una destreza lingüística con la cual el oponente o auditorio quedaría abrumado). El sofista es un personaje difícil de atrapar, diría Platón, y las consecuencias de su actividad no serían pocas dentro de la vida de la polis:

Acerca del modo en que ellos son capaces de dar a los jóvenes la impresión de que son los más sabios respecto de todo. Porque es evidente que si ellos no contradijeran correctamente o si, para los demás, no parecieran hacerlo, y si no pareciera que tienen el aspecto de ser sabios sólo porque saben cuestionar, entonces, como tú decías, perdería el tiempo quien les diera dinero con el deseo de llegar a ser experto en esas cosas.¹⁰

De seguir a los sofistas, en el plano epistemológico nada podría conocerse, todo sería bruma y niebla. En el plano moral todo valdría: afirmación de certezas privadas e individuales. Profusión de las *doxas*: el discurso objetivo de cada uno valdría tanto como el de otro; o, acudiendo a la manida y famosa sentencia de nuestra época, sería absolutamente válido aquello de *respeto tu opinión pero no la comparto*. En fin: los principios sofísticos conducirían a la anarquía, refutación pedestre del orden que insinúa el Cosmos; conducirían a la corrupción de los jóvenes para los que sólo sería significativo entrenarse en una técnica lingüística, carente de profundidad y análisis. Lo decía Hegel de otro modo, bien que acertando una crítica tanto a la sofística como al romanticismo de su época: “el buen sentido apela al sentimiento, su oráculo interior, rompiendo con cuantos no coinciden con él; no tiene más remedio que declarar que no tiene ya nada más que decir a quien no encuentre y sienta en sí mismo lo que encuentra y siente él; en otras palabras, **pisotea la raíz de la**

⁷ Cf. FILOSTRATO, *Vidas de los sofistas*, Madrid, Editorial Gredos, 1982, I 481, Págs. 64: *Hay que considerar a la sofística antigua como la retórica dedicada a la filosofía, pues discurre sobre los mismos puntos que los filósofos; pero lo que éstos, mientras plantean sus cuestiones como trampas y obtienen progresos mínimos en su investigación, dicen no conocer aún, eso mismo el sofista antiguo lo presenta como seguro de saberlo.*

⁸ Platón, *Sofista* 223b.

⁹ *Ibid.*, 260c.

¹⁰ *Ibid.*, 233b.

humanidad¹¹ (la negrita es mía). ¿De qué raíz hablamos? De la raíz lingüística, tan defendida por Aristóteles y sobre la que volveré luego.

La mala retórica, como un conjunto de artilugios persuasivos, sería la objeción primaria para el ejercicio filosófico. Sócrates en *el Fedón*: “Temo mucho que al ocuparme hoy en esta materia, lejos de conducirme como verdadero filósofo, voy a convertirme en disputador terco, a la manera de todos esos ignorantes que, cuando disputan, no se cuidan en manera alguna de enseñar la verdad, sino que su único objeto es arrastrar a su opinión personal a todos los que les escuchan”¹²; y también Isócrates en *el Contra los sofistas*: “Si todos los que intentan educar quisieran decir la verdad y no se comprometieran más de lo que pueden cumplir, no les tendrían en mal concepto los ciudadanos comunes, pero ahora, los que se atreven a fanfarronear muy irreflexivamente, han hecho parecer que deciden más sensatamente quienes eligen la molicie que quienes se ocupan de la filosofía”¹³.

La Verdad es el baremo de medida; retórica y sofística nada tendrían que ver con ella, en cuanto su horizonte sólo estaría medido en términos de provecho y ventaja sobre el adversario (también la cultura colombiana ha puesto en circulación opiniones hermanas: *quien no está por debajo suyo, está por encima de usted*, se dice). Frente a esto, aún es posible recordar la observación crítica que lanza Quintín Racionero, diciendo que para Platón “... sólo hay verdad cuando hay denotación de objetos (esenciales), de suerte que sólo son discursos verdaderos los que remiten a entes y nexos objetivos de la realidad. De acuerdo con esta tesis (...) la verdad debía situarse, así pues, íntegramente en el plano de la referencia, no en el de la comunicación”¹⁴.

