



La mitología y la escritura en el *Fedro* de Platón y los procedimientos deductivos dialécticos del diálogo

Rubén Tani

Resumen

El presente trabajo se propone realizar una investigación centrada en el análisis de la coherencia interna del procedimiento formal que expone el *Fedro*¹. Teniendo en cuenta que, en este diálogo la formalización del orden deductivo constituye uno de los elementos estructurales, el objetivo general consistirá en examinar los razonamientos meta-teóricos que conforman las premisas del silogismo dialéctico, mientras que el objetivo específico procurará examinar la aceptabilidad de la verdad adjudicada al procedimiento mencionado, considerando que esta presenta exigencias del razonamiento formal –definición de los términos, división y síntesis de los conceptos, etc.– y admite una demostración probable de su verdad interna.

Este procedimiento dialéctico en el que aparecen articulados diferentes razonamientos hace posible la distinción entre la constitución de las premisas particulares y la función de los elementos alegóricos y mitológicos. Esto permite presentar dos esquemas probables que tienen por objeto describir el funcionamiento de las premisas en cuestión así como explicar la naturaleza de los elementos que componen la estructura del silogismo propuesto.

Antecedentes

Durante el Renacimiento, Paolo Beni, que enseña Filosofía en la Sapienza de Roma y luego es profesor de Humanidades en Padua, edita un volumen de escritos de Platón con el título de *Rhetorica Platonis* (Venecia, 1625) en el que considera que Platón y Cicerón son los fundadores de los estudios humanísticos y afirma que es “difícil decidir qué predominaba en Platón, si su elocuencia o su sabiduría”². En tanto el presente trabajo tiene por propósito mostrar que el diálogo presenta un examen de las formas y modalidades de recepción de argumentos –retóricos y dialécticos– de los diferentes discursos, la citada obra constituye un antecedente ineludible.

La Introducción de W. R. Lamb a la traducción del *Fedro* de Fowler, sitúa este diálogo en un lugar relevante teniendo en cuenta la variedad temática y estilística, la riqueza descriptiva, el humor y la ironía. Agrega que “*The chief theme of the dialogue is rhetoric, the art of speaking, a subject which formed an important part of the oral and written instruction of the sophists*”³. De acuerdo a esto puede afirmarse que Platón considera a la retórica una introducción a la dialéctica, un arte preliminar y una técnica de persuasión, esto es, una habilidad para dirigir la atención de los oyentes a realizar una acción o discutir una creencia. Lamb sostiene que “only the man who knows the

¹ En este trabajo se citará por la siguiente edición: *Phaedrus*, Traducción de Harold N. Fowler, con introducciones de W.R.M. Lamb, The Loeb Classical Library, London, Heinemann and Cambridge, Harvard U. Press, 1953.

² Trinkaus, Charles. “La cuestión de la verdad en la retórica y antropología renacentistas” en *La elocuencia en el Renacimiento*, Ed. James. J. Murphy Madrid, Visor, 1999, p. 248.

³ Platón, op. cit., p. 407-8. (Las cursivas son nuestras)

truth can know what seem probable: and he must also know the minds or souls to be persuaded"⁴.

Jean Wahl en *Historia de la Filosofía*⁵, cuando analiza el *Fedro* afirma que está centrado en dos cuestiones fundamentales: la "retórica" y el "amor". Este estudio, que concluye refiriéndose a la "escritura", examina la explicación de la alegoría del alma dividida en partes, la discusión dialéctica y la comparación metodológica entre la investigación de la naturaleza de Hipócrates y el estudio del alma⁶. Aunque no articulada en favor de una interpretación exhaustiva del diálogo, la temática aludida que integra este análisis plantea una serie de cuestiones relevantes para la presente investigación.

Wladyslaw Tatarkiewicz considera que, si bien en el Libro X de *La República*, Platón se refiere a la degradación de las artes miméticas, en el *Fedro* realiza consideraciones menos radicales describiendo a la poesía "como un noble arrebató, como una inspiración de las Musas, que por lo tanto no tiene nada en común con la imitación o la rutina artesanal"⁷. En el pasaje del *Fedro*⁸ en el que se establece la jerarquía de las almas y las profesiones, el poeta aparece nombrado dos veces: "una, en sexto lugar, colindando con los artesanos y agricultores, y otra, clasificada bajo otro nombre, como mousikós, ocupando el primer lugar junto a los filósofos"⁹. Un ejemplo de que Platón sitúa a la "locura poética" en un lugar privilegiado y en oposición a la "poesía artesanal" se encuentra en el segundo discurso de Sócrates que sigue un orden expositivo dialéctico donde recurre a temas mitológicos y divide en clases el concepto de "amor", concepto indefinido en discursos anteriores. El discurso de Sócrates supera al de Lisias, en tanto este está construido sobre la base de paralelismos monótonos y con más ritmo que razón. Sócrates reprueba el entusiasmo de Fedro ante el razonamiento simple de Lisias y manifiesta su desacuerdo en "nombre de los hombres y mujeres que han escrito poemas, el sabio Anacreonte y la bella Safo"¹⁰. Esta actitud de deferencia hacia los poetas también se percibe cuando Sócrates expresa que Homero y Solón, al poseer la verdad de lo que refieren, son amigos de la sabiduría¹¹.

El estudio de Eric Havelock *Prefacio a Platón* indaga en el contexto cognitivo y cultural en el que se produce la necesidad de estudiar el "logos" y su relación con el "mito" Alega que "los expertos están muy acostumbrados a hablar de la 'Teoría de las Formas' de Platón porque el método de las Formas parece darse por supuesto en diálogos anteriores a *La República* y porque los diálogos fundamentales posteriores a ésta examinan con frecuencia los significados posibles del término "forma" y el modo en que se debe o debería usarse"¹². Las "formas" "anuncian el advenimiento de un nivel completamente nuevo de discurso, que al ir alcanzando la perfección crearía a su vez un nuevo tipo de experiencias del mundo: *la reflexiva, la científica, la tecnológica, la teológica, la analítica*"¹³ (Las cursivas son nuestras). Ambas observaciones de Havelock resultan acertadas, en tanto se entiende que la "teoría de las formas"

⁴ Lamb, W.R.M. "Introduction to the *Phaedrus*", en Plato, *The Phaedrus*, traducción y notas de Harold N. Fowler, The Loeb Classical Library, Londos, Heinemann and Cambridge, Harvard U. Press, 1953, p. 407-408) Lamb advierte sobre la posibilidad de que el discurso atribuido a Lisias sea invención de Platón, así como la leyenda de Thamus y Theut y las diversas referencias alegóricas y mitológicas presentadas en el diálogo.

