

Álvaro Vallejo Campos

CONFLICTO EN TORNO AL LOGOS

El concepto de *téchnē* y la crítica filosófica de la retórica

Como nos cuenta Platón en la *República* (607b), el enfrentamiento de la filosofía con la poesía contaba ya con una larga tradición, que se inicia en los comienzos mismos de la especulación filosófica. En tiempos de Platón esta disputa sigue vigente en cierto sentido, si nos atenemos a las enormes restricciones que se contemplan en el estado ideal para las actividades de los poetas. Pero es una disputa que ha cambiado de sentido, porque la filosofía parece haberse constituido ya como depositaria definitiva de los valores epistémicos del discurso. Sin embargo, un nuevo enfrentamiento amenaza a la filosofía desde un uso del *logos* que tiene mucho más en común con ella misma que con la poesía antes denostada por los primeros filósofos de la naturaleza. Nos referimos, claro está, a la retórica. Parece, incluso, como si la filosofía tuviera que demostrar una vez más la seriedad de sus pretensiones y la consistencia de sus derechos.

Oradores y filósofos se ven envueltos en un fuego cruzado. Gorgias afirma que nada existe, que si algo existe, sería incognoscible, y que si fuera cognoscible, no podría ser comunicado (frag. 3 bis, Untersteiner). Esta famosa sentencia parece cuando menos un ataque a las pretensiones de la filosofía de la naturaleza. Por su parte, Platón dedica el *Gorgias* casi enteramente a la crítica de la retórica y vuelve a este tema una y otra vez a lo largo de sus diálogos. En esta última obra el conocido sofista de Leontini se convierte en blanco de sus

ácidas críticas y en otros pasajes de los diálogos encontraremos claras referencias a pensadores del estilo de Isócrates, que ponen en duda, una vez más, las pretensiones dogmáticas de la filosofía platónica.

El más famoso discípulo de la Academia se va a ver envuelto asimismo en esta querrela desde los primeros momentos en los que salta a la palestra defendiendo las posiciones de su maestro. Efectivamente, el *Grilo* de Aristóteles debió de entrar en una polémica larga que se prolongaba de maestros a discípulos. Pues bien, en este contexto el concepto de *téchnē* ocupa una posición privilegiada. Queremos dedicar las páginas siguientes al estudio de este concepto en torno al cual se centra el conflicto entre retórica y filosofía. Aristóteles asumirá finalmente las pretensiones que tuvo desde un principio la retórica de convertirse en *téchnē* y pondrá fin con ello a la vieja disputa creando una retórica que se integra en los dominios de la dialéctica y la filosofía. Con ello traza las bases de un equilibrio, como ha afirmado Ricoeur¹, entre dos movimientos contrarios, que constituye un lugar de encuentro en el que «el temible poder de la elocuencia se sitúa bajo los auspicios de una retórica vigilada por la filosofía». Nuestro objetivo en el presente artículo consiste, por el contrario, en seguir esa disputa antes de la obra de Aristóteles, para ver que en el intervalo que va de Gorgias a Platón retórica y filosofía se excluyen mutuamente y se atribuyen los derechos que niegan cada una en la otra.

GORGAS

Los destinos de la retórica van inexorablemente unidos a la palabra *téchnē*. Los manuales retóricos en los que se proporcionaba la instrucción teórica para llegar a ser un buen orador se denominaban, como es sabido, *téchnai*. Platón atacará a la retórica en el *Gorgias* centrándose en este punto y negando categóricamente que una *téchnē* pueda constituirse como tal al margen del conocimiento racional. Gorgias había sido, en efecto, uno de los primeros teóricos

1. P. Ricoeur, *La Metáfora Viva*. Madrid, 1980 (París, 1975), pág. 21.

que habían exaltado el poder que tiene el arte de la palabra. Su posición es compleja, ciertamente, porque habla de la magia y el encantamiento de la persuasión retórica, situando, pues, el hecho en los dominios de lo irracional, pero también reivindica claramente la semejanza del arte del discurso con la medicina, que tenía ya sin duda los fundamentos teóricos necesarios para aspirar al nivel científico de la *téchnē*.

Gorgias hace hincapié en el carácter irracional de la persuasión que se opera por medio del *logos*. Su exculpación de Helena no deja lugar a dudas. Si ésta fue persuadida por medio de la palabra, nos dice (*Enc. Hel.* 15), no cometió ninguna falta. El sujeto no puede sustraerse al efecto persuasivo del *logos*, porque éste se ha desvinculado de los aspectos representativos y racionales, para convertirse en un poder de sugestión que obliga y empuja al alma en una dirección determinada. El discurso, como ha visto Dupréel² en su comentario a la sentencia ya citada anteriormente, que pertenece al escrito de Gorgias *Sobre el no ser*, ha escapado a la tutela doctrinaria de la ciencia de las cosas y no vale ya por sus posibilidades representativas. El que habla no puede comunicar la realidad, porque «la palabra no coincide con la existencia real de las cosas», que quedan en un estatus ontológico fuera del alcance del discurso (frag. B.3, 84). Gorgias carece de una teoría del lenguaje que le permitiera comprender el desdoblamiento del discurso, dejando en un segundo plano su propia realidad sensible para remitirnos al ser mismo de las cosas. Para él la palabra es una cosa entre las cosas y por ello tiene una realidad propia que le impide coincidir con la cosa representada y revelarla a otros (frag. B.3, 85).

Si a esto unimos el relativismo gnoseológico, presente tanto en él como en Protágoras, que hacía abandonar toda esperanza de poder construir una teoría sobre la *physis* al modo presocrático, podemos comprender que el discurso haya dejado de ser para los sofistas un instrumento para la transmisión de una realidad objetiva y se haya convertido en un poder de manipulación. Tiene razón Aubenque

2. E. Dupréel, *Les Sophistes*. Neuchatel, 1948, pág. 73.

cuando afirma que los sofistas omiten la función de expresión o transmisión que tiene la palabra para quedarse sólo con su poder de persuasión y que para ellos hablar no es tanto *hablar de*, como *hablar a*³. Con Austin diríamos que para los sofistas cuenta más que nada la fuerza perlocucionaria del discurso, porque la palabra es sobre todo un instrumento al servicio de las nuevas interacciones sociales que se dan en los regímenes democráticos.

Si analizamos los famosos pasajes del *Encomio de Helena* donde Gorgias exalta el poder de ese «gran soberano» (*Enc. Hel.* 8) que es el discurso, comprobaremos que insisten fundamentalmente en la capacidad que tiene la palabra de suscitar emociones y reacciones humanas: eliminar el dolor; suprimir la tristeza, infundir la alegría o intensificar la compasión. Gorgias hace inviable la posibilidad de concebir el discurso al modo socrático como un instrumento de comunicación que se atiene a la consistencia objetiva de las cosas. Por el contrario, habla de su poder de sugestión que le permite suscitar «un estremecimiento lleno de temor, compasión acompañada de muchas lágrimas y una añoranza cercana al dolor» (*Enc. Hel.* 9). La palabra actúa como un encantamiento de inspiración divina (*éntheos epōidai*) que trae al alma el placer y la aparta del dolor (*Enc. Hel.* 10). Gorgias habla, efectivamente, de un poder de encantamiento que se ampara en la opinión del alma y la seduce, la persuade y la transforma como por arte de magia⁴.

Por otra parte, cuando el discurso hace incursiones en el ámbito representativo, la persuasión no pierde con ello su carácter irracional, porque se ampara en las debilidades y límites del conocimiento humano. Para Gorgias la *doxa* es el horizonte insuperable que hace posible la persuasión. De aquí su carácter irracional porque la opinión es insegura e inestable (*Enc. Hel.* 11) y se ejerce a través del discurso gracias a su condición subjetiva que impide al hombre fundar sus conceptos en un saber que pudiera ser incommovible por

3. P. Aubenque, *El Problema del Ser en Aristóteles*. Madrid, 1974, (París, 1962), pág. 97.

4. Cfr. J. de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*. Harvard, 1975, págs. 4-21.

la racionalidad de sus afirmaciones: cuántos, a cuántos y acerca de cuántas cosas, exclama Gorgias, persuadieron y persuaden construyendo un discurso falso.

Los límites del conocimiento humano hacen que el concepto de persuasión vaya unido inevitablemente en Gorgias al engaño. Si hubiera una *vía de la verdad* concebida al modo eleático, la retórica vería restringido su campo de acción, porque quedaría un ámbito a salvo del poder de seducción que tiene el discurso. El escrito *Sobre el no ser* descartaba esa posibilidad, porque la realidad aparece envuelta en un conjunto de determinaciones opuestas. La incertidumbre, como ha visto Untersteiner⁵, sólo puede ser superada por el engaño que opera el discurso, en tanto que suprime las contradicciones y polariza el alma en la aceptación unilateral de una de esas alternativas. Si aceptamos los argumentos de carácter ontológico del mencionado escrito, las contradicciones con que aparece el ser son ineludibles. Por ello, toda filosofía que pretenda superarlas debe recurrir a la persuasión retórica, ya que sólo ella puede lograr una determinación de la voluntad que haga posible la decisión ontológica.