La Crítica a la Retórica

Platón, en voz de Gorgias, dice lo siguiente sobre el objeto y alcance de la retórica: “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...”¹⁵. La retórica tendría su dominio sobre quienes careciesen de conocimiento y se dejasen deslumbrar por el ornato, el circunloquio, la perífrasis. Deslumbramiento formal, podríamos decir: una forma sin contenido; una cháchara sin sustancia (cháchara hábilmente encubierta y enmascarada, de modo que pase por sabia). También en *el Fedro* se habla de la opinión corriente sobre la retórica, según la cual “... quien pretende ser orador no necesita aprender qué es, de verdad, justo, sino lo que opine la gente que es la que va a juzgar; ni lo que es verdaderamente bueno o hermoso, sino sólo lo que lo parece. Pues es de las apariencias de donde viene la persuasión, y no de la verdad”¹⁶.

En *Fedro* 266e y siguientes, Platón ironiza sobre los procedimientos que recomienda la retórica: ¿Cuál sería propiamente su pecado? Supeditar lo que se dice a una forma de presentación, suscribir todo discurso a un molde, recomendar una

¹¹ HEGEL, G.W.F. Fenomenología del espíritu. México: Fondo de cultura económica, 1973. p. 46. La negrilla es mía.

¹² PLATÓN. Fedón. En: -----, Diálogos. México: Editorial Porrúa, 2003. P. 577.

¹³ ISÓCRATES. Contra los sofistas. En: -----, Discursos I. Madrid: Editorial Gredos, 1979. p. 160.

¹⁴ RACIONERO, Quintín. Introducción. En: ARISTÓTELES. Retórica. Madrid: Editorial Gredos, 1999. p. 26.

¹⁵ Platón, Gorgias 452e.

¹⁶ Platón, Fedro 259e – 260a.

preceptiva de procedimientos para que validen un discurso¹⁷. Platón conoce muy bien los mecanismos que denuncia, y así enumera todo un catálogo de conceptos retóricos: proemio, exposición acompañada de testimonios, probabilidades, confirmación, superconfirmación, refutación, superrefutación, alusión encubierta, elogio indirecto, reproche indirecto, recapitulación, apelación a los sentimientos y pasiones, mención en todo discurso escrito de las autoridades que lo han leído y celebrado con buenos ojos...

En el *Gorgias* atacará decididamente a la retórica, diciendo: “*Me parece que existe cierta ocupación que no tiene nada de arte, pero que exige un espíritu sagaz, decidido y apto por naturaleza para las relaciones humanas; llamo adulación a lo fundamental de ella. (...) También llamo parte de la adulación a la retórica, la cosmética y la sofística, cuatro partes que se aplican a cuatro objetos*”¹⁸. Platón ni siquiera inscribe a la retórica dentro de un arte porque, como bien se sabe, para el griego es propio del arte: 1) ser un saber basado en el conocimiento de la verdadera naturaleza de su objeto 2) ser capaz de dar cuenta de sí y 3) tener por misión servir de la mejor forma al objeto sobre el que recae. En el mismo *Gorgias* lo repetirá luego: “... *digo que no es arte, sino práctica, porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni sabe cuál es la naturaleza de ellas, de modo que no se puede decir la causa de cada una. Yo no llamo arte a lo que es irracional...*”¹⁹.

Si añadimos a todo lo anterior el nuevo horizonte moral que concederán los diálogos, la retórica tal como se practica en Grecia pasará a ser un ejercicio sospechoso: en efecto, si el maestro de retórica no enseña lo que es justo e injusto, ni lo conoce, ¿para qué va a enseñar a sus alumnos a hacer pasar lo injusto por justo? En el fondo estaría dañando a sus pupilos, que, si bien podrían salir airosos de una situación (evitar la cárcel, evitar un castigo), realmente estarían evitando un bien moral: recibir una amonestación para sus faltas, recibir un castigo cuando obrasen mal de modo que pudieran aprender del daño. *El bien (la verdad) os hará libres*, es el diapasón que retumba en cada sentencia. Aquí, como en los otros lugares de los diálogos en que la teoría del conocimiento, la estética y la política tienen que rendirle cuentas a la Moral, también la retórica será medida según lo justo o injusto que haga al hombre. “*Por lo tanto, para defender nuestra propia injusticia o la de nuestros padres, amigos e hijos, o la de la patria, cuando la cometa, no es de ninguna utilidad la retórica*”²⁰, dice Platón en el *Gorgias*.