⁵ Wahl, Jean. "Platón", en *Historia de la Filosofía. La filosofía griega*, vol. 2, Ed. Brice Parain, México, Siglo XXI, 1997.

⁶ J. Wahl, op. cit., pp. 147-151.

⁷ Tatarkiewicz, W. *Historia de seis ideas*, Madrid, Tecnos, 1988, p.129.

⁸ Platón, op. cit. 248d.

⁹ Tatarkiewicz, op. cit., p. 129.

¹⁰ Platón, op. cit. 235b-c.

¹¹ Platón, op. cit. 278b-c-d

¹² Havelock, Eric, *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994, p. 235

¹³ Havelock, op. cit., p. 245.

adquiere en el *Fedro* carácter de discurso reflexivo cuyo objeto de estudio es la propia teoría.

Al final del diálogo, Platón introduce el mito egipcio de Teuth, inventor de la escritura que muestra su creación al rey Tamus. Éste le dice que su invento no constituye un “remedio” o “elixir” para la memoria sino que no favorece la *anamnesis* y hace que los hombres olviden lo aprendido -mediante la *reminiscencia*-. Comentando este mito, Sócrates declara que la escritura, inferior al habla, puede compararse con una pintura que solo posee la engañosa semejanza de una criatura viviente que no se puede defender¹⁴. Así, mientras no se conozca la naturaleza del alma humana y la verdad escrita en ella mediante la dialéctica¹⁵, el “arte” de enseñar no puede conducir a conocer la verdad ni a ser un buen orador. En este sentido, la palabra escrita no enseña el verdadero arte ni los principios de la “justicia” y la “verdad”. Analizando este mito, Jacques Derrida sostiene que la lectura, la escritura y la producción e interpretación de los signos ocupan un lugar suplementario en tanto “los precede una verdad o un sentido ya constituidos por y en el elemento del *logos*” que expresa la relación inmediata entre el hablar y el pensar, ya que “cuando parece suceder de una manera distinta es porque se ha deslizado una mediación en la relación y ha simulado su inmediatez: la escritura de la verdad en el alma, opuesta en el *Fedro*¹⁶ a la mala escritura (a la escritura en sentido “propio” y corriente, a la escritura “sensible”, “en el espacio”)¹⁷. Este autor, que pretende interpretar la “metafísica de la presencia del logos”, también debería explicar cómo es posible que esta metafísica exprese que la verdad está presente únicamente en el habla de Sócrates y no en la escritura de Platón. En este sentido, cabría explicar la *diferancia* entre la oralidad de Sócrates, la escritura de Platón y la lectura de Derrida. Este último no advierte que este diálogo expone una *original* distinción entre la buena, la mala escritura y la *lectura*. Platón anticipa el tema de la interpretación literal y la interpretación alegórica siguiendo los procedimientos de la dialéctica. En el segundo discurso de Sócrates, el mito no desempeña solamente una función de ornato sino que constituye una premisa particular de la argumentación que consiste en el análisis inductivo del concepto de “amor” y permite deducir que su forma preferible es el “amor a la verdad”. A partir de este discurso, en el que Sócrates caracteriza al mito en parte verdadero y creíble¹⁸, puede afirmarse que la alegoría forma parte del orden y la disposición de los argumentos, por esta razón no se considerará –como lo hace parte de la tradición interpretativa– que Platón censura en este diálogo el uso del discurso figurado.

Del *Fedro* surge una crítica al conocimiento empírico de la retórica, una técnica informal, en el entendido que el verdadero conocimiento de los asuntos humanos se basa en el entusiasmo o amor a las ideas o modelos, al cual debe responder el verdadero orden de la palabra o la escritura. En este sentido, la dialéctica consiste en un procedimiento formal de argumentación que procede, en primer lugar, a la división y análisis de un conjunto de términos en partes y, posteriormente, a unir tales elementos en un concepto general que articula las premisas lo que genera definiciones aceptables que permiten la discusión.

Si bien para Aristóteles la dialéctica no presenta proposiciones universales y es un arte examinativo -en *On sophisticated refutations*-¹⁹, se considera que este diálogo tiene

¹⁴ Platón, op. cit. 275d-e.

¹⁵ Platón, op. cit. 275a.

¹⁶ Platón, op. cit. 278a.

¹⁷ Derrida, Jacques. *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1984, p. 21.

¹⁸ Platón, op. cit., 265b-c.

¹⁹ Aristóteles, *On sophisticated refutations*, traducción y notas de E. S. Forster, The Loeb Classical Library, London, Heinemann and Cambridge, Harvard U. Press, 1955. XI, 172a, p. 15-20. Para Aristóteles las definiciones no son hipótesis ya que no se refieren a algo existente o no existente (*Posterior analytics*, 1960, I, x, 76b,35). Asimismo critica la definición por dicotomías o por géneros porque este proceso de división es un silogismo débil (*Prior analytics*, 1955, I, xxxi, 46a, 30).

la forma de un silogismo que expresa mediante proposiciones probables, argumentos dialécticos meta-teóricos. Así, se explican ejemplos y contra-ejemplos de donde surge la comparación total o parcial de las premisas del meta-silogismo. Todo esto para no incurrir en los sofismas o paralogismos de los retóricos que al proponer términos equívocos pueden, por ejemplo, afirmar alternativamente que el amor es y no es interesado, considerando por lo tanto que a partir de premisas improcedentes –con términos no definidos– deducen falsas oposiciones que no siguen las reglas del razonamiento formal propuesto.

Análisis del procedimiento dialéctico reflexivo y recursivo: la forma meta-teórica del silogismo

En el *Fedro*, Platón desarrolla una argumentación dialéctica a propósito de la exposición del tema en cuestión y de los procedimientos adecuados a su estudio. Tal explicación que se presenta en forma recursiva, se fundamenta en un procedimiento particular consistente en discutir los términos de las premisas aceptables al mismo tiempo que los constituye en objetos del mismo procedimiento formal que los analiza y sintetiza. En este sentido, examinando la coherencia argumental del diálogo es posible distinguir una primera parte que comprende los tres discursos analizados por Sócrates y Fedro donde se exponen diversas disquisiciones sobre el “amor”, concepto vinculado a la “locura divina” y a la “locura amorosa” por el saber y lo bello. Luego de distinguir las clases de “amor”, Sócrates define al “amor a la verdad” como la forma superior, desaprobando los argumentos antes expuestos por Lisias. De este modo, los discursos de Lisias y de Sócrates se constituyen en materias de la argumentación del diálogo; los términos, el conjunto de proposiciones y premisas que articulan los discursos objeto permiten observar un procedimiento dialéctico, en este se analizan la tónica y los procedimientos que, en general y formalmente, deberían regular toda discusión racional. Teniendo en cuenta estas consideraciones preliminares, cabe diferenciar los siguientes niveles de análisis: (a) los tipos de discursos, (b) los procedimientos adecuados y, (c) la “retórica” y la “dialéctica”.

