

# Retórica, ética y política en Gorgias y Fedro

JOSE ANTONIO SÁNCHEZ TARIFA

Instituto E. S. Campillos (Málaga)

## RESUMEN

Nuestro trabajo establece una comparación entre los dos períodos en que Platón realizó *Gorgias* y *Fedro*, para comprobar si hubo un cambio en sus concepciones retóricas, éticas y políticas o si, por el contrario, mantiene una unidad de pensamiento sin que se alteren sus creencias básicas sobre tales conceptos. Para realizar nuestro estudio, primero expondremos las ideas fundamentales que Platón presenta en *Gorgias* sobre retórica, ética y política, posteriormente haremos lo propio en *Fedro* y finalmente sacaremos las conclusiones pertinentes en función de nuestro análisis sobre los puntos de consenso o de disenso en ambos diálogos.

## PALABRAS CLAVES

FEDRO—GORGIAS—PLATÓN—RETÓRICA

## ABSTRACT

The present work establishes a comparison between two periods of Plato's thought, in order to analyze how his thinking evolved in his rhetorical, ethical and political conceptions. For this reason, two important dialogues have been chosen, *Gorgias* and *Phaedrus*, in which many topics are developed, linking them with the aspects referred to above in which one can evaluate whether Plato changed his main conceptions about rhetorical, ethical and political reality or, whether on the other hand, he continued to have a unity of thinking throughout the great period in which he carried out his intellectual work.

## KEYWORDS

GORGIAS—PHAEDRUS—PLATO—RHETORIC

## I. EL PROBLEMA DE LA DEFINICIÓN DE «RETÓRICA»

EN *GORGIAS* SÓCRATES EXIGE A LOS REPRESENTANTES DE LA RETÓRICA que definan su arte, lo cual demuestra una serie de deficiencias internas de la retórica, en tanto que no posee la coherencia estructural necesaria para que sea considerada una ciencia, es decir, una *téchne* como tal.

Tras una serie de intercambios de opiniones entre Sócrates y Gorgias, la retórica queda definida como la más noble de las artes, cuyo objeto son los discursos no prácticos ni pertenecientes a ninguna profesión; por eso podríamos decir que su principal objetivo es ser una artesana de la persuasión, ante los tribunales y las restantes reuniones de ciudadanos, teniendo que ver con lo justo y con lo injusto, elementos que provienen de la creencia y no de la ciencia<sup>1</sup>.

La imagen que se deduce de Gorgias en este contexto no puede ser más lamentable, puesto que Sócrates demuestra que la ignorancia de los supuestos maestros del arte de los discursos es tal que ni siquiera saben definir de manera satisfactoria su propia labor. De cara al público, difícilmente ofrecerá confianza un maestro de retórica cuando ni él mismo ha sabido defenderse de manera adecuada ante los ataques directos y contundentes contra lo que representa, incurriendo en errores triviales (como la confusión *tí* y *poíon*) o buscando evasivas para no contestar directamente a las objeciones de Sócrates.

Retórica y política, es decir, el arte de hablar bien y la aplicación de éste en las asambleas públicas, son elementos muy próximos entre sí<sup>2</sup>. Gorgias piensa que el máximo poder posible lo representa la retórica por su capacidad de persuasión, pero la retórica no es algo poderoso en sí misma, sino que su poder viene condicionado de forma mediata por las intenciones del que lo posea. En este caso hay que saber distinguir entre el poder retórico y el poder político. El primero, adquisición intelectual, podría poner a nuestra disposición el segundo, que es capacidad fáctica de actuación social, pero ambos no son identificables.

Gorgias rehúsa concretar los posibles temas sobre los que versa la retórica cuando Sócrates se lo pide porque, en principio, cualquier forma de discurso es susceptible de ser mejorada a partir de su vinculación con la retórica; por eso, define su objeto como los más importantes y los más excelentes de los asuntos humanos<sup>3</sup>. Es cierto que algunos conocimientos referidos a trabajos manuales no tienen relación con la retórica<sup>4</sup>, pero siempre que cualquier profesión u oficio necesite expresar alguno de sus aspectos por medio de la palabra, lo hará de forma más acertada si se domina la retórica que si no<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Cf. 448e, 449d, 450b, 451d, 452d-453a, 454b, 454e. Las fuentes utilizadas han sido las siguientes: texto original griego, J. Burnet, *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, (1903), reprint 1979 y 1980. Traducción española: *Gorgias*. Madrid: Gredos, 1987; traductor: J. Calonge. *Fedro*. Madrid: Gredos, 1986; traductor: E. Lledó. Respecto a Sócrates, *Discursos*. Madrid: Gredos, 1979 y 1980, vols. I y II; traductor: J. M. Guzmán Hermida.

<sup>2</sup> Cf., por ejemplo, F. Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza, 1990, p. 412: «El tema de *Gorgias* es, como se sabe, el de la retórica, o sea, el de la política: en Atenas van emparejadas, son medio y fin».

<sup>3</sup> 451d.

<sup>4</sup> 450b.

<sup>5</sup> 456a ss.

El problema que descuida Gorgias, y los maestros de retórica en general, como bien señala Platón, es que no existen enseñanzas complementarias al arte de persuadir que dirijan este poder desde algún ordenamiento ético. Platón sabe prever (y confirmar con la figura de Calicles) que un poder tan real como el que describe Gorgias, si no es dirigido al Bien y a la Justicia, fácilmente se vuelve servidor de placeres mundanos, individuales, egoístas y que pueden llegar a poner en peligro el equilibrio social.

Las referencias de Gorgias a la política se llevan a cabo desde el marco intelectual aquí señalado. La retórica trasciende cualquier concreción ocupacional, pero lo que más atrae a la mayoría de la gente es el poder político por su impresionante capacidad de acción, y Gorgias no ve censurable esta actitud, sino que, por el contrario, la alienta y la ve como un uso legítimo, y quizás el más apropiado, de la retórica.

Entre los especialistas existen diferentes actitudes al señalar la postura política o la relación entre retórica y política que Gorgias defiende<sup>6</sup>. Nosotros creemos que, a pesar de las estrechas e innegables relaciones que hay entre retórica y política, la afirmación radical de que todo alumno de retórica aspira a la política no tiene por qué ser cierta, y con ello algunas opiniones como la de W. Jaeger, quien afirma que *rhétor* y hombre de Estado se identifican en esta época<sup>7</sup>, serían exageradas. El propio Gorgias alude a otros usos ajenos a la política que se le pueden dar a la retórica, y como testimonio histórico tenemos *Las nubes* de Aristófanes, donde Estrepsíades manda a su hijo Fidípides a una escuela de retórica regentada por Sócrates, con el fin de poder ser defendido cuando sus acreedores lo conduzcan a los tribunales, pero en ningún caso se insinúan pretensiones políticas. Pensamos que tampoco quedaría claro en aquel tiempo que las escuelas de retórica, donde se encontraban gran número de jóvenes, hicieran creer a todos que podrían conseguir ser hombres de Estado.

Los límites de la retórica responden en Gorgias a una demarcación vaga e irreflexiva, donde se da una aceptación acrítica de la moralidad reinante en su época<sup>8</sup>. Por eso Gorgias comete varios errores por su imprudencia, como cuando

<sup>6</sup> E. R. Dodds, *Plato. Gorgias*. Oxford: Oxford University Press, 1990, pp. 188-223, prácticamente no se pronuncia sobre el tema, a pesar del extenso comentario que le dedica a la intervención; P. Friedländer, *Plato. The Dialogues the First Period*. New York: Bollingen Foundation, 1964, p. 249, opina que Gorgias tiene una gran seguridad en su arte debido a la capacidad que posee para alcanzar el poder político; T. Irwin, *Plato. Gorgias*. New York: Oxford University Press, 1979, pp. 117 ss., cree que la propuesta de Gorgias es un gran avance en la concepción del Estado, debido a que nos está proponiendo un método para someter a las personas bajo su propio consentimiento y no por la fuerza física; W. Jaeger, *Paideia*. Madrid: FCE, 1982, pp. 511ss, realiza una lectura integral del diálogo desde un punto de vista político.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 512.

<sup>8</sup> Seguimos la opinión de E. R. Dodds, *op. cit.*, pp. 218-220.

asegura que él podría enseñar lo que es justo e injusto a aquellos alumnos que lo desconocieran, rebajando así la categoría de la reflexión ética al mero sentido común asumido por los ciudadanos de la Polis. Pensamos que esta interpretación se adecua más a la estructura de la obra, frente a otras que han pretendido ver en Gorgias un Calicles enmascarado. Los límites de la retórica los asume y los define la propia sociedad en base a sus convicciones temporales, por eso resulta muy difícil establecer una retórica eficaz, cuyo contenido se funde en temas concretos. Sorprender al auditorio, y con ello ganarse su admiración, es una de las virtudes retóricas más importantes, y sólo se puede conseguir innovando, demostrando la brillantez mental y la capacidad de inventiva.