Incluso el orador famoso y el político son dignos de lástima cuando actúan injustamente: Platón eleva una crítica tanto al lugar u opinión común (la tradición griega que ve la fama como la virtud más anhelada²¹) como a la *doxa* particular (que está anulada por el hecho sencillo de que compartimos un lenguaje común).

¹⁷ Piénsese todo esto en relación con los requisitos que la Academia y los Institutos contemporáneos de investigación exigen para los proyectos o aun para los artículos y escritos presentados: cifran su calidad en el número de citas que contienen, o en la forma de presentación y exposición que ofrecen (hecho especialmente visible en las revistas de filosofía). ¿No es todo esto la consecuencia de un mundo técnico -tal como lo denuncian Heidegger y Gadamer- pero también de un influjo de mala retórica que quiere juzgar y sentenciar todo sin la necesidad de la facultad que el Humanismo (Vico) defendió, y que llamó *juicio*? Es la retórica mecánica que carece de ingenio... justamente lo que se ha pretendido revivir con la tradición humanista es lo contrario: *el ingenio retórico*.

¹⁸ Platón, *Gorgias* 463b.

¹⁹ *Ibíd.*, 465a.

²⁰ *Ibíd.*, 480c.

²¹ Cf. *Gorgias* 526d: “*Despreciando, pues, los honores de la multitud y cultivando la verdad, intentaré ser lo mejor que pueda, mientras viva, y al morir cuando llegue la muerte*”.

La Palabra

Es cuando menos novedosa la crítica y denuncia llevada a cabo por Platón. Si algo caracteriza a la cultura griega es su culto a la palabra, de la que tanto podría hablarse y que testimonia su vasta cultura oral, representada por los rapsodas.

Básteme recordar algunas palabras con las que comienza la *Retórica* aristotélica: “*A parte de que si es vergonzoso que uno mismo no pueda ayudarse con su propio cuerpo, sería absurdo el que no lo fuera también en lo que se refiere a la palabra, ya que ésta es más específica del hombre que el uso del cuerpo*”²². También Isócrates, en el discurso *Nicocles*, había compuesto un panegírico de la palabra recordándonos sus múltiples usos: censura al maligno, prueba al inteligente, celebra a los dioses, compra y vende en los mercados, persuade a los hombres de hacer lo correcto, amonesta, consuela al débil, alienta al fuerte. El *Cratilo* de Platón inquiriere si son convencionales o naturales las palabras, demostrando (de acuerdo a la interpretación que hoy podemos hacer gracias a Gadamer) que ambas posturas son insostenibles de una forma ciega. No deja de advertir, sin embargo, la insuficiencia de la palabra, que incluso pervive en este sorprendente pasaje de Chesterton (que es, por demás, una apología de la alegoría):

*El hombre sabe que hay en el alma tintes más desconcertantes, más innumerables y más anónimos que los colores de una selva otoñal... Cree, sin embargo, que esos tintes, en todas sus fusiones y conversiones son representables con precisión por un mecanismo arbitrario de gruñidos y de chillidos. Cree que del interior de una bolsita salen realmente ruidos que significan todos los misterios de la memoria y todas las agonías del anhelo.*²³

Con todo y esta vindicación de un nuevo plano narrativo (podríamos decir), el lenguaje sigue cifrando en sí otro mundo y experiencia (por más que cierto positivismo quiera invalidar las expresiones del habla común y postular una inverosímil univocidad). Platón lo recuerda de este modo en *el Fedro*: “*El nombre de inmortal no puede razonarse con palabra alguna; pero no habiéndolo visto ni intuido satisfactoriamente, nos figuramos a la divinidad, como un viviente inmortal, que tiene alma, que tiene cuerpo, unidos ambos, de forma natural, por toda la eternidad*”²⁴. La palabra desborda la experiencia, la dimensiona, la enriquece, la crea²⁵.

Del mismo modo, la obra platónica abunda en usos, en el buen sentido, retóricos. De hecho es ya un lugar común hablar de nuestro filósofo como un gran poeta y literato; todo diálogo (exceptuando quizás los gimnásticos *Sofista* y *Parménides*, que un lógico puro apreciará con mayor justeza) es rico en metáforas,

²² Aristóteles, *Retórica* I, 1355a40 – 1355b2.