En la segunda parte del diálogo se examinan las diferencias meta-teóricas y formales que existen entre el procedimiento retórico y el dialéctico. El primero, que aparece generalmente vinculado a la *doxa*, supone una forma de conocimiento que carece de modelo formal, de tal modo que sus métodos informales comparan los términos en discusión, basándose en la verosimilitud, reproduciendo con esto solo una copia del paradigma. El procedimiento dialéctico, en cambio, aparece relacionado con el conocimiento de la forma general del discurso y, por lo tanto, con la verdad del paradigma postulado como más adecuado. De este modo, la dialéctica no sólo es uno de los principales tópicos teóricos, también constituye la estructura conceptual y argumental de la exposición y el procedimiento que, analizando la propia construcción, se va proponiendo y demostrando en el mismo movimiento como análisis formal y necesario de la verdad interna del procedimiento. Ésta, en tanto conocimiento dialéctico, además de describir la forma del procedimiento, destaca la condición ética y social respecto a los discursos que explica el interés por el análisis de la organización de los mismos como herramientas de persuasión, estudio y conocimiento²⁰. Como se ha expresado, al concepto de “verosimilitud” de la retórica, se opone la necesidad del procedimiento dialéctico que permite deducir premisas que, además de probables, sean plausibles y generalizables.

El conocimiento de la forma dialéctica, permite sistematizar el procedimiento y funciona como paradigma –forma general– de la estructura del diálogo que presenta la forma de un silogismo dialéctico demostrativo compuesto de tres meta-premisas, que

²⁰ Platón, op. cit. 271c-d-e.

en términos de Platón cabe denominar “protásis”, “apódosis” y “conclusión”. Esta forma general expresa razonamientos probables y presenta, especialmente en la primera parte, ejemplos de argumentos inductivos que pueden contener enunciados con términos referidos a hechos, enunciados con términos referidos a fábulas o mitos y enunciados con términos que refieren conceptos universales.

El siguiente esquema, en el que cada término representa un discurso conformado por varias proposiciones, organiza las premisas respetando la secuencia dialéctica de los argumentos:

$$[(L^* \& S^*) < \Sigma > S^{**}] > \Delta < S^{***}$$

La conectiva (&) significa la equivalencia de los dos discursos o premisas; (<Σ>) Σ (o síntesis) expresa que el término a su derecha es un contra-argumento aceptable; (>Δ<) Δ (o análisis) representa la recursividad y reflexividad del procedimiento dialéctico.

Los discursos objeto L* y S* que figuran entre paréntesis curvos conforman la primera premisa, mientras que S** está colocado dentro de paréntesis rectos ya que se trata de la segunda premisa. Estos tres discursos conforman el primer nivel del diálogo que es objeto de estudio en el segundo nivel o meta-discurso S*** o conclusión que refiere a las formas y procedimientos implícitos en los discursos anteriores. Así, por ejemplo, en S** se demuestra que, por seguir el procedimiento dialéctico, este es un discurso formalmente más adecuado que los dos anteriores. S*** presenta una crítica a L*, S* y a S** aduciendo que L* comienza con un argumento que debería ubicarse al final; S* tampoco define el término a partir del cual desarrolla la argumentación, y S** si bien define el término en cuestión, expresa una conclusión plausible recurriendo a la alegoría²¹.

Considerando que el procedimiento dialéctico tienen por finalidad distinguir, mediante definiciones y de comparaciones, semejanzas y diferencias de los términos de las premisas, puede afirmarse que el diálogo tiene una estructura silogística conformada por los siguientes elementos:

Premisa 1 (Ejemplos retóricos)

a) L*: (orador y retórico) escribe un discurso desprovisto de criterios formales respecto a la exposición de los argumentos.

b) S*: discurso opuesto a L*. No contempla criterios formales en la exposición de los argumentos²².

Premisa 2 (Contra-ejemplo dialéctico)

S**: discurso que sigue criterios de definición, división y síntesis dialéctica: comparación, contra-ejemplo válido (utiliza la alegoría).

Conclusión

a) S***: discurso que sostiene que la dialéctica es un procedimiento razonable y formal. Objeta los discursos de los retóricos y califica de no-formales y equívocos a los manuales usados en la enseñanza.

b) S***: discurso que afirma que la escritura no es el medio adecuado para enseñar el verdadero arte de razonar y argumentar.

²¹ Platón, op. cit. 265b.

²² Platón, op. cit. 241e, 242^a.

Las premisas

Los discursos L* y S* tienen apariencia de razonamiento, pero se trata de copias o imágenes de un paradigma. Esta deducción que se encuentra expuesta en forma implícita en S**, y luego, en forma explícita, en S*** supone que la forma general del procedimiento dialéctico permite justificar el conjunto de criterios que S*, S** y S*** utilizan para considerar si un discurso guarda o no alguna proporción argumentable respecto al paradigma. Sócrates interpreta que L* y S*, y también a S* y S** son conclusiones de razonamientos opuestos²³; y por esta razón, las premisas se constituyen en conclusiones de argumentos de primer nivel. Cada premisa podría interpretarse así: L*, El no amante es preferible, S*, El amante no es preferible y S** El amante es preferible.