De acuerdo con esto, el engaño se revela como un elemento decisivo en la gnoseología y la teoría de la persuasión sustentada por Gorgias. En el pensamiento del famoso sofista de Leontini asistimos, pues, a uno de los muchos episodios en los que la filosofía se verá amenazada por disciplinas de estatuto epistemológico distinto que quieren arrebatarle su campo de acción. Gorgias cita ejemplos (cfr. *Enc. Hel.* 13) del carácter retórico con que se le aparece a él un ámbito del saber que parecía asentado en unos dominios filosóficos distintos de los que corresponden al arte de la palabra, en principio vertida casi en exclusiva en la determinación del curso de la acción. En primer lugar están «los discursos de los meteorólogos, que son capaces de arrebatarlos una opinión, sustituyéndola por otra y hacer así que sea creíble ante los ojos de la opinión lo que es increíble y oscuro». A continuación nombra los discursos judiciales y en tercer lugar, «las disputas de los discursos filosóficos (*philosophōn lōgōn*) en

5. M. Untersteiner, *I Sofisti*. Milán, 1967, pág. 292-3.

los cuales la rapidez del pensamiento muestra también que hace fácilmente mutable la confianza de la opinión». La negación de la realidad inmutable de los eleatas y el relativismo gnoseológico barren la posibilidad de un discurso filosófico que pudiera sustentar la persuasión en argumentos racionales.

Pero esto es sólo un aspecto del problema, porque en los mismos pasajes en los que Gorgias habla de la palabra como hechizo y encantamiento, se pone de relieve su pretensión de convertir la retórica en un arte que maneje los recursos expresivos del lenguaje igual que un médico cuando emplea los fármacos (*Enc. Hel.* 14)⁶. «Hay, nos dice (*Enc. Hel.* 10), dos artes (*díssai téchnai*) de encantamiento y magia que sirven de extravío al alma y de engaño a la opinión». Estas artes son, sin duda⁷, la poesía y la prosa artística que Gorgias quería llevar a la retórica. Su efecto es mágico e irracional en el sentido de que suscita emociones en el sujeto por los que éste pierde la libertad y no es ya responsable de sus actos (cfr. *Enc. Hel.* 12). La retórica produce un engaño en el alma con el discurso igual que la tragedia lo hace con los mitos y las emociones que suscita (cfr. frag. B. 23). Pero, aunque este poder sea como un encantamiento para el oyente, cuando éste tiene la sensibilidad necesaria para sentir sus influjos, en manos del orador es un efecto calculado que se opera por medio de un arte. Tiene razón Romilly cuando afirma⁸ que Gorgias ha querido convertir la magia en una *téchnē*. El arte es independiente de la verdad en el sentido de que no depende de los aspectos representativos del discurso, pues produce su efecto persuasivo calculando el poder sugestivo de los recursos expresivos del lenguaje. Gorgias se compara a sí mismo con el médico que administra fármacos, pues igual que éste actúa sobre el cuerpo, el alma se ve dominada por el poder de las palabras que puedan «afligirla o deleitarla, atemorizarla o infundirle valor» y se ve «envenenada y encantada con una maligna persuasión» (*Enc. Hel.* 14).

6. Cfr. J. de Romilly, *opus cit.*, pág. 20-1.

7. M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e Frammenti. II*. Florencia, 1967, nota ad loc. pág. 101.

8. J. de Romilly, *opus cit.*, pág. 20.

El dominio de la técnica del engaño, en la que viene a consistir la persuasión retórica, exige, por otra parte, el don de la oportunidad. El sentido del *kairós*, del que Gorgias, al parecer (cfr. frag. B. 13), escribió en sus manuales de retórica, obligaba a considerar las especiales circunstancias y la personalidad de la audiencia ante la que se pronunciaba el discurso. Un aspecto del *kairós* viene dado por el sentido de lo conveniente (*tō prépon*); ambos constituyen, al decir de Kennedy⁹, «el elemento artístico de la teoría retórica en oposición a las reglas prescritas».

El orador, en realidad, depende de su audiencia, cuyas creencias y actitudes emocionales no tiene más remedio que respetar. Gorgias en el *Discurso Olímpico* había hecho una defensa de la concordia entre las ciudades griegas, pero, cuando acudió a Atenas, y pronunció el *Epitafio* en honor de los caídos, no hizo ninguna mención de ella, ya que, al estar dirigido a los atenienses, sabía que éstos no verían con buenos ojos algo que casaba mal con los procedimientos a los que ellos habían recurrido para la defensa de su hegemonía. El orador, para persuadir, tiene que tener presente los deseos y la condición propia de la audiencia. Esta característica le llevará a defender tesis contrarias según la oportunidad del momento. Conviene, pues, tener presente los dos aspectos fundamentales con que aparece la *téchnē* retórica para Gorgias. En primer lugar, se trata de un arte que opera al margen de la verdad. Gorgias lo dice explícitamente al afirmar que el discurso persuade cuando está *escrito con arte*, no cuando se pronuncia de acuerdo con la verdad (*Enc. Hel.* 13). En segundo lugar, la *téchnē* es un instrumento moralmente neutro que puede convencer de cosas contrarias y producir efectos psicológicos opuestos, según la conveniencia del momento. En el *Menón* Gorgias parece distinguirse de los demás sofistas en no tener pretensión alguna de presentarse como maestro de virtud¹⁰. En el *Gorgias*, como

9. G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*. N.Yersey, 1964, pág. 67.

10. Menón dice (95c) que lo que más admira de Gorgias «es que jamás se le oye prometer eso; al contrario, se ríe además de los otros cuando les oye prometerlo, y piensa que lo que hace falta es hacer oradores». Trad. de A. Ruiz de Elvira, Platón, *Menón*. Madrid, 1970.

es sabido, Platón plantea una crítica frontal y abierta de la retórica. El diálogo deja bien claro que el tema de fondo es la disputa de la filosofía con la retórica, que aparecen incluso como dos grandes alternativas éticas. Se trata de una de las grandes cuestiones y de una decisión acerca de cómo hay que vivir, si hablando ante el pueblo y gobernando, como es usual en el régimen democrático, o dedicando la vida a la filosofía (cfr. 500c). Platón centra su crítica en el concepto de *téchnē* desdoblándola en dos aspectos que están mutuamente relacionados. De una parte, le acusa de ser una actividad irracional (*álogon prágma*, 465a) que no alcanza el ámbito del saber. De otro lado, la considera al nivel de la mera adulación, porque satisface las bajas pasiones del hombre. El tema ha sido suficientemente estudiado, por lo que lo trataremos muy sucintamente.

La palabra *téchnē* está asociada en el pensamiento griego, como ha visto Heidegger¹¹, con la *epistēmē*, aunque luego Aristóteles las distinga nítidamente. En un principio, hace referencia al saber que se ejerce en el mundo de la producción¹², y en general, designa siempre la obra del experto realizada con conocimientos específicos, por oposición a la actividad meramente rutinaria¹³. Platón invoca en el *Gorgias* conceptos que considera ya respaldados por la misma lengua y la cultura filosófica griegas. Para construir su crítica no necesita recurrir, por el momento, a la teoría de las Formas ni a sus propias concepciones epistemológicas. Sócrates obliga a Gorgias a reconocer que *máthēsis* y *pístis* son dos estados mentales diferentes, porque la segunda puede ser verdadera o falsa, mientras que la primera pertenece al orden de la *epistēmē* y ésta es siempre verdadera (cfr. 454c-d). La conclusión inmediata es que la actividad retórica pertenecerá a los dominios de la *pístis* (que para Platón será en la *República* uno de los grados de la *dóxa*) proporcionando una persuasión no fundada en el saber (454e) que sólo tiene valor ante los ignorantes.

11. M. Heidegger, «La pregunta por la técnica», *Época de Filosofía*. Barcelona, 1985, pág. 12-3.

12. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, 1987 (1944), págs. 132, 218 y 233.

13. W. Jaeger, *Paideia*. México, 1971, pág. 515.

Platón compara la retórica con la medicina para descalificarla en el contexto de la cultura griega. La medicina había adquirido gran prestigio, porque era algo más que un recetario para casos de urgencia y tenía profundas conexiones con las teorías de los *physikoi*. Por el contrario, la retórica no sobrepasa el nivel del mero recetario culinario y es una actividad puramente rutinaria y empírica (463b4). A la *empeiría* le falta para llegar a ser *téchnē* el conocimiento de la naturaleza de las cosas y sus causas, que permite dar razón de cada una de sus actividades (465a, 501a). Una *téchnē*, en contra de las creencias de Gorgias, tiene que estar fundada en el saber, porque, de otra forma, se convierte en un hacer irracional que no puede dar explicación alguna de los procedimientos que emplea (501a).

Con Gorgias la controversia suscitada por Sócrates daría lugar a un diálogo de sordos, porque, para él, la virtud de la retórica está precisamente en su independencia de cualquier teoría sobre la naturaleza. La eficacia del orador como «artífice de la persuasión» (453a2) no depende del conocimiento de las cosas ni de la capacidad del discurso para esclarecer la naturaleza del objeto en cuestión, que es el móvil genuinamente socrático (453c, 457e). Precisamente porque la retórica es independiente del saber (459b), Gorgias puede decir que ella tiene las potencias de todas las artes (456a). El discurso no se mide por sus valores representativos o constatativos, que le hacen ser verdadero o falso, sino por sus cualidades perlocucionarias, es decir, por los efectos que logra suscitar en la audiencia. La prueba retórica por excelencia es el número de votos que ha logrado un discurso, ya que éstos muestran su eficacia como instrumento en la determinación de la voluntad, que es la tarea a la que va ligado esencialmente el destino del orador. Los votos y los testigos, despreciados por Sócrates (cfr. 471e-472c), que pone en el acuerdo racional con un único interlocutor la garantía de verdad, son decisivos si se concibe la palabra, al modo retórico, como un instrumento de poder. La dialéctica socrática, ineficaz ante una multitud, incapaz de pronunciar un discurso como es debido en los tribunales de justicia (486a), que resulte verosímil y persuasivo (*eikós kai pithanón*), contemplada desde esta perspectiva, no tiene más remedio que parecer una actividad que se

entrega a pequeñeces (*mikrā*, 486c8) y cosas desprovistas de todo valor. Retórica y filosofía se excluyen mutuamente y se desprecian.