²³ CHESTERTON, citado por BORGES, Jorge Luis. De las alegorías a las novelas. En: -----, *Obras completas* II. Buenos Aires: Emecé Editores, 2004. p123.

²⁴ Platón, *Fedro* 246c.

²⁵ En la transición entre el Iluminismo y el Romanticismo, J.G. Herder en el *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, atendiendo al círculo práctico de animales y hombres, no dejó de señalar la fuerza que adquirirían los *brutos* al especializarse en una actividad y lo indefenso que era en comparación el hombre, quien demandaba largos meses para comenzar a familiarizarse con las cosas por medio de palabras. “No posee una obra única en la que actúe de forma inmejorable, pero tiene espacio libre para ejercitarse en muchas cosas y, consiguientemente, para perfeccionarse constantemente. Ningún pensamiento es obra inmediata de la naturaleza, pero gracias a ellos puede convertirse en la obra propia del hombre” (página 150): esta dialéctica lleva consigo una promesa de felicidad y terror.

imágenes, símiles. “Sabe a verano (...) este sonoro coro de cigarras”²⁶, dice el Fedro. El Extranjero de Elea, para describir al sofista, hace uso de la analogía diciendo: “La persona que pesca con una caña, por ejemplo, ¿no es algo conocido por todos y no digno de mayor interés?”²⁷. También compara al sofista con un mercader de conocimientos del alma, al sofista con un atleta de argumentación, al sofista con el mago y el imitador, al sofista con la hidra; le pone plumas al alma y habla del cuidado del plumaje como del cuidado de sí; reinventa un universo de trasmigración:

Porque allí mismo de donde partió no vuelve alma alguna antes de diez mil años –ya que no le salen alas antes de ese tiempo-, a no ser en el caso de aquel que haya filosofado sin engaño, o haya amado a los jóvenes con filosofía. Éstas, en el tercer período de mil años, si han elegido tres veces seguidas la misma vida, vuelven a cobrar sus alas y, con ellas, se alejan al cumplirse esos tres mil años²⁸.

Continuando una tradición iniciada por Parménides, y que cultivarán Swift, Lugones y Felisberto Hernández, describe bellamente a los tipos de caballos que guían las almas, así:

*... de ellos, el que ocupa el lugar preferente es de erguida planta y de finos remos, de altiva cerviz, aguileño hocico, blanco de color, de negros ojos, amante de la gloria con moderación y pundonor, seguidor de la opinión verdadera y, sin fusta, dócil a la palabra. En cambio el otro es contrahecho, grande, de toscas articulaciones, de grueso y corto cuello, de achatada testuz, color negro, ojos grises, sangre ardiente, compañero de excesos y petulancias, de peludas orejas, sordo, apenas obediente al látigo y los acicates.*²⁹

En ningún caso puede hablarse de una superación del *mito* por el *logos*, tal como lo quiso el Iluminismo y nuestras escuelas lo repiten. En *el Fedro*, por ejemplo, Sócrates criticaba el criticismo de la mitología: juzgaba huera la intención de revisar si los mitos eran o no eran verdad:

Me parece ridículo, por tanto, que el que no se sabe todavía, se ponga a investigar lo que ni le va ni le viene. Por ello, dejando todo eso en paz, y aceptando lo que se suele creer de ellas, no pienso, como ahora decía, ya más en esto, sino en mí mismo, por ver si me he vuelto una fiera más enrevesada y más hinchada que Tifón, o bien en una criatura suave y sencilla que, conforme a su naturaleza, participa de divino y límpido destino.³⁰

De hecho en muchos diálogos el mito aparece como un axioma, o principio, o punto de partida, sobre el que se funda un razonamiento. No se pone en cuestión si existe o no esta o tal cosa, sino cuál es su naturaleza. Pensemos esto en relación con los Modernos: ¿Existo Yo? Preguntaba Descartes, ¿Existe el Mundo?, decía de manera sorprendente Berkeley; aquí, en cambio, no hay la pregunta por la existencia, sino por la Naturaleza: “Pero, bueno, ¿es que no crees que el Amor es hijo de Afrodita y es un dios?”³¹: sobre esta base demuestra la imposibilidad de que el amor haga mezquinos a los hombres. También un mito funda la relevancia de la palabra oral: un rey despreció el invento de la escritura por considerar que entorpecería el uso de la memoria. En *el Fedón* un mito divide el universo en un mundo y un submundo, atribuyendo a uno y otro una vasta y precisa geografía, una flora, una hidrografía... A la imagen de un alma con alas, o de un alma sujeta a la fuerza de un caballo, se suma

²⁶ Ibíd., 230c.