El conocimiento de la retórica se pone a disposición de aquél que tenga el suficiente nivel económico, lo que demuestra el tipo de orientación que tomaba la sociedad ateniense de la época. El poder económico se iba desarrollando en nuevas clases sociales que exigían un nuevo poder político y una nueva valoración de los méritos sociales, donde quedara señalada la capacidad personal, y no la pertenencia a la jerarquía aristocrática<sup>9</sup>.

La *paideía* de Gorgias conduce al pensamiento a la posibilidad de nuevas formas y estructuras que, sin duda, enriquecen cualquier panorama político. Platón es testigo de la profunda crisis en la que se vio sumido el espíritu ateniense tras su derrota en la Guerra del Peloponeso, y tal vez por ello responsabiliza ahora a hombres que, como Gorgias, favorecieron la imposición de una nueva forma política que condujo a charlatanes y arribistas a ejercer el poder del Estado sin poseer la necesaria aptitud.

Contra los sofistas, Platón presenta a la aristocracia como solución a los problemas de la época, olvidándose que expone continuamente una aristocracia ideal y la compara con los aspectos más decadentes de una democracia real. Algunos autores han pensado que el clasismo, y los prejuicios antropológicos de Platón, se evidencian en *Gorgias* y alcanzan su punto máximo en *República*<sup>10</sup>. J. Rubio-Carracedo<sup>11</sup> no cree que Platón defienda la primacía del componente biológico y hereditario sobre los demás, puesto que «de hecho Platón insiste por igual en la importancia de la disposición natural y en la calidad del proceso educa-

<sup>9</sup> Cf., por ejemplo, W. Nestle, *Historia del Espíritu Griego*. Barcelona: Ariel, 1981, p. 49: «Ha pasado ya la época de la cultura aristocrática; de las bajas clases populares surgen ahora nuevas fuerzas que penetran en las esferas de la vida espiritual».

<sup>10</sup> Seguimos básicamente la idea tan reiterada por K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Orbis, 1985, vol. I, puede consultarse como ejemplo pp. 79 y 100-101. I. M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*. Madrid: Alianza Editorial, 1979, vol. I, pp. 193-194, destaca algunos aspectos de las mismas ideas aristocráticas. J. Rubio-Carracedo, *Paradigmas de la Política*. Barcelona: Anthropos, 1990, p. 76, no acepta la postura de K. Popper, criticándolo en algunos aspectos.

<sup>11</sup> J. Rubio-Carracedo, *op. cit.*, p. 79.

tivo, en el sentido de que la primera es condición necesaria pero no suficiente». Es cierto que el tipo de educación recibida es esencialmente diferente en cada clase social, por lo que no todo el mundo tendría igualdad de oportunidades para alcanzar la clase de los gobernantes, pero realmente Platón no establece una incomunicabilidad absoluta entre las clases, sino que reconoce que cada uno debe desempeñar socialmente aquella función para la que tenga una mayor aptitud. Es comprensible que K. Popper pueda justificar su postura crítica apoyándose en los textos de *República*, puesto que se puede entender a Platón como un aristócrata exigente con su propia clase o como un aristócrata pretendidamente ilustrado que busca, de forma maliciosa, dar coherencia y sentido a la aristocracia desde la educación. La polémica se haría interminable si además valoramos la tripartición del alma como un modo de justificar las castas, o si debatimos sobre el carácter innato o no del predominio de una parte del alma sobre las otras<sup>12</sup>.

La *paideía* de Gorgias buscaba la formación de un nuevo tipo de ciudadanos y procuraba prepararlos para que se desarrollaran con la mayor posibilidad de éxito dentro de una sociedad donde los argumentos y el poder de persuasión, a través de la palabra, se habían convertido en las armas principales de los integrantes de la comunidad. Es lógico suponer que individuos educados con los valores de la vieja aristocracia, que tenían como ideal la *kalokagathía*, no supieran adecuarse al cambio. Probablemente Platón fue uno de ellos.

## II. POLO Y EL PROBLEMA DEL SER Y DEL DEBER SER DESDE EL PODER

La primera parte de la intervención con Polo, empieza tratando la opinión que éste tiene sobre la retórica, con el fin de exponer claramente la relación de la retórica con otras prácticas rutinarias que sólo buscan dar una apariencia concreta, y no una verdadera formación para el hombre. Sócrates agrupa la retórica junto a la sofística, como una pseudo-ciencia, que sólo pretende dar una apariencia de justicia<sup>13</sup>, cuando realmente carece de ella y sólo busca engañar. Platón señala<sup>14</sup> que al igual que el cuerpo no puede distinguir entre el cocinero (pseudo-científico) y el doctor (científico), las mentes no filosóficas no son capaces de distinguir al retórico del filósofo, que es el verdadero transmisor del

<sup>12</sup> Cf. J. Rubio-Carracedo, *op. cit.*, p. 83. Sobre este punto hay una amplia controversia, pues la mayoría de los autores se decantan abiertamente por una u otra postura en Platón; W. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*. Madrid: Gredos, 1990, vol. IV, 446-447, sigue en cierta medida la línea de K. Popper, aunque con matices, mientras que F. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, p. 410, critica las interpretaciones radicalmente aristocráticas de Platón.

<sup>13</sup> W. Jaeger, *op. cit.*, p. 516, afirma a propósito de esta valoración que «Sócrates presenta la retórica política como la imagen engañosa de un verdadero arte, que forma a su vez parte del verdadero arte del Estado».

<sup>14</sup> 465c-e.

discurso sobre la justicia<sup>15</sup>. A partir de aquí, el diálogo cambia de rumbo, tratando de confrontar la idea que Sócrates y Polo tienen sobre el uso legítimo del poder del Estado<sup>16</sup>. Este punto es muy importante en la obra, puesto que se están enfrentando algo más que dos meras opiniones; en realidad lo que se debate es la creencia popular sobre los bienes que procura la posesión del poder y la creencia filosófica sobre cómo se debería actuar cuando se ejerce el poder político.

¿Representa el poder un bien para el que lo posee?<sup>17</sup>. Sócrates piensa que no<sup>18</sup>, puesto que oradores y tiranos hacen con el poder lo que les parece mejor, pero no hacen lo que quieren<sup>19</sup>, por lo que la capacidad de ejercer el poder puede suponer muchos más males al alma que lo posee que a la que no lo posee<sup>20</sup>. Una persona privada de razón puede hacer lo que le parezca mejor, pero esto no implica que así tenga poder, por lo que en realidad los retóricos y los tiranos ni tienen poder ni hacen lo que quieren<sup>21</sup>. El poder implica un bien para el que lo posee, según asegura Polo a instancias de Sócrates<sup>22</sup>, pero si los retóricos y los tiranos no pueden hacer lo que quieren, no son en realidad poderosos, y por tanto carecen de poder y de capacidad para ejercer el bien sobre sí mismos o sobre sus ciudadanos.

A pesar de la demostración de Sócrates, Polo apela a los sentimientos personales y pasionales (un artificio muy usado por la retórica) preguntando a Sócrates si él no preferiría, con poder o sin poder, hacer lo que le pareciera mejor en la ciudad despojando de sus bienes, encarcelando o condenando a muerte a quien quisiera. En este momento Sócrates introduce una de las polémicas más célebres del diálogo, replicando a Polo que aquél que comete un acto injusto se hace a sí mismo el peor de los males, y no es digno de envidia ni de admiración, sino de compasión y de piedad. Por ello, es preferible sufrir una injusticia antes que cometerla<sup>23</sup>. El argumento de Sócrates, de forma muy resumida, relaciona fealdad con

<sup>15</sup> *Gorgias Elogio a Helena*, 14, mantiene un punto de vista diametralmente opuesto a Platón, puesto que allí la retórica es a la mente lo que la medicina es al cuerpo: «Y la misma proporción hay entre el poder de la palabra respecto a la disposición del alma que entre el poder de los medicamentos con relación al estado del cuerpo». Hay críticas de los especialistas a la visión parcial e injusta que Platón nos presenta de la retórica de su tiempo. Cf., por ejemplo, J. Poulakos, «Toward a Sophistic Definition of Rhetoric», *Philosophy and Rhetoric*, XVI (1983), pp. 35-48.

<sup>16</sup> Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 518: «La objeción más poderosa y más al alcance de la mano que Polo opone a la poca estimación que Sócrates tiene de la retórica es la enorme influencia que realmente ejerce en la vida política».

<sup>17</sup> 466b.

<sup>18</sup> Aunque en 526a-b. aclarará que a pesar de que el poder conlleva el peligro de auto-infligirse un gran mal en el alma, algunos poderosos pueden ser justos.

<sup>19</sup> 466d-e.

<sup>20</sup> Cf. el mito de Infierno de *Gorgias*, 523a ss.

<sup>21</sup> 466e-467a.

<sup>22</sup> 466b.