Los términos

Los términos de las premisas que permiten una exposición de los razonamientos están comprendidos en una preceptiva que refiere a: (1) la definición de términos empleados (L* y S* no definen exhaustivamente el concepto de “amor”), (2) la posibilidad de S** de argumentar acerca de diferentes aspectos referidos al concepto “amor” y otros términos relacionados a partir del significado que se le asignará en los razonamientos, por ejemplo, “amor”, “tejné”, “justicia” o “bondad”²⁴. Según Sócrates, es más fácil argumentar sobre términos en cuyo significado todos los participantes concuerdan y pone como ejemplo: “hierro” y “plata”²⁵. En el desarrollo del razonamiento distingue entre los términos referidos a entidades alegóricas (Boreas, Tamus, Teuth, Zeus, etc.), los que aluden a entidades concretas (“hierro”, “plata”, Pericles, Gorgias, etc.) y los que refieren a entidades ideales (“amor”, “lo bello”, “lo bueno”, etc.); (3) la definición que permite reconocer y eliminar premisas, términos equívocos que pueden conducir a un razonamiento falaz –sofisma o paralogismo– y, por lo tanto, a una conclusión parcial. Estas precisiones acerca de los términos, son según S***, necesarias para derivar conclusiones aceptables mediante la comparación dialéctica de términos por identidad, género, especie, propiedad y accidente.

La conclusión

Platón confronta opiniones que considera sin fundamento teórico, estas surgen, por ejemplo, de L* (leído por Fedro), de S* que imita el discurso de los retóricos y de L* para demostrar que es posible argumentar en forma verosímil sobre el mismo tema, no definido, desde dos puntos de vista opuestos. La comparación entre estas premisas particulares y la premisa contraria S** le permite deducir una conclusión general. Por ejemplo, cuando S** define el concepto de locura amorosa a partir de las “cuatro clases de locura” se propone generalizar una conclusión, esto es, demostrar que es razonable y preferible el amor o entusiasmo de los dialécticos por la verdad del procedimiento.

El discurso figurado de S**²⁶ responde a una estrategia que permite que, mediante una deducción regulada, los discursos basados en premisas particulares lleguen a una conclusión general y aceptable. Este proceso se constituye en ejemplo que demuestra la necesidad de una teoría formal del procedimiento dialéctico con el objeto de constituir un esquema general de deducción empleando cierto contenido alegórico y mítico, tanto como ornamento de la expresión como argumentos inductivos al servicio de la demostración.²⁷

²³ Platón, op. cit. 241e, 242^a, 265a.

²⁴ Platón, op. cit. 263c.

²⁵ Platón, op. cit. 263c.

²⁶ Platón, op. cit. 265b.

²⁷ Se entenderá por argumento una forma silogística, completa o incompleta, tratando de analizar el diálogo como una secuencia de argumentos o silogismos.

Procedimientos discursivos: dialéctica y diálogo

El *Fedro* presenta una forma de silogismo donde se verifica un procedimiento formal aplicado a los discursos objeto y a los ejemplos particulares. Tal como se expuso anteriormente, L* y S* son casos particulares que representan discursos, por lo que cabría analizar la forma en que el procedimiento dialéctico asume una función recursiva en el meta-discurso S***, al referir a los argumentos de primer nivel del diálogo. Esto conduce a considerar en qué sentido el procedimiento dialéctico, que parte de definiciones e hipótesis probables para lograr una síntesis con el fin de reducir la multiplicidad indeterminada de términos a un concepto²⁸, sirve de base para la definición de los términos en cuestión. Pero también conduce a examinar si se verifica el análisis, que procede a la división del concepto general en distintas especies para establecer: (a) que un concepto tiene relación con muchos términos semejantes o diferentes, (b) que un concepto puede implicar un conjunto de conceptos diferentes entre sí, y (c) que el conjunto de conceptos puede definirse con el fin de evitar posibles ambigüedades que afectan al razonamiento y a su conclusión.

El razonamiento expresado mediante el procedimiento reflexivo de síntesis formal y el procedimiento recursivo de análisis, organiza la meta-coherencia del diálogo considerando que en el *Fedro*: (i) la “ciencia” es la razón dialéctica del esquema argumentativo, (ii) la “razón discursiva” o procedimiento dialógico que como método didáctico se preocupa por la obtención de un beneficio social, y (iii) la creencia u opinión supone un conocimiento basado en conjeturas que es utilizado por los retóricos quienes al no analizar genéricamente los conceptos, ni las semejanzas y desemejanzas de las palabras y las cosas²⁹, terminan confundiendo la razón discursiva con su apariencia. En S*** se sostiene que respecto a cualquier asunto que se quiera conocer y enseñar, se debe saber si es simple o multiforme³⁰ y si el alma es una o tiene, como el cuerpo, un aspecto multiforme³¹.

Si esta interpretación es correcta, se podría demostrar que Platón sostiene que, generalmente, los discursos y los manuales de enseñanza de los retóricos no conocen ni aplican la forma del silogismo dialéctico, y por extensión concluye que la escritura es un simulacro, una copia degradada y una reproducción imperfecta de la razón dialéctica que sólo posee una aparente semejanza con el paradigma. Demuestra que esta razón es preferible a la técnica retórica, porque ésta es una semejanza o imagen de la verdad que alude al paradigma mediante una proporcionalidad informal, concluyendo que la escritura también tiene una proporcionalidad informal y, por lo tanto, está en una relación exterior al procedimiento dialéctico³². Así, este procedimiento argumental parte de una comparación entre el paradigma dialéctico del diálogo y la escritura de L* y otros oradores y concluye destacando la necesidad de una técnica dialéctica escrita en el alma³³.

La escritura como proporcionalidad informal e imitación exterior de la razón discursiva es, según Platón, muy similar a la pintura³⁴. Considerando esta semejanza, la escritura figurada es una imitación, como las imágenes que ella misma representa, por lo que cabe preguntar cómo es posible recurrir a un discurso figurado y simultáneamente afirmar que la escritura, similar a las imágenes de la pintura, es exterior a la escritura³⁵.

²⁸ Platón, op. cit. 265d-266c.

²⁹ Platón, op. cit. 262a.

³⁰ Platón, op. cit. 270d.

³¹ Platón, op. cit. 271a.

³² Platón, op. cit. 275a.

³³ Platón, op. cit. 276a.

³⁴ Platón, op. cit. 275e.

³⁵ Platón, op. cit. 275d-e.

El procedimiento dialéctico como método de enseñanza resulta de incuestionable provecho para distinguir las apariencias, semejanzas e identidades conceptuales y expresivas en la escritura y, por consiguiente, en la lectura. Platón sostiene que las palabras escritas siempre expresan lo mismo y que su utilidad radica en recordarle al que conoce el tema, lo que dicen en realidad³⁶. En tanto se trata de mostrar que la escritura (retórica) produce un efecto de semejanza exterior al paradigma, se puede deducir que únicamente el procedimiento dialéctico formal posee la capacidad de formular tipos de discursos, para concluir con una cuestión relativa a la interpretación y a la lectura, un problema centrado en la educación y en la transmisión del conocimiento. (aludido al comienzo del diálogo³⁷)

1) Sócrates* y Fedro* dialogan: ¿Qué es hablar o escribir bien?