²⁷ Ibíd., 218e.

²⁸ Ibíd., 248e – 249a.

²⁹ Ibíd., 253e.

³⁰ Ibíd., 230a.

³¹ Ibíd., 242d.

la imagen del alma como un tonel (imagen que pretende iluminar cómo la vida del disoluto subvierte y amonesta todo Orden):

*A esta parte del alma, hablando en alegoría y haciendo un juego de palabras, cierto hombre ingenioso (...) la llamó tonel, a causa de su docilidad y obediencia, y a los insensatos los llamó no iniciados; decía que aquella parte del alma de los insensatos en que se hallan las pasiones, fijando la atención en lo irreprimido y descubierto de ella, era como un tonel agujereado aludiendo a su carácter insaciable.*³²

También dice Platón que el alma buena reencarnará en animales laboriosos y pacientes como las hormigas o las abejas, y que los malos volverán a la vida habitando la ferocidad del gavilán o del lobo. La palabra-imagen, la palabra-relato, la palabra-mito: la obra de Platón no reniega de los numerosos modos expresivos y narrativos que la palabra nos permite, y es válido (siguiendo a Jaeger) pensar el *mito* como aquello que pervive tras el *logos*; enseñanza que está también insinuada en Aristóteles de otra forma: “Y una proposición común se ha de guardar en la memoria más que un argumento: pues así no es demasiado difícil tener principios e hipótesis en abundancia”³³.

De manera pues que la crítica a la retórica no implica la ingenuidad de atacar el lenguaje: he demostrado suficientemente cómo Platón es un conocedor y hábil herrero de la lengua. Pienso, por ejemplo, en la función de la palabra a nivel ético-estético (díada inseparable en Platón), en aquel pasaje del *Banquete* en que Pausanias haciendo una loa del amor y criticando las prácticas bárbaras del mismo, dice: “Es preciso creer que en estos países está autorizado así el amor para allanar las dificultades y para hacerse amar sin necesidad de recurrir a los artificios del lenguaje, que desconoce aquella gente”³⁴. Los bárbaros ceden al encuentro de la fuerza porque carecen de prácticas discursivas. Se admite, pues, no que el amor exista sólo nominalmente dentro del lenguaje, sino que se estilice en virtud de él. Es el lenguaje (más exactamente la palabra) quien evita la vulgaridad, ¿no nos conduce esto a pensar desde ya el vínculo entre palabra y modo de vida (que puede leerse también como la posterior rivalidad entre vida sofisticada o retórica y vida filosófica)?

Isócrates lo advertía en el discurso *A Nicocles*: el rey pedía a sus ciudadanos que se dijeran a sí mismos palabras buenas y amables para evitar convertirse en gañanes; exigía del pueblo que se expresara consecuentemente en la vida pública y privada: que la exteriorización verbal fuera fiel a la voz íntima del pensamiento. Es como si en el uso de la palabra estuviera cifrado todo un *ethos* y un destino.

Cuando dice Sócrates que “La mayoría de la gente no se ha dado cuenta de que no sabe lo que son, realmente, las cosas”³⁵, está señalando el camino que conduciría al uso descarado y maligno de la palabra por parte de los retóricos y sofistas. Este abuso y desconocimiento de la palabra desembocaría en aquella terrible sentencia de Calicles: “Pues si hablas en serio y es realmente verdadero lo que dices, ¿no es cierto que nuestra vida, la de los humanos, estaría trastocada y que, según parece, hacemos todo lo contrario de lo que debemos?”³⁶.

³² Platón, *Gorgias* 493b.

³³ Aristóteles, *Tópicos* VIII4, 163b 33.

³⁴ PLATÓN. *Banquete*. En: -----, *Diálogos*. México: Editorial Porrúa, 2003. P502.

³⁵ Platón, *Fedro* 237c.