<sup>23</sup> 469b ss.

peor y belleza con mejor; dado que cometer una injusticia es más feo que sufrirla, entonces es también peor; por tanto sufrir una injusticia es más bello que cometerla. Polo se opone a esta opinión de Sócrates porque hay numerosos ejemplos de hombres que han sido injustos y felices a la vez<sup>24</sup>.

Junto a este argumento Sócrates fuerza también a Polo a reconocer que es mejor castigar al que comete un acto injusto que no castigarlo, puesto que el castigador obra con justicia castigando aquello que merece ser castigado, mientras que el castigado recibe un trato justo y embellece su alma liberándola de la maldad a través del castigo, y con ello se hace más feliz<sup>25</sup>. Obrar correctamente, ser poderoso y hacer lo que se quiera implica actuar siempre con justicia, procurando castigar al que cometa una injusticia (realizando así una buena y bella acción) y buscando ser castigado cuando sea uno mismo quien obre injustamente<sup>26</sup>. Polo asiente a estas afirmaciones y se retracta de su originaria opinión<sup>27</sup>.

Creemos que si la vinculación que se establecía con Gorgias era la de revisar las actitudes éticas desde la retórica, con Polo lo que se pretende es una revisión de las aspiraciones políticas desde la ética. Gorgias representa ante todo el retórico; Polo la carencia de conciencia ética y Calicles la codicia del poder político.

<sup>24</sup> 470d.

<sup>25</sup> T. Irwin, *op. cit.*, pp. 166-167, hace una puntualización, muy interesante, a propósito de este tema, ya que el propio Sócrates incumple el principio socrático de la prioridad de la definición, argumentando sobre los beneficios de la justicia y los perjuicios de la injusticia, antes de que Sócrates nos haya presentado una definición explícita de cada uno de estos términos.

<sup>26</sup> Para algunos estudiosos este argumento encierra una falacia que el propio Platón analiza en *República*, V, 437d-438d y *Leyes*, 859c-860c. Aristóteles, *Retórica*, 1397a, también estudia esta falacia y la explica por la ambigüedad de los términos *ophélimon* y *agathón* (lo bueno y el bien) como relativos, no a personas, sino inherentes a ciertas acciones. Para un análisis más exhaustivo de esta y otras críticas al argumento Cf. T. Irwin, *op. cit.*, pp. 162-164 y S. Berman, «How Polus was refuted: Reconsidering Plato's *Gorgias* 474c-475c», *Ancient Philosophy*, XI (1991), pp. 265-285.

<sup>27</sup> P. Friedländer, *op. cit.*, pp. 258 ss., interpreta la vinculación que se da en la intervención con Polo como un intento platónico por demostrar que ética y Estado deben estar unidos para mejorar el alma de sus ciudadanos. Si la retórica favorece la ascensión al poder de personas cuyo único interés es la satisfacción de deseos personales, como Polo reconoce, entonces queda claro que retórica y *areté* del alma son dos cosas separadas. R. Weiss, «Killing, Confiscating and Banishing at *Gorgias* 466-468», *Ancient Philosophy*, XII (1992), pp. 299-315, considera que uno de los argumentos principales (466a-468e) que Sócrates expone contra Polo es *ad hominem*; Platón se ha dejado llevar fanáticamente por razones falaces (fenómeno denominado «contaminación retórica», es decir, utilizar por contagio en el ardor de la discusión un argumento falaz, para combatir al adversario que lo ha empleado con sus mismas armas). Con esto, Platón ha pretendido dejar a Sócrates por encima de Polo de cualquier modo, más que avanzar razonadamente hacia el esclarecimiento de la verdad, lo cual es contrario a la seriedad que suele mantener en sus diálogos de juventud, «el argumento exagera y distorsiona las perspectivas con el fin de combatir tan eficazmente como sea posible los puntos de vista de Polo» (R. Weiss, *loc. cit.*, p. 299).

Advertimos, por parte de los retóricos y de los filósofos una valoración opuesta de la concepción de la naturaleza humana y sus manifestaciones. Los grandes retóricos buscan saciar los simples instintos<sup>28</sup>; su gran ilusión es poder actuar sobre sus semejantes para poder satisfacer sus caprichos. Aunque su práctica se desarrolle en estados democráticos, su ideal coincide con el de los tiranos. Polo deja manifiesto que la mayoría de los ciudadanos ansían el poder político por la gratificación que éste les va a deparar a sus aspiraciones egoístas y personales, y por ello también la mayoría tiene un doble sentimiento de admiración y de envidia hacia los que gobiernan<sup>29</sup>.

El talante irreflexivo y codicioso de los no filósofos hace que el poder político sea deseado, y sus representantes admirados y envidiados, precisamente por la capacidad fáctica que ofrece para disfrutar de la superabundancia y del placer. Esta es la idea que Polo persistentemente mantiene, salvo en la parte final, cuando queda a merced de Sócrates, y el propio Polo en varias ocasiones alude a que es una opinión sobre la política que sostienen la mayor parte de las personas<sup>30</sup>. La creencia de que se puede ser feliz, aun cuando se practicara la máxima injusticia, estaba muy extendida<sup>31</sup> y el propio Platón la recoge en *República*<sup>32</sup>, donde Trasímaco asegura que cuanto más injusticia se cometa, mayor felicidad se alcanza<sup>33</sup>.

Uno de los elementos que separan las dos visiones del Estado es el concepto individualista de los retóricos y el racional de los filósofos. El gobernante, para Polo, tiene a su entera disposición toda la capacidad estatal y no debe rendir cuentas de sus decisiones a nadie puesto que, como poseedor del poder absoluto, él es su único criterio. Sócrates concibe el oficio de político como una difícil tarea que debe cumplir ciertos requisitos y debe tender a determinados fines dictados por la razón. Polo cree que el gobernante debe hacer en el Estado lo que mejor le parezca; Sócrates, por el contrario, «parte del criterio de que el poder,

<sup>28</sup> Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 519.

<sup>29</sup> W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 519-520, entiende esto como un enfrentamiento entre la filosofía del poder y la filosofía de la educación. T. Irwin, *op. cit.*, pp. 150-151, afirma que Polo está bien educado en retórica, pero no en otros asuntos, y menos aún en el método del diálogo y de la discusión, que es la forma de *paidéia* que Sócrates practica.

<sup>30</sup> Cf., por ejemplo, 473e y 474b.

<sup>31</sup> Cf. J. Calonge, en su traducción de *Gorgias*, *op. cit.*, p. 62, nota 41; Isócrates, *Panatenaico*, 117-118 y T. Irwin, *op. cit.*, pp. 145-148.

<sup>32</sup> I, 344a ss.

<sup>33</sup> Cf. J. M. Galati, *El poder y la justicia en el pensamiento platónico*. Buenos Aires: Club de Buenos Aires, 1986, epig. 54, «Analogías y diferencias entre las concepciones de Trasímaco y de Calicles», pp. 137 ss. Para este autor las posiciones de los dos inmoralistas son opuestas. Trasímaco cree que el poder, de hecho, es de los fuertes, siendo su posición próxima a Hobbes; Calicles mantiene que el poder, de hecho, es de los débiles, pero debería pertenecer a los fuertes, por lo que su postura está más próxima al pensamiento de Nietzsche.

para que el hombre deba aspirar a él, tiene que constituir un bien real, y obrar como a uno le parezca, lo mismo si se trata de un retórico como si se trata de un tirano, no constituye ningún bien, puesto que no se basa en la razón»<sup>34</sup>.

### III. LOS FINES DE LA POLÍTICA EN CALICLES

El fundamento de la ambición política reside, para Calicles, en la necesidad que hay en el hombre de procurarse placer. Por ello estamos hablando de algo más que de una simple opinión; Calicles nos está describiendo sus creencias sobre la naturaleza humana, como derivación de una ley que se encuentra en la naturaleza en sentido general<sup>35</sup>. Esta interpretación nos proporciona, además, una explicación sobre el ansia que despierta el poder político en casi todas las personas, junto a la admiración y a la envidia que se suele profesar hacia los políticos.

Para Calicles es justo que el más poderoso por naturaleza sea al mismo tiempo el más poderoso por convención. La transgresión histórica de esta ley de la naturaleza se produce por la unión de los no-poderosos, que dirigen el resentimiento, causado por su debilidad, contra el poderoso, constituyendo un pacto ilegítimo, según la naturaleza, contra el que es mejor que ellos, promoviendo la estructura legal, estatal y social con el único fin de la venganza<sup>36</sup>. Este hecho determina la predestinación al fracaso de una sociedad no coherente con las verdaderas aspiraciones humanas<sup>37</sup>, y desde luego una sociedad muy injusta, donde los mejores son ridiculizados y marginados por ley, y los peores son ensalzados y encumbrados a los puestos de máxima responsabilidad.