No quisiéramos entrar en el espinoso problema de las referencias cruzadas que pueda haber entre las obras de Platón e Isócrates¹⁴. Pero es imposible que la crítica de la retórica que hace Platón en el *Gorgias* no tenga una relevancia contemporánea¹⁵ para los lectores que conocían las opiniones y la posición pública detentada por Isócrates. Cuando Calicles desprecia la argumentación (*paúsai elénchōn*, 486c4) y el supuesto saber de la filosofía socrática, coincide plenamente con la ridiculización que hace Isócrates de los procedimientos dialécticos de Sócrates¹⁶ y de la *epistēmē*¹⁷ que para Platón es un requisito indispensable del arte.

El otro aspecto de la crítica de la retórica tiene un sentido fundamentalmente moral, aunque para Platón va esencialmente ligado al primero. La *tēchnē*, tal y como él la concibe, implica el conocimiento del bien. Gimnasia y medicina, legislación y justicia que operan con conocimiento del cuerpo y el alma respectivamente, y de las causas implicadas en sus procedimientos actúan siempre con miras a lo mejor (*prōs tō beltiston*, 464c). Podríamos decir que Platón moraliza la *tēchnē* y tecnifica la moral, porque para él la primera va unida inseparablemente a la consideración del bien, y la vida moral no se entiende sin la presencia del conocimiento. El intelectualismo socrático le impide a Platón concebir el arte como un mero conocimiento instrumental que pudiera adoptar una actitud neutral en relación con los fines. El hombre bueno, dice Sócrates (503d), habla atendiendo siempre a lo que es mejor. La actividad racional, en la que consiste la *tēchnē*, se caracteriza por el conocimiento de una *forma* (*eidos*, 503e) y un *kōsmos* en el que consiste la perfección que le es propia al

14. Cfr. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*. Cambridge, 1980, pág. 308-311.

15. Cfr. R.L. Howland, «The Attack on Isocrates in the *Phaedrus*» en K.v. Erikson (ed.), *Plato: True and Sophistic Rhetoric*, Amsterdam, 1979, pág. 265 (antes en C.Q., 1937).

16. La referencia al término «elenchein» en *Elogio Hel.* 4 parece una alusión a Sócrates. Cfr. W. Jaeger, *opus cit.*, pág. 846, n.49.

17. Cfr. *Contra Sofistas* 8, *Elogio de Helena* 5.

objeto en cuestión, sea utensilio, cuerpo, alma o cualquier animal (506d). La retórica es una actividad irracional, porque carece de ese conocimiento del alma que le permitiría actuar con miras al orden que por naturaleza le corresponde a ésta. La actividad racional no implica para Platón un conocimiento meramente instrumental, sino una acción teleológicamente dirigida que tiene que atenerse al universo de fines exigido por la naturaleza del objeto en cuestión. En cambio, la actividad irracional es errática, porque carece del conocimiento del *telos*, del fin que el *technitēs* tiene que plasmar en su obra. Igual que el hombre bueno, los demás artesanos (*dē miourgoi*, 503e) no actúan al azar (*eikēi*), sino con sus ojos puestos en una forma, que hará que la obra resulte ordenada (*kekosmē mēnon prāgma*), porque el bien consiste en un orden y en una armonía de las partes.

La retórica, que carece de estos requisitos, porque es una mera rutina, es una de las formas de la adulación, igual que la culinaria, la cosmética o la sofística, que consiste en proporcionar placer sin considerar qué es beneficioso o perjudicial (464d, 501c). No tiene idea alguna de la naturaleza (*phýsis*) ni de la causa (*aitía*) por la que se rige, y, en consecuencia, es completamente irracional (*alógōs*, 501a) y sin cálculo. Como carece del conocimiento del alma, pone sus miras en el placer que proporciona gracias a una práctica (*empeiria*) basada en el recuerdo de lo que suele suceder (501a-b). Por el contrario, el hombre bueno que dice siempre lo que dice pensando en el bien es honrado y se ajusta al arte (*technikōs*, 504d6) y «tendrá siempre el pensamiento puesto en que la justicia nazca en las almas de los ciudadanos y desaparezca la injusticia, en que se produzca la moderación y se aleje la intemperancia y en que se arraigue en ellas toda virtud y salga el vicio» (504d-e).

Gorgias, con la intención de poner a salvo la responsabilidad del maestro de retórica, pone en evidencia el carácter instrumental y estrictamente amoral del arte que enseña. Compara la retórica con los demás medios de combate, y por tanto, queda bien claro que, igual que éstos, se puede emplear justa o injustamente (cfr. 456d y sgs.). El orador puede dejar en ridículo a un médico ante una muchedumbre y privarle de su reputación, pero, por el hecho de tener esta capacidad

(457b), no quiere decir que no deba hacer uso de ella con justicia. El maestro transmite su arte para un empleo justo y a veces el discípulo lo utiliza con el fin contrario. Pero esto quiere decir, lógicamente, que la *téchnē* en sí misma es independiente de los fines y que puede ser un instrumento al servicio de valores moralmente opuestos. Esta neutralidad moral de la retórica es inaceptable para Platón, porque asimila, de acuerdo con las premisas del intelectualismo socrático, el orden de la *práxis* al de la *poiēsis* y con ello, como decíamos anteriormente, moraliza la *téchnē* y tecnifica la vida moral, porque la concibe aplicando el mismo esquema del *technitēs*¹⁸. De la misma manera que el que ha aprendido la construcción es constructor, y el que ha aprendido medicina, es médico, el que conoce lo justo, debe ser justo. De acuerdo con estas premisas intelectualistas, Gorgias queda en evidencia al final de su conversación con Sócrates, porque, si el maestro de retórica enseñara verdaderamente lo justo y lo injusto, sobre los que han de versar los discursos de sus discípulos, éstos no podrían hacer un uso injusto de la retórica (cfr. *Gorg.* 449e y sgs.).

La referencia a Isócrates, una vez más, es obligada. Parece una coincidencia demasiado evidente que también él emplee el símil de las artes marciales en términos tan similares a la hora de defender a los maestros del arte de la palabra. En *Antídosis*, 252, Isócrates afirma que si algunos, tras haber aprendido a combatir con armas, no utilizan sus conocimientos contra los enemigos, y, en cambio, se sublevan y matasen a muchos ciudadanos, nadie podría dejar de aplaudir a los maestros (cfr. *Antid.* 252), aunque tuvieran que matar a los que usan mal lo que aprendieron. El tema debía de ser objeto frecuente de controversia y una objeción corriente contra la *téchnē* retórica.¹⁹

18. Cfr., no obstante, J. Gould, *The Development of Plato's Ethics*. N. York, 1972 (1955), pág. 31 y sgs. «Morality as a Technique».

19. Guthrie dice (*opus cit.* pág. 310), en relación con este pasaje, que «parece asemejarse demasiado al *Gorgias* para que sea una mera coincidencia, y sugiere igualmente que Platón está escribiendo con posterioridad y criticando a Isócrates». Esto parece poco probable si tenemos en cuenta que Isócrates escribe la *Antídosis* al final de su carrera (354-353 a. C.) y el *Gorgias* debió de escribirse, según indica el mismo Guthrie (pág. 285), poco después del año 387.

El mismo Isócrates ya se había referido a él en *Nicocles* III, 3, cuando sale al paso de la crítica dirigida a menudo contra la retórica por aquellos que, como Platón en el *Gorgias*, no ven en ella otro móvil que la ambición. Los que vituperan el arte de la palabra por el mal uso que puede hacerse de él, afirma Isócrates, deberían decir lo mismo de la riqueza, la fuerza y el valor. De la misma manera que no «es justo censurar la fuerza porque algunos golpeen a los que se encuentren ni vituperar el valor porque unos maten a los que no deben», no hay que decir, podríamos añadir nosotros, que la retórica sea algo feo y malo (*Gorg.* 463d), porque algunos no se hayan servido de ella con justicia. Pero este carácter meramente instrumental de la retórica, presente tanto en Gorgias como en Isócrates, para Platón constituía, por la herencia intelectualista recibida de Sócrates, una objeción ineliminable contra la posibilidad de ser aceptada como *téchnē* en el panorama cultural del mundo griego.^{19 bis}

Los comentaristas de Platón frecuentemente contrastan la actitud adoptada frente al problema de la retórica en el *Gorgias* respecto a la que encontramos más tarde en el *Fedro*²⁰. Es corriente hablar de una «verdadera retórica» como si se tratara de un proyecto concebido efectivamente por Platón, cuyos supuestos habrían quedado expuestos en este último diálogo. Se ha venido hablando así de una retórica verdadera y una retórica sofística²¹. Cuando se dice que Platón cambió de parecer en el *Fedro* y aceptó la posibilidad de que la retórica pudiera

19^{bis}E. L. Hunt lo ha expresado, a nuestro juicio, con gran claridad: «Platón nunca contempló la retórica abstractamente, como un arte de composición, como un instrumento susceptible de uso o abuso; siempre la consideró como un impulso falso del pensamiento humano» («Plato and Aristotle on Rhetoric and Rhetoricians», *Studies in Rhetoric and Public Speaking*, N. York, 1962, pág. 42).