³⁶ Platón, *Gorgias* 481c.

Hacia la Dialéctica

Dada la exposición anterior, en que *grosso modo* presenté el universo lingüístico de Platón (y que el lector puede ahondar siguiendo otros textos. Cf. *Los mitos de Platón*), queda claro que para el filósofo griego los procedimientos retóricos son susceptibles de crítica, a la vez que constantemente acude a los tropos y las figuras propias de la retórica en sus diálogos. ¿Estamos frente a una contradicción? Evidentemente no, si nos atenemos a la escisión planteada por Platón entre una buena y una mala retórica. Esta buena retórica será conocida en lo sucesivo como dialéctica.

Un acercamiento a ella está insinuado en *el Fedro*:

*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 (...) les llamo, por lo pronto, dialécticos.*³⁷

La excelencia de la dialéctica, dirá en los pasajes 276e–277a de la obra en mención, es plantar palabras con fundamento en las almas bien dispuestas, aptas, que conducirán a nuevas palabras a su vez. La dialéctica sería un comienzo y camino para ponerse en movimiento, no anquilosando los discursos (como lo pretendía el discurso del retórico: sentando de una vez y para siempre una versión de los hechos).

Aristóteles ubicaría el rendimiento de la dialéctica en la conversación: “... *para las conversaciones, porque, habiendo inventariado las opiniones de la mayoría, discutiremos con ellos, no a partir de pareceres ajenos, sino de los suyos propios, forzándoles a modificar aquello que nos parezca que no enuncian bien...*”^{38 39}. Desde aquí es posible concluir que no es fortuita la forma en que Platón expone su filosofía: el diálogo no es meramente un artilugio del escritor, sino que es en el diálogo donde cobra todo sentido la búsqueda de la Verdad. Diálogo en que constantemente se discutirán palabras; no en vano la pregunta insistente: ¿Qué es esto? ¿Qué es aquello?

Proponiendo el camino del “¿qué es?” como comienzo de la investigación, Platón, contrario a la sofística, concluye que la clave será clarificar el lenguaje, ponerse de acuerdo sobre el asunto a tratar, depurar la palabra que debe ser clara para todos elevándola luego a concepto. Es una tarea sólo posible en el diálogo amistoso de unos pocos. “... con la multitud ni siquiera hablo”⁴⁰, decía Sócrates; es una tarea con condiciones: “¿Pero qué? ¿No se me permitirá decir todo lo que quiera?”⁴¹, decía espantado Polo cuando se ponía como regla en la conversación no hacer largos discursos sino preguntar y contestar; también Calicles, amenazando con decir lo que no pensaba sólo para no caer en contradicciones y complacer a Sócrates, fue amonestado: en el diálogo es fundamental decir lo que se piensa, por más que la vanidad y el orgullo quiera construir un edificio sólido e inquebrantable.

³⁷ Platón, Fedro 266bc.

³⁸ Aristóteles, Tópicos I2, 101a 29-32.

³⁹ Esta idea de un inventario de opiniones comunes no es un caso único en la historia de Occidente. También Flaubert hacia el siglo XIX se dio a la tarea de componer un diccionario con las ideas y opiniones comunes de su tiempo (manual que hoy conocemos como “Diccionario de las ideas heredadas”).

⁴⁰ Platón, Gorgias 474b.

⁴¹ *Ibíd.*, 461d.

Sócrates muestra cómo, haciendo discursos, se manifiesta alternativamente lo uno y lo otro de un aspecto (Cf. *Fedro*). Quizás desde aquí se insinúa la necesidad de la conversación como medio de regular el lenguaje, que tiende a la univocidad. La univocidad en todos sus aspectos debe ser combatida**, y así por ejemplo dice Sócrates: “Eres encantador, Fedro. Tú sí que eres de oro verdadero, si crees que estoy diciendo algo así como que Lisias se equivocó de todas todas...”⁴². Claramente esto me recuerda uno de esos pocos pasajes de la *Fenomenología* de Hegel que se dejan leer:

*Cuando arraiga la opinión del antagonismo entre lo verdadero y lo falso, dicha opinión suele esperar también, ante un sistema filosófico dado, o el asentimiento o la contradicción, viendo en cualquier declaración ante dicho sistema solamente lo uno o lo otro. No concibe la diversidad de los sistemas filosóficos como el desarrollo progresivo de la verdad, sino que sólo ve en la diversidad la contradicción.*⁴³