Una primera aproximación al mito tradicional se presenta cuando Fedro pregunta a Sócrates sobre la leyenda de Boreas y Oreithya. Luego de una satírica alusión a los racionalizadores del momento -euhemeristas³⁸-, Sócrates responde que seguramente los hechos contados por la leyenda tuvieron lugar a cierta distancia del lugar donde hay un altar dedicado a Boreas, quien raptó a la ninfa Oreithya. Pero luego asevera que no está dispuesto a cuestionar estas interpretaciones de la tradición, considerando que lo que debe constituir objeto de estudio es el “conocimiento de sí mismo”, tarea que resulta más compleja que el mito de la serpiente Typhon.

La lectura de Fedro del discurso de Lisias*, permite a Sócrates aludir críticamente a los discursos escritos. Allí se propone que un “no-amante” debe preferirse a un “amante” por tratarse de alguien más racional y agradable, menos perjudicial que el amante: los no-amantes son siempre amigos y tal amistad no está condicionada a los favores recibidos. Admirado por la forma literaria del discurso de Lisias, Fedro le solicita a Sócrates* su opinión. Este responde que, atendiendo a la forma, encuentra varias repeticiones de términos; no comparte con Fedro su apreciación sobre el valor de dicho discurso, ya que teme ser injusto con Anacreonte, Safo y otros grandes escritores. Porque centró su atención en la retórica, Sócrates* sostiene que no pudo formarse una opinión valedera, pero pone en duda que Lisias* pueda defender este discurso de sus críticas. La respuesta de Fedro, defendiendo el estilo de Lisias*, transforma los juicios negativos de Sócrates* en méritos: decir lo mismo de varios modos y no omitir ningún tópico. Esto motiva a Sócrates* a expresar que él mismo, o más bien, un poder que reside en él, puede construir un discurso mejor que el de Lisias a partir del mismo tema pero empleando argumentos diferentes.

La exposición de Sócrates* comienza con una invocación a las Musas y prosigue con el tema del amor. Pronuncia un discurso de un supuesto “no-amante” dirigido a su “amado” en el que quiere persuadirlo de que no lo ama, pero le solicita que lo acepte como no-amante. Según Sócrates* debe acordarse una definición previa sobre la naturaleza del amor antes de investigar si es bueno o no preferir un “amante” a un “no-amante” y afirma que hay dos principios que, en armonía o en conflicto, guían a los seres humanos: el deseo de placer –exceso– y la aspiración a lo mejor –temperancia–. Entiende que el amor supone un deseo irracional que se entrega completamente al placer de la belleza corporal, en tanto que describe al “amante” como celoso, entregado al deseo y regocijado por los defectos del amado, de modo que el amor de un amante no es bueno sino un deseo ordinario. Sócrates* concluye su exposición sosteniendo que existen las mismas ventajas e inconvenientes para el “amado” en su trato con un “no-amante”.

³⁶ Platón, op. cit. 275c-d-e.

³⁷ Platón, op. cit. 228a-b-c-d.

³⁸ Euhemero fue un historiador, filósofo y viajero del siglo IV a. de C. al que se le adjudica una interpretación de los mitos que consideraba a los personajes mitológicos como seres humanos divinizados.

2) Sócrates** expone el contra-argumento

A modo de introducción de su segundo discurso o palinodia Sócrates**, oponiendo el procedimiento retórico al dialéctico, comienza considerando que, como los discursos refieren a creencias compartidas socialmente, es fundamental la definición de los términos de uso tradicional. Ejemplo de esto es el estudio de derivaciones etimológicas palabras como “mantike”, “oionistike” e “himeros” que serán empleadas para realizar distinciones (técnicas) acerca del uso común de los términos empleados.

Sócrates** reconoce que ha cometido una falta que debe corregir: ha pecado contra los dioses al responder al desatinado discurso de Lisias* improvisando otro igualmente impío, en el cual el dios Eros -hijo de Afrodita- es tratado con escasa dignidad. La respuesta de Fedro a las palabras de Sócrates coincide con una creencia compartida por el colectivo social: Eros es un dios. En este sentido, supone que ambos discursos, que enuncian que los amantes conciben odios y celos, hubieran ofendido a las personas educadas del público. Si el amor es una divinidad, sostiene Sócrates**, no puede tratarse de algo tan negativo como lo presentan los discursos de L* y S*, que, alejados de la verdad, sólo pueden seducir y engañar a maniqués³⁹.

Sócrates comienza su segundo discurso manifestando que, en el primero, había cometido un error al señalar la necesidad de desdeñar a un amante apasionado (“manía”⁴⁰) en favor de uno razonable. A partir de la definición genérica de “amor” o “locura divina”, Sócrates** se refiere al amor como un don divino relacionado con la profecía que también es una forma de locura que beneficia a toda Grecia a través de las profetisas y sacerdotisas de Delfos y Dodona. A continuación, y apelando a los términos de la tradición, distingue: (a) la profecía y adivinación del futuro, (b) la purificación a través de los misterios, (c) la locura de los poseídos por las Musas, (d) el amor y finalmente, (e) la inspiración o locura de aquél que contempla la verdadera belleza⁴¹. Una explicación más específica del amor se encuentra cuando Sócrates** expone la alegoría que define al alma inmortal como un principio que se mueve a sí mismo hacia un mundo elevado en el que residen la “belleza”, la “verdad” y lo “bueno”. Se refiere a Zeus quien, en un carro con alas, es seguido por dioses, semidioses y espíritus humanos que tratan de alcanzarlo. Asimismo, distingue entre el alma de los dioses y el alma de los hombres empleando la metáfora de los caballos guiados por un auriga, donde este representa la razón, el caballo negro es símbolo del impulso sensual de la naturaleza humana, mientras que el caballo blanco representa el impulso racional. El auriga, que tiene una visión elevada del amor –“reminiscencia”-, sintiéndose emocionado ante el amado, refrena el caballo negro cuando contempla un rostro humano con forma divina. La mejor parte del alma, el caballo blanco, refrena el deseo y lo reverencia estableciendo una amistad guiada por una educación sin celos ni envidia, no teniendo dificultades en hallar la naturaleza divina que reside en ellos.