20. Cfr., p.ej. T. Gomperz, *Greek Thinkers*, Londres, 1969 (1905), pág. 20; W. Jaeger, *opus cit.*, pág. 985; P. Friedländer, *The Dialogues, Second and Third Periods*, Princeton, 1969, pág. 237. En contra de una ruptura entre ambos diálogos, cfr. A.E. Taylor, *Plato: The Man and his Work*, Londres, 1978 (1926), pág. 319; E. Black, «Plato's View of Rhetoric», en Erikson, *opus cit.*, pág. 171-91.

21. Es el título de la compilación de artículos ya citada de Erikson, *True and Sophistic Rhetoric*.

constituirse como *téchnē*, no debería olvidarse que en el *Gorgias* también se contempla la posibilidad de una oratoria que pudiera responder a las exigencias que eso llevaba consigo. Sócrates habla, efectivamente, de «un orador honrado y *technikós*» (504d6) y de «una verdadera retórica» (517a5). Por esta razón algunos autores²² han pensado que la cuestión permanece abierta en este diálogo, ya que, si bien no hay oradores en la ciudad que respondan a las exigencias de la *téchnē* no se descarta totalmente esa posibilidad y el *Gorgias* acabaría en un tono de incertidumbre, que quedaría despejado años más tarde en el *Fedro*, donde Platón habría expuesto los requisitos de la verdadera retórica aceptándola ya como una tarea abordable y posible.

Algunos llegan más lejos y afirman que en el *Gorgias* no hay una condena absoluta de la retórica, sino sólo de una clase particular que practica la adulación en las condiciones que se describen en la conversación con Polo y Calicles²³. E. Black llega a decir²⁴ que el *Fedro* es el complemento constructivo del *Gorgias* y que los dos diálogos, tomados conjuntamente, constituyen una visión coherente, ya que en ninguno de ellos se descarta la posibilidad de una verdadera retórica y en ambos se critica la practicada por los sofistas.²⁵

Nosotros no compartimos esta opinión ni la de aquellos que han visto en el *Fedro* la exposición de un programa platónico de la retórica como *téchnē* porque creemos que Platón nunca creyó en esa posibilidad. Por lo que se refiere al *Gorgias*, Platón no critica sólo «una

22. Cfr., por ej., Rollin W. Quinby, «The Growth of Plato's Perception of Rhetoric», en Erikson, *opus cit.*, pág. 27.

23. Cfr. E. Black, *opus cit.*, pág. 179.

24. E. Black, *opus cit.*, pág. 181.

25. Como generalmente se acepta que para Platón la retórica puede constituirse en el *Fedro* como verdadero arte fundado en la dialéctica y la *psicagogía* (cfr. Black, *opus cit.*, pág. 182), Black no cree necesario un examen más detallado de la cuestión referente al problema de la *téchnē* en el *Fedro* y examina en el resto de sus páginas la cuestión de la supuesta unidad del diálogo. A su juicio, Platón no habría escrito una sola línea en el *Gorgias* (hasta 461c) sobre la Forma de la retórica, sino sobre una clase particular y falsa de la misma.

práctica particular de la retórica»²⁶, sino todas las conocidas. Sócrates dice (503a) que *si* hay dos clases de retórica, una será adulación y vergonzosa oratoria popular, y la otra será hermosa y procurará que los ciudadanos sean mejores. Pero la cuestión es que no se conoce en el presente (503b4-5) ni en el pasado (cfr. 503b9) nadie que haya practicado esa otra supuesta clase.

El *páthos* del diálogo no radica en el contraste de dos tipos de oratoria, ya que, en cuanto a una de ellas, no se sabe de nadie que la practique, sino en la contraposición de dos concepciones antitéticas que se refieren tanto a la política y sus métodos, como a la cuestión de cómo hay que vivir. La alternativa no consiste en una retórica buena y otra mala, sino en practicar la política al modo retórico o elegir la vida que está basada en los ideales de la filosofía (cfr. 500c). Todo el diálogo gravita en torno a esta oposición. Sócrates afirma (464b) que hay dos artes que se ocupan respectivamente del cuerpo y del alma. Ésta última es objeto de la política, que debe esforzarse por procurar el mejor estado de ella, y la adulación constituye un simulacro que suplanta a la legislación y la justicia introduciendo en su lugar a la sofística y la retórica. Más adelante, Platón le hace decir a Sócrates (521d) que él es el único que se dedica al verdadero *arte* de la política y que es el único que la practica en la actualidad, porque no busca el placer, sino el mayor bien de los ciudadanos, con lo que no sabría qué decir ante un tribunal y sería juzgado igual que un médico ante un tribunal de niños.

El verdadero arte de la política, entendida en el *Gorgias* como cuidado del alma, no se distingue en nada de la filosofía socrática y ésta es incompatible con cualquier concepción de la retórica. Sócrates rechaza el medio retórico por excelencia que es el discurso dirigido a una multitud. El diálogo socrático, concebido dialécticamente, va dirigido a un único interlocutor. Con la multitud, según dice (474b), ni siquiera habla, ya que en este ámbito es imposible un diálogo basado en preguntas y respuestas que permita la concordancia racional y, para Sócrates, ésta es la única garantía de verdad. Por otra parte, la

26. E. Black, *opus cit.*, pág. 179.

retórica va ligada esencialmente a las opiniones y las creencias de la multitud, no al saber y la enseñanza, que para Platón son elementos esenciales de la *téchnē*. El orador no puede ser instructor en los tribunales y en las demás asambleas, sino que tiene limitarse a transmitir una persuasión no vinculada al conocimiento (455a). Hablando sobre lo justo y lo injusto, «no podría instruir en poco tiempo a tanta multitud sobre cuestiones de tan gran importancia». En el *Gorgias* la retórica, por los medios a los que tiene que recurrir y las condiciones que le ligan esencialmente a la creencia, es incompatible con el estatus gnoseológico que Platón atribuye a la *téchnē*.

ISÓCRATES Y EL FEDRO

Los comentaristas han señalado a menudo las notables diferencias del *Fedro* respecto del *Gorgias*, pero, a nuestro juicio, dejando de lado el aspecto de la escena dramática en la que transcurren ambos diálogos, la posición de Platón respecto al problema de la *téchnē* sigue siendo la misma. La mención de Isócrates, al final de la obra, entre otras muchas razones, hace difícil leer el *Fedro* fuera del contexto del enfrentamiento platónico con el más importante representante de la cultura retórica del momento²⁷. La cuestión sigue siendo la misma: la disputa entre filosofía y retórica con el problema de la *téchnē* al fondo. Se ha dicho²⁸ que Isócrates rehuye el empleo del término, pero hay muchos pasajes que demuestran que la retórica estaba para él al nivel de la *téchnē*. En *Antídosis*, 178 afirma expresamente, refiriéndose a la retórica, aunque Isócrates la denomina filosofía (*Antíd.*176), que es del mismo género que otras artes (*tôn állôn technôn homoioeidés*) y en 180 y sgs. dice que nuestros remotos antepasados vieron que se habían establecido muchas técnicas (*téchnas*)

27. Cfr. L. Robin, *Platon, Oeuvres Complètes, T. IV, Phèdre*, París, 1961, pág. CLXXIII-IV.

28. F. Blass, *Die Attische Beredsamkeit*, Leipzig, 1892, pág. 107, *apud* W. Jaeger, *opus cit.*, pág. 833, n.12.

para otras actividades, pero que no se había organizado nada semejante para el cuerpo y el alma. Entonces inventaron dos ciencias (*epiméleias*) y nos las transmitieron, dice, la gimnasia para el cuerpo y la filosofía (es decir, la retórica) para el alma. Posteriormente, al hablar de las condiciones requeridas para destacar en la oratoria (187 y sgs.), dice igualmente que son las mismas que se requieren para todas las artes (*téchnai*).

En el *Fedro* Platón ataca fundamentalmente la pretensión de la retórica de ser una *téchnē* sin necesidad de estar en posesión del saber. La persuasión no depende del conocimiento de lo justo, sino de las opiniones de la multitud (*Fedro* 260a) y, en consecuencia, el concepto fundamental del que depende la retórica es la verosimilitud (*tō eikós*, 272e): «a ello, dice Sócrates, debe prestar atención quien vaya a hablar con arte». Al defender «la causa del lobo» (272c), Sócrates sabe que para la retórica el conocimiento de la verdad es algo tan secundario que en ocasiones no hay que referir ni siquiera los hechos, cuando no han ocurrido de modo natural, sino las probabilidades, ya que *la totalidad del arte* (*tên hápasan téchnēn*) y su eficacia persuasiva dependen de lo verosímil al margen de la verdad (*Fedro* 272e-273a). La retórica no le niega a nadie la posibilidad de estar en posesión del conocimiento en cualquier campo de que se trate, pero no lo considera condición suficiente de persuasión. Su pretensión consiste en afirmar (*Fedro* 260d) que, sin su concurso, «el conocedor de las realidades de las cosas no conseguirá en absoluto llegar a persuadir con arte».