Esto implica que el poder político es ambicionado por dos grupos dispares de personas: de un lado, los embaucadores, débiles por naturaleza, que a través del engaño por medio de la palabra buscan gobernar a los demás; de otro lado, los poderosos por naturaleza, que reivindican un derecho legítimo que les corresponde. Dependiendo del talante que se posea, se elegirá el discurso demagógico y popular o el discurso directo y desafiante. Por tanto, para Calicles existen dos tipos de oradores muy diferentes entre sí respecto a su constitución y respecto a sus intenciones. Si tenemos en cuenta este aspecto, podremos comprender de forma más acertada las aparentes contradicciones de Calicles al referirse a la retórica.

El criterio socrático-platónico para discernir si un político es bueno o no lo es, se basa en que haya hecho mejores o peores a sus ciudadanos. Mejor y peor, en el contexto filosófico de Platón, no significa más fuertes militarmente, ni más ricos económicamente, ni más ambiciosos políticamente; significa sobre todo

<sup>34</sup> W. Jaeger, *op. cit.*, p. 521

<sup>35</sup> Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 525.

<sup>36</sup> Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 526.

<sup>37</sup> *Gorgias* 481c.

mejores éticamente. Desde este estricto criterio, Sócrates afirma que nunca ha existido un hombre de Estado como debiera ser<sup>38</sup>, y que sólo él mismo podría obrar así, pues es el único que se dedica al verdadero arte de la política<sup>39</sup>.

A partir de las opiniones tan opuestas que hay entre Sócrates y Calicles respecto a las aspiraciones de la política la defensa que hace Calicles queda virtualmente sin sentido, pues las dos concepciones son irreconciliables desde un punto de vista teórico, máxime cuando para Calicles la ética y la fuerza se identifican desde la posición adoptada por él al definir el bien como lo «mejor desde la *physis*». En palabras de J. Brun<sup>40</sup>: «Sócrates pone la fuerza del valor por encima del valor de la fuerza», mientras que Calicles hace lo contrario.

En el planteamiento de Calicles existe una consecuencia opuesta a cualquier ideal de educación, en el sentido de que actuar conforme a la naturaleza no implica que al niño o al joven se les eduque de alguna forma determinada, sino que más bien lo que se plantea es que se puede prescindir de cualquier tipo de educación y se puede permitir que los hombres se dejen llevar por sus instintos de violencia e imposición de la propia voluntad sobre los demás<sup>41</sup>. Por esto podremos comprender mejor cuán alejado está en el pensamiento de Calicles la planificación de la educación que el Estado deba imponer. Educación es sinónimo de represión contra lo que es justo por naturaleza. Por eso son admirables aquellos hombres que imprimieron fuerza y poder al Estado, despreocupándose al mismo tiempo de la educación de sus ciudadanos<sup>42</sup>.

Según nuestra opinión, la paradoja clave del personaje de Calicles consiste en que un pensamiento que justifica la ley de la *physis*, debería resultar incompatible con una defensa de la democracia o de la práctica política dentro de una democracia, aun cuando la intención sea convertirse en dirigente de la misma<sup>43</sup>. La contradicción teórica que apuntamos queda superada desde el naturalismo político, aunque éste sea incompatible con una democracia auténtica. El naturalismo busca el sentido práctico y la eficacia en la satisfacción de deseos individuales y egoístas por parte de los gobernantes; sin embargo la democracia debe ser, desde su propia formulación teórica, un régimen político integrador y sintético de las diferentes posiciones sociales.

<sup>38</sup> 517a.

<sup>39</sup> 521d. Compartimos la opinión de E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 330, al asegurar que la implicación de *Gorgias* y *Fedro*, es que el único y verdadero *rhétor* es Sócrates mismo.

<sup>40</sup> *Platón y la Academia*. Buenos Aires: Eudeba, 1961, p. 19.

<sup>41</sup> Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 526.

<sup>42</sup> *Gorgias*, 503c. Calicles cita como buenos políticos a Temístocles, Cimón, Milcíades y Pericles.

<sup>43</sup> P. Friedländer, *op. cit.*, pp. 265-267, cree que Calicles manifiesta una contradicción en sus planteamientos por tener aspiraciones políticas y no poder practicar la vida hedonista que se propone antes de conseguir el máximo poder.

El interesante tema que se desprende de la actitud socrática es que la reforma moral precisa previamente de una reforma estatal. Sin duda Platón está apuntando algunas de las ideas que desarrollará años más tarde en *República*, donde las funciones del Estado deben ser sacrificadas en virtud de la misión suprema que tiene como principal cometido, y que es la de ser educador moral<sup>44</sup>. Así es como el Estado, y con ello la vida de los hombres, adquirirá una forma suprema y diferente de existencia.

#### IV. LA CRITICA A LA RETORICA EN FEDRO

En este diálogo, tras el mito del carro alado, Fedro y Sócrates intercambian una serie de opiniones, no sobre el contenido de los discursos pronunciados, sino sobre la validez e importancia de hacer o no discursos. Fedro tiene la ingenua creencia de que los que redactan discursos se avergüenzan de su labor<sup>45</sup>, lo que Sócrates entiende como una mera estrategia retórica. En realidad, los retóricos y los *logográphoi* están muy orgullosos de su labor, y desean pasar a la posteridad con el nombre original de su profesión. Sócrates, en principio, no ve censurable el hecho de escribir discursos; «lo que sí considero vergonzoso, es el no hablar ni escribir bien, sino mal y con torpeza»<sup>46</sup>.

Fedro asegura haber oído que el orador no necesita saber qué es la justicia, ni qué es la verdad, sino al contrario<sup>47</sup>:

1. El orador debe aprender qué le parece justo a la multitud que es, en definitiva, la que lo juzgará.

2. El orador debe buscar la apariencia para persuadir, y no la verdad. Por eso, el orador cree que «hay que tener más en cuenta a lo verosímil que a lo verdadero»<sup>48</sup>.

Sócrates replica con el conocido argumento de que únicamente quien conoce la verdad es capaz de engañar tratando de dar apariencia de verdad<sup>49</sup>. Para avalar esta opinión, Sócrates pronuncia la siguiente cita: «Un arte auténtico de la palabra, dice el laconio, que no se alimente de la verdad, ni lo hay ni lo habrá nunca»<sup>50</sup>.

<sup>44</sup> En *Leyes*, 650b se define así la labor del Estado.

<sup>45</sup> 257d.

<sup>46</sup> 258d.

<sup>47</sup> 259e-260a.

<sup>48</sup> 267a.

<sup>49</sup> En *República*, I, 334a, Sócrates dice que el hombre justo es el mejor ladrón, y en *Hippias Menor*, 375a ss., asegura que el justo puede cometer mejor los errores respecto a la justicia que el no justo, y que el conocedor de la verdad es el mejor embustero. Estas afirmaciones son incompatibles con el intelectualismo moral socrático, puesto que plantean la paradoja de que alguien que conozca qué es la verdad se plantee engañar.

<sup>50</sup> 260e.

Sócrates plantea una sencilla correlación: quien sabe «lo que es» una cosa, no necesita argucias para exponerla, sino que su simple manifestación es suficiente para que tenga una gran fuerza persuasiva, mostrándose cual es, sin artificios de ninguna clase. Creemos que por esta razón Sócrates insiste en que no necesita saber hablar correctamente<sup>51</sup>.

El método necesario para la consecución de la verdad no se refiere tanto a la manera de expresar la verdad, cuanto a la forma de descubrirla a través del pensamiento<sup>52</sup>. Esto es lo que nos enseña el método dialéctico<sup>53</sup>.

Pensamos que en esta sección de *Fedro*, Platón está utilizando su crítica contra la retórica hablada y contra la retórica escrita, un problema que han debatido los especialistas. Apoyamos nuestra opinión en que, al igual que en castellano la palabra «decir» se refiere a los dos modos de expresión, hablado y escrito, en griego el verbo «légo» y sus derivados poseen también esa doble acepción. Por otra parte, se reconoce que la retórica es tan aplicable a asuntos importantes como a asuntos particulares<sup>54</sup>, por lo que interesa para cualquier aspecto de la vida, y los discursos sobre el amor son buena prueba de ello. La retórica puede tener bajo su dominio dos elementos muy tentadores: el poder político y el amor. El primero es un tipo de práctica pública y el segundo corresponde a una experiencia privada. Platón en *Gorgias* da un ejemplo de cómo actúa la retórica con pretensión de poder político, y en *Fedro* trata de mostrarnos la retórica desde el punto de vista del amor. Paralelamente a esta exposición, Platón va desarrollando cómo actúa la filosofía frente a esos mismos temas, haciendo una hábil contraposición. Creemos que respecto a la retórica, Platón refleja un curioso sinsentido que se deduce de la lectura de *Fedro*. Lisias es un orador, y no convence porque carece de *téchne*; Sócrates no es un orador y convence, tiene una *téchne* que sabe aplicar. Platón puede estar insinuando que quien conoce la verdad, y posee el método adecuado, es capaz de convencer, pero el que no la conoce no es capaz de persuadir, ni siquiera a través de recursos retóricos.