La presentación alegórica del alma humana como fuente de todo impulso e inmortal, se vincula a la existencia previa mostrando su tendencia al “bien” y a lo “bello”. Aunque es semejante a los dioses de los cuales deriva su carácter, tiene una visión imperfecta y parcial de la verdad a la que aspira una vez que logra superar los deseos irracionales.⁴² Este discurso sobre el “amor” y el alma humana se propone conseguir la adhesión de Fedro; mediante la descripción de la aspiración a lo superior, se presentan opiniones sobre el amor a la belleza y a la vida racional. A partir de la aspiración a la verdad del alma que presenta el discurso de Sócrates**, puede

³⁹ Platón, op. cit. 243a.

⁴⁰ Platón, op. cit. 244a.

⁴¹ Platón, op. cit. 249d y 265b.

⁴² Lo que parece anunciar una exposición mitológica de la filosofía de Platón y de su concepción metafísica de las ideas, también puede tratarse de un ejemplo didáctico que sirve de explicación a propósito de la naturaleza de la dialéctica. (*Fedro* 265b)

concluirse que el amor solamente es posible en su relación con la razón y que el tipo de amor más razonable es el amor a la filosofía o perfecto entusiasmo por las formas.

Según parte de la interpretación tradicional, la obra de Platón supone una ontología de alcance abstracto que no puede ser formulada literalmente sino sólo presentada de modo alegórico. Es necesario señalar que una lectura de este tipo prescinde de la reflexión sobre el procedimiento formal en el que se insertan sus conceptos filosóficos y, por lo tanto, de la capacidad de organizar los discursos en su dimensión social. Por ejemplo, en el segundo discurso de Sócrates**, cuando se propone una teoría expresada, en parte, en forma alegórica, acerca de la existencia del alma y los tipos de amor, se emplean estos conceptos para elaborar un discurso sobre el “amor razonable”. Así, la aspiración a un tipo de amor relacionado con la racionalidad de la forma, lo bello y lo justo, aparece en la alegoría enunciada por Sócrates** y conforma el razonamiento. Esta alegoría que compone el esquema silogístico será objeto de análisis en la segunda parte del diálogo donde se relaciona la necesidad de conocer la “naturaleza del alma” con la dialéctica como procedimiento.

En Sócrates** se exponen los conceptos de “reminiscencia”, “transmigración” y “memoria” mediante la alusión alegórica mencionada para demostrar que el conocimiento de estas ideas coincide con el procedimiento formal. Esas ideas no están únicamente al servicio de la reflexión alegórica, también componen las premisas particulares del esquema silogístico antes presentado. El procedimiento formal de comparar los términos utilizados (por ejemplo, la comparación entre dioses y hombres) permite derivar una hipotética relación de racionalidad y perfección. Así, se establece una diferencia entre la imagen menos perfecta del alma humana y los dos caballos blancos de los dioses cuyos impulsos coinciden siempre con la razón, lo que permite generalizar la necesidad de proceder según la razón y las normas éticas.

Las diferencias del alma humana presentadas en el *Fedro*, puestas en relación con la aspiración a la racionalidad complementan sus apreciaciones del *Ion*, la *Apología* y el *Menon*, en los que sostiene que el hombre posee una facultad llamada “genio” o “inspiración” que es inmensurable, cuya esencia y necesidad tiene correspondencia con el comportamiento racional. Pero además, en el *Fedro* se considera que es propio del ser humano el conocimiento del procedimiento dialéctico que hace posible analizar y fundamentar los razonamientos con la finalidad de realizar el bien y lo justo.

Sócrates** finaliza su palinodia o retractación como ofrenda a Eros para expiar su pecado de haber pronunciado su discurso anterior, una exposición que Fedro considera más elevada que la primera y muy superior al escrito de Lisias*. A propósito de este orador, Fedro menciona que un político lo ofendía llamándolo “escritor de discursos”⁴³. La respuesta de Sócrates** introduce el tema de la segunda parte, afirmando que, en realidad, el problema no radica en escribir discursos, sino en el “escribir mal”; los políticos no deberían reprochar a Lisias* el hecho de que sea escritor porque ellos son grandes retóricos que desean ganar renombre escribiendo documentos y leyes.

3) Sócrates*** analiza a la retórica mediante el método dialéctico

Respecto a los discursos de los políticos, Sócrates*** explica que están encabezados con los nombres de las personas que los aprueban, por esta razón los políticos valoran la aceptación favorable de sus escritos. Cuando hombres públicos, como Licurgo, logran la inmortalidad, son percibidos semejantes a un dios y, en consecuencia, la posteridad opina lo mismo de sus escritos. Este comentario inicial sobre los usos de la escritura, conduce a Sócrates*** a explicar en qué consiste “escribir mal”, a poner en cuestión las reglas de la retórica y la técnica de escribir discursos, poniendo en duda que aquella enseñe al discípulo a conocer el asunto al cual ha de referirse.

⁴³ Platón, op. cit. 257c.

La retórica es definida como la técnica de convencer, practicada en tribunales y asambleas, pero también en privado y en toda clase de discursos. Según Sócrates, los retóricos pueden sostener argumentos falaces y mostrar en forma alternativa que las cosas pueden ser “justas” o “injustas” según las circunstancias. Este procedimiento informal conduce a los retóricos a confundir a los oyentes, pero posiblemente ellos también se engañan acerca de las cosas que ignoran: el verdadero conocimiento del arte de la palabra supone comprender los grados de semejanza que hay entre la verdad y su opuesto. Con el fin de explicitar las diferencias entre retórica y dialéctica, Sócrates^{***} propone analizar los tres discursos de la primera parte: el de Lisias* y los suyos (S* y S^{**}). El procedimiento recursivo se manifiesta cuando S^{***} recuerda que sus dos discursos afirmaban cuestiones contrarias sobre el amor⁴⁴; Fedro responde que cada uno de ellos podrá ser utilizado como ejemplo para comprender mejor los razonamientos de la exposición⁴⁵.

Al abordar el proemio del discurso de Lisias leído por Fedro, Sócrates^{***} señala las inexactitudes del mismo. Por ejemplo, al considerarse que el concepto “amor” pertenece a la clase de los temas debatibles, no se procede ni a la división ni a la definición de tal término. Luego de examinarlo una segunda vez, observa que el discurso de Lisias* presenta inconvenientes en cuanto a su exposición, esto es, comienza con un argumento que debería ser la conclusión, y en cuanto a su composición, ya que no respeta el orden de comienzo, desarrollo y final.