La teoría retórica depende de la sofística en la reivindicación de la *doxa* que había hecho ésta en contra de las pretensiones y el dogmatismo de la filosofía de la naturaleza. El concepto de verosimilitud, que es la clave de bóveda de esa retórica contemporánea a la que se refiere el *Fedro*, no tiene otro horizonte epistémico que las opiniones y los pareceres de la multitud a la que se dirigen sus discursos (cfr. *Fedro* 260c, 273b). Platón critica la retórica aquí, igual que en el *Gorgias*, por las consecuencias morales que se siguen de construir un discurso sobre lo justo y lo injusto al margen de la verdad^{28 bis}. Quien

^{28 bis}. En este punto no podemos estar de acuerdo con E.L.Hunt que, en su excelente

haya establecido las opiniones de la masa, despreocupado por el conocimiento del bien, podrá persuadir induciendo a hacer el mal en lugar del bien y el fruto que recogerá una retórica fundada sobre estas bases no puede llegar al nivel de la *téchnē* y tendrá que limitarse a ser una rutina ajena por completo al arte (*átechmos tribé*, 260e). En los conocidos pasajes del *Fedro* donde Platón se plantea una reflexión crítica sobre la invención de la escritura, atribuida aquí a Theuth, el tema de fondo es el mismo, es decir, la falsa apariencia de sabiduría (*sophías dóxan*, 275a) proporcionada a sus discípulos por la cultura retórica de los bellos discursos. El ideal dialéctico en el que se basa su concepto de filosofía sigue aspirando al discurso «que, unido al conocimiento (*met'epistēmes*) se escribe en el alma del que aprende» (276a).

Retórica y filosofía se enfrentan en la obra de Platón e Isócrates desde dos perspectivas perfectamente simétricas. Para Platón no hay *téchnē* sin *epistēmes* y en consecuencia, la retórica basada en la *dóxa*, no puede alcanzar la dignidad que ella se atribuye con este título. Para Isócrates, en cambio, el ideal epistémico de un saber absoluto, por encima de la opinión, es inalcanzable y, por tanto, no tiene remilgos en reclamar para su concepto de una oratoria basada en las opiniones acreditadas la denominación de filosofía que Platón pretende poseer en exclusiva. Veamos brevemente ambos puntos.

Isócrates continúa la línea iniciada por Gorgias al situar las bases de la persuasión retórica en la opinión. Ya al comienzo de su carrera Isócrates quiere hacer en su discurso *Contra los Sofistas* una declaración de principios que hay entender en este sentido, marcando distancias con respecto a las excesivas pretensiones del pensamiento platónico. Aunque la cuestión de la prioridad está sin resolver²⁹, tanto este discurso como el *Elogio de Helena* deben de estar bastante próxi-

artículo sobre la retórica en Platón y Aristóteles, afirma que en el *Fedro* la crítica de la retórica se basa no en «altos motivos morales», sino en la «mera eficacia práctica» (expediency). Cfr. *opus cit.*, págs.32-33; no obstante, véase también pág. 38 (apart.7).

29. Cfr. W. Jaeger, *opus cit.*, pág. 844, n.44; W.K.C.Guthrie, *opus cit.*, pág. 308-9.

mos al *Gorgias* y sería muy improbable que no hubiera relación de unos a otro o viceversa. Así pues, en el *Contra Sofistas*, al salir en defensa de su concepto de filosofía, entendida como cultura retórica, Isócrates critica a los que proclaman estar en posesión de la *epistēmē* y defiende a los que utilizan su sentido común (*dóxā*), ya que éstos, según dice (§ 8), «se ponen más de acuerdo» y ve natural que ellos desprecien estas ocupaciones propias de los filósofos y las juzguen «charlatanería y mezquindad de espíritu (*adoleschía kai mikrología*), pero no cuidado del alma». Esta última frase, como ha indicado Jaeger³⁰, disipa cualquier duda y muestra con claridad que Isócrates se dirige aquí contra Platón y los socráticos. Desde el principio contempla la dialéctica platónica con desprecio, porque la considera inútil para la vida práctica (*Contra Sof.* 20), pero reconoce la diferencia que separa a Platón de los «maestros de indiscreción y codicia» (*Contra Sof.* 20). Ambos parecen respetarse, efectivamente, y tanto en el *Fedro* como en la *Antídosis* encontramos palabras que pueden interpretarse en este sentido, pero esto no les impide a ninguno de los dos despreciar la actividad del otro.

La crítica de la superioridad de la *epistēmē* es una constante en la obra de Isócrates. Howland³¹ interpretó la introducción del *Elogio de Helena* como un ataque a Platón y, efectivamente, la mención de una única ciencia (*mía epistēmē*) que abarcaría el valor, la sabiduría y la justicia no puede referirse a nadie sino a él. Isócrates rechaza el intelectualismo platónico heredado de Sócrates que pone en el conocimiento la condición de la virtud: la justicia no se basa en la *epistēmē* ni, en consecuencia, es transmisible por medio de la enseñanza (cfr. *Contra Sof.* 21, *Helena* 1). Esto explica, como hemos visto anteriormente, la diferente actitud de ambos pensadores ante el problema de la retórica, porque el intelectualismo de Platón le impide a éste aceptar la concepción de la *téchnē* como una actividad meramente instrumental independiente del conocimiento de los valores

30. W. Jaeger, *opus cit.*, pág. 845.

31. R.L. Howland, *opus cit.*, pág. 266.

morales y, por esta razón, no pudo considerar suficiente la moralización de la retórica intentada por Isócrates sobre el débil fundamento de la opinión. Éste en el *Contra Sofistas* (4-5), como hemos visto, recomienda alejarse de «la charlatanería que finge convencer (*elénchein*) con palabras» y parece referirse una vez más a Platón cuando aconseja «enseñar a los discípulos los sistemas de gobierno por los que nos regimos, y ejercitar su experiencia en éstos, pensando que es mucho más importante tener una *opinión razonable* sobre cosas útiles que *saber* con exactitud cosas inútiles». La ridiculización de los que poseen «el arte de los asuntos políticos» (*politiké téchnē*, *Helena* 9)³² parece ir en la misma dirección. En esta primera época se muestra incluso más beligerante, como correspondería al tono de agravios que caracteriza al *Gorgias*, porque, aunque no confunde a Platón con el inmoralismo de otros sofistas, parece censurarle a él cuando se refiere a los que «fingen educar» y reprocha a los que critican a aquellos que se sirven de discursos para la injusticia que ellos mismos «dañan en gran manera a sus discípulos», al inculcarles unas enseñanzas que son del todo inútiles para la vida.

En la *Antídosis*, escrita al final de su vida, Isócrates recoge una vez más esta línea de pensamiento e insiste en lo fundamental, aunque pueda observarse una actitud más moderada en el desprecio y la crítica dirigida a las enseñanzas de la Academia. Después de la posición adoptada por Platón en el *Fedro*, que veremos más adelante y que equivalía a una descalificación de la retórica practicada por Isócrates, éste tenía que pronunciarse para mostrar cuál era su actitud y defender toda una trayectoria que llegaba ya a su fin. Isócrates repite la fórmula ya aplicada en el *Contra Sofistas* (cfr. *Contra. Sof.* 8) para referirse a unas enseñanzas que iban asociadas inequívocamente a la Academia de Platón. Éste, efectivamente, había hablado en la *República* (cfr. *Rep.* VII, 521c y sgs.) de la necesidad de formar a los futuros gobernantes mediante un programa de ciencias constituido por la aritmética, la geometría, la estereometría, la astronomía y la

32. W. Jaeger, *opus cit.*, pág. 856.

armonía, antes de acceder a la dialéctica que corona «el largo rodeo» (cfr. *Fedro* 274a) del filósofo. Ahora Isócrates dice expresamente, refiriéndose a los que se dedican a la astronomía, geometría y otras ciencias semejantes, que la mayoría de los hombres piensan que estas enseñanzas son charlatanería y mezquindad (*adoleschía kai mikrológia*, *Ant.* 262).

Sobre el lugar de la *epistémē* en su concepto de retórica, repite igualmente lo que había sido su idea central: la naturaleza humana no puede adquirir una ciencia (*epistēme*) con la que podamos saber lo que hay que hacer o decir (*Ant.* 271). En los demás saberes, dice Isócrates, hay que considerar sabios a los que son capaces de adquirir lo mejor con sus opiniones (*dóxais*) y filósofos a los que se dedican a unas actividades con las que conseguirán rápidamente esta inteligencia (*tēn toiaútēn n phronēsin*). Con estas últimas palabras, como ha visto Jaeger³³, Isócrates muestra sus diferencias con Platón eliminando el componente teórico de la sabiduría política que el fundador de la Academia quería convertir en una *téchnē* basada en la *epistémē*. El *Gorgias* y el *Menón* habían criticado a famosos estadistas atenienses por carecer de este saber, como Cimón, Temístocles, Milcíades o Pericles. Isócrates, por el contrario, reivindicando «esta inteligencia» basada en opiniones de la que hace uso la retórica, recuerda en la *Antídosis* a figuras como Solón, Clístenes, Temístocles o Pericles y los pone como ejemplo del gran servicio que pueden prestar a la comunidad los oradores en la actividad política (cfr. *Gorg.* 515c y sgs.; *Ant.* 231 y sgs.).

En el *Fedro* Platón defiende ese componente teórico que él considera un requisito imprescindible de la *téchnē*; todas las artes importantes necesitan como aditamento el «charlatanear» (*adoleschía*) y el «meteorologizar» (*meteorología*). Si una actividad no quiere ser meramente rutina (*tribé*) y práctica (*empeiría*), como es la retórica, sino *téchnē* (270b), debe incorporar este elemento que sigue siendo, a los ojos del vulgo, algo ridículo e inútil, como lo muestran las palabras

33. W. Jaeger, *opus cit.*, pág. 857.

de Isócrates ya citadas (*Ant.* 262). Este parece reconocer ahora que «los que se dedican a la astronomía y a la geometría están obligados a poner su atención en asuntos difíciles de aprender» y que, en consecuencia, esto les facilitaría el aprendizaje «de asuntos más serios e importantes» (cfr. *Ant.* 265). Incluso parece rectificar su juicio precedente y concede que los que enseñan tales materias (astronomía, geometría y otras ciencias semejantes) no dañan, sino que ayudan a sus discípulos, aunque menos de lo que prometen y más de lo que parece a otros (*Ant.* 261; cfr. tb. *Panat.* 26-7). Pero está claro que para él esta actividad fundada en una *epistēmē* que es inalcanzable para el hombre y alejada de las opiniones en las que se funda la verdadera sensatez de políticos y oradores, no es más que una especie de gimnasia del alma (*gymnasíān tēs psychtēs*) o un ejercicio preparatorio para la verdadera filosofía. Esta no puede consistir en «una actividad que en la actualidad no ayuda a hablar ni a obrar» y su recomendación sigue siendo la misma que la de Calicles en el *Gorgias* (cfr. 484c y sgs.; 486b-d): aconseja (*Ant.* 268) a los jóvenes que pasen algún tiempo en este tipo de educación, pero que no permitan que sus dotes naturales se pierdan en ellas ni encallen en las palabras de los sofistas antiguos.