Si tenemos en cuenta los extremos que se pueden derivar de *Fedro* al valorar la retórica<sup>55</sup>, es cierto que deducimos una retórica positiva, que es la que

<sup>51</sup> Cf. 262d: «Pues por lo que a mí toca, no se me da el arte de la palabra».

<sup>52</sup> C. L. Griswold, *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven: Yale University Press, p. 132, cree que el problema fundamental de los discursos consiste para Platón en cómo se pueden distinguir los discursos verdaderos de los discursos falsos para escapar del ciclo de las reencarnaciones, que es en última instancia lo que pretende mostrar a sus lectores.

<sup>53</sup> P. Friedländer, *Plato. The Dialogues Second and Third Periods*. New York: Bollingen Foundation, 1969, p. 233, cree que el propósito de Platón es utilizar un argumento *ad hominem* contra la retórica, aunque lo hace de forma algo encubierta. Si el orador no conoce la verdad, puede que persuada a la masa a actuar mal. Dada esta posibilidad, no podemos confiar en las palabras de los retóricos.

<sup>54</sup> 261a-b.

<sup>55</sup> Cf. W. Guthrie, *op. cit.*, vol. IV, pp. 397-398.

Platón tiene en mente, pero creemos que no es otra cosa que la dialéctica, que irrumpe en pugna con la retórica tradicional para rivalizar y reivindicar que sólo aquélla enseña el genuino arte de la palabra. La retórica que Platón está definiendo es realmente un método del *lógos*, mientras que los retóricos sólo pretenden un dominio de la palabra por el poder que ello supone.

B. Jowett<sup>56</sup> entiende, a partir de estos datos, que *Fedro* se escribió en una época en que Platón consideraba el entrenamiento retórico en la Academia. G. Ryle<sup>57</sup> asegura que el propósito de *Fedro* es anunciar que la Academia iba a competir en la formación retórica de alumnos. V. Tejera<sup>58</sup> cree que Platón está proponiendo en *Fedro* quién debe ser el verdadero modelo de orador, por eso distingue cuidadosamente entre Lisias e Isócrates. Desde luego son opiniones discutibles que nos gustaría aclarar en un doble sentido: en ningún caso Platón iba a impartir la retórica tradicional tal y como Isócrates y los retóricos habían venido haciendo hasta ahora; por otra parte, un tipo de enseñanza sólida, con una esmerada formación, era lo que se había realizado en la Academia desde su fundación, que no excluía el expresarla de la forma más adecuada, y a la que se había denominado dialéctica. Platón era el mismo de siempre y sus enseñanzas también. No obstante, a pesar de que era de dominio público, Platón pretende delimitar, una vez más, qué lugar ocupa la filosofía en el panorama intelectual ateniense de la época.

W. Guthrie<sup>59</sup> piensa que no hay ninguna prueba mínimamente sólida para considerar que Platón enseñara retórica en la Academia, ni que estuviera alguna vez interesado en hacerlo. Para justificar su postura expone tres razones:

1. El ascenso del alma, la procesión de los dioses, etc. son unos temas muy extraños para considerar que *Fedro* es un folleto escolar de retórica como se ha sugerido.

2. La técnica de la retórica se toma en *Fedro* más en serio que en cualquier otra parte, buscando más la crítica concluyente y demoleadora que la reforma que pudieran hacer sus practicantes.

3. Leyendo las obras de Platón e Isócrates queda muy claro que defendían posturas opuestas en los principales temas.

Por otra parte, si seguimos a G. C. Field<sup>60</sup>, quien no alude al tema de que Platón pretendiera incorporar la retórica a su Academia, o si pensamos que el programa de la Academia se encuentra recogido en los libros VI y VII de *Re-*

<sup>56</sup> B. Jowett, *The Dialogues of Plato translated into English with analyses and introductions*. Oxford: Allan, D. J. y H. E. Dale, eds., 1953, vol. III, p. 107.

<sup>57</sup> G. Ryle, *Plato's Progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 262.

<sup>58</sup> V. Tejera, «Irony and Allegory in the Phaedrus», *Philosophy and Rhetoric*, VIII (1975), p. 85.

<sup>59</sup> *Op. cit.*, p. 396.

<sup>60</sup> *Plato and his contemporaries*. London: Methuen, 1967.

*pública*, como piensan algunos especialistas<sup>61</sup>, donde no se menciona para nada la retórica, podemos pensar que el problema está resuelto. Platón estaba complacido con su sistema educativo, cuidadosamente elaborado a lo largo de muchos años.

D. A. White<sup>62</sup> piensa que el problema fundamental que plantea *Fedro*, es el de la unidad-multiplicidad, que además de afectar a las Ideas y al alma, también afecta a la retórica. El discurso retórico, tal y como lo plantean los maestros de retórica, no es viable, puesto que no han sabido concebir la multiplicidad de los auditorios como un elemento esencial a la hora de configurar los discursos. Creemos que es cierto, por eso Platón se molesta en anunciar algunas características peculiares de la *psijagogía*, rama de la dialéctica que busca establecer una correcta adecuación entre el auditorio y el discurso pronunciado.

#### V. LA DISPUTA CON ISOCRATES: LOGOGRAPHIA Y POLITICA

Con la mayor parte de los especialistas, consideramos que muchas de las críticas de Platón hacia la retórica desarrolladas en *Gorgias* y *Fedro*, tenía a Isócrates y a su Escuela como objetivo<sup>63</sup>.

Nosotros pensamos que la actitud meliorativa que Platón adopta en *Fedro* hacia la retórica es sólo en lo que concierne al significante, «retórica», el cual, según la redefinición platónica, sólo se puede identificar con la dialéctica. Esto se podría deber a una afán de revancha de Platón por la apropiación de Isócrates del término «*philosophía*» para designar sus propias enseñanzas<sup>64</sup>.

Tras la guerra del Peloponeso, Isócrates perdió todo su patrimonio<sup>65</sup>, por lo que se dedicaba a la tarea de *logográphos*. Curiosamente Isócrates renegará de la actividad que desarrollan los *logográphoi*<sup>66</sup> y llegará a afirmar que nunca

<sup>61</sup> Cf. W. Guthrie, *op. cit.*, vol. IV, p. 396, nota 213; W. Jaeger, *op. cit.*, p. 710, nota 114 y E. Lledó, *Obras Completas de Platón*, «Introducción General». Madrid: Gredos, 1985, pp. 125-126.

<sup>62</sup> D. A. White, *Rhetoric and Reality in Plato's Phaedrus*. New York: SUNY Press, 1993, p. 242.

<sup>63</sup> Parece ser que en su juventud Platón e Isócrates fueron amigos, pero sus diferencias empezaron desde muy pronto; Diógenes Laercio recoge el testimonio de una agria discusión que tuvieron por el tema de la poesía (*Vida de los más ilustres filósofos griegos*, III, 6). Fuera esto o no lo que motivara la enemistad, lo cierto es que ésta tuvo que ser profunda, puesto que siendo los dos hombres de importancia en el mundo cultural ateniense, evitan citarse el uno al otro de forma directa. Isócrates no menciona en sus obras ni una vez a Platón, sólo alude con expresiones indirectas, y por lo general peyorativas, como *eristikós*. Platón, por su parte, nombra a Isócrates en una sola ocasión, de manera un tanto desconcertante (*Fedro*, 278e ss.), ya que parece un elogio a la capacidad intelectual de Isócrates, aunque también podría considerarse como una alusión provocadora y básicamente irónica.

<sup>64</sup> Hay varios ejemplos en las obras de Isócrates, como *Antídosis*, 270.

<sup>65</sup> *Antídosis*, 161

<sup>66</sup> *Panegírico*, 11 y 188 y *Antídosis*, 49.

se ha dedicado a esta tarea<sup>67</sup>. Si *Fedro* fuera un ataque encubierto a Isócrates, Platón no podría haber seleccionado mejor argumento para enojarlo, ya que el discurso criticado es el de Lisias, un *logográphos* que estaría próximo a la actividad que desarrolló Isócrates, según la versión de Platón<sup>68</sup>. La cita final de *Fedro* busca vincular en la mente del lector a Lisias con Isócrates<sup>69</sup>.

La crítica de Isócrates a los *logográphoi* en *Contra sofistas* es directa; están muy por debajo de los filósofos<sup>70</sup>, y les da relativamente poca importancia frente a éstos y a los sofistas, a quienes Isócrates considera sus verdaderos enemigos. No debemos descartar la posibilidad de que Isócrates pretenda en su discurso un ataque interesado, más allá de las diferencias teóricas, puesto que critica al resto de formaciones culturales que podían hacerle competencia a su escuela atrayendo a la juventud ateniense.