Luego Sócrates^{***} analiza sus dos discursos. En el primero, sustentaba razones para no aceptar a un amante, mientras que en el segundo afirmaba lo contrario. A su juicio, en el primero parte de un concepto parcial de “locura” (manía) desarrollando un razonamiento unilateral, mientras que en el segundo, le recuerda a Fedro que en Sócrates^{**} se dividía la locura en dos clases: una humana y otra divina, subdividida esta última en cuatro tipos: “profética” (Apolo), “iniciática” (Dionisos), “poética” (Musas) y “erótica” (Eros). Al describir esta última clase, Sócrates^{***} recuerda también haber utilizado expresiones figuradas para introducir una verdad creíble a partir del mito sobre el amor. Esta referencia permite comprender la transición temática del diálogo: de un primer discurso que exponía juicios condenatorios sobre el amor, al segundo, donde se enaltece el amor a la sabiduría⁴⁶. La reflexión meta-teórica referida permite que en Sócrates^{***} se defina el procedimiento dialéctico⁴⁷ como: (a) la comprensión en una única idea de los varios aspectos del “amor”, una definición que por aproximada que resulte, da claridad y consistencia al discurso y (b) la división en subclases no realizada en los dos primeros discursos que partían de un concepto único y parcial de locura (“amor”) concluyendo alternativamente que el amor es considerado o bien inconveniente o bien divino.

Esta reflexión meta-teórica y dialéctica de S^{***} prosigue, en primer lugar, analizando el contenido de los libros de retórica y enumerando las partes del discurso: “exordio”, “exposición de hechos y testimonios”, “pruebas”, “probabilidades” y “confirmación⁴⁸”; en segundo lugar, refiriendo a la enorme cantidad de términos técnicos creados por Teodoro, Eveno, Tisias, Gorgias, y por otros que se guiaban por reglas detalladas y clasificaciones para enseñar a desarrollar discursos, y finalmente reprobando ciertos procedimientos de la retórica: duplicaciones de términos, abuso de sentencias e imágenes por parte de Polo⁴⁹. Estas observaciones en Sócrates^{***} sobre la importancia social de la retórica, tienen valor en tanto se destaca que, pese a los excesos verbales atribuidos a Polo y a otros oradores, tal técnica es empleada para persuadir exitosamente en ámbitos públicos como privados. A pesar de esto, la

⁴⁴ Platón, op. cit. 264e-265a.

⁴⁵ Platón, op. cit. 262c-d.

⁴⁶ Platón, op. cit. 265b-c.

⁴⁷ Platón, op. cit. 265e, 265d.

⁴⁸ Platón, op. cit. 266e.

⁴⁹ Platón, op. cit. 267c.

retórica es considerada una técnica preliminar al arte verdadero, esto es, a la dialéctica que observa la forma de su procedimiento y puede disputar sobre la verdad y falsedad de los razonamientos. Los retóricos se conforman con desarrollar sus razonamientos basándose en probabilidades y no en la verdad; probabilidades que son semejanzas de la verdad pero sin el conocimiento de ésta.

Teniendo en cuenta la abundancia de definiciones y clasificaciones de los retóricos, Sócrates*** asevera que, si bien coinciden en afirmar que un discurso debe finalizar con una recapitulación, no todos utilizan el mismo término para referirse a ella. Luego de examinar diferentes denominaciones de las partes del discurso, cuestiona la adecuación de los mismos al público y al momento adecuado estimando que resulta problemático llamar “arte” a cualquier discurso que trate sobre cualquier tema; de existir un “arte de la retórica”, ni Lisias ni Trasímaco han logrado dominarlo.

La retórica, como indagación minuciosa, debería regirse por el “método” de Hipócrates, que define científicamente la naturaleza del cuerpo para curarlo. La enseñanza rigurosa de esta disciplina debería explicar adecuadamente la naturaleza del “alma” a la cual sus palabras se dirigen para conocer si tiene identidad o es multiforme como el cuerpo, lo que permitirá saber de qué modo puede ser afectada. Este método conduce a la clasificación de distintos tipos de “almas” y de discursos; esto posibilita la explicación de cómo un tipo de discurso logra o no persuadir a un alma o a un auditorio. El orador debe conocer las clases de almas, sus cualidades y caracteres y también saber seleccionar el tipo de discurso adecuado al auditorio y a las circunstancias.

Sócrates*** establece los objetivos relativos a la composición de un tratado de retórica que, por una parte, permitirá la clasificación de discursos y la comprensión del alma de los interlocutores y, por otra, contemplará la aspiración a la verdad superior. Asimismo, el arte de hablar acerca de la “verdad” se encuentra relacionado con la escritura, asunto que aparece anticipado en la crítica del discurso de Lisias* y que aquí se desarrolla a partir del análisis de la leyenda tradicional en la que Teuth, el inventor de la escritura, muestra su invento al rey Tamus de Egipto y enumera entre sus beneficios el perfeccionamiento de la memoria y la inteligencia del pueblo egipcio. El rey responde que los caracteres escritos (“externos”⁵⁰) limitarán la educación del alma, y que no favorecerán a la *anamnesis* sino a la memoria⁵¹. Considerando que la escritura, al igual que la pintura, sólo crea reproducciones, los discípulos no aprenderán la verdad sino una semejanza con la verdad. De acuerdo a esto, el verdadero aprendizaje se realiza mediante la palabra inteligente grabada en el alma, de la cual la escritura es sólo una imagen⁵².

Una vez más refiriéndose a Lisias*, Sócrates*** retoma la enumeración de los elementos que constituyen el verdadero arte dialéctico de la palabra. Distingue entre la división y síntesis de las ideas y los tipos de discursos adecuados a la naturaleza de las personas. Aunque celebren a Lisias por escribir un tratado sobre política, él permanecerá en el error de no diferenciar lo justo de lo injusto, ni el sueño de la realidad. Tampoco la poesía, la prosa y las composiciones recitadas por los rapsodas incitan a la crítica ni enseñan: las palabras “justas” y “buenas” están escritas en el “alma”⁵³ y sólo son propias del dialéctico o filósofo.

⁵⁰ Platón, op. cit. 275b.

⁵¹ En este aspecto es interesante el tratamiento del “olvido” y la “memoria” en la Grecia antigua que realiza Mircea Eliade con referencia a Platón. Eliade, Mircea. *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 107-112.

⁵² Platón, op. cit. 276a.

⁵³ Platón, op. cit. 278a.