Isócrates no puede aceptar que se dé el nombre de filosofía a una actividad inútil. Los que aman estas teorías, dicen que filosofan (*philosophēin phasin*), pero se olvidan de lo que permite cuidar de la propia casa y de los asuntos de la ciudad, «por cuyo motivo hay que esforzarse, filosofar y ejecutar todo» (*Ant.* 285). La imposibilidad de la *epistēmē* y la inutilidad de la dialéctica para la vida, que él confunde con la erística, como parece indicarnos el *Eutidemo*³⁴, hacen que Isócrates reivindique para la retórica el título de verdadera filosofía. En la *Antídosis*³⁵, como en otras obras anteriores (cfr. *Nicocles* 1; *Contra*

34. Cfr. *Eutidemo* 304d y sgs. En este diálogo no se menciona a Isócrates por su nombre, como en el *Fedro*, de aquí que haya opiniones divergentes sobre si se refiere expresamente a él o a una «mayoría, que no sabe distinguir entre dialéctica y erística», como dice Friedländer, *The Dialogues. First Period*, Princeton, 1964, pág. 194.

35. Cfr. *Antídosis* 10, 48, 50, 162, 170, 175, 186, 205, 246, 271, 304, 312.

Sof. 11 y 18), cuando habla de la filosofía, se refiere, en general, a la retórica, que él considera justamente (*dikaíōs*, *Ant.* 270) merecedora de esta denominación. Es una filosofía basada, como hemos visto, en la *dóxa* (*Ant.* 271), que responde al deseo de Isócrates de moralizar la retórica, apartándola de los excesos de la sofística y alejándola de la esfera privada de los logógrafos para centrarse en «temas importantes y hermosos que benefician a la humanidad y traten sobre asuntos públicos» (*Panegírico* 4).

La polémica entre retórica y filosofía no consiste sólo en un desprecio mutuo que conduzca a la negación del adversario, sino en un intento de inundar los dominios de éste imponiendo un método y un nivel epistémico propios. La retórica con Isócrates reivindica el nombre de filosofía y de esta manera pretende rebajar las enseñanzas de la Academia reduciéndolas a una mera propedéutica, mientras que Platón en el *Fedro* planteará un proyecto retórico como *téchnē* que conduciría igualmente, si fuera viable, a la absorción de aquella por la dialéctica y a su conversión en filosofía (cfr. *Fedro* 278d).

Resumamos. La respuesta de Isócrates a las críticas de Platón se cifra en dos puntos. En primer lugar, respecto a la necesidad de la *epistēmē* para que la retórica alcance el nivel de la *téchnē*, declara imposible para la naturaleza humana el poder alcanzarla y reivindica el valor de la *doxa* en una línea coherente con la tradición retórica. A ello añade la inutilidad de la supuesta sabiduría dialéctica. Pero en Isócrates hay diferencias importantes con Gorgias en este punto. Para el sofista de Leontini, como hemos visto, la debilidad y la inconstancia de la *doxa* iba unida a la teoría de la persuasión retórica como engaño. Platón hace referencia a esto en el *Fedro* (262a y sgs.) y ve la retórica como un arte del engaño, que, para ser en esto verdaderamente *téchnē*, precisa el conocimiento de la verdad. El arte de la oratoria es, en su totalidad, dice Sócrates, una cierta «*psychagōgía*», es decir, una manera de seducir las almas por medio de la palabra (*Fedro* 261a; cfr. tb. 271c). En esta definición podría haber, como ya indicara Howland³⁶, una referencia al

36. R.L. Howland, *opus cit.*, pág. 273.

mismo Isócrates que en su discurso *A Nicocles* se plantea precisamente el tema de los recursos persuasivos más apropiados. Allí dice (*A Nicocles* 49) que «quienes pretenden hacer o escribir algo agradable a la mayoría no deben buscar los razonamientos más provechosos, sino los más fabulosos» y, después de poner varios ejemplos, afirma que «queda demostrado a quienes desean cautivar el alma (*psychagōgeîn*) de sus oyentes que deben evitar reprender y aconsejar, y, en cambio, han de decir lo que a su juicio agrade más a la multitud».

La persuasión retórica parece ir asociada, pues, de un lado, al placer que se proporciona a la audiencia y, de otro, a una seducción que da lugar al engaño del oyente, como vimos en la teoría de Gorgias sobre la persuasión. Platón, al menos, interpreta, en el *Fedro* este *psychagōgeîn* como un proceso vinculado necesariamente al engaño. La retórica pretende ser, cree él (*Fedro* 261c y sgs.), un arte capaz de mostrar y ocultar características de las cosas para que éstas aparezcan, según las conveniencias del momento, buenas o malas, semejantes o desemejantes, únicas o múltiples, o móviles e inmóviles. Todo ello requeriría que, si la retórica es verdaderamente un arte del engaño por medio de esta semejanza y ocultamientos (261e), discerna (*dieidénai*) con exactitud la naturaleza de las cosas. Para lograr el engaño del oyente y no ser uno mismo engañado, se requiere estar en posesión del conocimiento de cada una de las realidades (262b). Por el contrario, quien no conozca (*eidōs*) la verdad y haya andado a la caza de opiniones, practicará una actividad ridícula y carente de arte (*átechnon*).

Pero Isócrates se aparta en este punto tanto de Gorgias como de Platón. La reivindicación de la *doxa* y la imposibilidad del saber en el sentido platónico le acercan, desde luego, al primero, pero Isócrates está igualmente lejos del escepticismo de éste y pretende hallar precisamente en ese campo de las opiniones una concepción de la persuasión alejada del engaño y de aquel lema desacreditado de poder convertir el argumento más débil en el más fuerte, que tantas críticas había traído contra oradores y sofistas. Su reivindicación del poder del *logos* (cfr. I 5-9; *Antídosis* 253-7) es muy diferente del escrito por

Gorgias en su *Helena* y está más cerca, como ha visto Romilly³⁷, del *aidōs kai dikē* de Protágoras que de la teoría del engaño defendida por aquél. La persuasión no es un poder mágico, ni opera por medio del encantamiento³⁸, a pesar de lo que pudiera hacernos pensar la cita anterior del *A Nicocles*, pues Isócrates afirma literalmente que «las pruebas con las que convencemos a los demás al hablar son las mismas que utilizamos en nuestras reflexiones» y dice que «tenemos por buenos consejeros a los que razonaron consigo mismos los asuntos de la mejor manera» (*Ant.* 256).

No hay que confundir, como hiciera Platón en el *Gorgias* (465c), a los oradores con los sofistas. Isócrates había escrito uno de sus primeros discursos (*Contra Sofistas*) para dejar esto bien claro. Llamamos retóricos, dice él (*Ant.* 256), a quienes son capaces de hablar en público, pero el discurso no puede ser entendido como un arte del engaño, sino como un reflejo sincero de la reflexión interior que el orador ofrece para consejo y guía de la comunidad a la que pertenece.

En segundo lugar, con esto adelantamos ya, en cierto sentido, el otro punto desde el que Isócrates contesta a los críticos de la retórica. Esta había sido condenada en el *Gorgias* y el *Fedro* por sus consecuencias morales. En el primero de estos diálogos, como hemos visto, la idea de una *téchnē* retórica iba unida para Platón a la defensa de la justicia (*dikaíosynē*) y la moderación (*sōphrosynē*) y el orador «ajustado al arte» (*technikós*, 504d) debía inculcar inexorablemente estas virtudes en sus discípulos y en la comunidad procurando alejar de ella la injusticia y la intemperancia (*akolasia*, cfr. p. ej. 504e), frente a la ambición desmedida (*pleonexía*, 508a) defendida por Calicles. En el *Fedro*, Sócrates dice que las condiciones necesarias para convertir la retórica en una *téchnē* exigirían un gran esfuerzo (*pollēs pragmateías*, 273e), y que no es «el hablar y el negociar con los hombres aquello por lo que debe poner el hombre sensato ese esfuerzo, sino el poder decir cosas gratas a los dioses y el obrar en

37. J. de Romilly, *opus cit.*, pág. 53.

38. Cfr. J. de Romilly, *opus cit.*, pág. 55.

todo, según sus fuerzas, del modo que les es grato». Esto equivalía a una descalificación de la retórica, porque ésta iba siempre unida a la ambición de poder y riqueza. Respecto a lo primero, Isócrates en la *Antídosis* rechaza la posibilidad de una *téchnē* (cfr. *Ant.* 273) capaz de introducir la moderación (*sôphrosýnē*) y la justicia (*dikaiosýnē*) en los que carecen de dotes naturales para la virtud (cfr. tb. *Contra Sof.* 21). Isócrates desprecia el intelectualismo platónico empeñado en la posibilidad de transmitir la virtud por medio de una *epistémē* que, para él, es una quimera inexistente. Los que hacen promesas en este sentido, dice en la *Antídosis* (274), renunciarán y dejarán de desvariar, antes de que se encuentre una educación semejante (*paideiân toiaútēn*). Respecto al desprecio platónico por el éxito social que iba unido a la retórica, afirma literalmente que «se harían mejores y más dignos si pusieran su empeño en hablar bien, si desearan poder convencer a sus oyentes y, si además buscasen la ambición (*pleonexía*), aunque no se trate de la que piensan los insensatos».