Independientemente de la vinculación con la *logographía* que Isócrates tuviera, está claro que se dedicaba fundamentalmente a escribir, y que era la labor que más en serio tomaba en el desarrollo de su trayectoria intelectual. Siguiendo a R. Hackforth<sup>71</sup>, podemos afirmar que Isócrates fue quien introdujo la novedad de aprender discursos de memoria, con lo cual tanto la crítica de Platón contra la *logographía*, como la crítica a la escritura, estaban apuntando directamente a Isócrates como destinatario. De todos modos no existe consenso sobre ello. El propio R. Hackforth<sup>72</sup> reconoce que la polémica sobre si *Fedro* va directamente contra Isócrates o contra el cuerpo, en general, de maestros de retórica, es en última instancia irresoluble. Nosotros pensamos que la disyunción no es excluyente: Platón va contra el cuerpo de maestros de retórica, al frente del cual está Isócrates, por ser el más afamado maestro del momento. Así planteada la cuestión, y con los datos recopilados de la relación Platón-Isócrates, creemos que Platón tenía la doble intención de atacar a Isócrates y a la retórica; por eso se aprovecha de que Isócrates sea maestro de retórica y de que entre los maestros de retórica esté Isócrates.

<sup>67</sup> *Antídosis*, 36.

<sup>68</sup> Prácticamente ningún especialista duda de la profesión de *logográphos* de Lisias. Cf., por ejemplo, A. Lesky, *Historia de la Literatura Griega*. Madrid: Gredos, 1985, p. 624, quien asegura que «resulta evidente, como regla general, que Lisias sólo escribía discursos por encargo».

<sup>69</sup> R. Hackforth, *Plato's Phaedrus*, «Introducción». Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 1-2, es uno de los defensores de que *Fedro* era un diálogo dirigido contra Isócrates, alegando como prueba principal que no existe una deliberada abolición del hiato como en los otros diálogos de la misma época, lo cual se puede interpretar como un intento por imitar el estilo isocrático. Cf. J. M. Guzmán Hermida, *Discursos de Isócrates*, «Introducción». Madrid: Gredos, 1979, vol. I, p. 10, nota 19; Dionisio de Halicarnaso *Isócrates* 18 y A. Lesky, *op. cit.*, p. 614.

<sup>70</sup> 19-20.

<sup>71</sup> *Op. cit.*, p. 162.

<sup>72</sup> *Op. cit.*, p. 143.

Debemos tener en cuenta la posibilidad de que Lisias e Isócrates sean en realidad el mismo personaje. Nuestra sugerencia de que el discurso de Lisias fuera de Isócrates seguía esta opinión<sup>73</sup>, puesto que a lo largo de la obra se atacan muchos extremos que eran defendidos por Isócrates. La crítica de Platón es que ambos se dejan llevar exclusivamente por el criterio de los sentidos, por lo que el reproche implícito es que no son capaces de experimentar el mundo supraracional que le es connatural a su alma. En *Fedro* se pretende atacar cualquier tipo de discurso escrito, que era lo que básicamente producía Isócrates, y como asegura Rowe<sup>74</sup>, se ha tomado a Lisias como representante a nivel dramático, pero a quien se pretende atacar es a Isócrates, que representa el nivel real<sup>75</sup>.

Respecto a la crítica de la escritura, existe la posibilidad de que Platón esté manteniendo una doble actitud respecto a su maestro Sócrates. Platón escribe diálogos porque cree que es oportuno hacerlo, e intenta que sus obras expresen, lo más fielmente posible, las ideas de su maestro Sócrates, quien repudiaba la escritura

<sup>73</sup> Cf. J. A. Sánchez Tarifa, *Retórica, ética y política en Gorgias y Fedro*. Málaga: Universidad de Málaga, 1996, p. 438 (edición en microficha).

<sup>74</sup> *Op. cit.*, pp. 215-216.

<sup>75</sup> M. Canto, «278e-279b: Le portrait d'Isocrate par Platón ou la «Philosophie» d'un logographe», *II Symposium Platonicum*, Università degli studi di Perugia, Papers to be presented during the workshops, Perugia, 1-6 Settembre, 1989., pp. 170 ss., defiende la idea de que las alusiones a los *logógraphoi*, en *Fedro* y en *Eutidemo*, van dirigidas directamente contra Isócrates, aunque no se cite su nombre. Cf. *Fedro*, 243a, 267b, 269d y 276d y *Eutidemo*, 305b-d. En *Eutidemo* quedó probablemente demasiado oscuro qué personaje era el *logógraphos* anónimo, por lo que en *Fedro*, Platón decidió hacer la alusión final a Isócrates para que los lectores no tuvieran ninguna duda. Respecto a los argumentos en favor y en contra para considerar la referencia de *Eutidemo* como una alusión encubierta a Isócrates, Cf. W. Guthrie, *op. cit.*, vol. IV, p. 276. L. Gil, «Notas al *Fedro*», *Emérita*, XXIV (1956), pp. 314-316, realiza una puntualización, muy pertinente, de un pasaje de *Fedro* (258b), donde se utilizan los conceptos *logographías* y *syngráphein*, un punto «que no han percibido bien los traductores y comentaristas» (*loc. cit.*, p. 316). Ambas nociones no son sinónimas, puesto que *logographías* se refiere a la calidad de escritor en sí, mientras que *syngráphein* se refiere al contenido ideológico de lo escrito. La traducción de Emilio Lledó de *Fedro* tiene este tipo de malentendido, ya que el verbo *syngráphein* se traduce por «digno de ser escrito», mientras que si fuera cierta la sugerencia de L. Gil debería traducirse por «digno de redactar una propuesta». L. Gil amplía su crítica a autores como B. Jowett, L. Georgi y Fowler, quienes también han malinterpretado el párrafo; Cf. *loc. cit.*, p. 317, nota I. R. Hackforth, *op. cit.*, p. 121, defiende que estos fragmentos son un velado ataque a Isócrates, puesto que éste había quedado demasiado al margen del tipo de oradores criticados en *Gorgias*. Pensamos que hay que diferenciar en Platón una doble línea de ataque contra lo que ha venido siendo la retórica:

1. El arte de persuasión en los discursos por medio de la improvisación.
2. La elaboración de discursos escritos para su posterior memorización.

En *Gorgias* se destaca fundamentalmente el punto primero, mientras que en *Fedro* se combate el punto segundo, una prueba más de que Platón tenía en mente tanto a los escritores de discursos en general como a un escritor de discursos en particular: Isócrates.

por las razones aducidas en *Fedro*. Si consideramos el problema desde esta perspectiva, veremos que los diálogos platónicos adquieren una gran dimensión realista, en tanto que pretendían representar diálogos reales en los que el lector asistía como un mudo invitado, con el fin de que su mente repensara las ideas que allí iban apareciendo. En este sentido, nos parece muy significativo que algunos diálogos no tengan una conclusión definitiva, lo que representa que la discusión no quedaba terminada, sino más bien, según nuestra interpretación, el diálogo platónico era el preludeo de una discusión que posteriormente debía seguir entre los lectores, con personajes reales y palabras habladas, esto es, vivas<sup>76</sup>.

La polémica que planteamos podría prolongarse si tenemos en cuenta que Isócrates se disculpa en *Carta a Dionisio*<sup>77</sup> por no poder hablar personalmente con el Tirano de Siracusa, dada su avanzada edad, y reivindica la superioridad del discurso hablado respecto del escrito. En *Filipo*<sup>78</sup> hace una alusión parecida, lamentando no poder hablar directamente, ya que «todos han entendido que los primeros (los discursos que se pronuncian) se dicen cuando se trata de asuntos serios y apremiantes y los segundos (los discursos escritos) se escriben para hacer una demostración y como ejercicio personal». Si tenemos en cuenta que ambas composiciones están unánimemente datadas como posteriores a *Fedro*, podríamos conjeturar que las críticas platónicas recibieron acogida en Isócrates y en el público en general. Desde luego, la cuestión podría ofrecer un prolijo estudio donde se hiciera un seguimiento temporal y gramatical más meticuloso para corroborar o refutar la posible influencia entre ambos autores en esta época. Otro extremo sorprendente es que Isócrates, enemistado con Platón, no rehusara utilizar estas afirmaciones, aun cuando las creyera firmemente, por haber sido previamente utilizadas por un adversario intelectual que tenía una acogida aceptable entre el público ateniense.

La visión de la realidad que tenían Platón e Isócrates también era motivo de serias discrepancias. Para Platón el mundo sensible no es más que un vano reflejo de un mundo auténtico y mucho más rico, como es el Mundo de las Ideas. Isócrates, heredero de la primera generación de sofistas, subjetivista, relativista, bastante escéptico frente a las creencias religiosas, se alejaba mucho de la perspectiva platónica, a la que acusaba de visionaria, mesiánica, ilusoria y ajena completamente a la realidad.

Respecto a la versatilidad política de Isócrates, J. M. Guzmán Hermida<sup>79</sup> cree que es un político realista capaz de acomodarse a los cambios de la época,

<sup>76</sup> V. Tejera, *loc. cit.*, p. 85, piensa que los pasajes contra las palabras escritas que Platón está reproduciendo son, en realidad, teorías del propio Sócrates histórico, dichas al percibir la «incurable adicción a escribir» que tenía su joven discípulo.