No creo excesiva la referencia, señalando la distancia y pretensiones que en ambos casos son propias de cada autor. Sin embargo, siguiendo esa misma línea, encontramos en *el Sofista* que “Hay que admitir entonces, y sin enojarse, que el cambio es lo mismo y no lo mismo. Cuando decimos que él es lo mismo y no lo mismo, no hablamos en el mismo sentido”⁴⁴. El profesor Guthrie⁴⁵ diría perentoriamente que en esta breve frase reside la gran contribución del diálogo *el Sofista* a la filosofía; en reconocer que un término puede ser usado en más de un sentido. Contra el positivismo lógico que pretende un lenguaje inequívoco, que se atenga a una realidad estable y definitiva, que evada el ejercicio hermenéutico, la filosofía de Platón demuestra cómo el diálogo se atiene a los equívocos, a las contingencias: todo esto lo ha explicado suficientemente y de manera muy bella H.G. Gadamer recurriendo al juego como ejemplo de lo que sucede cuando hablamos, pensamos, somos. Y todo esto, a su vez, nos trae de nuevo la Comunidad como el momento y el lugar en que aparece la Verdad: los campos y los árboles no quieren enseñar nada; pero sí, en cambio, los hombres de la ciudad,⁴⁶ repetía Sócrates.

La dialéctica como revisión, apropiación y vida conjunta de la lengua: es la buena retórica que defiende Platón. Y este entrenamiento, siguiendo las sensatas palabras de Rodari, no tiene como fin que todos seamos artistas, sino que nadie sea esclavo.

** A mí me parece curiosa la clásica interpretación de Nietzsche: *Yo, Platón, soy la Verdad*, si se tienen en cuenta los esfuerzos que hace la filosofía platónica por buscar los acuerdos y las certidumbres en el diálogo entre amigos. Esta dimensión de la verdad en la conversación y la amistad creo que excede la voz inequívoca que Nietzsche le quiere inculpar.

⁴² Platón, *Fedro* 235e.

⁴³ HEGEL, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, Op. Cit., p. 8.

⁴⁴ Platón, *Sofista* 256b.

⁴⁵ GUTHRIE, W.K.C. *A history of Greek Philosophy*, Vol. V, Cambridge: 1978. Pág 152, tr. Esp., pág 166; según nota al pie de página de la edición del *Sofista* de Gredos.

⁴⁶ Platón, *Fedro* 230d.

Bibliografía

- ARISTÓTELES. Retórica. Madrid: Editorial Gredos, 1999. 626p.
- ARISTÓTELES. Tratados de Lógica (Órganon I). Madrid: Editorial Gredos, 2000. 390p.
- BORGES, Jorge Luis. De las alegorías a las novelas. En: -----. Obras completas II. Buenos Aires: Emecé editores, 2004. P122-124.
- HEGEL, G.W.F. Fenomenología del espíritu. México: Fondo de cultura económica, 1973. 483p.
- ISÓCRATES. Contra los sofistas. En: -----. Discursos I. Madrid: Editorial Gredos, 1979. P156-164.
- -----. Elogio de Helena. En: -----. Discursos I. Madrid: Editorial Gredos, 1979. P165-183.
- KANT, Manuel. Crítica de la razón pura. México: Editorial Porrúa, 2003. 479p.
- PLATÓN. Apología de Sócrates. En: -----. Diálogos. México: Editorial Porrúa, 2003. P1-25.
- -----. Banquete. En: -----. Diálogos. México: Editorial Porrúa, 2003. P493-540.
- -----. Fedón. En: -----. Diálogos. México: Editorial Porrúa, 2003. P541-604.
- -----. Fedro. En: -----. Diálogos III. Madrid: Editorial Gredos, 1997. P289-413.
- -----. Gorgias. En: -----. Diálogos II. Madrid: Editorial Gredos, 1992. P9-145.
- -----. Sofista. En: -----. Diálogos V. Madrid: Editorial Gredos, 1998. P321-482.
- RACIONERO, Quintín. Introducción. En: ARISTÓTELES. Retórica. Madrid: Editorial Gredos, 1999. P7-152.