Isócrates intenta, pues, una moralización tanto de los móviles como de los métodos de la retórica, para rechazar la idea difícilmente aceptable para el moralismo conservador de una *téchnē* que se pudiera convertir en instrumento de conductas injustas. En Isócrates³⁹ hay un intento de moralizar la *pleonexía* tan denostada por Platón, poniéndola en armonía con el respeto a los valores y las costumbres tradicionales. Desea encontrar un término medio, alejándose de los extremos representados, de una parte, por la indiferencia ética de Gorgias y la ambición desmedida de Calicles, y, de otra, por el afán intelectualista y rigorista con que Platón la había combatido. Hay rasgos socráticos en su obra, como han visto algunos comentaristas⁴⁰, por el carácter moral que imprime a sus afanes e ideales. Pero sus intenciones no consisten en construir una ética divorciada de la *doxa* comunitaria, que renuncie ascéticamente a las ambiciones humanas, sino en reconciliar las exigencias morales con los deseos de prosperidad y fortuna que tiene todo hombre. No se trata, pues, de una ambi-

39. Cfr. *Nic.* 1; *Ant.* 281 y sgs.

40. Cfr., por ej., G. Kennedy, *opus cit.*, pág. 181-2; W.K.C. Guthrie, *opus cit.*, pág. 310.

ción que consiga sus objetivos mediante el robo, el engaño o las extorsiones (cfr. *Ant.* 281), ya que estas conductas además en su opinión traen la infelicidad a los hombres, sino de unas lícitas apetencias en armonía con la aspiración de ser considerado por los dioses más piadoso y cumplidor con las exigencias del culto, y, por los hombres, como los mejor dispuestos con sus vecinos (*Ant.* 282-3).

La mención de los dioses, cuyo beneplácito se invoca como legitimador de la ambición retórica, parece dar a entender que Isócrates no quería ser menos que Platón en lo referente a la audiencia divina que ambas reclaman desde las concepciones antitéticas que sostienen sobre el carácter del *logos*. Pero además de esta moralización de los móviles, Isócrates quiere disipar cualquier duda en relación con los métodos y el objeto de sus discursos. No son asuntos referentes a contratos privados, como los propios de los logógrafos, los que habrán de aparecer en sus discursos, sino temas importantes y hermosos que beneficien a la humanidad y traten sobre asuntos públicos⁴¹.

En relación con los métodos, sostiene que al orador no le estará permitido construir argumentos injustos y además se da cuenta de que la virtud puede resultar un elemento persuasivo de primer orden. Esto revela muy bien un rasgo de su carácter deseoso de armonizar la virtud con el éxito social, que le lleva a consideraciones sobre el valor persuasivo del carácter moral del orador. El que quiera persuadir, dice Isócrates (*Ant.* 278), no desatenderá la virtud, sino que pondrá en ella su mayor atención para lograr la mejor fama entre sus conciudadanos. Como decíamos anteriormente, Isócrates ocupa un lugar intermedio entre la indiferencia moral de Gorgias y el rigorismo platónico, porque para él la preocupación por la virtud es un elemento indispensable en la retórica y es consciente de que hay que integrarlo en sus esquemas persuasivos, pero, por otra parte, se trata de una virtud dependiente de la *doxa*, es decir, de las apariencias y el parecer de los ciudadanos (*parà tois politais eudokimeîn*). Esta vinculación de las «*písteis*»⁴² y el carácter moral del orador, recogida con

41. Cfr. *Filipo 10*; *Panatenáico*, 246.

42. Cfr. *Ant.* 278, 280.

toda lucidez por la teoría retórica de Isócrates, aparecerá consagrada posteriormente en Aristóteles hasta el punto de que constituirá en él no ya sólo un factor de apoyo externo al *logos*, sino un elemento esencial de las pruebas o enunciados persuasivos⁴³.

Volvamos al *Fedro*. Ya hemos visto la crítica de la retórica en este diálogo, pero hemos de detenemos ahora en su parte constructiva que no puede separarse de esa polémica en torno al concepto de *téchnē* en la que se centra el ataque de Platón. Hay comentaristas que han sobrevalorado este elemento positivo, porque lo han considerado como un programa realizable que Platón esboza para lo que, en opinión de ellos, debía ser la verdadera retórica. G. Ryle ha expresado una de las opiniones más claras en este sentido, al decir que Platón escribió el *Fedro* «para anunciar al mundo griego en general y a posibles estudiantes de retórica en particular que la Academia, a partir de ese momento, a pesar del *Gorgias*, iba a entrar en competición con la escuela de Isócrates como escuela de retórica»⁴⁴. A. Diès⁴⁵ no cree que el *Fedro* sea un discurso de apertura de la escuela platónica, pero sí dice que «es verdaderamente el discurso programa de la retórica platónica». Jaeger⁴⁶ se refiere también a un proyecto de retórica en sentido platónico en el que se trataría de reducir directamente las formas de discurso a formas de la actitud del alma y no tiene duda alguna de que «el *Fedro* sólo puede comprenderse como una nueva fase en la actitud de Platón ante la retórica».

Se ha escrito mucho sobre los requisitos establecidos por el *Fedro* para la conversión de la retórica en *téchnē* y no estimamos necesario extendernos sobre ello. Ya hemos visto que Platón exige a la retórica para convertirse en *téchnē* precisamente lo que Isócrates le reprocha a la concepción platónica de la filosofía: todas las *artes* (*Fedro* 269e), necesitan como aditamento ese «charlatanear» (*adoleschía*) ridiculizado por Isócrates probablemente antes (*Contra Sof.* 8) y

43. Cfr. Q. Racionero, *Aristóteles, Retórica*, Madrid, 1990, pág. 103.

44. G. Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge, 1966, pág. 262.

45. A. Diès, *Autour de Platon*, París, 1972, pág. 418.

46. W. Jaeger, *opus cit.*, pág. 994.

después de que se escribiera el *Fedro* (*Ant.* 262). A nuestro juicio, Platón no tiene intención de convertir la retórica en *téchnē* construyendo un proyecto de lo que sería «una verdadera retórica», sino que adopta el punto de vista del adversario para demostrar que, incluso sobre las bases de sus propias premisas, es necesario el componente teórico que solamente la filosofía en el sentido platónico está preparada para suministrar.

No sería la primera vez que Platón adopta esta estrategia en los diálogos. Por ejemplo, en el *Protágoras* (cfr. 351b y sgs.)⁴⁷, Sócrates acepta una posición hedonista para defender sobre esos mismos principios su intelectualismo moral. Aquí, en el *Fedro*, Platón parte de una concepción de la retórica como «*psychagōgía*» y pretende demostrar que, para convertirse en *téchnē*, tiene que dar «el largo rodeo» que Isócrates le reprochaba como dialéctica o «*micrología*» inútil para las necesidades de la vida real. Supongamos, dice Sócrates, que la «fuerza del discurso» (*lógon dynamis*, 271c) consista en una «seducción de las almas» (*psychagōgía*). Platón no acepta esta premisa, pero sabe que es el principio fundamental de la retórica (cfr. 261a) y que ésta pone todo el valor del *logos* en su capacidad de persuasión. Esta idea de seducción como fundamento de la persuasión retórica va unida, tal y como él la interpreta, a la idea de engaño (261e y sgs.) y verosimilitud (272e y sgs.), pero está claro que Platón no puede aceptar esto, porque significaría una ruptura con el racionalismo socrático del diálogo en común, que no hubiera admitido nunca, al menos conscientemente. No obstante, partiendo de estos presupuestos y aceptando «la causa del lobo», se esfuerza en demostrar que no puede haber *téchnē* independientemente del saber filosófico despreciado por sus adversarios.

El que quiera hablar con plena competencia (*hikanós légein*) acerca de cualquier cosa, no necesita para nada de la retórica, pero tendrá que filosofar sin ahorrar esfuerzos (*hikanós philosophēsēi*, 261a). La disyuntiva en el *Fedro* no está para Platón entre una retórica

47. Hay otras interpretaciones de este pasaje que pueden consultarse en W. K. C. Guthrie, *opus cit.*, pág. 231 y sgs.

falsa y una retórica verdadera, sino entre retórica y filosofía, y en esto la posición es la misma que la que hemos visto en el *Gorgias*. Ahora bien, si la retórica quiere convertirse en *téchnē*, tendrá que cumplir con unos requisitos que, en definitiva, le mostrarán su subordinación al concepto de saber que sólo puede hallarse en la filosofía. En primer lugar, para construir una teoría del engaño, habrá que «hacer una clasificación metódica de estos objetos» (263b), para saber cuáles inducen a engaño y cuáles no, y tener claro a qué clase pertenece el que vaya a constituir el tema del discurso. En segundo lugar, para que éste no sea un revoltijo sin ordenación lógica donde se dicen las cosas sin necesidad alguna (264b), deberá tener una unidad «orgánica». Esto requeriría que «el arte retórica» fuera capaz de emplear dos tipos de procedimiento: «llevar con una visión de conjunto a una sola forma (*eis mían idéan*, 265d) lo que está diseminado en muchas partes» y «ser inversamente capaz de dividir en especies (*kat'eídē*, 265e) según las articulaciones naturales». Esto no es otra cosa que la dialéctica, como el mismo Sócrates dice explícitamente (266c), y con ello se pone de manifiesto que aquélla, y no la retórica, constituye el verdadero arte de los discursos (*hē lógōn téchnē*, 266c).