<sup>77</sup> 1 ss.

<sup>78</sup> 25 ss.

<sup>79</sup> *Op. cit.*, p. 26.

buscando siempre la máxima eficacia en sus concepciones. Hay ciertas palabras constantes en sus escritos que lo demuestran como: oportunidad, conveniencia, utilidad, etc.<sup>80</sup>. La mayoría de los críticos coinciden en que las opiniones políticas de Isócrates en su etapa de *logógráphos* no deben tenerse en cuenta, ya que eran discursos por encargo y no reflejan sus ideas personales. Siguiendo esta teoría, vemos plausible la posibilidad de que las fluctuaciones políticas de Isócrates se debieran al hecho de que ningún modelo político es bueno o malo en sí mismo, sino que en algunos casos puede ser bueno, en unas circunstancias concretas, y en otros no.

Es cierto que hay en Isócrates una tendencia generalizada a considerar como modelo político a su maestro Terámenes, pero éste fue políticamente tan veleidoso como el propio Isócrates. G. Kennedy<sup>81</sup> advierte que muchas de las ideas políticas de Isócrates eran en realidad socráticas, y para demostrarlo recomienda la comparación de *Areopagítico*<sup>82</sup> con *Gorgias*<sup>83</sup>, llegando a la conclusión de que la similitud de ideas es evidente. Sin embargo, pensamos que las alternativas políticas de Platón e Isócrates iban por caminos muy diferentes, ya que éste propugnaba constantemente cambios en la política ateniense que pretendían solucionar de forma definitiva los males de la ciudad, mientras que Platón se evade de una política práctica desde los regímenes conocidos, optando por idear un nuevo sistema de Estado que evite los errores de base que tienen los gobiernos existentes en su tiempo.

Respecto a la retórica, en la obra de Isócrates queda más o menos evidente la concepción que tenía. El arte de razonar y la retórica están muy unidos, puesto que para ser un buen orador se necesita una mente ágil, capaz de improvisar en las circunstancias más adversas. El buen orador debe saber elegir los temas apropiados en función del auditorio frente al que se encuentre. El resultado final de un discurso no depende sólo de lo que se diga, sino también de elementos más superficiales tales como la manera de vivir del orador, la apariencia física, la buena fama entre sus compatriotas, etc. Esta idea de retórica es precisamente la que Platón combate a lo largo de sus obras.

El radicalismo platónico niega cualquier implicación de la esencia del mundo con la apariencia que tuviera la persona que expone. Para Platón la virtud, la justicia, etc., no son términos que deban ni puedan fingirse, sino que quien los comprende filosóficamente hace que emanen en cada una de sus palabras y de sus actuaciones; de aquí que el distanciamiento entre ambas for-

<sup>80</sup> *kairós*, *prépon* y *symphéron*. Para una aclaración sobre el uso retórico de estos conceptos, Cf. J. Poulakos, *loc. cit.*, pp. 40-41

<sup>81</sup> G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton: Princeton University Press, 1963, p. 184.

<sup>82</sup> 21 ss.

<sup>83</sup> 515d ss.

mas de pensamiento venga motivado, según creemos, por las diferentes concepciones ontológicas que Platón e Isócrates tenían, y que hacía prácticamente imposible cualquier acercamiento de sus posiciones intelectuales<sup>84</sup>.

VI. CONCLUSION: CONTINUIDAD EN LOS PRESUPUESTOS RETORICOS, ETICOS Y POLITICOS DE PLATON ENTRE *GORGIAS* Y *FEDRO*

*Gorgias* y *Fedro* están realizados desde diferentes perspectivas de la vida de Platón. Casi todos los especialistas están de acuerdo en que *Gorgias* tiene una fuerte carga emotiva y un indignado apasionamiento; sin embargo, *Fedro* es una hermosa obra que aborda de un modo más sereno el tema de la retórica. Después de nuestro trabajo, pensamos que la consideración hacia la retórica es la misma en *Gorgias* y en *Fedro*. Ambos contienen críticas similares contra la retórica; se le reprocha su indiferencia hacia la verdad, su falta de criterio en la selección de los alumnos, su pretensión fundamental de persuadir a toda costa sin considerar otros principios, su obsesiva tendencia hacia el poder político para satisfacer deseos privados, su carencia de auto-crítica para reformar sus postulados, su incapacidad para elaborar un método válido de conocimiento, etc. Por eso, estamos más dispuesto a considerar *Fedro* como la segunda parte de un único proyecto contra la retórica que a ver en él un cambio de actitud en Platón<sup>85</sup>.

Estamos completamente de acuerdo con W. Guthrie<sup>86</sup> cuando afirma: «[En *Fedro*] Lejos de retractarse, Platón concibe al verdadero orador exactamente igual que lo concibió en *Gorgias*». Tanto el modelo de orador que tiene Platón en mente, como el tipo de oratoria que debe combatir, son elementos muy bien definidos y coincidentes en ambos diálogos.

Creemos que *Fedro* expresa una visión más distante del problema, mientras que *Gorgias* manifiesta una reacción más emocional. Las experiencias persona-

<sup>84</sup> Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 679, nota 11.

<sup>85</sup> R. Hackforth, *op. cit.*, p. 122., a partir de sus análisis sobre términos griegos, concluye que las críticas que se realizan en *Gorgias* y en *Fedro*, son diferentes, ya que aunque en ambos se habla de que la retórica no es una *téchne*, sino una habilidad rutinaria (*Gorgias* 463b: «*ouk éstin téchne all' empeiría kai tribé*») y de que es «irracional ... rutinaria y práctica (en contraposición a teórica)» (*Gorgias* 501a: «*alógos [...] tribé kai empeiría*»), en *Gorgias* la retórica era una forma de producir cierto agrado y placer (462c), y en *Fedro*, sin embargo, se habla de la retórica como un mero asunto de truco y de adulación. La diferencia para Sócrates estriba en que *téchne* es un arte metódico, con conciencia teórica de cómo se debe actuar por haber tenido un aprendizaje previo, muy parecido a nuestro concepto de ciencia, mientras que *tribé empeiría* es una práctica acientífica, que no está basada en nada sólido, a nivel de conocimiento, y por eso es sólo una *dóxa*. No vamos a entrar en la discusión de qué visión de la retórica predomina en cada diálogo, pero sí nos gustaría dejar claro que los matices señalados por R. Hackforth quedan recogidos, de una u otra forma, tanto en *Gorgias* como en *Fedro*.

<sup>86</sup> *Op. cit.*, p. 398.

les de Platón pudieron influir decisivamente en esto. Pensemos que poco antes de escribir *Gorgias* había sido literalmente secuestrado por Dionisio I, a quien probablemente no le faltó asesoramiento retórico desde su entorno. Platón vio peligrar su vida, mientras que en Atenas se sucedieron una serie de gobiernos sustentados por débiles razones retóricas. Cuando Platón escribió *Fedro*, la Academia era una brillante escuela de filosofía. Platón tenía motivos para sentirse satisfecho, puesto que había logrado grandes éxitos a nivel personal y a nivel profesional. *Gorgias* representa un Platón hundido por la retórica y la tiranía; *Fedro*, sin embargo, es un duelo entre iguales. Platón al escribir *Fedro* no teme, se siente fuertemente respaldado por los argumentos de la filosofía para mantener su lucha, y se ve distante y muy por encima de la charlatanería retórica.

W. Guthrie<sup>87</sup> piensa, de forma acertada, que «en *Gorgias* condenó Platón la retórica y la política de su época (las dos eran inseparables) con enojo y desdén. Ahora [en *Fedro*] esa crisis ha pasado y la retórica se discute con calma, con conocimiento detallado y como algo que podría desembocar en un arte genuino y valioso».

Algunos autores como G. Ryle<sup>88</sup> o W. Jaeger<sup>89</sup> han defendido la idea contraria, manifestando que *Fedro* es una retractación explícita y consciente de lo mantenido en *Gorgias*. W. Guthrie<sup>90</sup> cree que Platón ha recuperado su equilibrio emocional y por eso finge tratar en serio la retórica en *Fedro*, para concluir en que la verdadera retórica, el verdadero amor y la verdadera política sólo pueden provenir de la filosofía. La retórica, como falsa *téchne*, desarrolla prácticas espúreas de estos temas.

Una aparente coincidencia consiste en que la persuasión es un elemento tan ansiado por la filosofía como por la retórica. La diferencia entre ambos movimientos radica en que la filosofía busca una persuasión motivada por profundas razones sobre la concepción de la naturaleza humana y del universo, mientras que la retórica busca la palabra precisa para persuadir exclusivamente hasta que el retórico consiga el fin que se ha propuesto. No debemos olvidar que todo ello hay que relacionarlo con el poder político, una aspiración constante de la filosofía y de la retórica. Pensemos que Platón se planteó muy seria-

<sup>87</sup> *Op. cit.*, p. 397.