4) La forma probable del silogismo dialéctico

De acuerdo al objetivo general presentado, el comentario del diálogo trata de expresar cómo se llega a plantear la forma de un silogismo meta-teórico con premisas probables: discursos retóricos (L^* y S^*) y dialéctico (S^{**}) que admiten una conclusión (S^{***})⁵⁴. Para abordar el objetivo específico, que se propone indagar en la relación entre este silogismo propuesto como esquema formal del diálogo y su desarrollo, cabe analizar las siguientes cuestiones: (a) la configuración de un esquema deductivo probable, (b) los procedimientos de síntesis (recursivo) y de análisis (reflexivo) de la dialéctica que actúan (c) estructurando la secuencia argumental del diálogo en el que (d) la imposibilidad de separar la “dispositio” del procedimiento dialéctico, que (e) presenta una forma demostrable cuyo empleo es de interés social.

Para investigar la función que cumplen los razonamientos inductivos –alegóricos y mitológicos– en las premisas de los discursos, sería forzoso discrepar con ciertas lecturas canónicas y alegóricas de este diálogo que no profundizan en el esquema formal del mismo. Cabe también disentir con la crítica literal de Derrida que lleva al límite tesis que afirmaban que Platón enuncia una posición radical en cuanto al tratamiento de la técnica retórica. Al interpretar que Platón considera a la escritura un medio inadecuado para la expresión de la verdad, Derrida deduce que incurre en una contradicción porque no se explica cómo un medio inadecuado –la escritura– le permite a Platón expresar la verdad. Tomando distancia de estas interpretaciones, puede afirmarse que este diálogo expone minuciosamente las “técnicas” de enseñanza, el proceso de elaboración y los elementos constitutivos de los discursos mencionados.

Este diálogo presenta un discurso correspondiente al género epidíctico o demostrativo donde se defienden los principios de lo “bello”, la “ética” y la “verdad” donde la dialéctica se constituye en tema, objeto de estudio y procedimiento, al tiempo que organiza una secuencia dialógica. En este proceso se contrastan discursos dialécticos y retóricos, y simultáneamente se realiza el comentario dialéctico de los mismos. Las alegorías y los mitos están integrados en la forma del procedimiento deductivo; se trata de elementos que funcionarían de modo semejante a las pruebas concretas, documentales, testigos, etc., del discurso judicial⁵⁵.

Considerando el primer esquema silogístico es posible profundizar acerca la naturaleza de los elementos que componen las premisas de la argumentación deductiva de S^{**} y S^{***} , se torna necesario un análisis que reconozca los siguientes niveles:

(a) Premisas particulares a partir de las cuales es posible establecer conclusiones generales. A partir de L^* y S^* se concluye, por ejemplo, que representan a una clase universal.

(b) Elementos que dan “probabilidad” a los razonamientos. Por ejemplo, la referencia que hace Fedro a los libros de retórica⁵⁶.

(c) Elementos alegóricos relacionados con las premisas. Pueden señalarse, por ejemplo, tres casos: la alegoría del alma tripartita en S^{**} , la comparación del discurso de Lisias* con el epitafio –epigrama– en la tumba de Midas⁵⁷ y el mito de Teuth en S^{***} ⁵⁸.

⁵⁴ Platón, op. cit. 242e, 243a-b-c, 265b-c-d.

⁵⁵ Teniendo en cuenta que no se conocen referencias ni discursos de Lisias, Lamb conjetura (1953, 409) que su discurso es una creación de Platón que reproduce un alegato judicial comúnmente presentado en los tribunales.

⁵⁶ Platón, op. cit. 266d.

⁵⁷ Platón, op. cit. 264c-d.

⁵⁸ (1) La comparación de L^* con el epitafio de Midas (265a) parece formular que: “el discurso de L^* no tiene orden” y que “el epitafio del Rey Midas no tiene orden”, lo que llevaría a preguntar sobre la posibilidad de la conclusión. (2) El razonamiento de Sócrates^{***} que considera a la retórica como propedéutica al verdadero arte de la palabra (269b) podría ser presentado del

(d) Las citas de la *Ilíada*⁵⁹ y la *Odisea*⁶⁰ y las expresiones proverbiales⁶¹.

Estos elementos que componen las premisas del silogismo podrían integrarse en el siguiente esquema:

[(Premisa L* & Premisa S*) <S> Premisa S] >D< Conclusión S*****

Premisa L* (Particular)	A partir de la cual se deducen razonamientos probables y generalizables.
<i>Tópico no definido</i>	
<i>Procedimiento retórico</i>	Pertenece a una clase de razonamientos informales.
COMPARACIÓN	
Premisa S* (Particular)	A partir de la cual se deducen razonamientos probables y generalizables.
<i>Tópico no definido</i>	
<i>Procedimiento retórico</i>	Representa una clase de razonamientos informales.
CONTRADICCIÓN	
Premisa S** (Universal)	A partir de la cual se deducen razonamientos probables y generalizables.
<i>Tópico definido</i>	Por género, especie, propiedad, accidente, e identidad.
<i>Procedimiento dialéctico</i>	Representa una clase de razonamientos deductivos y formales.
EN CONSECUENCIA	
Conclusión S***	Permite llegar a razonamientos probables y generales sobre las consecuencias favorables de la dialéctica relativas a: <ul style="list-style-type: none"> - la libertad y responsabilidad moral del ser humano como ser social y político, - la necesidad universal de aspirar a lo "bello", lo "justo" y lo "bueno", - la realización de un comportamiento racional cuyo ideal de verdad es demostrable.

siguiente modo: "Si una persona apenas conoce los rudimentos de la medicina, no posee el verdadero conocimiento de la misma", "Si una persona apenas conoce el arte de la composición, no posee el arte de hacer tragedias", "Si una persona apenas conoce rudimentos de armonía no posee el arte de la música", "Si Lisias* apenas conoce los rudimentos de la retórica, no posee el verdadero arte de la palabra" entonces no conoce la dialéctica o verdadero arte de la palabra (269a-b-c). (3) El mito de Teuth sugiere el siguiente razonamiento (en el cual Teuth representaría a Lisias* y Tamus a Sócrates***): "La escritura es un simulacro externo", "La escritura no es conveniente porque provoca el olvido del conocimiento verdadero", por lo tanto, "La escritura (de los retóricos) no enseña el verdadero arte"(274c-d-e).

⁵⁹ Platón, op. cit. 260a.

⁶⁰ Platón, op. cit. 266b-c.

⁶¹ Platón, op. cit. 260c.