Todos los demás conceptos y recursos de la oratoria, como la exposición, los testimonios, los indicios, las probabilidades, las alusiones veladas, los elogios indirectos, la expresión reiterativa o sentenciosa, la expresión mediante imágenes o la correcta dicción, sobre los que versaban las «*technai*» o manuales de retórica carecen de sustancia teórica para aspirar al estatus de *téchnē*. No son más que «*smikrá*» (268a), es decir, pequeñeces y cosas sin valor. Platón parece responder a sus adversarios: la dialéctica no es «*mikrología*», sino la sustancia de la que está hecha la verdadera *téchnē* de los discursos.

El ideal sigue siendo la medicina, pero no concebido al modo de Gorgias, como un recetario basado en lo empírico, sino como una actividad fundamentada en un análisis racional del alma y del universo entero (cfr. 270c) de la que ésta es una parte. La teoría retórica venía hablando desde el sofista de Leontini del «*kairós*» como un elemento esencial de la «*téchnē*», pero Platón exige, para sobrepasar el nivel de la mera experiencia o rutina carente de fundamentos, que

este elemento se inserte en una teoría del alma, que es el objeto al que se dirigen los discursos. Habrá que describir primero con minuciosidad el alma, ver si es simple o compuesta y las partes que la constituyen, en segundo lugar, qué es lo que puede hacer o sufrir, y, finalmente, clasificar los géneros de discursos y de almas, para saber qué clase de almas se persuaden por efecto de qué clases de discursos (cfr. 271a y sgs.). Para proceder «*con arte*» tendría que dirigir a cada alma un discurso diferente. A aquellas en las que predominara la inteligencia tendría que hablarles, como dice Robin⁴⁸, con un discurso de demostraciones rigurosas, a las que estén dominadas por el coraje dirigiría exhortaciones encendidas y a las que tuvieran una naturaleza ambiciosa les hablaría con palabras que dieran satisfacción a sus pasiones y deseos. Esta tarea puede antojársenos una labor imposible⁴⁹, pero sólo entonces «y no antes» (272a) habremos hecho realidad la idea de un arte de los discursos, concebido al modo retórico como arte de persuasión.

Si solo se pretende persuadir, ¿qué importa la verdad y el conocimiento del cosmos? ¿Para qué sirve la «*micrología*» dialéctica y la teoría del alma? La respuesta de Platón es clara: sin estos fundamentos no hay *téchnē*. Pero, la cuestión es, ¿pretendió Platón constituir una retórica basada en estas premisas? Es decir, ¿merece la pena este «largo rodeo» (*makrā períodos*, 274a)? A nuestro juicio, la respuesta en esto es igualmente clara. «No es el hablar y negociar con los hombres aquello por lo que el hombre sensato debe poner ese esfuerzo, sino el poder decir cosas gratas a los dioses y el obrar en todo, según sus fuerzas, del modo que les es grato» (273e). Platón no construyó su ideal de discurso filosófico para complacer (*charízeisthai*) a compañeros de esclavitud escondidos entre las sombras de la caverna. Toda su *paideia* tiene una orientación trascendente incompatible con esta tarea que exigiría un gran esfuerzo para una mezquina recompensa. La verdadera retórica no existe en Platón, porque él solo cree en el discurso filosófico y éste tiene una audiencia divina. El hombre debe

48. L. Robin, *opus cit.*, pág. Cl, n.1.

49. Cfr. W. K. C. Guthrie, *opus cit.*, pág. 416.

poner sus miras en «complacer a unos amos que son buenos y están hechos de buenos elementos» (274a). Incluso algunos de los que hablan de una verdadera retórica en Platón, tienen que reconocer, como P. Plass⁵⁰, que «su audiencia divina refleja su reconocimiento continuo de que el filósofo es inepto cuando tiene que medirse con los criterios humanos de la retórica popular».

Este deseo de complacer a los dioses haría inviable el objetivo retórico de un discurso destinado a la persuasión de los hombres. El discurso filosófico no se dirige a todos (cfr. 275e) y su objetivo no es persuadir, sino aprender o enseñar: «es aquel que unido al conocimiento (*met'epistēmēs* 276a) se escribe en el alma del que aprende; aquél que sabe defenderse a sí mismo y hablar o callar ante quienes conviene». La retórica no tiene como alternativa una forma depurada de oratoria que obedeciera, como la que se contempla en el *Fedro*, a los mismos móviles que la retórica popular, sino que se transforma en algo completamente distinto que ya no puede llamarse arte retórica, sino *arte dialéctica* (*dialektikē téchnē*, 276e). El discurso pronunciado «sin previo examen ni enseñanza y por el mero objeto de persuadir (*peithoús hēneka*, 277e)» no entra en los planes de Platón. Por el contrario, con el ideal dialéctico al fondo, sólo aceptaría como imagen de éste el discurso escrito que se pronuncia «para recordar a los que saben» (278a): es aquel que se da como enseñanza, se pronuncia con el objeto de instruir (*mathéseōs chārin*), se escribe realmente en el alma, y versa sobre «lo justo, lo bello y lo bueno». Sólo en este tipo de discursos hay algo digno de tomarse en serio. De la misma manera que en Isócrates no hay espacio para la filosofía, en el sentido platónico, al lado de su retórica, como no sea reducida a una mera propedeútica, tampoco en Platón hay espacio para la retórica al lado de la dialéctica. Para el hombre que pueda alcanzar el ideal de discurso propuesto en el *Fedro* no hay otro nombre que el de filósofo (278d).

Hay otra razón por la que creemos que el *Fedro* equivale a una descalificación de la retórica. Para Platón ésta no tiene otro móvil que la ambición. Ya lo hemos visto en el *Gorgias*. En el *Eutidemo* apare-

50. P. Plass, «The Unity of the *Phaedrus*», en Erikson, *opus cit.*, pág. 201.

cía de nuevo este tema cuando Sócrates se refiere a uno de esos personajes críticos con la filosofía que no saben distinguirla de la erística practicada por los sofistas. Se trata de un individuo «intermedio» entre el filósofo y el político cuya descripción le cuadra perfectamente a Isócrates. Ya se refiera a él o esa mayoría incapaz de distinguir la dialéctica de la erística, como decía Friedländer⁵¹, se trata de un personaje curtido en las labores logográficas, practicadas por Isócrates en los inicios de su carrera, y, por tanto, pertenece al ámbito de la retórica. Según dice Sócrates, hay que perdonarlo por su ambición (*Eutidemo*, 306c). Para Platón retórica y ambición van inseparablemente unidas y, por eso, en el *Fedro*, a nuestro juicio, las palabras finales se encargan de mostrar claramente el desprecio por una actividad que está animada por tales móviles. La reivindicación de la belleza interior (*kalōi genēsthai tándothen*, 279b), en la plegaria dirigida al dios Pan, rechaza la ambición que pudiera tentar al filósofo a emplear «un esfuerzo tan grande» para verse inmerso en luchas por el poder, la fama o las riquezas. «Ojalá considere rico al sabio» (279c). Estas son las palabras con las que Platón podría contestar a quienes se ven deseosos de cultivar la retórica por el éxito social que ésta trae consigo.

Después de lo que llevamos dicho, se comprenderá que nuestra interpretación de la mención de Isócrates en el *Fedro* (278e, 279b) no puede ver en esas palabras un verdadero elogio, a pesar de lo que han dicho ilustres predecesores como Wilamowitz, Gomperz, Taylor, Hackfoth o Jaeger. Nosotros estamos del lado de Howland o Robin, que afirmó que el *Fedro* era «en sus dos últimas partes y, en consecuencia, en su conjunto, dado que es un todo solidario, una acusación contra la retórica de Isócrates»⁵². Sócrates habla de un joven Isócrates que podría superar a todos, si «a cosas mayores le condujera un impulso más divino» (*hormē theiotēra*, 279a), ya que hay en él «cierta filosofía». Dicho esto, cuando Isócrates estaba en plena madurez de su carrera como escritor, no puede ser sino una ironía, teniendo en

51. Cfr. nota 34.

52. L. Robin, *opus cit.*, pág. CLXXIII; cfr. R. L. Howland, *opus cit.*, pág. 278.

cuenta el desprecio platónico por una retórica que no llega al nivel de la *téchnē* y la complacencia con la que Isócrates desacredita a la filosofía platónica rebajándola a una mera gimnasia del alma. El impulso más divino no había aparecido, cuando Platón escribía esas palabras, porque Isócrates estaba empeñado en una moralización pequeño burguesa de la ambición que hiciera admisible la retórica en la *paideia* conservadora de la cultura griega. Pero la polémica no termina aquí. Discípulos de uno y otro, como Cefisodoro y Aristóteles, habrían de continuarla.

Traducciones citadas

- Platón: *Gorgias*, J. Calonge Ruiz, en *Platón, Diálogos*, vol. II, Madrid, 1983.
Fedro, L. Gil, *Platón, Fedro*, Madrid, 1970 (1957).
- Isócrates, *Discursos*, J. M. Guzmán Hermida, Madrid, 2 vols., Madrid, 1979-80.

LA GENEALOGÍA DE LA MODERNIDAD