<sup>88</sup> *Cf., op. cit.*, p. 259.

<sup>89</sup> Quien cree que la actitud en *Fedro* respecto a la retórica, ha variado desde *Gorgias*, puesto que «si se fija uno bien se descubren ciertas referencias a lo que podríamos llamar la propia conciencia retórica de Platón» (*op. cit.*, pp. 985-986). En realidad, esto no debe sorprendernos, ya que si Sócrates es el verdadero estadista, como sugieren algunos pasajes, ha de ser el verdadero retórico, «pues en ambas épocas ambas cosas son una y la misma» (*op. cit.*, p. 986, nota 11). W. Jaeger considera que Platón «separa de una vez para siempre los caminos de la educación retórica y de la educación filosófica», al plantear si es necesario o no el conocimiento de la verdad para el arte de hablar (*op. cit.*, p. 989).

<sup>90</sup> *Op. cit.*, p. 397.

mente esta cuestión, y más aún con la elaboración de *República*. Una de las preocupaciones fundamentales de Platón, muy relacionada con la retórica, fue cómo convencer a los ciudadanos de una sociedad justa a que cumplan con su tarea por el bien de la comunidad.

A pesar de esto, la persuasión retórica y la persuasión dialéctica distan mucho la una de la otra, tanto en *Gorgias* como en *Fedro*. La retórica produce un convencimiento momentáneo, casi siempre debida a argumentos superficiales, de fácil acogida entre los auditorios, como la adulación, la riqueza, etc., temas muy ajenos a la filosofía. El persuadido por la retórica, como les sucede a Polo y a Fedro, apenas sabe explicar el porqué de sus convicciones. Se deja arrastrar por una exaltación efímera y pueril del poder de la palabra. Sócrates demuestra que este apasionamiento por la retórica es irreflexivo, teniendo una vida corta y una injustificada aceptación. El filósofo puede convencer a cualquier persuadido por la retórica, excepto si se adscribe a la ley del más fuerte, como le sucede a Calicles, para quien la retórica es tan despreciable como la filosofía.

Entre las críticas más frecuentes y más repetidas de Platón contra la retórica está la de ser un tipo de discurso que busca la adulación de quienes lo oyen. Pensamos que, aunque es cierto que el discurso laudatorio puede tener una gran fuerza persuasiva, no es desde luego la única posibilidad retórica. De hecho, Demóstenes<sup>91</sup> niega expresamente que en tiempos de Pericles los oradores buscaran agradar a su audiencia y Tucídides<sup>92</sup> asegura que Pericles nunca hablaba buscando agradar<sup>93</sup>.

La actitud del retórico frente a la vida se resume diciendo que busca la *pleonexía*<sup>94</sup>, es decir, prevalecer sobre los demás sin escrúpulos. Para quien defiende esto no existe medio ilegítimo. Todo vale siempre que tenga una solución satisfactoria para sus intereses personales<sup>95</sup>. «*Pleonexía*» recoge la ambición desmedida de poder, la apetencia continua de poseer más de lo que se tiene. Platón llega a afirmar que es como una enfermedad que se arraiga en el alma, que

<sup>91</sup> *Olintíaco*. Madrid: Gredos, 1980, III, 21-22.

<sup>92</sup> *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, II, 65: «[Pericles] no hablaba para agradar al pueblo buscando conseguir el poder mediante prácticas indignas, sino que gracias a la reputación que tenía llegaba incluso a oponerse a ellos, provocando su irritación». *Ibid.*, II, 84, Arquidamo, rey espartano, alude también a la persuasión por medio de la adulación, asegurando que «[Los lacedemonios] no nos dejamos seducir por el placer de quienes nos incitan con elogios a hacer algo en contra de nuestro parecer».

<sup>93</sup> *Prós hedonén*.

<sup>94</sup> Cf. *Leyes*, X, 906c. Platón se refiere en varias ocasiones al término «*pleonexía*», por ejemplo, *Gorgias*, 493a-b, *República*, IV, 439d, *Banquete*, 188b y *Carta VIII*, 354e.

<sup>95</sup> Cf. W. Guthrie, *op. cit.*, vol. IV, p. 300, donde hace una diferenciación entre los dos tipos de *pleonexía* que se distinguían en la época. También se puede consultar, para más referencias sobre este concepto, Isócrates *Nicocles*, 1 y *Antídosis*, 281 y J. M. Galati, *op. cit.*, pp. 25-27.

es la causa de todos los vicios y de todas las impiedades. Este concepto utilizado por la retórica y exaltado por Calicles, se contrapone a dos aspectos recogidos por la filosofía: la moderación y la comunidad. La *pleonexía* es esa insaciable búsqueda de todo lo que a uno le place, capaz de transgredir los órdenes ético y político, puesto que no se atiene a ningún principio, ni respeta ninguna norma. En realidad representa lo que la filosofía debe combatir, pues es la fuente de la que se sirve el alma concupiscible para arrojar al alma entera a su estado materializado. El altruismo filosófico se manifiesta cuando tiene entre sus fines principales mostrar por la reflexión el camino más adecuado, capaz de servir como reconstituyente de las almas afligidas y dañadas. Nada más alejado de lo que busca el poseedor de la *pleonexía*. Esta posición egoísta y personal se opone a la *sophrosyne* que debe regir la sociedad<sup>96</sup>, y que representa el comedimiento y la justicia<sup>97</sup>, que según el mito de *Protágoras*<sup>98</sup>, deben estar presentes, como don divino, para que sea posible la estructura social. Calicles, como más radical ejemplo, se opone frontalmente a este mandato divino, y el constante pensar en sí mismo que lo caracteriza, se convierte en una provocación y en un peligro para la propia supervivencia de la sociedad.

Trasladar estas actitudes a la ejecución de discursos nos lleva a considerar algunas discrepancias más. A pesar de que tanto los discursos retóricos como los discursos dialécticos poseen ambos forma y contenido, la retórica se preocupa fundamentalmente de la forma que han de tener para ser persuasivos, mientras que la filosofía busca sobre todo el contenido argumentativo, capaz de demostrar a los oyentes cuál es la verdad de su existencia; se busca más el ser que el parecer, más el conocer que el creer. El filósofo pretende establecer un tipo de discurso científico, cuyos presupuestos y contenidos estén plenamente justificados con argumentos bien fundados y coherentes entre sí. La retórica se contenta con promover al auditorio a su favor, a través de la opinión como forma de conocimiento, por ser ésta la única posibilidad existente, como reconocen sus representantes más insignes, con Gorgias e Isócrates a la cabeza.

El gran enfrentamiento retórico-filosófico no tiene una solución precisa, pues depende de dos concepciones dispares de la realidad incompatibles entre sí. Este es el hecho que más argumentos facilita para negar la aproximación de las posturas de Platón y de Isócrates, y con ello negar una reestructuración en *Fedro* de las concepciones teóricas de Platón con respecto a la retórica. A lo largo del

<sup>96</sup> J. P. Maguire, «Thrasymachus... or Plato?», *Phronesis*, XVI (1971), 142-163, desarrolla más aspectos del concepto de «*pleonexía*» tanto en *Gorgias* como en *Trasímaco*, donde también ocupa un lugar importante; cf., por ejemplo, pp. 148-150 y 153-154.

<sup>97</sup> *Aidô te kai díken*.

<sup>98</sup> 320c-323e. J. Rubio-Carracedo, *op. cit.*, pp. 19-20, se ha referido a la importancia de este mito para comprender la naturaleza ética y política de toda organización democrática de la sociedad; *Id.*, *Ética constructivista y autonomía personal*. Madrid: Tecnos, 1992, pp. 227-228.

trabajo, hemos ido realizando las pertinentes aclaraciones de los dos diálogos que nos ocupan, para concluir que puede haber un cierto cambio en algunos aspectos antropológicos, que suponen una ruptura con el intelectualismo moral de Sócrates; incluso es posible que *Gorgias* sea el primer testimonio literario de Platón de esa nueva concepción del género humano, donde la gran desilusión le va a hacer aceptar que ciertos hombres son literalmente incorregibles, sin posibilidad racional de rehabilitarlos al camino de la verdad. En *Fedro* estas creencias se ontologizan y se justifican a partir de una consolidada tripartición del alma, esencia del hombre, que nos da la clave de manera manifiesta de por qué nuestra conducta y de por qué nuestros caminos tienen que verse necesariamente abocados hacia el amor a la filosofía, un enamoramiento que nos redimirá del mundo de opiniones en el que nuestra capacidad cognoscitiva apenas si puede desarrollarse.

José Antonio Sánchez Tarifa es doctor en Filosofía con una tesis doctoral sobre *Retórica, ética y política en Gorgias y Fedro* (Universidad de Málaga, 1996). Profesor agregado de Enseñanza Secundaria.

*Dirección postal:* Instituto de Enseñanza Secundaria «Camilo José Cela», Campillos, E-29320 Málaga.